

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

**KATEDRA FUNDAMENTÁLNÍ A DOGMATICKÉ TEOLOGIE**

Mgr. Rafael Doležal, Ph.D.

**TEOLOGICKÝ POHLED NA UZDRAVENÍ V  
KŘESŤANSTVÍ A VYBRANÝCH SPIRITUÁLNÍCH  
HNUTÍCH 20. STOLETÍ**

**Diplomová práce**

Vedoucí práce: ThLic. David Bouma, Th.D.

PRAHA 2012

### **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně po odborných konzultacích s vedoucím práce ThLic. Davidem Boumou, Th.D. a v seznamu literatury jsem uvedl všechny použité informační zdroje.

v Praze dne: 16.4.2012

Rafael Doležal

## **Poděkování**

*Děkuji ThLic. Davidu Boumovi, Th.D. za přijetí tématu moji diplomové práce a za cenné rady, kterými podpořil její vznik. Za veškerou pomoc při studiu bych chtěl vyjádřit také nesmírné díky své rodině a přátelům. Bez jejich pomoci by nebylo možné tuto práci vůbec dokončit. Za mnohé vděčím též pedagogům z Katolické teologické fakulty v Praze. Během setkávání na přednáškách, seminářích a zkouškách mnohdy nezbyl dostatek příležitostí k poděkování, a tak to činím teď. Deo gratias!*

# OBSAH

<b>OBSAH</b> .....	<b>4</b>
<b>PŘEDMLUVA</b> .....	<b>6</b>
<b>1. ÚVOD</b> .....	<b>7</b>
1.1. PRAVDA A POCHYBNOSTI .....	7
1.2. ČLOVĚK V POZORNOSTI TEOLOGIE .....	9
1.3. VÍRA A UZDRAVENÍ .....	15
<b>2. PRONIKÁNÍ PŘIROZENÉHO A NADPŘIROZENÉHO V KONTEXTU FUNDAMENTÁLNÍ TEOLOGIE</b> .....	<b>19</b>
2.1. PŘÍSTUPY K VÍŘE V DĚJINÁCH KŘEŠŤANSKÉ APOLOGIE .....	19
2.1.1. <i>Kulturně-dějinné prostředí počátků křesťanství</i> .....	19
2.1.2. <i>Apologie jako komunikace evangelia</i> .....	23
2.1.2.1. Křesťanský ateismus mezi náboženstvími .....	24
2.1.2.2. Víra, která hledá porozumění .....	28
2.1.2.3. Rizika na definitivní cestě k víře .....	30
2.1.2.4. Radost a naděje nabídnutá vírou .....	32
2.2. POSUZOVÁNÍ PRVKŮ ZÁZRAČNOSTI VE ZJEVENÍ .....	35
2.2.1. <i>Pojem nadpřirozeného a nadpřirozena</i> .....	35
2.2.2. <i>Kritéria Božího zjevení</i> .....	37
2.2.3. <i>Bůh a zázrak – násilí, nebo láska?</i> .....	41
2.2.3.1. Humeovo „violatation of the laws of nature by God“ .....	47
2.2.3.2. Supernaturalismus Cliva Staplese Lewise .....	48
2.2.3.3. Zázrak v teologickém kontextu Hanse Waldenfelse .....	51
2.2.3.4. Otázka zázraku z pohledu Karla Rahnera .....	52
2.2.3.5. Charisma zázračné moci u Gerda Theißenena .....	55
2.3. SHRNUÍ .....	57
<b>3. ZÁZRAČNÉ UZDRAVENÍ JAKO ZNAMENÍ SPÁSY PRO KŘEŠŤANY</b> .....	<b>59</b>
3.1. ZÁZRAČNÉ UZDRAVENÍ V PÍSMU SVATÉM .....	59
3.1.1. <i>Svědectví o uzdravení ve Starém zákoně</i> .....	59
3.1.1.1. Exkurz: Kristus ve Starém zákoně a utrpení spravedlivých .....	63
3.1.2. <i>Svědectví o uzdravení v Novém zákoně</i> .....	65
3.1.2.1. Kritický přístup k Ježíšovým zázrakům .....	70
3.2. SOUVISLOSTI MEZI JEŽÍŠOVÝM UZDRAVOVÁNÍM A SPASENÍM .....	71
3.3. ZÁZRAČNÉ UZDRAVENÍ V PROCESU BEATIFIKACE A KANONIZACE .....	73
3.3.1. <i>Lurdské zázraky</i> .....	77
3.3.2. <i>Dialog teologie a přírodních věd</i> .....	79
3.4. SHRNUÍ .....	82
<b>4. UZDRAVENÍ JAKO INTEGRÁLNÍ SOUČÁST SETKÁVÁNÍ DUCHA A TĚLA V CHÁPÁNÍ NEW AGE</b> .....	<b>83</b>
4.1. NÁSTIN HISTORIE A ZÁKLADNÍCH PRINCIPŮ SPIRITUALIT NEW AGE .....	83
4.1.1. <i>Počátky zviditelňování New Age</i> .....	83
4.1.2. <i>Pojetí člověka, Boha a světa v New Age</i> .....	88
4.1.3. <i>Stopy starověké gnóze v New Age</i> .....	90
4.2. METODY LÉČBY A UZDRAVOVÁNÍ V NEW AGE .....	93
4.2.1. <i>Holistický model příčiny a léčení chorob</i> .....	96
4.2.2. <i>Kosmická energie v roztoku: homeopatie</i> .....	99
4.2.3. <i>Sugesce a placebo efekt v alternativní medicíně</i> .....	100
4.3. KATOLICKÝ KŘEŠŤAN A NABÍDKA NEW AGE .....	102
4.3.1. <i>Křesťanství a ostatní náboženství</i> .....	104
4.3.2. <i>Křesťan a modlitba za uzdravení</i> .....	106
4.4. SHRNUÍ .....	108
<b>5. ZÁVĚR</b> .....	<b>110</b>
5.1. SROVNÁNÍ PŘÍSTUPU FUNDAMENTÁLNÍ TEOLOGIE A SPIRITUALIT NEW AGE K UZDRAVENÍ .....	113
<b>6. PŘEHLED POUŽITÝCH ZKRATEK</b> .....	<b>115</b>

7.	LITERATURA A PRAMENY.....	116
8.	ANNOTATION .....	119

## Předmluva

Když jsem se před pěti lety na Farmaceutické fakultě zabýval vývojem nových léčiv proti tuberkulóze, neměl jsem tušení, že se později budu věnovat studiu uzdravení z pohledu teologie. Nyní, když o tom přemýšlím s větším odstupem, vidím nejvýznamnější motivy pro oba tyto přístupy především ve výzvě, kterou ke mně vyslovuje trpící člověk. Je samozřejmé, že tato studentská práce nevznikala snadno. Nabízelo se mnoho jiných témat, a to i v rámci jiných teologických disciplín, než je fundamentální teologie. Několikrát mi bylo naznačeno, abych svoje téma změnil a věnoval svoje síly něčemu jinému. Snad biblické exegezi nebo dílu některého mrtvého teologa, to nevím. Moje první myšlenka, která se mi asociovala s pojmem diplomová práce, však stále směřovala do oblasti, kde se setkává přírodovědecká racionalita a teologická, spirituální reflexe.

Nakonec jsem dal přednost teologickému pohledu na uzdravení. Předně jsem si vytkl za cíl, že dominantou této studentské práce bude teologie. Nejprve jsem vůbec nepomýšlel na to, že bych se k tomu zabýval ještě spiritualitou New Age. Toto rozhodnutí přišlo až poté, co jsem si uvědomil, že hranice uzdravení není přece nijak vymezena teologií. Metody alternativní medicíny, které se odvolávají na kosmickou energii a účinek destilované vody mě sice nutily k úsměvu, ale přesto jsem je začal respektovat, tak jako je respektují mnozí nešťastníci, kteří v nich hledají poslední záchranu.

Pro znalce teologie bude jistě tato studentská práce příčinou mnoha otázek. Musím zde však vyslovit své přesvědčení, že každý teolog, ať začátečník nebo pokročilý, nemá jinou možnost, než kráčet právě v tom světle, které mu dává Bůh. Není možné donekonečna opravovat anakoluty ve slovních spojeních anebo z pouhého samoučelu doplňovat reference na odbornou literaturu. Každý se sice může teologa zeptat, jak může něco psát, když se k němu žádné Boží slovo nestalo, ale nikdo nemůže teologovi zabránit, aby se při své práci modlil. A tak i mnohé věty z této studentské práce mohou na povrchu vypadat jako prosté Boží inspirace, ale přesto je pod nimi ukryto množství váhání a modliteb.

Zpracování tématu diplomové práce si v konečné fázi vyžádalo zaplnění poněkud většího počtu stran. Nehledě na citované informační zdroje však za obsah i rozsah diplomové práce nesu zodpovědnost pouze já sám.

*V den připomínky sv. Bernardetty Soubirousové 16. 4. 2012*

# 1. ÚVOD

## 1.1. Pravda a pochybnosti

Smysl a hloubka příběhu života člověka se i při teologickém pohledu do dějin lidského pokolení vynořuje nejasně a v hádankách<sup>1</sup>. Před poznávajícím duchem jakoby v záblescích světla přicházejícího odkudsi z nekonečného horizontu existence a zároveň nekonečně blízko vyvstává překvapivě on sám, vržený do proudu toho, co již bylo učiněno v minulosti (*factum*). Setkání s bytím (*ens*) v přítomnosti provází poznání, že moje existence a všechno ostatní mi bylo dáno, aniž bych tomu sám poskytl příčinu. Středověké nahlédnutí pravdy jako toho, co je, se střetává s novověkou otázkou: jak tuto pravdu poznám, nejsem-li jejím původcem a existuje-li mimo mne? Východiskem z takto vyjádřené kognitivní krize může být chápání pravdy, s nímž se setkáváme u italského filosofa Giambattisty Vica (1688 – 1744): *pravdivé je to, co jsme sami vykonali*<sup>2</sup>. Pochybnosti o objektivním poznání rostou pod náparem emancipovaného filosofického myšlení nade všechny meze, zatímco poznání sebe sama se stává dokonalejším, nakolik sám sebe utvářím svým svobodně voleným jednáním. Zřeknutí se objektivního poznání jako nemožného a obrácení do sebe je přitom cestou, na které sice lze spatřovat, jak vykonané vytváří pravdivé, ale neodhaluje se na ní, proč je nám tato cesta dána a co se během ní vykonat má (*faciendum*) s ohledem na budoucí skutečnosti. V doprovodu úsilí po dosažení pravdivého poznání kráčí tázání po smyslu bytí, ať je toto utvářeno jakkoli nebo kýmkoli.

Od novověkého filosofického myšlení však nestojí daleko onen neklid a nejistota, na něž vždy narážíme při uchopování skutečnosti vírou. Naopak, krize poznání je díky antropologickým danostem u nevěřícího i věřícího člověka podobná. Postoj víry i poznání je proniknut určitou myšlenkou, již nemůže nikdo uniknout. Ratzinger tuto myšlenku nahánějící strach vyjádřil slovem *snad*, které předřadil každému upřímnému výroku chtějícímu definovat, co je pravdivé<sup>3</sup>. Pochybnosti vznikající racionálním procesem však

---

<sup>1</sup> Srov. ČEP: 1 Kor 13, 7.9.

<sup>2</sup> Ve středověkém scholastickém myšlení lze vnímat určitý kognitivní optimismus, který klade rovnítko mezi bytím a pravdou: *verum est ens*. Naproti tomu novověká filosofie opouští toto klasické metafyzické paradigma a staví proti němu poněkud odlišné, subjektivní schéma: *verum quia factum*. Srov. RATZINGER Josef: *Úvod do křesťanství*, Brno: Petrov, 1991, s. 20 – 28.

<sup>3</sup> RATZINGER Josef: *Úvod do křesťanství*, Brno: Petrov, 1991, s. 14. *Toto „snad“ je tlak, kterému se ani nevěrec vyhnout nemůže ... Věřící i nevěrec mají každý svým způsobem podíl na pochybnosti i na víře – a jsou-li sami k sobě upřímní, přiznají si to a nebudou se to snažit skrývat. Nikdo neunikne dokonale ani pochybnosti ani víře: u jednoho se staví víra proti pochybnostem, u druhého je to víra skrze pochybnosti a ve formě pochybování. Takový je ovšem člověk. V neustálém sporu pochybností a víry, v zápase nejistoty a jistoty může odkrýt svou konečnou hodnotu.*

tímto rozostřováním pevných hranic sblíží věřícího s nevěřícím a v posledku brání člověku uzavírat se a spočinout v sobě samém. Poznávání skutečnosti každého člověka je prožíváno na existenciální rovině v atmosféře dialogu i konfrontace. Přesvědčení o čemkoli vstupuje do interakce s okolím a nový stav nutí člověka, aby znovu a znovu interpretoval či opravoval dříve nalezená řešení. Namáhavým koloběhem víry a pochybností se život člověka dostává pozvolným krokem o něco dále, ale přesto v jeho vědomí je stále zřejmější, že od nepochybného jej odděluje nekonečná propast. Navzdory sebevětšímu vzepětí sil lidského ducha zůstává pro něj tato propast nepřekonatelnou hranicí. Při nahlédnutí nekonečnosti tak člověk poznává svou vlastní konečnost, ať už ji přijímá, popírá či ho nechává lhostejným. Ve srovnání s nekonečnem se celý lidský život jeví jako závan větru, jako poslední tón, po němž následuje už jen ticho. Narozdíl od filosofie ale víra nestaví na tom, k čemu dochází a co vymýšlí lidský rozum, nýbrž vyrůstá ze slova, které slyšela.

Muž a žena, přestože jsou naplněni přirozenou touhou a neklidem, a tak motivováni k pohybu životem, se musí ve svém hledání smyslu nakonec zastavit a zemřít uprostřed své cesty. Přízrak smrti zahaluje horizont lidské existence a její mocí je každý vydáván do spárů pomíjivosti a hrozbám marnosti. Otázky jednotlivce po smyslu života a bytí naráží na radikální limit. Nelze pominout, že všechno, čím člověk je, je spoluvytvářeno přetržitou, proměnlivou hmotou. I když přírodní zákony, jimž se hmota podrobuje v celé jejich matematické dokonalosti, člověku neumožňují sami o sobě díky své strohosti pochopit smysl existence hmoty, nabízejí přesto jeho zkoumající myslí předmět k rozjímání. Zákonem smrti pohyb jednoho člověka ustává, ale drama dějin lidí získává i v těchto chvílích další díl hybnosti. Žádný lidský život se neobjevuje ani nezaniká nezávisle na lidské společnosti a dějnotvorných událostech v ní. Zrodil-li se člověk z člověka, stejně tak umírá člověk druhému člověku. Vedle zákona smrti vládne také zákon života, a jen v něm můžeme pochopit, proč vše, co žije, vůbec žít může a nutně vše nezemřelo s prvním, náhodným a extrémně nepravděpodobným, živým uspořádáním hmoty. Život vrhá stín smrti, avšak tato smrt fakticky ovládá dynamiku života a podrobuje si jej jen po dobu jednoho okamžiku. Mimo smrt proměňuje život vše, s čím se setkává, a zákon hmoty si naopak podrobuje ke svému účelu.

Možnosti, které život má, překračují přírodní zákony a nabízí se mu nespočetné množství způsobů přeuspořádání hmoty<sup>4</sup>. Hmotným světem i přes veškerou jeho zákonitost

---

<sup>4</sup> Tímto nechceme naznačovat, že život nemá své podmíněnosti, ale pouze fakt, že se život jednak *reprodukuje* a přitom vše, co může, odvádí z jeho předchozího umístění a dělá částí svého, vysoce uspořádaného hmotného organismu (*asimilace*) a jednak to, že je mu dána schopnost určitou specifickou cestou měnit i povahu tohoto svého uspořádání (*evoluce*).



a determinaci prostupuje spolu s životem svoboda, jejímž nejdokonalejším přiblížením je právě lidské nitro. Člověk sám v sobě rozpoznává, jak se liší od hmoty, s níž je spojený, jak ji přesahuje. Lidskému tázání však zdá se nic ze světa nedokáže dát vyčerpávající odpověď. Na jedné straně poznáváme řád stvoření, jímž je vše podrobena tomu, co nazýváme zákon, na druhé straně si rozum osvěcený vírou uvědomuje dokonalou otevřenost všeho pro možnost *být jinak*, včetně možnosti změny formy těchto zákonů, která plyne ze svobody stvořitelského aktu. Kontrast mezi tím, co je, a co může být nebo nebýt, vrhá člověka do nejistoty o pravdivém. Přirozené a hmotné se v tomto teologickém způsobu nazírání ukazuje jen jako část toho, co vnímáme, zlomek toho, co je realita. Nad hmotou se povznáší duch, který dokáže od hmoty odhlédnout, uvažovat o možnosti vlastní smrti a nebytí. Nekonečnost, ke které ukazuje viditelný svět, nabádá člověka hledat smysl za hranicemi hmoty. Teologický pohled by však nebyl možný, kdyby společně s ohlédnutím od hmotného nedokázal zpozorovat i radikální určenost člověka do láskyplného vztahu s druhým a s druhými. Lze to formulovat i takto: „*Bůh chce přijít k člověku jen skrze člověka. Hledá člověka jen v jeho vzájemném lidském vztahu.*“<sup>5</sup>

## 1.2. Člověk v pozornosti teologie

Teologická reflexe, jejíž kosti a maso představuje filosofie<sup>6</sup>, se pohybem od člověka<sup>7</sup> dostává k nevýslovnému tajemství. Ke středu onoho mystéria ukazuje vše, co člověk poznává. Ať jsou to fyzikální zákony, chemické a biologické procesy, či dokonce matematické teze, v tom všem lze nalézt něco nesamozřejmého, tajemného. Specializovaný výzkum zaměřený na pozorovatelné jevy přináší velice cenné poznání řádu stvořeného světa. Prostor jevů však nezůstává po přírodovědeckém popsání vyčerpáný. Stále zde zbývá málo přírodovědecky reflektovaná dimenze času, říše dějin světa.

<sup>5</sup> RATZINGER Josef: *Úvod do křesťanství*, Brno: Petrov, 1991, s. 44.

<sup>6</sup> Srov. RYŠKOVÁ Mireia, OVEČKA Libor: *Proč studovat teologii*, in: *Teologie a společnost* 5 (2004), <http://www.cdk.cz/ts/clanky/70/proc-studovat-teologii/>, (5. 3. 2012). Autoři v tomto článku poukazují na konstitutivní povahu filosofie v teologii, bez které by teologie postrádala charakter racionální reflexe. Ihned však dodávají, že předmětem této reflexe je zjevení, resp. Bible. „*Teologie je racionální disciplína zprostředkující reflexi o Božím zjevení daném lidem, jež je věřícím člověkem lidskými prostředky zachyceno a formulováno v Bibli. Předmětem poznání teologie tedy není přímo Bůh, nýbrž to, co Bůh lidem zjevil ...*“. Na základě těchto úvah vzniklo naše přirovnání filosofie k tělu teologie. Komplementárním přirovnáním je vidět v Písmu svatém duši teologie (srov. DRUHÝ Vatikánský koncil: *Věřoučná konstituce o Božím zjevení Dei verbum*, (ze dne 18. listopadu 1965), in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, čl. 24.).

<sup>7</sup> Termínem *pohyb od člověka* míníme jen určitou mechanistickou analogii symbolizující způsob diskursivního myšlení. Spíše než anabatickou část teologické kružnice Tomáše Akvinského (resp. novoplatónské schéma *exitus-reditus*, které někteří, ne zcela bez opozice, spatřují v jeho Teologické sumě, srov. VELDE Rudi A. te: *Aquinas on God. The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, Farnham: Ashgate, 2006, s. 12-13.) zde uvažujeme Rahnerovu koncepci primární teologické reflexe (srov. RAHNER Karl: *Základy křesťanské víry*, Svitavy: Trinitas, 2002, s. 34-37.).

Empirická zkušenost<sup>8</sup> je sice vnořena do času, ale historický aspekt lze v případě bádání přírodních věd bez zjevných obtíží zanedbat. Toto zanedbání by naproti tomu v teologické reflexi mělo zcela destruktivní účinky. Je údělem teologie zabývat se jevy, které se odehrály jen jednou a jsou neopakovatelné. Východiskem teologie je totiž především Boží zjevení, které se odehrálo v dějinách. Události, které již proběhly, zůstávají nepřístupné empirickému poznání, nicméně mají své poznatelné důsledky v přítomnosti. Vedle tohoto historického zjevení, jímž je Ježíš Kristus, má teologie ještě druhé, bezpodmínečně nutné, východisko – Boží sebesdílání v hlubině existence, které Karel Rahner nazývá milostí<sup>9</sup>. A právě tuto hlubinu existence, střed bytí, mystérium, či jak to slovy vyjádříme, může člověk zpozorovat, když začne uvažovat o své transcendenci, díky níž vystupuje ze sebe *nad* hmotný svět.

Dostáváme se tak k určitému dualistickému pojetí světa, resp. světů. Jeden svět je řízen přírodními zákony, druhý je světem svobody. Hmotný svět a svět milosti se setkávají v jednom bodě, kterým je člověk. Tyto světy se v člověku spojují, ale nemísí se; jsou ve stejném místě, překrývají se, a přesto jsou odlišné. Můžeme je studovat, ale nedokážeme je plně obsáhnout. Teologický pohled se však neodvrací od tohoto nepochopitelného spojení, nýbrž se na něj usilovně zaměřuje. Ten, kdo zamýšlí pohlížet na svět tímto způsobem, nastupuje tak na nesmírně obtížnou cestu. Teologická ambice všemu porozumět ve světle víry je přitažlivá, ale neuskutečnitelná pouhými lidskými silami. Krom toho, nejde jen o to, že teolog nemusí najít vysvětlení a správné odpovědi (tj. dospět k tomu, co za určitých podmínek nazýváme herezí), může propadnout skepsi, ztratit víru a naději, utopit se ve vodách nesmyslnosti a zoufalství. Chce-li teolog pohlížet na dějiny lidského pokolení ve světle víry s cílem nalézt smysl a hloubku lidského bytí, nemůže odhlížet od utrpení, hříchu a smrti, protože on osobně je součástí tohoto existenciálního kontinua a může to být nakonec on sám, koho uvidí zemřít na cestě.

Péče o člověka, kterému hrozí smrt, se na první pohled zdá náležet zcela jiným disciplínám, než je teologie. Fyzická bolest se neodstraní, budeme-li o ní mluvit či psát. Do diskuse však patří, jak se k problému osudu lidského života staví křesťanství. Položíme-li jako *proprium christianum* fakt Božího vtělení, rozumíme tím, že: „... *Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný*“<sup>10</sup>. Teologie jednoznačně dospívá k fundamentálnímu závěru, že Bůh se zajímá o utrpení člověka. Věčný život je nabídnut člověku skrze vydání Syna na kříži; věčný život

---

<sup>8</sup> Empirickou zkušeností je zde především myšlen pro přírodovědu charakteristický způsob poznávání. Jde v podstatě smyslové vnímání, které se využívá při experimentování, měření, modelování, výpočtech, atd.

<sup>9</sup> Srov. RAHNER Karl: *Základy křesťanské víry*, Svítavy: Trinitas, 2002, s. 39.

<sup>10</sup> ČEP, Jan 3,16.

má být osudem člověka v křesťanském chápání. Vidíme tedy, že teologie reflektuje lidské utrpení a smrt v takové míře a s takovým svérázem, kterým jakákoli jiná vědecká disciplína nedisponuje. Zastavíme-li se však u pojmu věčný život, můžeme nejen začít klást celou řadu otázek, ale také vypracovat samostatný teologický traktát. Dříve než se tato práce započne, mělo by být zřejmé, z jakých principů bude vycházet, jakou metodikou bude postupovat, s jakými informacemi bude operovat, co bude jejím cílem, kdo bude adresátem. Velice důležitou součástí každé moderní vědy je také vyjádření mezí platnosti dosažených závěrů (*oblast použitelnosti*) a proporce mezi konečným tvrzením a přípustnou odchylkou (*tolerance*). I když tyto dvě kritéria jsou vlastní exaktním přírodním vědám, lze z nich načerpat poučení či inspiraci i pro teologickou metodu<sup>11</sup>. Předně by měl každý teolog chápat, že víra mu neposkytuje automaticky neomylný vhled do studované problematiky, ale je jeho osobním životním postojem, v němž zodpovědně hledá rovnováhu mezi parciálními náhledy na skutečnost (*analogia fidei*). Vždy by mělo být jasné, že každý člověk má právo a povinnost ukázat a dokázat případnou nepravdivost jakéhokoliv výroku. Klade-li se nějaký výrok bez možnosti, jak by mohl být vyvrácen, je nutné stále se ptát, zdali k tomu nedochází bez dostatečných důvodů či dobrých úmyslů a k jakým to povede důsledkům. Poctivá teologie se neptá jen, co svědčí *pro* nějaké tvrzení, ale „*po vzoru velkého scholastického umění disputace*“ hledá i to, co stojí *contra*<sup>12</sup>. Teologie sama si jsoucna nevytváří, nýbrž je k nim hluboce vnímavá a dává jim jména, aby je bylo možné uchopit, myslet, sdělit.

Avšak i při splnění kritérií seriózní vědy zde není žádná záruka, že posluchač tato teologická tvrzení přijme za svá. Náročný teologický diskurs nemůže svou přijatelnost přikázat a ani by se neměl chtít vmluvit a svádět (v lepším případě) pouze zajímavou pojmovou akrobacií. Důvodem je, že oba způsoby by bez dalšího byly jen různě vyjádřenou neúctou k důstojnosti a svobodě lidského adresáta. Teologický pohled je

---

<sup>11</sup> Teologické metodě, kterou v kontextu problematiky dogmatické teologie nazývá Ctírad V. Pospíšil *hermeneutikou mystéria*, by bylo vhodné věnovat mnohem více pozornosti, než jí tu poskytujeme. Velmi zjednodušeně a zestručněně o této metodě jen uvedeme, že je podstatně spojená s dějinami lidstva a reflektovanou zkušeností člověka. Má také určitou pasivní (*auditus fidei*) a aktivní složku (*intellectus fidei*), z jejichž vzájemného působení vychází teologický názor na to, co je svou povahou nevýslovné. Společně s C. V. Pospíšilem o ní můžeme říci i toto: „... *dogmatická teologie, ačkoli má svou specifickou vědní identitu a je ve svých postupech vědecká, přece jen kategorii vědy, charakterizovanou jako sektoriální specializované metodické poznání, v jistém slova smyslu překračuje právě svou systematickostí, která v podobě hermeneutiky mystéria proniká daleko za hranice samotné dogmatické teologie, neboť aspiruje na to, že bude cílevědomě směřovat a člověka postupně přivádět k moudrosti života, která je z křesťanského hlediska stopou či analogickou podobou, a proto nevyhnutelně i určitou nepodobností, věčné Boží Moudrosti.*“ (POSPÍŠIL Ctírad Václav: *Hermeneutika mystéria*, Praha: Krystal OP, Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 134.)

<sup>12</sup> Srov. KASPER Walter: *Uvedení do víry*, Svitavy: Trinitas, 2003<sup>2</sup>, s. 9.

možné díky lidské *inteligenci*<sup>13</sup> vyjádřit neobyčejně precizním, a mnohdy i rétoricky a umělecky pozoruhodným, způsobem. Posлуhač může být oslněn krásou a zjevnou pravdivostí použitých slov. Lze u něj probudit přirozený pocit zálibení (*appetibilitas*) a důvěry ve sdělené. Společně mohou tyto věci podnítit člověka ke svobodnému přijetí závaznosti (*credentitas*) předložených myšlenek pro jeho život. Ale zásadní vlastností tohoto teologického sdělení, která určuje jeho hodnotu a zakládá to, jak s ním bude naloženo, zůstává stále jeho opravdovost, nápomocnost a zakotvenost v úctě k člověku a jeho svobodě.

Naděje na recepci sděleného samozřejmě existuje, ale teologickému pohledu na věc musí předcházet světlo víry, bez kterého se lidský duch neobrátil k Bohu. Setkání lidského rozumu a svobody s Božím Slovem může vést k uzpůsobení zvanému víra, tato víra však není ani automatická ani nezničitelná. Fundamentální teologie si klade za cíl předkládat *proprium christianum* jako rozumné a kredibilní (*credibilitas*), a tím připravovat duchovní zrak na vnímání ve světle víry (*lumen fidei*) v Boží zjevení. Samotné vzbuzení víry je ale překročením sděleného (*κήρυγμα*) v jeho pravdivosti a věřitelnosti, protože nyní lidské nitro poznává samotného Boha, a to právě v tom smyslu, jak o něm sdělení hovoří. Nadpřirozená víra se stává reálnou, ačkoli vychází z přirozených skutečností, jako je naslouchání ušima a poznávání pravdy lidským rozumem (*lumen rationis*). Přestože fundamentální teologie se pohybuje na hranici prostoru osvětleném Božím zjevením, může se ve svém přístupu opřít o univerzální imanentní všudypřítomnost Boha a *demonstrovat* ji především na lidské, širěji antropologicky chápané, přirozenosti toužící po nadpřirozeném (*desiderium naturale*). A je to v tomto stvořeném světle rozumu s jeho vztahovostí, více než ve všem jiném stvoření, kde může člověk poznat jediného a pravého Boha<sup>14</sup>. Skutečnost, že teologie může člověka nasměrovat k tomu, po čem v hloubi srdce touží, je motivací, proč se teologickým pohledem na věci zabývat. Lidská rozumová přirozenost byla stvořena jako neklidná, a jako taková je teologického, tedy nadpřirozeného, pohledu schopná, avšak rozhodnutí k víře za ní teologie nikdy učinit nemůže.

---

<sup>13</sup> Inteligence je zde užita v širším pojetí. Nejde jen o pro pochopení nutné kvalitativní a kvantitativní mohutnosti abstraktního myšlení, nýbrž i o ochotu vůle naslouchat slovům, o snahu hledat pravdu, o uvědomění si vlastního předporozumění a zodpovědnosti na neustále přítomné morální rovině, a další podobné, nikoli, zejména pro teologii, nevýznamné věci.

<sup>14</sup> Magisterium trvá na možnosti s jistotou rozumově poznat jediného a pravého Boha, našeho Pána a Stvořitele ze stvořených věcí, ale vůbec o této možnosti nemluví jako o ideální cestě k víře (PRVNÍ Vatikánský koncil: *Dogmatická konstituce o katolické víře Dei Filius*, in: Dokumenty prvního vatikánského koncilu. Pracovní překlad, Praha: Krystal OP, 2006, kap. 2. „*Tatáž svatá matka církev drží a učí, že Bůh, původce a cíl všech věcí, může být s jistotou poznán přirozeným světlem lidského rozumu ze stvořených věcí [Deum ... naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse]; »Co je u něho neviditelné, je možné poznat rozumem z toho, co stvořil (Řím 1, 20)«.* Jeho moudrosti a dobrotě se však zalíbilo jinou, a to nadpřirozenou cestou, zjevit lidskému rodu sebe sama i své věčné úradky ... [... placuisse eius sapientiae et bonitate, alia, eaque supernaturali via, se ipsum ... revelare ...]). Teologický potenciál tohoto dogmatu jak pro potřeby dialogu církve se světem, tak potřeby víry je ovšem nesmírný.

Víra, ač je vzhledem do onoho nehmotného Božího světa, Bohem je působena a k Bohu se obrací, může zahynout. Vedle přístupu fundamentálně-teologického, který ve víře hledá pojítka mezi jejím objektivním obsahem (*fides quae*) a subjektivním citovým vyjádřením (*fides qua*), je důležité chápat víru také v etické perspektivě jako ctnost, čili jako habitus dobrého žití. Na pozadí takto vymezené víry se zřetelněji ukazuje, že víra podstatně souvisí s tím, jaký jsem a jak jednám. Jednostranný pohled na víru, který by oddělil kognitivně-afektivní aspekt víry od relativně ustálených osobnostních rysů, by v tomto zúžení přehlédl variantu *mrtvé víry*, která se nachází mimo jiné i u padlých andělů. Díky deformované víře, jíž nechybí ani objektivní, ani subjektivní složka, ale postrádá již zmíněné *faciendum*, se stává ono scholastické *inchoatio gloriae* nesnesitelnými mukami<sup>15</sup>. Podobně jako víra je riziku vyhasnutí vystavena i láska a naděje. Nemoc jedné z těchto vlitých teologálních ctností se v důsledku jejich perichoretického<sup>16</sup> charakteru projevuje komplexním morálním úpadkem lidského nitra. Dispozice a potřeba milovat, věřit, doufat však nadále zůstává integrální součástí lidské přirozenosti, a proto člověk v tomto žalostném rozporu se sebou a svými potřebami nezůstává inertní vůči nepřebornému množství nabídek. Ve skutečnosti se u člověka, který odpadnul od Boha, často jen *tématicky* a jednostranně mění objekt lidské touhy. Nenávist, zoufalství, nedůvěra nejsou substituenty teologálních ctností ve smyslu odnětí možnosti znovu milovat, věřit, doufat, ale spíše nemoci lidského ducha působené hříchem, podněcující člověka zaměřit se na jiný, nevlastní cíl. Člověk zůstává obvykle otevřený vůči mnoha alternativám pro řešení svého duchovního stavu. Může kombinovat různé nabídky do pestré směsice, aby uspokojil svou přirozenou spirituální poptávku. V neposlední řadě si člověk může za svůj cíl zvolit dokonce *nic*, přesto ale nemůže odstranit zaměřenost Boží lásky na sebe. Boží láska zanechává v člověku svůj otisk lásky, a v ní Bůh zůstává s člověkem co nejtěsněji spojen.

Teologie si neklade za cíl spasit člověka, protože ví, že to již neproniknutelným (*imcomprehensibile*) způsobem vykonal Ježíš Kristus. Ale je to současně tento Muž z Nazareta, který poslal své učedníky do světa, aby hlásali všechno, co viděli, slyšeli a prožívali. Stává se teologicky zřejmým, že ke zprostředkování spásy Bůh přizval a zavázal všechny, kdo v něho uvěřili. Víru měli probouzet a křisit ti, kteří ji sami měli. A tak se dějinami spásy vine souvislá nit předávání víry. Poklad víry, který zůstává vymezený

---

<sup>15</sup> Tomáš Akvinský chápe milost jako inherující zlomek eschatologické blaženosti v duši, či jinak řečeno jako participaci lidské přirozenosti na přirozenosti Boží. Tento předběžný stav je nedokonalou kontemplací Boží slávy (Srov. AKVINSKÝ Tomáš: *Summa theologiae*, I-IIae, q. 69, a. 2, r., <http://krystal.op.cz/sth/sth.php>, (6. 3. 2012). „*Beatitudo autem contemplativa, si sit perfecta, est essentialiter ipsa futura beatitudo, si autem sit imperfecta, est quaedam inchoatio eius*“). Je-li však Bůh nahlížen očima víry bez skutků lásky, stává se počáteční poznání Boha (*inchoatio gloriae*) skličující vzpomínkou, že člověk nejednal podle svého určení.

<sup>16</sup> Jednotlivé ctnosti jsou na sobě tak závislé a provázané, že nelze mít jednu bez ostatních. Slovo *perichoretický* zde vyjadřuje skutečnost bytí v blízkosti, v těsném a nerozdělitelném kontaktu.

epistemologickou, spirituální a psychologickou kapacitou člověka, se stává přístupným a životodárným, pokud se z něj opět stane lidsky vnímatelné, srozumitelné slovo.

Křesťanské svědectví ovšem ztrácí váhu, pokud je zpochybněna jeho historická pravdivost. Nelze žít ve víře v něco, co se nestalo, co není pravda. Kritika a pochybnosti o obsahu Písma svatého, které museli nutně přijít, odhalují, že žádná autorita nedokáže bránit lidské touze po stále dokonalejším proniknutí ke skutečnosti. Dějiny hledání pravdy o historickém Ježíši jsou příkladem takovéto ničím nespoutané teologické reflexe. V úsilí vymanit se z řetězů dogmat měl pomáhat historický Ježíš. Skutečný zájem o Ježíše stál ale až za primátem historicko-kritické metody. Od Schweitzera, přes Reimara, Strauße, Schleirmachera, Renana, von Harnacka se dostáváme až k Drewsovi, který prohlásil Ježíše za náboženskou konstrukci a jeho dějinnou existenci popřel<sup>17</sup>. Hledání pravdy o Bohu tak paradoxně odstranilo to, k čemu vlastně chtělo a mělo dospět: k Ježíši Kristu – Pravdě. Moderní teologie začala spatřovat v tradičním podání a Písmu mytologickou vrstvu, ke které se vlastně křesťanská víra neváže. Teologický pohled začal být chápán jako reflexe víry, která je osobní a racionální. Vyprávění evangelií o životě, skutcích, zázracích předvelikonočního Ježíše ustoupila do pozadí před tím, co Kristus víry skrze milost a církev činí člověku teď a tady. Primární teologická reflexe se proto ne bez vážných důvodů omezila na to, že věřím, a nepotřebuji obsáhnout komplexní teologický vědecký prostor, protože toho *de facto* ani nejsem schopen<sup>18</sup>.

Nepostradatelnou součástí křesťanské zvěsti, resp. tradice<sup>19</sup>, jsou však mnohé historické události a vyprávění dramatických příběhů žité víry, které nelze myslet, jak ukázal Bornkamm<sup>20</sup>, bez skutečného setkání s Ježíšem. Závěry vědeckého historického výzkumu, který sám o sobě je široce respektovaný a přínosný, se tak mohou dostat do nejhlubšího rozporu nejen s biblickou hermeneutikou, jež dává k takovému bádání podnět, ale i se samotnou vírou člověka. Stačí se v takové chvíli spokojit s tím, že pro křesťanskou víru není osoba Ježíše důležitá? Podstatou tohoto tázání není, kdo Ježíš opravdu byl, je, bude a co činí, ale jaká je subjektivní víra (*fides qua*) dnešního člověka ve srovnání s vírou těch, kdo s Ježíšem byli, mluvili s ním, dotýkali se ho a uvěřili v něj. Nelze-li víru myslet bez setkání s Ježíšem tehdy, jak ji myslíme teď a tady? V čem tkví dnes autenticita vyznání víry, modlitby a spirituality následování Ježíše Krista?

<sup>17</sup> Srov. KASPER Walter: *Uvedení do víry*, Svitavy: Trinitas, 2003<sup>2</sup>, s. 36.

<sup>18</sup> Srov. RAHNER Karl: *Základy křesťanské víry*, Svitavy: Trinitas, 2002, s. 34-37.

<sup>19</sup> Tradicí zde chápeme to, co apoštolové přijali z Kristových úst, ze styku s ním a z jeho skutků, i to, čemu se naučili z vnuknutí Ducha svatého a na jeho příkaz hlásáním, příkladem a ustanovováním řádu předávali všem lidem (Srov. DV, čl. 7.). Naše pozornost se však nejvíce obrací k tomu, jak apoštolové a jejich nástupci pod vlivem Krista tuto tradici uskutečňovali v dějinách svým jednáním.

<sup>20</sup> Srov. BORNKAMM Günter: *Ježíš Nazaretský*, Praha: Kalich, 1975, s. 12. „Církev tím ukazuje mimo sebe samu na toho, který se s ní setkal ve své pozemské podobě a který je jí dál přítomen jako Vzkříšený a Oslavený.“

### 1.3. Víra a uzdravení

Pohlédneme-li na problematiku víry skrze optiku fundamentální teologie, můžeme si položit otázku: je dnes křesťanská víra *opravdu* žitelným životním stylem? Nejsou pochybnosti a z principu pramenící nejistota ve víře, jak jsme ukázali výše (kapitola 1.1.), pro moderního, vzdělaného a inteligentního člověka příliš kompromitující, aby víru bral vážně? Není možné mít víru, která je oproštěná od všeho historického, tradičního, racionálního? Není snad pro víru dostatečný jen můj souhlas Bohu, který *je* přede mnou? Nezříká se teologie kompetencí v oblastech, které ji podle tradice a širokého povědomí ve společnosti náleží? Je možné, že by si mnozí lidé odpověděli na tyto otázky kladně. Je velice náročné prosadit katolickou víru, když je evidentní, že mnoho alternativních spirituálních přístupů participuje na pravdě<sup>21</sup>. Tato diplomová práce si vytkla za cíl teologicky pohlédnout na zraněného člověka, jemuž se z více směrů nabízí náruč slibující uzdravení. Do středu pozornosti je zde postavena zejména skutečnost, že svět přirozený a nadpřirozený se setkává napříč dějinami světa a toto *communio* má svůj řád pravdy. Nahlédneme-li do dějin teologie, resp. apologetiky, zjistíme, že obhajoba zázraků je tradiční a důležitou součástí křesťanské nauky. Je pravdou, že evangelia i zbytek Písma svatého obsahují četné zprávy o zázracích a nadpřirozených uzdraveních. V dobách starověkého a částečně i středověkého křesťanského myšlení byl zázrak přijímán s naprostou samozřejmostí. Boží existence, autorita a moc, Písmo, církve je tu *conditio sine qua non* veškeré teologické reflexe. Tato víra může vzbuzovat obdiv dnešního teologa. Není snad právě tato víra, která nepochybuje, neváhá, neproblematizuje, tou, kterou má křesťanská zvěst vzbudit? Víra, která si je sebou jistá jak na rovině intelektuální, tak na rovině mystické, zůstává ideálem i dnes.

Tématika zázraků se však později nestala terčem vážné kritiky jen z pozic exaktních přírodovědců, publicistů či jiných intelektuálů, ale rovněž ze strany odborně vzdělaných teologů. I v prostředí žité víry lze poukázáním na tendenci primitivní mysli fixovat se na mýty a magii víceméně degradovat význam či pravdivost zpráv o zázracích. Někdejší výrok J. J. Rousseaua: „...*ôtez les miracles de l'Evangile, et toute la terre est aux pieds de Jésus-Christ*“ získává ozvěnu i v obavě dnešní pastorální teologie, že tradiční pojetí zázraku může představovat brzdu v rozvoji duchovního života<sup>22</sup>. V přístupu k zázračným

---

<sup>21</sup> Srov. DRUHÝ Vatikánský koncil: *Deklarace o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím Nostra aetate*, (ze dne 28. října 1965), in: Dokumenty II. vaticánského koncilu, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, čl. 2.

<sup>22</sup> Srov. PACIORKOWSKI Richard: *Guérisons paranormales dans le christianisme contemporain*, Varsovie: Académie de théologie catholique, 1976, s. 7. „... odstraňte z evangelia zázraky, a celá země bude Ježíši Kristu ležet u nohou“. (Přeložil autor DP.)

jevům se stále objevují dvě extrémní polohy. První z nich projevuje vyslovený odpor a nechť se zázraky vážně zabývat, druhý je zase poznamenán přehnanou afinitou a nekritickým lpěním na nadpřirozených jevech. V pozadí těchto postojů stojí často buď apriorní odmítnutí možnosti zázraku, nebo spoléhání se na autentická svědectví<sup>23</sup>. Odborné literatury a různých sdělení, které se kriticky věnují zázrakům, není sice mnoho, ale existuje. V českém jazykovém prostředí však narážíme spíše na díla, která napsali spisovatelé s jinou kvalifikací než teologickou (např. Rucky, Lewis). Obecně lze říci, že zázračným uzdravením se dnes v teologii nevěnuje příliš velká pozornost a jejich funkce ve fundamentální teologii se podceňuje<sup>24</sup>. Na druhou stranu mezi současnými exegety panuje shoda, že i ty Ježíšova slova, která jsou považována za autentická, jsou podstatně spjata se zázraky, uzdravováním a exorcismy<sup>25</sup>.

Nadpřirozené nikdy nebylo, není a nebude tématem pouze křesťanské víry. V dějinách se neustále, nezávisle na kultuře, vyskytuje pevná víra v nadpřirozené síly, moc, magii, demony. I na mnoha místech Písma svatého je představován bohatě rozvinutý náboženský kult pohanů, jenž nadpřirozené předpokládá. Není však naším cílem vstupovat do této extrémně složité problematiky a analyzovat ji teologickou, religionistickou, historickou, psychologickou či jinou metodou. Z celého nepřehledného spektra náboženství a spiritualit se zaměříme pouze na nepatrný díleček, který bývá označován jako New Age, a jeho přístup k nadpřirozenému, resp. k nadpřirozenému uzdravení, se pokusíme porovnat s teologickým pojetím zázraku. New Age lze chápat jako plastický, synkretický myšlenkový proud, který kombinuje různé náboženské představy, přírodní a humanitní vědy, umění a filosofii. Pojmenování New Age vyvolává představu čehosi nedávno vzniklého, ale ve skutečnosti se jedná o spirituální proud, který názorově souzní již se starobylými orientálními náboženstvími, jako je hinduismus, buddhismus, taoismus a judaismus. V určité míře také přebírá myšlenky starověkých gnostických systémů a křesťanství. V druhé polovině 19. století došlo spíše k mohutné náboženské synkrezí a světové expanzi New Age, než k jeho vzniku. Ve 20. století ukazuje hnutí New Age novou tvář především díky tomu, že dokázalo integrovat nejmodernější poznatky přírodních a

---

<sup>23</sup> SUDBRACK Josef: *Die Wunder und das Wunder*, in: Internationale katholische Zeitschrift 3(1989), s. 229.

<sup>24</sup> Srov. PACIORKOWSKI Richard: *Guérisons paranormales dans le christianisme contemporain*, Varsovie: Academie de theologie catholique, 1976, s. 8.

<sup>25</sup> Srov. KASPER Walter: *Uvedení do víry*, Svitavy: Trinitas, 2003<sup>2</sup>, s. 42. „Mezi exegety však existuje shoda potud, že historicky lze stěží popírat určitý základní soubor zázračných činů, zejména uzdravování nemocných a vymítání zlých duchů. Zázračné činy jsou totiž příliš spjata s těmi Ježíšovými slovy, která jsou pokládána za autentická (např. Lk 11, 20); jinak by se stěží dalo vysvětlit, jak je možná pozdější tradice zázraků. [...] V nich se Boží království stává předběžně (prolepticky) přítomným; v nich se ukazuje, že Boží království přivádí člověka k plné a dovršené existenci.“



humanitních věd (teorie relativity, kvantová mechanika, psychologie, ekologie, lékařství, feminismus, aj.).

Jednou z charakteristických známek New Age je celostní přístup k univerzu. V duchu této holistické koncepce se nahlíží i problematika nemocí, léčby a uzdravení. Ve srovnání s majoritní, alopatickou medicínou, jež se pokouší léčit člověka cestou odstranění jednotlivých příčin a projevů nemoci, se holistické léčebné metody pokouší o uzdravení celého organismu, včetně jeho duševní a spirituální stránky. Zdroj uzdravující energie se dle přesvědčení zastánců této spirituality nachází v člověku samotném. Alternativní léčebné postupy zde mají charakter svépomoci, kdy člověk čerpá uzdravující sílu ze svého nitra, které je součástí kosmického energetického systému. New Age rozumí nemocí a utrpením důsledek jednání, které jde proti lidské přirozenosti a poškozují jeho božský potenciál. Odhalení niterného božství a harmonizace jednání s ním umožňuje člověku plně rozvinout svou přirozenost a nakonec se vymanit z područí utrpení i smrti.

Tato diplomová práce chce být teologickým pohledem na problematiku zázračného uzdravení. Znamená to, že na zázračné uzdravení budeme pohlížet v předporozumění Písma svatého, apoštolské tradice a magisteria katolické církve. Z tohoto důvodu se budeme nejprve zabývat tím, jak předkládá zázračné uzdravení *fundamentální teologie* (kap. 2.). V dalších krocích se budeme zabývat názory některých filosofů a teologů (Hume, Lewis, Waldenfels, Rahner, Theißen) na problematiku zázraku, popř. zázračného uzdravení. Na základě této analýzy se pokusíme vytvořit koncepci teologie uzdravení a spojit ji s chápáním zázraku, který nabízí *biblická teologie* (kap. 3.). Navazovat bude pojednání o tom, jak se k zázračným uzdravením staví magisterium církve v rámci kanonizačních procesů. Cílem této části bude představit křesťanský pohled na zázračné uzdravení. V další části se pokusíme načrtnout portrét *spiritualit, které spadají do skupiny New Age* a jako takové se objevují od 19. století (kap. 4). Budeme pátrat po jejich ideových kořenech (zejména v starověké gnózi), zamyslíme se nad alternativními přístupy k uzdravení New Age, jak se vynořují ve 20. století (holistický princip, kosmická energie, (auto)sugesce), a také alespoň částečně podrobíme reflexi kvazináboženské faktory, s nimiž převážně operují (monismus, panenteismus, hlubinné božství, kosmický Kristus). Východiska a pojetí New Age budou nakonec kriticky porovnána s křesťanským chápáním spásy a modlitby.

Cílem diplomové práce je ukázat významnost zázračného uzdravení pro křesťanskou víru a posoudit jeho racionální přijatelnost, kterou vyžaduje fundamentální teologie. Skutečnost, že se se zázračným či neobvyklým uzdravením setkáváme jak v evangeliu a dějinách křesťanství, tak i v nekřesťanském prostoru, se pokusíme podrobit přiměřené

přírodovědecké analýze. Metoda, jíž se pokusíme tento nesnadný úkol provést, bude však mít těžiště v soteriologickém přístupu, který se zaměřuje na vztah jednotlivých nadpřirozených fenoménů ke spáse člověka.

## 2. PRONIKÁNÍ PŘIROZENÉHO A NADPŘIROZENÉHO V KONTEXTU FUNDAMENTÁLNÍ TEOLOGIE

Abychom mohli teologickým způsobem přistoupit k zázračnému uzdravení, na něž se zaměřuje tato diplomová práce, měli bychom nejprve reflektovat, co rozumíme pojmem zázračné. Základní rozlišení mezi přirozeným a nadpřirozeným bude stát na počátku našeho tázání po zázraku jakožto speciální manifestaci interakce obou těchto hemisfér bytí. Jako první se pokusíme představit dějinný vývoj zdůvodňování víry. Poté se budeme zabývat kritériologií zázraku, jak ji v rámci příslušného traktátu fundamentální teologie nacházíme u klasiků Alberta Langa<sup>26</sup> a Josefa Kubalíka<sup>27</sup>. Ve sledování struktur přemýšlení o zázraku se nebudeme vyhýbat historickému kontextu ani filosofii. Aktualizaci tématu budeme hledat v přístupu a pracích Hanse Waldenfelse<sup>28</sup>, Karla Rahnera<sup>29</sup>, Cliva S. Lewise<sup>30</sup> a dalších.

### 2.1. Přístupy k víře v dějinách křesťanské apologie

#### 2.1.1. Kulturně-dějinné prostředí počátků křesťanství

Křesťanství vstoupilo do dějin v okamžiku, jemuž předcházelo tisícileté období zkušeností nejen se zjevováním nadpřirozeného, božského, popř. za takové považovaného, ale protnul se rovněž s rozvinutou náboženskou reflexí a její literární fixací u tehdejších

---

<sup>26</sup> Albert Lang (\*1890 - †1973): katolický kněz a profesor fundamentální teologie v kněžském semináři v Regensburgu, na teologické fakultě univerzity v Mnichově a Bonnu.

<sup>27</sup> Josef Kubalík (\*1911 - †1995): katolický kněz, teolog, religionista a spisovatel. Přednášel morálku na bohosloveckém učilišti v Dolních Břežanech u Prahy. Po II. světové válce odešel na další studia do Paříže, kde se na univerzitě Sorboně věnoval studiu srovnávací vědy náboženské. Po návratu do vlasti přednášel na KTF UK a v letech 1952-1976 na CMBF v Litoměřicích. Zabýval se fundamentální teologií a dějinami náboženství.

<sup>28</sup> Hans Waldenfels, SJ (\*1931): katolický kněz a jezuita. Studoval filosofii v Mnichově, teologii na univerzitě v Tokiu a Římě. Jeho disertační práce byla nazvána: „Zjevení. Druhý vatikánský koncil na pozadí moderní teologie“. Od roku 1977 je profesorem fundamentální teologie, teologie náboženství a náboženské filosofie na univerzitě v Bonnu.

<sup>29</sup> Karl Rahner, SJ (\*1904 - †1984): katolický kněz a významný systematický teolog. Vedle Bernarda Lonergana a Hanse Urs von Balthasara je považován za nejvýznamnějšího a nevlivnějšího teologa 20. století. Jeho dílo bývá řazeno do kategorie kritizované *nouvelle théologie*. Ovlivnil II. vatikánský koncil a razil cestu moderního náboženského sebeporozumění. Za jeho vrcholné dílo je považována kniha *Grundkurs des Glaubens (Základy křesťanské víry)*. Z mnoha témat, kterými se zabýval, můžeme vybrat alespoň tyto klíčové pojmy: sebe-komunikace Boha, netématické vědomí Boha, konstitutivní milost v přirozenosti, anonymní křesťanství, nadpřirozený existenciál (původně Heideggerův pojem), transfinalizace.

<sup>30</sup> Clive Staples Lewis (\*1898 - †1963): anglický spisovatel a křesťanský apologeta. Vyučoval středověkou a renesanční literaturu na univerzitě v Cambridge. Jeho kniha *Mere Christianity (K jádru křesťanství)* byla v průzkumu evangelického časopisu *Christianity Today* oceněna jako nejlepší náboženská kniha 20. století. (Srov. *Books of century*, in: *Christianity Today* 5 (2000), <http://www.christianitytoday.com/ct/2000/april24/5.92.html>, (6. 12. 2011)). Díky účinnosti své metody byl nazýván apoštolem skeptiků.

myslitelů<sup>31</sup>. Hebrejská kultura si sebou nesla koncepci např. vykoupení, spasení, oběti, hříchu, usmíření, zadostiučinění či penální substitute. Helénský myšlenkový svět byl oproti tomu úzce spjat s logikou a přírodovědou, i když mu nebyly cizí ideje dobra, krásy, božství, zbožštění nebo nesmrtnosti<sup>32</sup>. Principem všeho byla substance a subsistence, jejíž nejdokonalejší typ byl spatřován v nehybném věčném bytí samo od sebe jsoucím a hýbajícím, čili uskutečňujícím, vše ostatní. Představa Boha byla organickou součástí pohledu na řád bytí vesmíru jak pro Řeky, tak pro Hebreje. Životní příběh Ježíše Krista na přelomu letopočtů představoval kontinuální navázání na starozákonní semitskou kulturu, s kterou se od dob makabejských střetával i řecký světonázor. Vstup Ježíše Krista do tohoto kulturně-dějinného toku byl však i radikálním skokem, překračujícím přirozený vývoj světa a lidské společnosti. Bůh se zjevil jako člověk Ježíš Kristus; Nekonečný, Tichý a Nevýslovný, který není podroben zákonitostem hmoty a časoprostoru, ani mezím lidství, avšak má ke každému podstatný vztah, se odhalil jako osoba. A přesto, že lidský rozum toto mystérium nemůže nikdy dostatečně proniknout, uskutečnil se tento zázrak vtělení před očima lidí.

V prvních desetiletích existence křesťanství nebyla zjevně kladena otázka, zda je nadpřirozené myslitelné a možné, ale předně se kladl důraz na historicitu faktu, čili zda se ta či ona událost uskutečnila a za jakých okolností<sup>33</sup>. Lidská zkušenost byla určujícím východiskem toho, co je možné. Tradice víry Izraele se artikulovala v návaznosti na vyprávění (*naratio*) o mocných činech Hospodina, jimiž je s otcovskou láskou provázel dějinami<sup>34</sup>. U počátku víry stálo svědectví (*testimonium*), a nikoli explicitní racionální reflexe. Podobně se šířila i novozákonní zvěst o Kristu, s čímž byly spojené různé divy a znamení, kterými Duch Svatý formoval rodící se tradici<sup>35</sup>. Nicméně, jak ve starozákonní, tak v novozákonní době se v souvislosti s předáváním víry či jejím žitím objevovaly konflikty a spory. Starozákonní proroci museli bránit své nadpřirozeně zjevené poznání

---

<sup>31</sup> Srov. LATOURETTE Kenneth Scott: *The First Five Centuries. A History of the Expansion of Christianity, Volume I*, New York, London: Harper & Brothers, 1937, s. 3. Autor poukazuje na emergenci náboženského fenoménu v 1. tisíciletí př. Kr. V tomto období se objevují myšlenkově vyspělé systémy jako judaismus, taoismus, buddhismus, zoroastrismus a řecká filosofie. Počátky těchto systémů sahají pochopitelně různě hluboko do minulosti, nicméně se má za to, že se vyvíjely v principu paralelně na různých územích (Mezopotámie, Čína, Indie, Egypt, Středozeří).

<sup>32</sup> Řecká filosofie nebyla názorově uniformní, ale zahrnovala i protirečící si teorie. Pozoruhodná je v tomto Elejská škola (6. – 5. století př. Kr.; Parmenides, Xenofanes, Zenon z Eleje, Mellisos ze Samu, aj.) se svou pokročilou abstrakcí, v jejímž rámci byl oddělen svět smyslů od světa rozumu. Ve svých úvahách nad světem jeví a dění dospěli až ke koncepci *nejsoucího*. Objektivní dějinný svět chápali jako něco neskutečného, jako zdání, a stavěli se rozhodně např. proti Herakleitovu dialektickému vývojovému principu. Na subjektivní pojmání světa u eleatů v určité míře navázal novověký a osvícenský antropocentrismus. Srov. MAREK František, ZAPLETAL Štěpán: *Filosofická čítanka*, Praha: Svoboda, 1971, s. 13 – 19.

<sup>33</sup> Srov. LANG Albert: *Kristus, vrchol zjevení*, Olomouc: Velehrad, 1993, s. 51.

<sup>34</sup> Srov. ČEP: Dt 6, 20-25.

<sup>35</sup> Srov. např. ČEP: Sk 1, 8; Sk 2,4; Sk 6, 7.8.

proti odporu společenských vrstev, jimž bylo jejich poselství nepohodlné, museli čelit útokům falešných proroků, kteří předpovídali hřešícímu lidu pokoj a bezpečí. V době izraelského krále Achaba (875 – 853 př. Kr.) bylo kupříkladu shromážděno 400 falešných proroků<sup>36</sup>. O existenci paralelních názorových proudů v rámci navenek kulturně jednotného Židovského národa svědčí i diferenciaci náboženských skupin farizeů, saducejů a esejců, která se objevuje v 2. století př. Kr.<sup>37</sup>. Jednotlivé náboženské sekty byly navzájem spojeny uznáváním Hospodinovy unikátnosti v jeho stvořitelské, vykupitelské a vše ovládající funkci<sup>38</sup>, přesto se ale významně odlišovaly v deduktivně-induktivních závěrech a životním stylu, které z tohoto základu zjevení vyvozovaly. Setkávání odlišných názorů v mnoha případech nevedlo k vítězství jedné strany, či k dosažení kompromisu, ale ke kontroverzi, roztržkám a sociální separaci. Dialog a soužití zůstávaly možné, pokud intelektuální síly byly vyrovnané a kultivované. Schopnost ubránit své vlastní stanovisko na rovině argumentů a racionality dávala určitou možnost přežití v prostoru hrubých autonomních sil. Ke svému životu však každé učení vyžadovalo otevřené a k naslouchání ochotné následovníky, kteří byli schopni docenit závažnost předkládaných slov. Tím se samozřejmě nevyčerpávají možnosti předávat učení dětem nebo ženám a mužům, kterým pro jejich sociální nebo intelektuální stav nebylo dáno porozumět, jak velké důvěry jsou schopni. Argumentace se však stávala ohništěm, v němž se toto předávané přetavovalo do podoby, v níž bylo přijímané ostatními a nesené dál. Na druhou stranu toto argumentativní sebeprosazování v diskuzi s sebou neslo důvody k nenávisti a pronásledování.

Ježíš Kristus vstoupil do tohoto prostoru historických událostí, přemýšlení a argumentací. Jeho skutky, slova, smrt, zmrtvýchvstání a celý životní příběh utvářely křesťanství v prostředí, kterému byl vlastní spor, diskurs. I když, jak poznamenává Latourette, velké množství křesťanů zůstávalo bez znalosti evangelijních záznamů a četní vůdcové křesťanských obcí se od nich svou praxí odchylovali, přetrvával zde ideál Ježíše jakožto standard, z něhož vycházela víra<sup>39</sup>. Křesťanští misionáři tak naráželi nejen na

---

<sup>36</sup> Srov. ČEP: 2Kron 18, 4-7.

<sup>37</sup> Srov. TICHÝ Ladislav: *Úvod do Nového zákona*, Svitavy: Trinitas, 2003<sup>2</sup>, s. 149 – 156.

<sup>38</sup> V souvislosti s naznačenými Božími atributy, které se vyskytují ve starozákonních knihách jako tzv. biblická Boží jména, se v dogmatickém traktátu *de Deo uno* pojednává o Božích entitativních a operativních vlastnostech. Srov. OTT Ludwig: *De Deo uno. Dogmatika, I. díl*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1993, s. 13 – 37; WOLF Václav: *Syntéza víry*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2003, s. 31. Boží jedinstvo vyjadřuje slovo  $\text{יְהוָה}$ , stvořitelskou moc  $\text{אֱלֹהִים}$  a všemohoucnost  $\text{שֵׁשׁ}$ . Vykupitelský akt je spojován s vlastním, nevyslovitelným Božím jménem  $\text{יהוה}$ . Toto vlastní jméno zjevuje Bůh teprve v dialogu, v němž na základě vznikajícího vztahu člověk vyslovuje touhu poznat Boha blíže a být s ním. Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 136 – 140; DILLARD Raymond B., LONGMAN Tremper: *Úvod do Starého zákona*, Praha: Návrat domů, 2003, s. 31 – 49.

<sup>39</sup> Srov. LATOURETTE Kenneth Scott: *The First Five Centuries. A History of the Expansion of Christianity, Volume I*, New York, London: Harper & Brothers, 1937, s. 45 – 65.

vnější odpor při rozšiřování svých myšlenek, ale setkávali se se zkreslením a pokroucením původní zvěsti mezi těmi, kdo se již počítali ke křesťanům. Celé toto dění je však zcela logickou známkou toho, že křesťanství se v mnoha svých dimenzích utvářelo jako nový životní styl, který neměl a nesledoval žádnou detailně propracovanou předlohu. Centrem křesťanského života byla liturgie lámání chleba a zvěstování slov radostné zvěsti. Dostředivým pohybem, jímž církev rostla v počtu svých členů, byla katecheze a příprava k přijetí svátosti křtu a eucharistie. Ve styku s názorově odlišnými postoji, či kritikou přicházející z nekřesťanských pozic, se utvářelo to, co nazýváme *křesťanská apologie*. Postoje křesťanů, ať to byl jejich étos či nauka, bylo však nutné bránit proti opozici s velkým heroismem, bez něž si nedokážeme představit přežití z počátku malé židovské sekty pod vládou římských císařů, jako byl Nero, stoik Marcus Aurelius, Septimus Severus, Decius, Valerián a Dioklecián.

Ve vymezení křesťanství vůči okolnímu světu byla jak v prvopočátcích jeho existence, tak v dalších vývojových stádiích velice patrná tendence bránící se náboženské synkrezí. Ani slovo teologie, které se vyskytuje u řeckých filosofů (Platón, Aristoteles), nebylo díky svým konotacím směřujícím k pohanským mýtům o božstvech dlouhou dobu přijímáno. Pojem teologie, jak upozorňuje D. Červenková, apoštolští otcové nepoužívají a u křesťanských apologetů na něj vzácně narážíme jen při odkazech na pohanskou polyteistickou mytologii, jejíž opakem je křesťanství, chápané jako pravá filosofie<sup>40</sup>. Chceme-li však nalézt základ, jenž stál a stojí ve středu křesťanství, musíme se bezesporu obrátit k Židovské tradici a jejím posvátným textům. Tóra, proroci a spisy vytvářely vedle evangelia jakožto ústně tradovaného svědectví o Ježíšově životě výchozí gramatiku pro formulaci stále hlubšího porozumění křesťanství. Důraz položený na Ježíšovu inkarnaci, smrt a vzkříšení hledal a nacházel oporu v předpovědích starozákonních proroků. Postupem času, kdy docházelo k recepci křesťanství u filosoficky vzdělaných jednotlivců, začíná do křesťanství pronikat takový proud myšlení a reflexe, díky němuž bylo možné zdařile oslovovat celý obydlý svět. Objevovala se však také nemalá nebezpečí, která do církve pronikala společně s vyhraněnými a nekompromisními skupinami křesťanů, kteří chtěli co nejdokonaleji dostát požadavkům evangelia (např. Marcion, Tacián, Montanus, Tertullián a Donatus) nebo pod vlivem východních gnostických představ vyvyšovali mystické sebepoznání nad univerzální, pokornou víru Božích dětí (např. Basileides a Valentinus).

---

<sup>40</sup> Srov. ČERVENKOVÁ Denisa: *Úvod do teologického myšlení*, [1. část studijního textu pro posluchače KTF UK,], s. 13, <http://ktf.cuni.cz/~cervd6ak/Fundamentalni%20teologie/FT%201/1%20TF.pdf>, (12. 3. 2012).

Naznačená komunikace mezi hebrejským a řeckým myšlenkovým světem hrála klíčovou roli při expanzi křesťanství. Naším cílem však není podrobně tuto historickou etapu popsat, ale poskytnout minimum kontextových informací, které obepínají víru v Ježíše Krista. V následující kapitole se pozastavíme nad dílem křesťanských apologetů, které představuje již pokročilou formu racionálního uchopení křesťanského zjevení.

### **2.1.2. Apologie jako komunikace evangelia**

Slovo apologie se pojí s výzvou autora prvního Petrova listu, která vybízí křesťany k tomu, aby byli schopni dát odpověď na otázky týkající se jejich naděje. Protože je tento text (1 Petr 3,15) takřka hymnou apologetiky, či fundamentální teologie, uveďme jej v originále, a to v celém souvětí:

*Τὸν δὲ φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε μηδὲ ταραχθῆτε, <sup>15</sup>κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἀγιασάτε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, ἕτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαὺν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος, <sup>16</sup>ἀλλὰ μετὰ πραύτητος καὶ φόβου, συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθὴν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε καταισχυνθῶσιν οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφὴν<sup>41</sup>.*

Úryvek je možné přeložit takto: *Strachem z nich se neděste ani nerozrušujte, ale ve svých srdcích posvěťte Pána Krista, abyste byli vždy připraveni dát odpověď každému, kdo od vás žádá důvod vaší naděje, avšak v tichosti, bázni a s dobrým svědomím, jímž odmítnete a zahanbíte ty, kdo vás urážejí za dobrý způsob života v Kristu<sup>42</sup>.* Autor zamýšlí tímto textem povzbudit pronásledované křesťany a vést je k tomu, aby si při výslechu počínali stejně jako Kristus. V kontextu je tedy mučednické svědectví, v němž slovo naděje (λόγος περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος) má být odhaleno i těm, kdo toho vůbec nejsou hodni, ačkoli se po tomto tajemství táží. Apologie (ἀπολογία) má být právě v těchto těžkých situacích vedena s posvěceným srdcem, pokorou a tichostí. Slovo naděje, které je v křesťanech, představuje nejen křesťanskou nauku a evangelium, ale dle náznaků v textu poukazuje na samého Krista, který má promluvit ze srdce křesťanů.

Z filologického hlediska slovo ἀπολογία znamená odpovídání, čili určité závislé a komplementární jednání mezi tázaným a dotazujícím se, avšak jeho významový odstín lépe vystihují slova obhajoba, obrana. Ve starověké literatuře je možné se setkat s Platónem sepsanou obranou Sokratovou a dalšími apologiemi, které usilují literární formou bránit

<sup>41</sup> BNT: 1 Petr 3,14b.15.16.

<sup>42</sup> Přeložil autor DP.

významné, avšak nespravedlivě napadané osobnosti intelektuálního světa tehdejší doby. Z pohledu dějin vývoje křesťanství se však zavádí rozlišení mezi apologií, jakožto aktuální sebeobranou křesťanského života a víry, provázenou emocionálně velmi vypjatou atmosférou, a pozdější apologetikou, jejímž cílem bylo klidným způsobem promýšlet a předkládat důvody víry. Klasická apologetika má od dob konstantinovského obratu (313 po Kr.) již charakter střízlivé teologické disciplíny, a s tímto názvem prochází celým středověkem a novověkem, až do II. vatikánského koncilu, který jej opouští a kloní se k názvu fundamentální teologie. Jednotlivé etapy vývoje křesťanské apologie, jakožto prototypu teologické disciplíny hledající přesvědčivé důvody víry v Boha, Ježíše Krista a katolickou církev, můžeme historicky periodizovat takto<sup>43</sup>:

- 1) *starověká apologie a apologetika do pádu Říma (do 476),*
- 2) *středověká klasická apologetika do období reformace (476 – cca 1545/63),*
- 3) *klasická apologetika novověku do II. vatikánského koncilu (1545/63 – 1962/65),*
- 4) *moderní fundamentální teologie (1962/65 – současnost).*

### **2.1.2.1. Křesťanský ateismus mezi náboženstvími**

První etapu křesťanského diferencování víry ve společnosti, která mnohdy náboženské motivace křesťanů nesdílela, můžeme rozdělit do dvou podstatně odlišných částí. Tou první je hájení víry v Ježíše Krista vůči židovské opozici. Křesťané nejen ztotožnili Ježíše s předpověděným Mesiášem, ale opouštěli výlučnost symbolu obřízky a neplnili Mojžíšský zákon. Nárok křesťanů nazývat Ježíše Mesiášem a Pánem zůstával pro židy nepřijímatelnou, rouhavou idolatrií, která si zasluhovala trest smrti. Na tuto vážnou rozepří navazuje např. Justinova apologie *Dialog s Židem Tryfonem* (155 – 160 po Kr.), v níž se autor pokouší přesvědčit vzdělaného Žida o legitimitě božského nároku Ježíše Krista odkazováním na žalmy a výroky starozákonních proroků<sup>44</sup>. Pravé děti Izraele sv. Justin spatřuje v křesťanech, kteří nemohou být chápáni jako nevěřící židovská sekta, nýbrž Bohem vyvolený lid, jehož prostřednictvím se hebrejské náboženství má rozšířit po

<sup>43</sup> Uvedená periodizace dějin apologie a apologetiky čerpá především z: AIKEN Charles Francis: *Apologetics*, in: HERBERMANN Charles G. (ed.): *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, 1907, <http://www.newadvent.org/cathen/>, (13. 3. 2012).

<sup>44</sup> Sv. Justin se v tomto díle dotýká mnoha teologických témat (odpuštění hříchů skrze Krista, eucharistie, panenské početí, Duch Svatý, andělé, Kristovo božství, eschatologie, zrušení Staré smlouvy aj.). Pro jeho přístup je typické doslovné rozumnění biblickému textu a rétorický styl výkladu, v němž chválí oponenta za jeho postřeh nebo mu vytýká nedůslednost a nevidění rozporů či sám sebe naopak odhaluje jako nechápajícího. Srov. JUSTIN MARTYR: *Dialogue with Trypho*, in: SCHAFF Philip (ed.): *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, Edingburgh: Robert & Donaldson, 1867, s. 263 – 385, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.html>, (2. 12. 2010).



celém světě. Podobného obranného rázu je i mladší Tertullianův spis *Proti Židům* (~200 po Kr.) a Cypriánovy *Tři knihy důkazů proti Židům* (~250 po Kr.).

Druhou částí první periody jsou apologie obracející se k zejména k pohanským politickým vrstvám společnosti Římského impéria. Pro řecko-římský svět byla charakteristická velká tolerance vůči náboženstvím a žádnému bohu nebylo bráněno v přístupu do státem uznávaného pantheonu. Křesťanství však svým přísným monoteismem budilo rozpaky a v principu protirečilo tomuto polyteistickému kultu. Z těchto důvodů bylo křesťanství mezi pohany považováno za *ignorantní pověru* a jeho zastánci označováni za ateisty. Nadto bylo zvykem křesťanů realizovat svůj kult v podstatě soukromně a jakýmkoli jiným kultům se vyhýbat a striktně je odmítat. Útržkové a zkomolené informace o tajných křesťanských rituálech vedly k podezírání křesťanů z kanibalismu (pojídání Těla a Krve Krista) a pohlavních nezřízeností (ἡ ἀγάπη). Římským zákonem byl křesťanský kult zakázán. Křesťanství se však šířilo abnormálně rychle a získávalo si stále více stoupců. Latourette k této udivující expanzi křesťanství poznamenává, že tento jev musel souviset s oslovením širokého auditoria (muži a ženy bez ohledu na sociální status, vzdělání, atd.) a lavinovou misíí, na níž participovalo mnohem více lidí, než se předpokládá<sup>45</sup>. Z 2. století po Kr. pochází několik křesťanských apologií adresovaných římským panovníkům, v nichž se autoři snaží vysvětlit, že pronásledování křesťanů je kruté, nespravedlivé, nerozumné a stavící na falešných zprávách. Nejstarší známá apologie tohoto druhu pochází od Quadrata (125/126), v níž byla císaři Hadriánovi prokazována věrohodnost křesťanství na základě tvrzení dosud žijících očitých svědků Krista, kteří jím byli uzdraveni<sup>46</sup>. S podobnými úmysly věnoval také sv. Justin svou *První apologii* (~150 po Kr.) císaři Antoniu Pioví<sup>47</sup>. K těmto apologiím se dále řadí Athenagorova *Prosba za křesťany* (~178 po Kr.), sepsaná pro imperátory Marca Aurelia Antonia a Lucia Aurelia Commoda, a Tertullianova *Apologie* (~197 po Kr.), která se obrací obecně na všechny římské císaře. Jiným způsobem se křesťanství apologetové ve svých dílech stavěli k pohanským náboženstvím. V jejich pracích je odsuzován polyteismus jako bláznovství, které se nemůže srovnávat, a dokonce je v příkrém rozporu, se spásonosnou pravdou křesťanství. Mezi tato díla patří: Taciánův *Rozhovor s Řeky*,

<sup>45</sup> Srov. LATOURETTE Kenneth Scott: *The First Five Centuries. A History of the Expansion of Christianity, Volume I*, New York, London: Harper & Brothers, 1937, s. 114 – 120.

<sup>46</sup> Quadratova apologie se nezachovala, krátce se o ní však zmiňuje Eusebius z Kaisareje ve své *Historii církve*. Srov. EUSEBIUS PAMPHILIUS: *The Church history of Eusebius*, III., 1-2, in: SCHAFF Philip (ed.): *Nicene and Post-Nicene Fathers. Series II., Volume I.*, Edingburgh: T & T Clark, 1890, s. 386 – 387, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf201.html>, (19. 3. 2012).

<sup>47</sup> Sv. Justin začíná svou první apologii výzvou ke spravedlnosti, kterou vyžaduje zdravý lidský rozum. Křesťanům musí být dána možnost spravedlivého soudního procesu. V dalších kapitolách se sv. Justin zabývá srovnáním pohanského kultu, který prezentuje jako proskynézi démonům, s kultem křesťanů, který se vztahuje k Trojjedinému a pravému Bohu. Srov. JUSTIN MARTYR: *The first apology*, s. 212 – 252.

Theofilovy *Tři knihy Autolykovi*, Mathétův *List Diognétovi*, *Octavius* Minucia Felixe, Lactantiovy *Božské instituce*, Origenova *Pravdivá rozprava proti Celsovi* a další.

Velkou pozornost si v souvislosti s apologiemi v přednikájském období zasluhují také díla, která bojovala proti pohlcení křesťanství v gnostickém náboženském systému, jemuž bylo křesťanství naopak velmi sympatické. Hlavními představiteli antignosticky angažovaných ochránců křesťanské víry byli lyónský biskup Irenej (†202) a jeho žák Hippolyt Římský (†235). Irenejův pětisvazkový spis nazývaný *Proti herezím* (~185) a Hippolytovo *Vyvrácení všech herezí* (též nazývané *Filosofumena*, ~222) v 10 knihách byly až do objevení zlomků z Nag Hammádí v Horním Egyptě po druhé světové válce (1945 – 1948) jediným literárním zdrojem informací o gnostických herezích, vyskytujících se na přelomu 2. a 3. století<sup>48</sup>. Irenejovo dílo *Proti herezím*, z něhož hojně čerpá zmíněný pozdější Hippolytův spis, bylo vytvořeno v době 12. římského biskupa Eleuthera (182 – 188), kdy nacházely i v Římě útočiště Montanovy a Valentinovy bludné myšlenky. Irenejova práce poskytuje popis gnostické genealogie Plérómatu Aiónů ve valentinovském podání (1. kniha), dále se zde přistupuje k vyvrácení gnose logickými argumenty (2. kniha), analýzou textů Písma a prvků Tradice (3. kniha), christocentrickou reflexí víry a dějin spásy (4. kniha)<sup>49</sup>. V poslední, 5. knize se Irenej věnuje výkladu chápání spásy a vzkříšení mrtvých<sup>50</sup>. Irenej v tomto díle představil gnosi jako propracovaný synkretický, mysterijně-filosofický systém, který do sebe zakomponoval značnou část starozákonního zjevení, evangelia a křesťanské nauky. Největší silou gnose přitom bylo to, jak uvádějí Roberts a Rambaut ve své předmluvě k Irenejově dílu, že při zachování určité názorové plastičnosti dokázala odpovídat na dvě podstatné existenciální otázky:

- 1) *otázka existence zla ve světě;*
- 2) *otázka harmonie konečna a nekonečna*<sup>51</sup>.

Lze říci, že k problematice obhajoby křesťanské víry se svým způsobem vyjadřovala většina církevních Otců<sup>52</sup>. Apologeté prvních staletí křesťanských dějin dokázali představit

---

<sup>48</sup> V Nag Hammádí byla nalezena četná křesťansko-gnostická literatura, označovaná jako Nag Hammadi Codex (NHC). Žánrově se jedná o dokumenty typu novozákonních evangelií, skutků a listů apoštolů a apokalypsy (např. Tomášovo, Filipovo, Mariino evangelium, Moudrost Ježíšova, Skutky Petrovy, Zjevení Jakubovo, List Petrův Filipovi, aj.). V souvislosti s Tomášovým evangeliem byla pro jeho starobylost a autentičnost vznesena i otázka, zda by nemělo být kanonizováno. Srov. DUS A. Jan, POKORNÝ Petr (ed.): *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy I.*, Praha: Vyšehrad, 2001, s. 77 - 274; DUKA Dominik: *Úvod do Písma sv. Starého zákona*, Praha: Krystal OP, s. 20.

<sup>49</sup> Na tomto místě chceme předložit pouze stručné informace o gnosi. Podrobnějšímu zkoumání gnose vzhledem k jejímu vztahu k New Age se budeme věnovat v jiné kapitole.

<sup>50</sup> Srov. IRENÆUS: *Against heresies*, in: SCHAFF Philip (ed.): *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, Edingburgh: Robert & Donaldson, 1867, s. 483 – 865, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.html>, (2. 12. 2010).

<sup>51</sup> Srov. IRENÆUS: *Against heresies*, s. 485.

křesťanství tak, že si mohlo nadále z rozumných důvodů uchovávat svou identitu. Přesto ale nelze říci, že by křesťanství dosáhlo absolutního vítězství nad jinými světonázory. Poté, co se díky císaři Konstantinovi Velikému a Theodosiovi stalo křesťanství říšským náboženstvím (380 po Kr.), ustalo sice krvavé pronásledování křesťanů, ale objevovaly se však mnohé kontroverze a hereze (christologické a trinitární), které ohrožovaly křesťanství zevnitř. V této souvislosti je třeba zmínit, že literatura, která napadala a zpochybňovala některé zásadní prvky křesťanství, mohla být díky politickému přeuspořádání společnosti zavrhována, a to i na základě jiných kritérií než objektivních<sup>53</sup>. Křesťanská apologie uchopovala zjevení nepochybně v hluboké víře, ale užíváním antického filosofického aparátu měla nevědomky podíl na nadcházející reduktivní elementarizaci jeho transcendentně-dějinné povahy, a tím vytvořila podmínky pro četné diskurzy, jež dospívaly poměrně daleko od výchozích pozic. Nicméně ze spisů apologetů lze evidentně vyčíst krajní odpor k řecké filosofii, třebaže v argumentaci s ní používali křesťanští myslitelé řecký, filosofický jazyk. Pochopitelně svým interpretativním úsilím ale nemohla apologetika narušit již dříve fixované Boží slovo, ke kterému se při polemice obracela jako k primárnímu teologickému prameni.

Doba církevních Otců byla provázená formováním kánonu Bible, kréda a liturgie<sup>54</sup>. V křesťanské apologetické literatuře se setkáváme s četnými odkazy na texty knih Starého zákona, které byly exegeticky analyzovány, komentovány a interpretovány s úmyslem potvrdit evangelní nároky křesťanství. Tímto referencováním docházelo tedy neformálně ke kanonizaci Starého zákona. Raná křesťanská církev jednak sama vytvářela svůj vlastní, novozákonní soubor posvátných textů a jednak recipovala starozákonní spisy (tj. septuagintu) jako Bohem vnuknuté<sup>55</sup>. Ve snaze porozumět inspirovaným posvátným

---

<sup>52</sup> Původně Vincencem z Lerina (5. století po Kr.) zavedeným termínem církevní Otec se označují křesťanští spisovatelé, kteří vykazují tyto znaky: 1. pravověrná nauka (což neznamená neomylná), 2. křesťansky svatý život, 3. uznání církví (ne nutně vyslovené, ale z kontextu patrné), 4. život v patristické epoše (do smrti Isidora Sevillského na západě a do smrti Jana Damašského na východě). Srov. *Církevní otcové*, in: RAHNER Karel, VORGRIMLER Herbert: *Teologický slovník*, Praha: Vyšehrad, 2009<sup>2</sup>, s. 73 – 74.

<sup>53</sup> Někdy na přelomu 3. a 4. století se objevil patnáctisvazkový spis novoplatonika Porfyria *Adversus Christianos*. Dílo bylo podrobováno křesťanské kritice, ale protože bylo likvidováno, zachovaly se z něj jen zlomky. Citace z něj se však nacházejí v některých křesťanských spisech. Latourette uvádí, že Porfyrios znal dobře Starý i Nový zákon, a poukazoval na přítomnost mnohých kontradíkcí. Např. jak je možné, že se odlišuje Ježíšův rodokmen v Matoušově evangeliu od Lukášovy verze? Je Petr Satan, nebo skála? Čemu se má věřit: „já jsem stále s vámi (Mt 28, 20)“, nebo „mě však stále nemáte (Mt 26, 12)“? Proč Ježíš splnil prosbu démonů (Mt 8, 31-32)? Proč Pavel učí: „žehnejte, a neproklínejte (Řím 12, 14)“, a sám proklíná (1 Kor 16, 22)? Srov. LATOURETTE Kenneth Scott: *The First Five Centuries. A History of the Expansion of Christianity, Volume I*, New York, London: Harper & Brothers, 1937, s. 133 – 134.

<sup>54</sup> Srov. RATZINGER Joseph: *Natura e compito della teologia*, s. 153-162, in: ČERVENKOVÁ Denisa: *Dějiny teologického bádání*, [2. část studijního textu pro posluchače KTF UK,], s. 18, <http://ktf.cuni.cz/~cervd6ak/Fundamentalni%20teologie/FT%202%20-%2022.10.2011/2TFa.pdf>, (15. 3. 2012).

<sup>55</sup> Lze říci, že literárním pramenem novozákonních knih jsou knihy Starého zákona. Nejcitovanější z nich je kniha Žalmů. Formálně však o kánonu katolické církve rozhodl v kontextu pochybností vznesených v době reformace až Tridentský koncil (1546).

textům se uplatňovaly zjednodušeně řečeno dva přístupy: *alegorický* a *literní*. Alegorická metoda byla spojena s technikou (*techné*) *relektury*, která na základě vnitřní podobnosti vykládala starší, starozákonní text mladším, novozákonním (tzv. *ve světle Krista Ježíše*)<sup>56</sup>. Krom objevování starozákonních předobrazů (*typů*) pozdějších událostí či postav z novozákonních spisů se k ní ale přidával i helénský způsob výkladu, který neměl v alegorických uměleckých (*ars*) interpretacích žádné hranice. Helénskou alegorickou metodu užíval k výkladu i Filón Alexandrijský a převzala ji rovněž tzv. *alexandrijská škola* (Klement Alexandrijský, Origenes<sup>57</sup>). Na skutečnost, že interpret přitom v textu hledá, jen to, co sám již ví (*projekce*), poukázal sv. Tomáš Akvinský. Východiskem pro platnou argumentaci může být podle tohoto Andělského učitele pouze smysl *literní*, nikoli alegorický<sup>58</sup>. Další pronikavou revizi přístupů k biblickému textu přinesla v 18. a 19. století historicko-kritická metoda.

### 2.1.2.2. *Víra, která hledá porozumění*

Na starověkou etapu apologií a apologetiky v řecko-římském kulturním světě navázalo období raného středověku, v němž se těžiště teologické reflexe přesouvá více k meditaci a životu mimo turbulence světa (*fuga mundi*). V *monastické teologii* poněkud klesá zájem o apologii a pozornost směřuje ke kontemplativnímu čtení Písma, k radikálnímu hledání Boha, které nechává za sebou všechna slova. Hlavními představiteli monastické teologie jsou: sv. Bernard z Clairvaux, Vilém ze Saint Thiery, Bruno ze Segni, Rupert z Deutzu, Hugo a Richard od Svatého Viktora a Jáchym z Fiore<sup>59</sup>. Apologetické myšlení však určitým způsobem ožilo, když se v 7. století objevil islám se svými nároky na zjevenost a náboženskou exkluzivitu. Na situaci, která následovala po muslimské expanzi, zřejmě jako první reagoval Jan Damašský se spisem *Diskuze mezi saracénem a křesťanem* (~750), v němž prezentuje inkarnaci Ježíše jako princip Božího zjevení a rovněž poukazuje

---

<sup>56</sup> Tento způsob četby má svůj vzor v Ježíšově přístupu ke starozákonním textům (např. Lk 24, 27.44.45). Srov. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004, s. 34 – 37.

<sup>57</sup> Oprávněnost alegorické interpretace však Origenes brilantně ukázal v knize *O svobodě volby* (část díla *Περὶ ἀρχῶν*), s jejíž pomocí vyvrací gnostický dualismus Boha (dobrý/zlý) a predestinaci člověka (nesvoboda), jež nutně plynou z doslovného rozumění některým biblickým textům (z více míst třeba tyto: Ex 7, 3; Ex 12, 12; Ex 14, 7; Řím 9, 18). Srov. ÓRIGENÉS: *O svobodě volby*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2007, s. 149 – 183.

<sup>58</sup> Srov. *Katechismus katolické církve*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001<sup>2</sup>, čl. 116.

<sup>59</sup> Srov. POSPÍŠIL Ctírad Václav: *Hermeneutika mystéria*, Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 48.

literární závislost Koránu na Bibli<sup>60</sup>. Podobná apologetická díla reagující na islám vytvořili Petr Venerabilis (12. století) a Raymond z Martini (13. století).

Se vznikem městské společnosti a univerzit se v dějinách teologie objevuje scholastika, čili školní vzdělávání, a potažmo studium teologie, jež je vedené v rámci určité sociální instituce, s předem daným plánem a strukturou, s aspirací na vědeckou soustavnost, systematickosti a kritičnosti<sup>61</sup>. Od 11. století se hovoří o tzv. *první scholastice*, kde se v teologické škole kolem učitele promýšlely různé otázky (*quaestiones*) vyrůstající z četby Písma (*lectio*). Metodicky ovšem pozvolna nastával explicitní příklon k filosofickému myšlení, přesněji postupně docházelo k recepci aristotelismu. Zárodky tohoto přijetí byly do teologie zasety již dříve, kdy apologeté porozuměli Logu jako všudypřítomnému a spatřovali jeho bytí také ve světě formulovaném v platonských idejích. Logos byl nalezen ve světě, v Písmu i v Ježíši Kristu. Následné pronikání aristotelismu na západ probíhalo po krocích, z nichž první umožnil Boëthius († 525/6) svým latinským překladem a komentářem části Aristotelova a Platonova díla. Do 12. století byly v Evropě z Aristotelových knih přítomné jen gramatické spisy, v 2. polovině 12. století se scholastika seznámila také s aristotelickou logikou a na počátku 13. století teologové poznávají i Aristotelova díla psychologická, etická a metafyzická<sup>62</sup>. Vedle akademické asimilace filosofických postupů v teologickém myšlení se však v této době objevují nemalé problémy na rovině právně-politického vztahu mezi papežem a císařem, jednotlivcem a společností, apod. Objevuje se zde touha po dokonalosti a totálnosti, která se odráží i ve vzniku žebravých řádů a sekt usilujících o ryzí duchovně-tělesnou čistotu. Dramatický rozdíl mezi úrovní univerzitní teologie a úrovní života křesťana začíná předznamenávat stále nutnější potřebu zahlédnout v bezejmenném davu, i v sobě samém, subjekt.

Hlavním rysem scholastiky se stala disputace, kladení otázek, vyvracení chybných odpovědí a pokusy o velké syntézy (*teologické sumy*). Významnými zástupci této epochy jsou: Anselm z Canterbury, Petr Abelard, Petr Lombardský, Bonaventura z Bagnoregia, Albert Veliký, Tomáš Akvinský, Jan Duns Scotus, William z Ockhamu a další. Scholastická teologie začala intenzivně hledat porozumění víry (důraz na Anselmovo *fides quaerens intellectum*), které mělo zastřešovat vše, co bylo poznáno a zakuseno. K postoji víry se zdály vést všechny přístupy, kterými byla nahlížena skutečnost. Tomáš Akvinský

---

<sup>60</sup> Srov. AIKEN Charles Francis: *Apologetics*, in: HERBERMANN Charles G. (ed.): *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, 1907, <http://www.newadvent.org/cathen/>, (13. 3. 2012).

<sup>61</sup> Éra univerzity a scholastiky navázala na výchovně-vzdělávací strategie, které byly v církvi patrné již od jejího počátku. Prvotní formy edukace probíhaly v domě biskupů a v katechetických školách ve velkých městech (Alexandrie, Antiochie, Edesa, Řím, aj.). V karolínské době (8. – 9. století) již existovala soustava škol katedrálních, kolegiálních, farních a klášterních, kde se studium řídilo církevními předpisy, jak uvádí Gracián (Srov. DUKA Dominik: *Úvod do teologie*, Praha: Krystal OP, 1998, s. 3.).

<sup>62</sup> Srov. ČERVENKOVÁ Denisa: *Dějiny teologického bádání*, s. 21.

zkonstruoval 5 cest, jimiž bylo možné dokázat Boha<sup>63</sup>. Univerzální přístup k víře v Boha skrze přirozenou filosofickou reflexi Tomáš Akvinský předložil také ve své čtyřsvazkové *Sumě proti pohanům*, v níž se pokoušel vyvrátit náboženské představy Arabů, Židů a Řeků. Středověká apologetika získala díky scholastice systematický charakter se stupňovitou hierarchií pramenů autority. Na prvním místě stálo Písmo svaté, dále výroky církevních otců a učitelský úřad církve. Scholastickým teologům bylo zřejmé, že vedle předkládání racionálních důvodů, osvětlujících a opravňujících víru, je nutné též prokázat „*božské poslání nositelů nebo zprostředkovatelů zjevení*“<sup>64</sup>.

### 2.1.2.3. Rizika na definitivní cestě k víře

Reformace přinesla ohrožení ideálu hierarchického uspořádání autorit v katolické teologii. V prvních staletích křesťanských dějin se mohli sv. Irenej ve spise *Proti herezím* a Tertullián v *Předpise proti heretikům* domáhat respektu vůči jednotě Kristova mystického těla, ale v této době se stal princip církevní víry důvodem rozepře. Viditelná církev ztratila v očích protestantů autoritu, o podstatě Kristovy církve, její jednotě, trvalosti, neomylnosti a struktuře již nebylo možné rozhodnout disputací. Únik z tohoto stavu vleklých sporů, nenávisti a válek se nabízel jen v podobě střízlivé racionality. Tridentský koncil znamenal vyjasnění nejdůležitějších otázek teologie a víry, a stimuloval sebeobranné reakce katolických teologů vůči reformačnímu redukcionismu (*sola scriptura, fides, gratia*). Klasická novověká apologetika se již v 16. století začala separovat od dogmatiky a rýsovat do trojdílné struktury třech traktátů: *de religione, de revelatione, de ecclesia*<sup>65</sup>. Dogmatika se měla soustředit na obsah zjevení, apologetika na formální skutečnost zjevení. Nicméně, v této době renesance a humanismu neztratila teologie cit pro dějinnou dimenzi víry, ale uchopila ji jako studnici výroků o obecném a nutném. Apoštolská Tradice se stala hned po Písmu druhým teologickým místem (*locus theologicus*), odkud se brala důkazní materie pro pozitivně chápaný, vědecký model teologie. Cílem novověké apologetiky bylo sestavit předpis, jak přímočaře dokázat nevěřícímu, či věřícímu jinak, logicky správné řešení

<sup>63</sup> Jedná se o nemožnost samo-rozpohybování, o nutnost vnější účinné příčiny, o nutnost předchozí existence nějakého jsoucna, o nutnost nějaké maximální dokonalosti, o nutnost inteligence pro směřování k cíli (srov. AKVINSKÝ Tomáš: *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3, r., <http://krystal.op.cz/sth/sth.php>, (6. 3. 2012).

<sup>64</sup> Srov. SCHMITZ Josef: *Vznik fundamentální teologie*, in: *Teologické texty 3* (1993), s. 84 – 85. „*Rozumný je přece nejen souhlas s pravdami, jež jsou přímo zřejmé nebo dokazatelné, nýbrž i pravdami, jejichž vnitřní důvody zůstávají skryty, jestliže se uznává za správné, že Bůh, jenž se nemůže mýlit a nás nemůže klamat, je skutečně zjevil*“.

<sup>65</sup> Klasický apologetický traktát, rozdělený na *demonstratio religiosa, demonstratio christiana* a *demonstratio catholica*, se poprvé objevil až později (1754) v práci J. L. Hooka *Principy přirozeného a zjeveného náboženství*. Srov. ČERVENKOVÁ Denisa: *Fundamentální teologie – dějiny*, [3. část studijního textu pro posluchače KTF UK,], s. 47 - 48, <http://ktf.cuni.cz/~cervd6ak/Fundamentalni%20teologie/FT%203%20-%205.11.%202011/3TF%20skripta.doc>, (19. 3. 2012).

otázek víry<sup>66</sup>. Od středověké scholastické dispute mezi *quaestio* a odpověďmi *pro/contra* se přešlo k tezi, která byla bez spekulací podložena autoritativními argumenty (v pořadí udaném manuálem). Velkou předností tohoto klasického postupu byla systematičnost, cílevědomost, porozumění pro postupnost v chápání a vyjadřování, úsilí o jasnost a vymezenost, odvaha dospět k závěru, respekt k autoritě, pedagogická předatelnost techniky studentům, aj.

Nevýhody této novoscholastické manualistiky jsou však četné, a v mnoha ohledech jsou dokonce zdrcující. Teologie v intencích manuálu je dnes nahlížena jako rozporuplná. Kladla v první řadě důraz na racionalitu, avšak ji konstruovala na zcela apriorních základech. Zajímala se o víru člověka, o jeho hříchy, o jeho spásu, ale ne o něj samotného. Teologie se bála o sebe, nepřipustila omyl ani chybu, nebyla ochotná k ústupkům. Apologetika ve své jednosměrnosti a nepřiznaném intelektualismu odhlédla od toho, *co* dokazuje, a skončila tím, *že* dokáže, *co má*. Výsledkem byl jakýsi stroj na kredibilitu, který nezávisle na tom, co bylo vloženo na vstupu, vždy dospěl ke stejnému výsledku. Nesourodost mezi případnou neracionalitou a dogmaticností řešila koncepcí nadpřirozeného. Základním kritériem zjevení se stal *zázrak*, v němž Boží moc ukazuje, že pro ni nic není nemožné. Propojení obsahu víry a rozumění víry (*intellectus fidei*) spočívalo ne v tom, co Boží slovo říká, ale v tom, jak je mocné (důraz na efekt, vnějškovost). S takovouto výzbrojí kráčela apologetika bouřlivým obdobím novověku. Je však nutné vzít v úvahu, že postoje teologů, stejně jako vždy, se formovaly v závislosti na historicko-kulturním kontextu. Doba osvícenství zavrhlá církve jako ničemníci, teologie přestala být vědou v moderním slova smyslu a stala se zbabělostí, zázrak byl odmítán jako podvod a pověra. Novověký deismus, agnosticismus, ateismus, materialismus, přírodovědecký pozitivismus, formulovaný ústy intelektuálů, jako byli Voltaire, Rousseau, d'Alembert, Diderot, Hobbes, Locke, Hume, Feuerbach a mnoho dalších, vyvolávaly živé reakce křesťanských apologetů<sup>67</sup>. Odpověď např. na Humeovu kritiku zázraků poskytl Campbell svým *Pojednáním o zázracích* (1762), na vytýkaný rozpor mezi skutečností, vírou a rozumem reagoval Leibniz spisem *Théodicée* (1684). Exponenciálnímu rozvoji přírodních věd v oblasti fyziky, chemie, biologie, psychologie, geologie, astronomie, archeologie, který přinášel oponující tvrzení k některým dlouhodobým a naivním názorům, teologie nemohla nijak zabránit, mohla jen upevnit jádro své víry, pokusit se ochránit zjevení. K Druhému vatikánskému koncilu směřovala teologie s dogmatem o papežské

<sup>66</sup> Hlavním představitelem této manualistické teologie byl profesor univerzity v Salamance a účastník Tridentského koncilu Melchior Cano OP (1509 – 1560) se svým dílem *Libri XII de locis theologicis*.

<sup>67</sup> Bogdan Pelc vidí tři příčiny vzniku moderního ateismu: 1) úpadek misijního vyzařování víry, 2) neřešené utrpení člověka a tolerance nesmyslnosti, 3) ztráta vnímavosti vůči tomu, co je *sacrum*. Srov. PELC Bogdan: *Fundamentální teologie. Skript pro prezenční studium. Část I.*, Praha: [bez vydavatele], 2008, s. 17 – 27.

neomylnosti, s přijatou historicko-kritickou metodou či s uznanými mariánskými zjeveními (např. Lourdy, Fatima). Uvolňování antimodernistické kontrakce se do teologie dostává společně s doceněním dějinnosti (Chenu, de Lubac i de Chardin), s reflexí alterity a personality (Buber, Guardini), s náhledem na církev jako na mystérium a společenství (Congar, de Lubac). Apologetice byly nabídnuty alternativy v subjektivním imanentismu Maurice Blondela (1861-1949), kde je víra vnímána jako vnitřní potřeba člověka, jako zalíbení ve vnitřní kráse a smysluplnosti samé<sup>68</sup>, v syntetických a integrálních přístupech, které se zaměřují na dispozici člověka pro zjevení, v němž víra jedním rázem, ne v etapách, souzní s Bohem<sup>69</sup>. Také geniální práce Karla Rahnera nově představila apologetice zdroj víry jako nejhlubší nitro lidské osoby, které Bůh prostupující veškerým časem a děním neustále naplňuje sám sebou. Boží sebedarování je přitom zde tak neodejmutelné, že při pohlednutí na něj (*visio beatifica*) mizí hranice přirozenosti a nadpřirozenosti<sup>70</sup>. Boží mlčení je pro naslouchajícího ducha slyšitelným, všudypřítomným a osvobozujícím projevením Boží transcendence, která se na jednu stranu sdílí v člověku, a na druhou stranu mu dává poznat svou nepochopitelnost a nevyslovitelnost.

#### 2.1.2.4. *Radost a naděje nabídnutá vírou*

Naslouchání Božímu slovu, soucítění s trpícím světem, touha otevřít brány Boží církve dnešním lidem a dát jim účast na slavení tajemství vykoupení pronikly ze srdce teologie do nového vyjádření sebeporozumění víry v učení Druhého vatikánského koncilu. Církev vyslovila svou víru v Krista, který odhaluje tajemství Boží vůle, podle níž má každý skrze něj, vtělené Boží slovo, a v Duchu Svatém účast na Boží přirozenosti. Kristovo zjevení tedy přestávalo být chápáno jako demonstrovatelná, jako zvenčí osvětlovaná a před nevěřícím stojící věc (*extrinsecismus*). Těžiště zjevení bylo nalezeno v těsné blízkosti člověka, odkud jej zasahuje trinitární tajemství Božích vztahů, které jsou nasměrovány ven (*dar*) i dovnitř (*přijetí*). Vedle klasické apologetiky se začíná velice pozvolna rýsovat širší koncepce fundamentální teologie, jakožto teologické disciplíny, která je vedená vírou a pro všechny ostatní teologické obory objasňuje jejich vnitřní princip, díky němuž existuje soulad mezi tím, co předkládají, a tím, jak to ospravedlňují. Dokumenty Druhého vatikánského koncilu sice nemluví o potřebě apologeticky dokazovat rozumnost víry vně stojícím, ale upozorňují především na povinnost církve zprostředkovat

---

<sup>68</sup> Srov. KASPER Walter: *Uvedení do víry*, Svitavy: Trinitas, 2003<sup>2</sup>, s. 50.

<sup>69</sup> Srov. ČERVENKOVÁ Denisa: *Fundamentální teologie – dějiny*, s. 53 - 54.

<sup>70</sup> Srov. RAHNER Karl: *Základy křesťanské víry*, Svitavy: Trinitas, 2002, s. 178 – 185.



těm, kteří budou uvnitř ní teologií žít – kněžím –, celostní poznání vztahů mezi filosofickými a teologickými postupy v hledání pravdy.

*Při úpravě církevních studií je především nutné dbát; aby byl lépe vyřešen vzájemný vztah filozofických a teologických oborů; společně mají bohoslovcům odhalovat Kristovo tajemství, které prostupuje celé dějiny lidstva, ustavičně ovlivňuje církev a působí především kněžskou službou. ... Ať se věnuje bedlivá pozornost vztahu filozofie ke skutečným životním problémům a k otázkám, které hýbají myslí bohoslovců. Má se jim také pomoci chápat souvislost mezi filozofickými důkazy a tajemstvími spásy, o nichž teologie uvažuje ve vyšším světle víry<sup>71</sup>.*

Přestože duší veškerého teologického studia se mělo stát Písmo svaté, nevzešel od magisteria až do 90. letech 20. století žádný popud, jak v duchu této rady řešit problematiku, kterou se zabývají apologetické traktáty. Do centra teologické reflexe bylo postaveno Písmo, a z něho vyplývající zaměření na christologická, trinitární a ekumenicko-ekleziologická témata. Následovalo tedy období rozvíjení klasických apologetických děl, jež bylo provázeno nepočtenými pokusy např. o antropologicko-transcendentní přístupy navazující na Blondelovu apologetiku imanence (mj. také šlo o práce Boublíka a Skalického)<sup>72</sup>. V tomto období hledání identity fundamentální teologie (1965 – 1979), jak poznamenává David Bouma, spíše docházelo k přerozdělení apologetických úkolů mezi ostatní teologické disciplíny, než k výstavbě fundamentální teologie jako takové<sup>73</sup>. K první letmé zmínce učitelského úřadu o fundamentální teologii došlo teprve roku 1979, kdy byla vydána apoštolská konstituce Jana Pavla II. *Sapientia christiana*<sup>74</sup>. Podrobnější zamyšlení nad povahou a úkoly fundamentální teologie předložil Jan Pavel II. až v encyklice *Fides et ratio* (1998). Hlavní úkol fundamentální teologie, jakožto vírou provázeného zkoumání, spatřuje Jan Pavel II. na hranici, která pomyslně odděluje filosofii od teologie.

*Fundamentální teologie, už pro svůj charakter teologické disciplíny, která má za úkol uvádět důvody pro víru (srov. 1 Petr 3,15), se bude muset ujmout úkolu potvrdit a vyložit vztah mezi vírou a filozofickým myšlením. ... Při studiu zjevení a jeho věrohodnosti, zároveň s odpovídajícím úkonem víry, musí fundamentální teologie*

<sup>71</sup> DRUHÝ Vatikánský koncil: *Dekret o výchově ke kněžství Optatum totius*, (ze dne 28. října 1965), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, čl. 14 - 15.

<sup>72</sup> Neklasickým pojetím apologetického tématu se zabývali také např. Eugen Biser (hermeneutická FT), Peter Knauer (ekumenická FT), Johann B. Metz (praktická FT), Hans Waldenfels (kontextová FT) a další. Srov. WALDENFELS Hans: *Kontextová fundamentální teologie*, Praha: Vyšehrad, 2000, s. 20.

<sup>73</sup> Srov. BOUMA David: *Provokatér Klaus Berger. Kritika východisek současné novozákonní exegeze v díle Klause Bergera a její využití ve fundamentální teologii*, Ústí nad Orlicí: Oftis, 2011, s. 30-34.

<sup>74</sup> Fundamentální teologie je zde pouze zmíněna jako položka v seznamu povinných předmětů prvního cyklu teologického vzdělávání, v jejímž rámci mají být zohledněny rovněž otázky ekumenismu, nekřesťanských náboženství a ateismu. Srov. JAN PAVEL II.: *Sapientia christiana*, Praha: Křesťanská akademie, 1998, čl. 51.

*demonstrovat, že ve světle poznání skrze víru se vynořují některé pravdy, ke kterým již dospěl rozum na cestě svého autonomního poznání*<sup>75</sup>.

Uvedený úryvek z encykliky *Fides et ratio* poukazuje na fakt, že součástí víry jsou i takové *pravdy*, které mohou být nazřeny jakýmkoli způsobem uvažování. Rozum, jakožto neoddělitelná a rozhodující součást lidské přirozenosti, sám může tyto *praeambula fidei* nalézt, a pochopit, že na nich se zakládá víra. Stimulace, která vzešla od Druhého vatikánského koncilu a encykliky *Fides et ratio*, vedla k vyprofilování fundamentální teologie jako hraniční vědecké disciplíny, jejíž oblast bádání zasahuje různě hluboko do filosofie i do teologie. Špatné jméno, kterého se ve 20. století, snad poprvé v dějinách, apologetice dostalo mezi samotnými křesťany, tak nemělo být nahrazeno pouze novým názvem, ale měla se proměnit především formální a obsahová stránka celé této disciplíny<sup>76</sup>. Na přepracovaném trojdílném schématu klasické apologetiky, obohaceném o dějinnou a subjektivní, *intrinsecistní* perspektivu, v určité míře začala stavět tzv. *německá teologická škola*; spíše christologické, epistemologické a dialogicko-komunikační akcenty se staly klíčové v tzv. *italské teologické škole*<sup>77</sup>. Dle kardinála Williama Levady by obrození dnešní fundamentální teologie mělo brát též zřetel na integritu teologie jako celku a směřovat k<sup>78</sup>:

- 1) *vědomí, že praeambula fidei spoluvytváří základ každého teologického tázání,*
- 2) *formě, která svou laskavostí pomáhá církvi plnit její službu Slovu mezi lidmi.*

V rámci této architektonické a kerygmatické funkce si fundamentální teologie nadále ponechává v dialogu se světem roli pomocníka křesťanů, kterou zdědila po klasické apologetice. Nejstarší teologická disciplína, která vždy obklopovala, chránila a zvěstovala křesťanství, však nachází také své nezastupitelné místo v srdci teologa, kde k onomu novému, ke Kristu obrácenému člověku stále promlouvá i ten starý nevěřící a pochybující.

---

<sup>75</sup> Srov. JAN PAVEL II.: *Fides et ratio*, Praha: Zvon, 1999, čl. 67.

<sup>76</sup> Hledání nové podoby apologetiky by se dle kardinála Dullese mělo ubírat cestou promýšlení vlastností interpersonálního svědectví. I když je nesnadné díky dějinné reputaci tohoto oboru určovat nějaká kritéria kredibility, navrhuje Dulles sledovat v náboženském svědectví tyto známky: konvergenci (sbíhavost více vyprávění k něčemu podstatnému), pevnost (stabilní a integrální prvek vypovídání svědka), novost (odlišnost obsahu od směru samospádu), proměnu (zásah do projektu života svědka) a osvěčující sílu (boření bariér k lásce, pokoji, naději v krizi) (*convergence, firmness, novelty, transformation, and illuminative power*). Srov. DULLES Avery: *The Rebirth of Apologetics*, in: *The first thing* 5 (2004), <http://www.firstthings.com/article/2008/08/the-rebirth-of-apologetics--11>, (21. 3. 2012).

<sup>77</sup> Srov. ČERVENKOVÁ Denisa: *Fundamentální teologie – dějiny*, s. 58 – 59.

<sup>78</sup> Srov. LEVADA William: *The urgency of a new apologetics for the Church in the 21<sup>st</sup> century*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20100429\\_levada-new-apologetics\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20100429_levada-new-apologetics_en.html), (20. 3. 2012)

## 2.2. Posuzování prvků zázračnosti ve zjevení

Klasickým tématem apologetiky, které nalezneme už jen zřídka v novodobých fundamentálně-teologických pracích, je zázrak, chápaný jako základní kritérium zjevení<sup>79</sup>. Během staletí získal postupně tento traktát své důležité místo v dokazování pravosti/nepravosti božského původu zjevení, v legitimaci Ježíše Krista jako božského posla (*legatus divinus*) i v demonstraci nadpřirozenosti, která proniká vznik a vývoj církve (*mira propagatio*). Kubalíkovy a Langovy učebnice fundamentální teologie jsou zástupci takovéhoho přístupu k zázraku, které si zachovaly klasickou strukturu, i když vznikly v druhé polovině 20. století<sup>80</sup>. Prvky zázračnosti jsou zde vyzdvihovány víceméně ve všech kapitolách či oddílech, ať se probírají obecná témata či konkrétní dějinné události. Obecnému pojednání o zázracích v rámci traktátu *de revelatione* předchází nadpřirozená kritériologie Božího zjevení, která posuzuje jeho obsahové a formální vlastnosti. Definice pojmu zázrak, jeho podstata a reálná existence ve světě, jeho lidská poznatelnost je u Langa následně uváděna jako součást objektivních kritérií zjevení. Kubalík vkládá téma zázrak do sekce kritérií zjevení zprostředkovaných vyslancem. V následujícím textu nejprve uvedeme pojem nadpřirozena, poté se budeme zabývat kritériologií zjevení a nakonec pojednáme o samotném zázraku z fundamentálně-teologického úhlu pohledu.

### 2.2.1. Pojem nadpřirozeného a nadpřirozena

Na počátku filosofických úvah o různých kategoriích bytí se nejprve zastavme u samotných slov, které se pro tyto účely využívají. Slovem přirozenost (*natura*) budeme rozumět trvalou strukturu nějakého jsoucna, z které pramení její vlastnosti (*propria*) nebo chování. Fakticky totožným pojmem je slovo podstata (*substantia*), jímž budeme chápat to, co v něčem je a přetrvává, bez ohledu na projevy a dění. Vlastnostmi každé přirozenosti je určitým způsobem vymezena množina všech možných akcidentů (poloha, rychlost, nálada,

<sup>79</sup> Téma zázrak není zcela vypuštěno z novodobých fundamentálně-teologických děl, avšak ve srovnání s jeho zbytnělou podobou v apologetice se mu přisuzuje mnohem méně teologického významu. Srov. BOUBLÍK Vladimír: *Setkání s Ježíšem*, Svitavy: Trinitas, 2002, s. 228. „Slovo zázrak není dnes u lidí příliš oblíbeno... Nemám v úmyslu objasnit celou dlouhou a složitou historii nauky o zázracích a zázračných jevech, byla by to víceméně zbytečná námaha, která by nás pouze přesvědčila o tom, že i v oblasti křesťanství je postoj k zázrakům velmi neúplný, někdy snad i nesprávný nebo dětinský. Chtěl bych mluvit o zázracích především ve světle evangelia sv. Jana, protože toto pojetí zázraků je značně oblíbeno v současné teologii a našlo odezvu i v nauce II. vatikánského koncilu.“

<sup>80</sup> V této kapitole budeme sledovat zpracování tématu zázrak, jak je předvedeno v těchto knihách: KUBALÍK Josef: *Theologia fundamentalis. I. díl: O Božím zjevení*, Praha: Česká katolická Charita, 1983<sup>5</sup>, s. 36 – 74; LANG Albert: *Kristus, vrchol zjevení*, Olomouc: Velehrad, 1993, s. 63 – 84. Je nutné poznamenat, že původní obsah kapitoly o kritériích zjevení v uvedené Langově práci byl nahrazen textem, jehož autorem je Odilo Štampach, OP.

nemoc, zamilovanost, atd.), které v přirozenosti potenciálně (*metafyzicky*) existují a mohou být aktualizovány. Není důležité v této chvíli dbát na konvenční terminologický purismus, ale zabezpečit dorozumění o tom, co se myslí zde, a ne jinde a u jiných autorů. Od pojmu přirozenost, v kterém chceme zaostřit pozornost na projevy určitého jsouca, se odvozuje adjektivum *nadpřirozené (supernaturalis)*, které samo o sobě neoznačuje žádnou substanci – *nadpřirozeno* –, ale vztahuje se na projevy, které nelze uskutečnit na základě aktivních možností (*potentia activa*) konkrétní přirozenosti<sup>81</sup>. Nadpřirozené je tedy v první řadě relativně nahlížený projev přirozenosti, odkazující na jiný, extrinsecistní zdroj formální příčiny (*causa formalis*). S tímto úzce souvisí skutečnost, že některé jevy mohou překračovat rámec daný přirozenými příčinami hmotného světa, ale stále mohou zůstat v mezích přirozenosti substance (např. kámen může být v souladu se svou přirozeností na libovolném místě desky, ale způsob, resp. *příčina*, přemístění může být nadpřirozená – v takovém případě by se odehrál jev *supernaturalis per accidens*). Pokud se uvažují takové jevy, které přesahují veškeré pasivní možnosti (*potentia pasiva*) konkrétní přirozenosti, ale obecně se nevymykají přirozenému řádu hmotného světa, hovoří se někdy o jevu *mimopřirozeném (praeternaturalis)* (např. poznání skrytých věcí, osvobození vůči bolesti, vášním, aj.). Všechny tři výše uvedené varianty ale lze hodnotit jako nadpřirozené projevy.

Ve specifickém smyslu chápe nadpřirozené teologie. *Nadpřirozené je to, co účastí na smyslu a životě Božím bezprostředně přesahuje vlohy a požadavky stvořené duchovní přirozenosti*<sup>82</sup>:

- 1) *milost,*
- 2) *patření na Boha.*

Nadpřirozené je svobodný Boží dar v Ježíši Kristu, je to Boží sebedílení člověku. Toto teologické pojetí nadpřirozeného se od svrchu uvedeného filosofického náhledu odlišuje ve dvou momentech. Nadpřirozenost zde není primárně udána jako překročení mezí, které určuje lidská přirozenost, ale jako Dar (*Donum*), který v případě otvírající se a láskyschopné transcendentní bytosti (např. člověk) koresponduje s možností Její přijmout (*potentia oboedientialis*). A druhým momentem je skutečnost, že toto Boží sebedarování nevede k absorpci přijatého v přijímajícím (k produkci jakési monistické identity), ale k takovému vzájemnému sdílení, kde oboje zůstává dokonale odlišné. V širším teologickém smyslu je za nadpřirozené pokládáno také: Boží zjevení, inkarnace, hypostatická unie,

---

<sup>81</sup> Vztahy mezi uskutečněním a možností blíže popisuje např.: ANZNEBACHER Arno: *Úvod do filosofie*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991<sup>2</sup>, s. 85 – 86.

<sup>82</sup> Srov. *Nadpřirozené*, in: RAHNER Karel, VORGRIMLER Herbert: *Teologický slovník*, s. 239.

vzkříšení, prorocství, zázraky, svátosti, aj. Lze to vyjádřit i takto: nadpřirozené je projevem podstatného a absolutního překročení přirozeného, které vyžaduje výjimečné a gratuitní Boží obdarování, jímž je přirozené pozvednuto do Božího řádu, transcendujícího celý svět.

### 2.2.2. Kritéria Božího zjevení

Zjevení může být chápáno několika odlišnými způsoby. Na zjevení lze pohlížet jako na nejvyšší a nejradikálnější způsob poznání, jak veškerá *skutečnost* existující v hmotě, času a prostoru a trvalá *stvořitelská činnost* jsou jen *dvě* stejně pravé a skutečné strany *jediného zázraku* vznikání a dějin. Tato rahnerovsky vyjádřená dualita zjevení stojí mezi extrémem přistupovat k univerzu jako autonomnímu řádu, jemuž samému je inherentní vývoj, směřující k nábožensky chápané interpretaci svého sebeuvědomění a sebezpřesahu (*imanentismus*), a *extrinsecismem*, v němž Bůh přichází do vědomí čistě z vnějšku a dává se lidem poznat prostřednictvím pravdivých slov proroků, které jsou jinak nepřístupné<sup>83</sup>. Celou touto úvahou, i s jejími krajními póly, prostupuje určitý pohyb od subjektu – *tázající* Já nahlíží zjevení v sobě nebo mimo sebe jako danost. Ve vlastním smyslu je však zjevení více než lidská otázka a odpověď na ni, zjevení je dialogem Boha a člověka, v němž Bůh oslovuje člověka a dává se mu poznat v tom, že on sám je Bohem vyslovená otázka.

A nyní můžeme pokračovat dále v posuzování Božího zjevení podle aparátu, který nabízí klasická neoapologetika (Lang, Kubalík). Je-li Bůh nahlížen ze stvořených věcí, mluví se o *přirozeném zjevení*. Tímto pohledem lze s jistotou poznat Boží duchovně-osobní existenci<sup>84</sup>, historickou existenci Ježíše Krista, značnou část obsahu jeho poselství, aj. (tzv. *praeambula fidei*)<sup>85</sup>. Zcela jinou a podstatně odlišnou rovinou je *zjevení nadpřirozené*, které přesahuje rámec manifestace Boží existence a Božích vlastností ve stvoření. Skrze nadpřirozené zjevení *slyšíme* promlouvat Boží pedagogickou autoritu, a na ni odpovídáme vírou<sup>86</sup>. Toto Boží Slovo není jednoduchou historickou událostí, ale vtělilo se do osoby Ježíše Krista, a toto Ježíšovo Slovo je nesené dál dějinami skrze Písmo, Tradici, hlásání, učení. Boží slovo existuje jako něco dějinného, není omezeno na minulost, která existuje jen ve vzpomínce, a reálně nikoliv. A to je nadpřirozené zjevení Božího Slova.

<sup>83</sup> Srov. *Zjevení*, in: RAHNER Karel, VORGRIMLER Herbert: *Teologický slovník*, s. 475 - 479.

<sup>84</sup> Srov. DENZINGER Heinrich, SCHÖNMETZER Adolfus: *Enchiridion symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg: Herder, 1965<sup>33</sup>, čl. 3538. „*Ac primum quidem: Deum, rerum omnium principium et finem naturali rationis lumine 'per ea quae facta sunt' (cf. Rom 1, 20), hoc est, per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus, certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse, profiteor*“.

<sup>85</sup> Srov. *Praeambula fidei*, in: RAHNER Karel, VORGRIMLER Herbert: *Teologický slovník*, s. 310 - 311.

<sup>86</sup> Srov. KUBALÍK Josef: *Theologia fundamentalis. I. díl: O Božím zjevení*, s. 35.

Boží zjevení však není bezprostředně přístupné jako jednoznačné. Existuje vícero náboženských útvarů, které, jak uvidíme dále, si nárokují být zjevenou skutečností. Boží zjevení ale přesto, dle Kubalíka, vykazuje evidenci, která vede k *subjektivní* a *objektivní jistotě*. Subjektivní jistota je neochvějná, vnitřní přesvědčení člověka o něčem. Jako taková je nevyvratitelnou skutečností lidského nahlížení (např. ČEP: 2 Tim 1,12: „*Vím, komu jsem uvěřil.*“). Základem této jistoty je jistota objektivní, kterou bereme jako rozumové poznání metafyzicky nutného nebo historicky uskutečněného – *factum*. Subjektivní jistota zjevení je vyžadována v té míře, nakolik chceme ukázat, že obsah zjevení má vztah k tomu, kdo jej přijímá, že zjevení má autoritu, adresnost a finalitu (osobní víra, souhlas). Objektivní jistota zaručuje naproti tomu skutečnost, že souhlas se zjevením je rozumný, a nezakládá se na omylu. Kubalík upozorňuje, že víra nemusí být vždy rozumná, ale může být podmíněčná (hypotetická), pokud není současně vylučována zásadní pochybností. Nedostatek vědecké, objektivní jistoty tedy nemůže být důvodem odložení víry<sup>87</sup>.

Objektivní jistota může být chápána jako vědecky prokázaná hypotéza o skutečnosti, pokud by se jednalo o empiricky poznatelné věci a projevy. Ale u zjevujících se osoby, kterou neznáme, nelze dokázat její totožnost jen na základě objektivní jistoty zjevení jako fenoménu. Objektivitu zjevení je nutné chápat jinak, a to jako zvláštní případ shody mezi tím, co o Bohu již víme, a tím, jak zjevení Boha předkládá. Paradox objektivní jistoty Božího zjevení Kubalík řeší pomocí konceptu *znamení (signum)*<sup>88</sup>. Zjevení s sebou nutně nese něco, s čím koreluje na straně adresáta, a díky tomu může být nahlédnuto jako pravdivé. Povaha těchto korelátů zjevení, které v mysli vyvstávají účinkem znamení, do určité míry odpovídá charakteru *praeambula fidei*.

Přímé zjevení Boha člověku Kubalík charakterizuje těmito znameními: 1) *vnitřní Boží hlas (vox interna Divina)* – mystická, prorocká forma naslouchání Božímu mluvení, která překračuje lidské psycho-fyziologické limity; nejedná se zde přitom o metaforu, 2) *alegorické zjevení* – Bůh se zjevuje v přesažnosti, beze slov, vlévá však pojmy, obrazná slova, 3) *vnitřní psychologická hnutí* – vnímání změn v duši, jako jsou podivuhodný pokoj, příliv ctností, chápání věcí dříve zahalených, 4) *zázračné obrácení (conversio mira)* – radikální změna smýšlení a chování jako v případě obrácení sv. Pavla, 5) *vznešenost učení (sublimitas doctrinae)* – udivující originalita obsahu a formy sdělení, přesahující veškeré

---

<sup>87</sup> Srov. DENZINGER Heinrich, SCHÖNMETZER Adolfus: *Enchiridion symbolorum*, čl. 3036. „*Si quis dixerit, parem esse condicionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici iustam causam habere possint fidem, quam sub Ecclesiae magisterio iam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint: an. s.*“

<sup>88</sup> Srov. KUBALÍK Josef: *Theologia fundamentalis. I. díl: O Božím zjevení*, s. 38 – 41. „*Est signum id, quod ducit in cognitionem alterius, quia quodammodo repraesentat significandum*“.

vyjadřovací schopnosti člověka (srov. 2 Kor 12,4), 6) *záračné znaky vnějšího mluvení* (*indoles miracula locutionis externae*) – Bůh vyslovuje lidská slova nebo užívá jiných znamení, avšak záračným způsobem (např. Ex 3,1-16; Dan 5,25; Mt 3,17; Mt 17,5), 7) *vnější zážrak* – jde o abnormální jev, který nastane na Boží příkaz (např. Ex 17,6).

Všech sedm uvedených znaků přímého Božího zjevení (*revelatio directa*) Kubalík považuje za *objektivní kritéria* zjevení, která jsou svou povahou záračnými znameními<sup>89</sup>. Objektivní jistota, že se jimi prokazuje jen Bůh, však zůstává nevyřešená, resp. zdá se, že absolutní jistoty v této otázce lze, mimo intuitivní poznání, dosáhnout jen blaženým patřením (*visio beatifica*).

Objektivní kritéria vytváří sdružený pár se *subjektivními kritérii*, přičemž základní diference spočívá v tom, jak *primární* svědek o zjevení vypovídá. Člověk, který sám zažívá přímé Boží zjevení, nahlíží jeho objektivní kritéria (např. *vox interna Divina*), nakolik je odlišuje od sebe. Svědčí-li pak o tomto zjevení (primární svědectví), může to činit dvěma způsoby: 1) ukazuje mimo sebe a sdílí ostatním věrně objektivní kritéria zjevení (*quod*), nebo 2) ukazuje na sebe a sebou, že se mu dostalo zjevení (*quia*), a tím poskytuje subjektivní kritérium. Subjektivní a objektivní kritéria od sebe nelze oddělovat – jsou spolu harmonicky spřažená, ne ale jednoznačně. Složitý vztah mezi vnějším jevem (*objectum*) a lidským vnímáním, prožíváním a vypovídáním o něm je problematikou, již se zabývá epistemologie a psychologie. V této oblasti již fundamentální teologie ztrácí veškerou metodickou kompetenci, avšak v rámci své odbornosti může poukázat na fakt, že zjevení svou podstatou a účelem vždy zahrnuje nějaká subjektivní a objektivní kritéria.

Druhou rovinou kritériologie, z níž pohlížíme na zjevení, popř. na vyslance (*legatus*), který zjevení zprostředkovává, je rozlišení mezi jeho *pozitivními* a *negativními* aspekty. Pozitivní kritérium se vztahuje na vše, čím se zjevení prokazuje, jako od Boha pocházející. Toto se, jak ukazuje Kubalík, může dít způsobem *primárním*, kdy kritérium snadno a všem dokazuje skutečnost zjevení, nebo *sekundárním*, kdy se prokazují různé okolnosti a souvislosti zjevení, a to obvykle náročnými myšlenkovými operacemi. Negativní kritérium naproti tomu představuje fakt, že ve zjevení není nic, co jeho původ od Boha popírá. Právě zjevení tedy musí vykazovat jak pozitivní kritérium (spojitost s Bohem), tak negativní kritérium (nepřítomnost odporujícího prvku). Tato podmínka v sobě zahrnuje skutečnost, že zjevení může vykazovat mnoho pozitivních aspektů, avšak jediný výskyt odporujícího prvku způsobuje zamítnutí tohoto zjevení (*distributivní princip*). Tyto obecná

---

<sup>89</sup> Kubalík neváhá pronést tento závěr: „Proto ve fundamentální teologii these o záračích vždy zůstane thesí ústřední a kdo ji odmítá, boří celou rozumovou podstatu katolické víry“. KUBALÍK Josef: *Theologia fundamentalis. I. díl: O Božím zjevení*, s. 42.

metodologická kritéria nejsou však pro fundamentální teologii nijak specifická a plynou z logiky.

Langova práce zavádí pro zjevení, resp. pro posvátné texty, také kritérium *vnější* a *vnitřní*<sup>90</sup>. Vnitřní kritérium se vztahuje na obsah zjevení, na konsistenci výpovědí, v nichž je formulováno, na jeho estetickou úroveň, na použité literární druhy, aj. Jedná se o typ *synchronního* přístupu, který se zaměřuje na zjevení jako danost, a odhlíží přitom např. od příčin jeho vzniku, od toho, kdo, kdy, kde, komu a proč ho předkládá. Vnější kritérium naproti tomu zohledňuje soulad mezi obsaženými výroky a informacemi získanými odjinud (např. historická pravdivost údajů ve zjevení, shoda s výsledky přírodovědeckého výzkumu). Patří sem rovněž účinky (psychologické, sociologické, aj.) zjevených obsahů na jednotlivce či společenství.

Kritéria Božího zjevení jsou v Langově fundamentální teologii *Kristus, vrchol zjevení* traktována poněkud odlišně, než tomu je v Kubalíkově práci (s tím souvisí poznámka 80.). Kubalík toto téma zpracovává manualistickým způsobem (teze, vysvětlení, důkaz), nadto však přidává vlastní strukturaci látky a spekulace, a také si všímá různých námitek, které posléze vyvrací. V Langově knize je místo toho zaměřena pozornost např. na hodnocení posvátných textů nekřesťanských náboženství (buddhismus, hinduismus, židovství, islám) s využitím předložených kritérií zjevení (pozitivní/negativní, vnitřní/vnější, subjektivní/objektivní).

Obecné pojednání o kritériích zjevení můžeme zakončit vypočítáním konkrétních kritérií, která obě tyto fundamentálně-teologické práce uvádějí:

**Lang:** *rozpornost/nerozpornost posvátného textu, estetická kvalita posvátného textu, soulad mezi svědectvím a životem svědka, splnění prorockých předpovědí, zázrak pro dobro lidí.*

**Kubalík:** *vnitřní Boží hlas, přesažnost Boží mluvy, mystické vnitřní události, zázračné obrácení, vznešenost učení, zázračné znaky vnějšího Božího mluvení, nadlidská moudrost posla, heroická svatost, podivuhodné šíření nauky, mučednictví, vnější zázrak.*

Porozumění Božímu zjevení jako takovému představuje pro teologicky ambiciózní bádání namáhavý myšlenkový proces, v němž každý volí určitou strategii (metafyzika, empirismus, subjektivismus, transcendentalismus, aj.). Mnohdy se ale tyto strategie vzájemně vylučují, a stávají se, bohužel, *nekompatibilními*. Existují teologické modely,

---

<sup>90</sup> Srov. LANG Albert: *Kristus, vrchol zjevení*, s. 66.



kteří jsou postaveny výhradně na *orthodoxii* a mají charakter spíše *doktrinní teologie*. Další modely bývají spojené s otevřeným *liberalismem* nebo *radikalismem* (v dobrém smyslu chápaném). Nabízí se otázka: lze tyto modely nějak spojit a dosáhnout skutečné *teologické harmonie*, v níž každý má svůj charakteristický tón, odlišný od ostatních, avšak vázaný k nim podle určitých pravidel? Někteří věří a jsou přesvědčeni, že to možné je.

### 2.2.3. *Bůh a zázrak – násilí, nebo láska?*

*Říká se: „Proč ty zázraky, jaké z minulosti zvěstujete, se nyní nedějí?“ Mohl bych ovšem říci, že dokud svět nevěřil, byly nutné proto, aby uvěřil. Shání-li se kdo po divech, aby mohl uvěřit: velikým divem je ten, kdo nevěří, když věří celý svět. Ale oni tak mluví proto, aby se nevěřilo ani tomu, že se tenkrát divy děly. Kde se tedy vzala ta hluboká víra, hlásající všude, že Kristus byl i s tělem vzat do nebe? Jak to přijde, že v dobách osvícených, odmítajících všechny nemožnosti, uvěřil svět bez zázraků naprosto zázračně věcem neuvěřitelným?*

*Augustin: De civitate Dei*<sup>91</sup>

Velká postava v dějinách pozdně starověkého myšlenkového světa, k jejímž slovům o křesťanství se vraceli nesčetní filosofové a teologové, ale i prostě smýšlející lidé, kteří všichni byli uchváteni jeho genialitou a láskou planoucím srdcem – *svatý Augustin* (354 – 430) – nám klade před oči *zázrak* v jeho existenciální, do života Kristovy církve vrostlé, podobě. Na jedné straně nám Augustin ukazuje, že člověku nikdy nechyběla skepse a bytostný odpor k nemožnému, který odsuzoval ke směšnosti všechny mýty jak 600 let před Ciceronem, tak za dnů císařů Augusta a Tiberia. Na druhé straně se empiricko-racionálně nesnesitelné tvrzení o vzkříšení Kristova těla a o jeho nanebevstoupení šířilo jako uvěřitelná zvěst evangelia. Augustin proto klade otázku: stály-li u zrodu víry věci, které jsou ve své podstatě *neuvěřitelné*, a to je vlastně nemožné, není uvěření v ně bez zázraku samo o sobě *zázračným překročením nemožnosti*?

Augustin v poslední, 22. knize svého díla *De civitate Dei* popisuje celou řadu zázračných událostí (tělesné a duchovní uzdravení, exorcismus, vzkříšení z mrtvých, aj.), které sám viděl na vlastní oči<sup>92</sup>. Píše o nich s prostotou a vypráví je s citem pro detail, aniž

<sup>91</sup> AUGUSTIN AURELIUS: *O Boží obci II.*, Praha: Vyšehrad, 1950, s. 617 (XXII, 8).

<sup>92</sup> Srov. AUGUSTIN AURELIUS: *O Boží obci II.*, s. 631 – 634 (XXII, 8). „... jásalí, že je podobna bratrovi, jemuž dříve zůstala k jejich žalosti nepodobna, a viděli, že ještě než za ni vyslali k nebi své modlitby, bylo jejich předběžné přání obratem vyslyšeno. Plesali k Boží chvále hlasem beze slov, tak hlučně, že můj sluch to stěží dovedl snést. Co bylo v srdci těch rozradostněných jiného než víra Kristova...? Děje se tedy mnoho zázraků, jež koná tentýž Bůh, skrze koho chce a jak chce, on, jenž vykonal i ony, o nichž předčítáme.“

by bylo jeho cílem použít je jen v nějakém polemickém diatriba. Spíše tyto zázraky spoluprožívá se všemi, kteří jimi byli dovedeni k neutuchající radosti z Boha a které vydávaly svědectví víře ve zmrtnýchvstalého Krista na nebesích. Mimo to si však uvědomuje, že se vypráví i o mnoha zázracích a divech kouzelníků či démonů, které jsou schopny také v lidech vyvolávat nesmírný úžas, a uvádět je tím k důvěře v leccos. Augustin popisuje např. případ, kdy v jednom pohanském chrámě žasli lidé nad vznášející se železnou soškou, aniž by věděli, že tento božský jev je působen přiměřeně velkými magnety v podlaze a stropu oné místnosti<sup>93</sup>. Pro Augustina jsou však všechny tyto divy pouze nepatrnou částí toho, co Bůh, který stvořil všechnen materiální svět s jeho silami, bytosti andělské i vynalézavého člověka, a který je nezměřitelně převyšuje, může ve své moudrosti, v příkazování i dopouštění vykonat. A právě svět, v němž se vše toto odehrává, kde se rodí člověk z hmoty, umírá a vstává z mrtvých, je brán na nebesa a hoří ve věčném pekelném ohni, je ten největší zázrak ze všech<sup>94</sup>.

Nahlédli jsme do Augustinova Božího města, v němž je zázrak nejen nutným prostředkem pro víru, ale také přirozeným projevem Boží lásky k člověku. Kristovo početí v Panně Marii, panenský porod a především jeho zmrtnýchvstání a nanebevstoupení je natolik něco vlastního křesťanství, že není možné toto všechno považovat za jakousi zázračnou dekoraci dějin spásy, kterou si Bůh z nekonečného množství způsobů libovolně určil. Je to Boží zjevení, v němž se Bůh dává poznat, jaký je, dává se poznat jako Bůh, který není libovolný. Boží láska nemá důvod klamat člověka zázraky, klamat může člověk sám sebe, pokud považuje za nutné nevěřit tomu, co k němu přichází zvenčí. Augustin považoval zázraky za nutné prostředky k víře. V jakém smyslu máme této hádance rozumět? Je zázrak ve své přesažnosti normálního, pravidelného řádu světa prototypem toho, na co jedině se víra svým uzpůsobením může vztahovat? Je zázrak komplementárním protipólem (*objectum fidei; fides quae*) víry? Nebo je zázrakem samotná víra, která naprosto ve všem vnímá Boha, v jeho stvořeném světě, zjevení, vykoupení? Jsou všechny obdivuhodné jevy, o nichž se můžeme dočíst nebo je zažít, pouze vnější obrazy, které zapřičiňují víru jakožto cíl a vrchol zázraků, a tím jim dává smysl? Je podstatou víry, že přestává vidět zázrak jako jev a vidí nadpřirozeně to, co neviditelně stojí za zrakem viditelnou formou? Není zázrak prohlédnutím, že jsem věřící, není víra sama tím jediným zázrakem? Oba smysly, které nalézáme v Augustinově hádance, mají svou výpovědní hodnotu o tom, co je víra i zázrak.

<sup>93</sup> Srov. AUGUSTIN AURELIUS: *O Boží obci II.*, s. 542 – 543 (XXI, 6).

<sup>94</sup> Srov. AUGUSTIN AURELIUS: *O Boží obci II.*, s. 554 (XXI, 9). „*On jest totiž tím Bohem, který v tomto světě stvořil všechny ty velké i malé divy, o nichž jsme se zmínili, a ještě nesrovnatelně více těch, které jsme pominuli, a umístil je v jednom světě, největším to divu ze všech*“.

V další úvaze tedy přistupme k formulaci toho, co chápeme pod pojmem zázrak v současné teologické gramatice:

*Zázrak je taková událost v rámci naší lidské zkušenosti, kterou podstatně nelze vysvětlit na základě zásadně pochopitelných, vlastních zákonitostí tohoto okruhu zkušeností. Proto člověka zasahuje v té hlubině jeho existence, jež stále doprovází celkový přehlednutelný soubor jeho zkušeností a současně jej přesahuje: v svébytné vnitřní přístupnosti a všeobecné otevřenosti jeho přirozenosti, která je utvářena duchem a na jejímž základě je člověk zásadně schopen vnímat to, co je na druhém břehu jeho souboru zkušeností – trvalou Boží blízkost<sup>95</sup>.*

Zázrak jako metafyzicky možný a epistemologicky poznatelný byl 1. vatikánským koncilem zahrnut do dogmatu o víře<sup>96</sup>. Důvodem však není jen to, že v zázraku je zjevována Boží všemohoucnost, kterou neovládá žádný přírodní zákon, nýbrž že do dějinně uskutečňovaného Božího sebesdílení je již zabudován. Tomuto Božímu přiblížování se ovšem člověk musí neustále znovu otvírat a bojovat proti vždy přítomnému pokušení uzavřít minulé pod horizont skutečného, kde se stává zapomenutou epizodou kdesi za hranicemi lidské existence. V neposlední řadě je také nutné pamatovat, že společně se stárnutím zkušenosti zázraku přicházejí z různých směrů četná zpochybnění, která demonstrují neudržitelnost historických zázraků v dialogu s přírodními vědami nebo teologiemi inspirovanými jejich pohledem na svět.

Jak můžeme shledat u Kubalíka, byla novověká kritika nadpřirozeného náboženství významným podnětem pro apologetická vyjádření a potvrzení esenciálního charakteru zázraku ve zjevení a celkovém vidění světa očima věřících katolíků. Podle učení církve víra získává v Kristových zázracích své upevnění, a díky nim víra souzní s racionálním zdůvodněním Božského původu zjevení (*externa revelationis argumenta*)<sup>97</sup>. Za odpůrce katolického pojetí zázraku byli považováni: *deisté* (Bůh má moc činit zázraky jen v rámci *potentia absoluta*, nikoli *potentia ordinata*), *deterministé* (zázrak není vybočení z přirozeného řádu, ale dosud nevysvětlený jev – Schleiermacher, Ritschl, Sabatier, Strauss, Harnack), *agnostikové* (z pozorování člověk abstrahuje pravděpodobnost konsekvence dějů, mezi nimiž má zázrak povahu vybočení, jež samo o sobě o Božském původu nesvědčí, má však roli symbolickou – Hume, Mill), *modernisté* (příčinou zázraku

<sup>95</sup> Srov. Zázrak, in: RAHNER Karel, VORGRIMLER Herbert: *Teologický slovník*, s. 473 - 474.

<sup>96</sup> Srov. DENZINGER Heinrich, SCHÖNMETZER Adolfus: *Enchiridion symbolorum*, čl. 3034. „*Si quis dixerit, miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse; aut miracula certo cognosci numquam posse nec iis divinam religionis christianae originem rite probari: an. s.*“

<sup>97</sup> Srov. DENZINGER Heinrich, SCHÖNMETZER Adolfus: *Enchiridion symbolorum*, čl. 2779, 3009, 3539.

je víra, která může neznámým způsobem účinkovat na hmotu) a *humanisté* (moc ducha daleko přesahuje moc těla, a čím je víra ducha horoucnější, tím větší má zázračnou sílu)<sup>98</sup>.

Proti těmto alternativním výkladům byla postavena fundamentálně-teologická definice zázraku. Zázrak byl potud předmětem zájmu fundamentální teologie, pokud byl jako znamení použitelný v dokazování faktu Božského charakteru zjevení *in stricte sensu*<sup>99</sup>. *Smyslově* poznatelný jev, který se vymykal z běžného řádu přírody, nebyl chápán v tomto smyslu jako zázrak, jestliže u něj nebyla patrná vazba na Boží iniciativu, která prozřetelně zasahuje do lidského života. Důraz na smyslově vnímatelnou formu projevu přitom vedl k pozoruhodnému závěru, že, dle Langa, např. transsubstanciacie Eucharistie není chápána jako zázrak (není *miraculum manifestum*)<sup>100</sup>. Podobně ani milost působící v duši člověka nebo lidskou transcendencí nazíranou imanentní Boží všudypřítomnost nelze v tomto duchu nazývat zázrakem, protože jim chybí zmíněná smyslově vnímatelná složka. Kubalík se naopak drží volnější formy definice zázraku, který chápe ne jako *effectus sensibilis*, nýbrž jako *effectus perceptibilis*<sup>101</sup>. To mu umožňuje zařadit mezi zázraky i ty jevy, které se odehrávají mimo svět smyslů jen na duchovní rovině, leč jsou poznatelné rozumem.

S touto diferencí nutně souvisí otázka, jak to či ono pojetí zázraku zohledňuje tělesnou přirozenost člověka, jejímž prostřednictvím člověk poznává svět. Pokud by byl zázrak omezen jen na neviditelné a neslyšitelné a dál smyslově nevnímatelné Boží zjevení v duši, zůstalo by Boží slovo u inspirace lidského rozumu, kterou neprovází žádný stvořitelství akt. Nehmotné, nestvořené zjevení Boha by představovalo redukci Boží péče na vnitřní svět *jedinice*, kde není tělo, hmota, čas, dějiny ani tradice. Podobnou omezenost s sebou ale nese i chápání zázraku jako pouze vnějšího znamení. O Bohu jako Věčném, Trojjediném a Nevýslovném by vypovídaly věci a děje, které svou prostou zažitelností nevystihují hloubku, na níž mají odkazovat. Svou pomíjivostí v čase by zázrak poukazoval

---

<sup>98</sup> Srov. KUBALÍK Josef: *Theologia fundamentalis. I. díl: O Božím zjevení*, s. 52. Kubalík zde ovšem netvrdí, že všechny alternativní výklady zázraků jsou v příkrém rozporu s učením církve.

<sup>99</sup> Srov. AKVINSKÝ Tomáš: *Summa theologiae*, I., q. 114, a. 4., r. „Z toho, co bylo řečeno výše (I., q. 110, a. 4), je jasné, že pokud chápeme zázrak v přísném smyslu, tak démoni, ani cokoliv stvořeného, nemohou dělat žádné zázraky. Může je činit pouze Bůh, protože zázrak se v pravém smyslu slova děje mimo řád veškeré stvořené přírody, do něhož spadá moc každého tvora. Zázrak však může být chápán i v širším smyslu, kdy obecně označuje překročení lidských možností a zkušeností. A tak i démoni mohou dělat zázraky, tedy věci, které vzbuzují obdiv svou neobvyklostí vzhledem k limitovanému okruhu lidských schopností a znalostí.“ (Přeložil autor DP).

<sup>100</sup> Srov. LANG Albert: *Kristus, vrchol zjevení*, s. 74. Tomáš Akvinský naproti tomu Eucharistii za zázrak považuje, avšak za jaksi „více skrytý“, který je přímým předmětem víry (*miraculum creditum*). Srov. AKVINSKÝ Tomáš: *Summa theologiae*, III., q. 29, a. 1., ad 2.

<sup>101</sup> Srov. KUBALÍK Josef: *Theologia fundamentalis. I. díl: O Božím zjevení*, s. 53 - 54. [Miraculum est] „Effectus perceptibilis, praeter consuetum ordinem, vires naturae excedens, signum spontaneum potentiae et scientiae divinae ac divini interventus extraordinarii, ideoque aptum, ut a Deo adhibeatur ad testandum de veritate revelationis“.

spíše na přetržitost a proměnlivost Boží. Zázrak by se stal výpovědí o pozemských skutečnostech. Řešení těchto potíží mezi duchem, tělem a Bohem nabízí fundamentální teologie v nahlédnutí, že Bůh oslovuje zároveň lidský rozum i tělo. Tento dialog Bůh předem a navždy umožnil, když všemu stvořenému dal schopnost naslouchat jeho Slovu. Smyslem fundamentální teologie se proto stává pochopení, že Bůh je člověku srozumitelný ve všem, co říká a dělá, ať již na rovině smyslového či duchovního světa.

Zázraky je možné podle určitého ontologického schématu klasifikovat do několika tříd. Když se zaměříme na příčinu zázraků (*transendentní kauzalita*), můžeme je rozdělit na ty, které působí bezprostředně Bůh (*miracula absoluta – creatio, annihilatio*), a ty, které v souladu s Boží vůlí konají dobří duchové (*miracula relativa*)<sup>102</sup>. Podle předmětu je můžeme dělit na zázraky *fyzické* (uzdravení, utišení bouře, vzkříšení z mrtvých, atd.), *intelektuální* (poznání cizích srdcí, předvídání budoucnosti, nadlidská moudrost, aj.), *morální* (svatost, obrácení, stálost v mučení, aj.). Podle poměru vůči přirozenosti, v níž zázrak působí, lze rozlišit zázrak přesahující možnosti přírody (*supra naturam – nanebevzetí*), zázrak vracející ztracenou možnost přírody (*contra naturam – vzkříšení z mrtvých*) a zázrak měnící mechanismy přírody (*praeter naturam – náhlé uzdravení*).

Podobných kritérií by bylo možné nalézt v literatuře či vymyslet ještě více. K vystihnutí principu apologetického diskurzu o zázraku jsou ale tyto již dostatečně reprezentativní. Zbývá jen dodat, že u zázraku musí být především doložena jeho historická pravdivost, metafyzická nadpřirozenost a teologická relevance. Od těchto podmínek se odvíjí další jejich studium.

Je zajímavé, že Lang v souvislosti s touto problematikou zaujímá skeptický postoj vůči kompetenci přírodovědců definovat přirozenost látky a její meze<sup>103</sup>. Základem této Langovy antipatie je např. nechápání nutnosti a platnosti přírodních zákonů v jejich matematickém formalismu nebo epistemologická bezradnost nad důsledky (Heisenbergova) principu neurčitosti a (speciální) teorie relativity<sup>104</sup>. Tyto pochybnosti však nic nemění na tom, že cílem přírodních věd samotných není vyvracet zázraky, nýbrž na základě matematicky konzistentních reprezentací, opírajících se o kvantitativní data z empirického pozorování, dospívat k humánnímu přetváření světa nebo k predikci důsledků určitého hmotného uspořádání nebo jen k hlubšímu poznání a porozumění skutečnosti. Pochopitelně každá přírodní věda má své vlastní specifikum, svou oblast zkoumání, metodiku, odbornou terminologii, své klasiky, stěžejní díla, publikace, časopisy,

---

<sup>102</sup> Srov. LANG Albert: *Kristus, vrchol zjevení*, s. 74 – 75.

<sup>103</sup> Lang i Kupalík projevují ofenzivní postoj vůči přírodním vědám v návaznosti na zpochybňování zázraků v době osvícenství a modernismu.

<sup>104</sup> Srov. kapitolu Zázrak a přírodní zákonitosti v LANG Albert: *Kristus, vrchol zjevení*, s. 76 – 78.

profesory, dobré a špatné studenty apod. Nelze u nich však nalézt fixaci na historickou fázi vývoje poznání, naopak jsou naprosto otevřené pro aktualizaci a přesnější řešení dané přírodovědecky nahlížené problematiky<sup>105</sup>. Pokud dochází ke konfliktu mezi přírodními vědami a teologií, bývá to často záležitostí ambiciózních intelektuálů, kteří dávají přednost poskytování informací před jejich přijímáním.

Nepochybně pronikavější kritiku zázraků přinesli někteří barokní teologové a filosofové. Zásadní zpochybnění pojetí Boha a nadpřirozených jevů vznesl např. Spinoza (1632 – 1677), když Boha ztotožnil s tvořivou, impersonální silou přírody, vytvářející jedinou substanci světa<sup>106</sup>. Zázrak bral jako dočasně nevysvětlitelný přírodní jev, v jehož pochopení brání nedostačující lidská zkušenost. Na podobně chápané empirické omezení poznání myšlenkově navázali Locke (1632 – 1704), Hume (1711 – 1776) i Kant (1724 – 1805). Další propad vážnosti zázraku nastal s příchodem biblického humanismu (škola v Tübingen; Baur (1792 – 1860), Strauss (1808 – 1874)), v jehož pozadí stála koncepce antecedentní nepravděpodobnosti zázraku, a liberálního protestantismu (Schleiermacher (1768 – 1834), Ritschl (1822 – 1889)), který omezoval význam zázraku na psychologickou podporu víry těch, kdo jej aktuálně prožívají. Skutečnost, že součástí *symbola fidei* je celá řada výpovědí o zázračných projevech (např. inkarnace z Ducha v Panně, soupodstatnost Otce a Syna Ježíše Krista, zmrtvýchvstání, nanebevstoupení, parusie, atd.), musela tedy vést buď k přeformulování kréda, nebo k demytologizaci (deplatonizaci) a alegorické interpretaci jednotlivých článků, nebo k radikálnímu docenění existence (ontologická rovina) a projevování (funkcionální rovina) nadpřirozeného řádu v křesťansky nahlížených dějinách spásy. Postoje některých vybraných filosofů a teologů k problematice zázraků budou uvedeny v následující podkapitole.

---

<sup>105</sup> V historii přírodních věd, jako je fyzika a chemie, se často poukazuje na *princip korespondence*. Tento princip vystihuje skutečnost, že mezi starými a novými vědeckými teoriemi existuje vztah úměrnosti aproximace. Tak například Newtonova mechanika není chybnou teorií a poskytuje poměrně přesné výsledky (hodnoty) pro děje, které probíhají mnohem nižší rychlostí, než má světlo ve vakuu a ve vzdálenostech větších, než je řekněme atom (cca  $10^{-10}$  m). Pokud se aplikuje newtonovský aparát na fyzikální děje, jež se přibližují k těmto limitům rychlosti a vzdáleností, objevují se nepřesné výsledky v důsledku jevů, které newtonovská fyzika nezná a zanedbává (relativistický přírůstek hmotnosti, delokalizace v prostoru, fluktuace energie, apod.). Relativistický a kvantově fyzikální aparát proto přináší zpřesnění výsledků klasické mechaniky, nikoli její vyvrácení. Řešení nerelativistických a nekvantovaných procesů, ke kterým dospívá novější vědecká teorie, vysoce přesně korespondují s výsledky klasické fyziky (relativní chyba výsledných hodnot je číslo se značným počtem nul za desetinnou čárkou). Podobně se setkáváme např. v chemii s novější teorií molekulových orbitalů, která zpřesňuje a zdokonaluje starší valenční a mezomerní teorii chemické vazby. Nelze ovšem vůbec mluvit o tom, že by se přírodovědci bránili novým a přesnějším teoriím, naopak je sami hledají a cení si jich. Přesnější poznání je cílem všech přírodovědců. Je otázkou profesionálního vědeckého etosu přiznat si, že aktuální teorie může (a má) být dále zpřesňována.

<sup>106</sup> Srov. MAREK František, ZAPLETAL Štěpán: *Filosofická čítanka*, s. 126 – 128.

### 2.2.3.1. Humeovo „vioalation of the laws of nature by God“

Davidem Humem vrcholí v 18. století éra anglického osvícenství, v němž se dovršuje odkaz Lockova a Berkeleyova *senzualismu*. Hlavní princip tohoto filosofického proudu můžeme charakterizovat Lockovým prohlášením: „*nihil est in intellectu, quod ante non fuerit in sensu*“. Protože poznání a platnost představ je v tomto chápání bytostně vázaná na smyslový vjem, dochází Hume k závěru, že skutečná podstata (substance) věci je smysly nepoznatelná. Vnímat lze jen vnější, fenomenologickou stránku světa, a to jen prostřednictvím nahlížení impresí, které vznikají v lidské mysli. K reálné existenci věcí, či dokonce k vlastnímu Já, se Hume staví *agnosticky*. Originální způsobem také Hume přistupuje k pojmu *kauzalita*: *zkušenost ukazuje, že vnímáme pouze sled událostí a jevů, ale nikoli jejich vnitřní pouto, tzv. příčinnost ... Pravidelné sousedství jevů způsobuje, že je v představě spojujeme a přisuzujeme jim vnitřní vztah příčinnost, ač příčinnost nemůže být vnímána*<sup>107</sup>. Na základě pravidelnosti jevů si člověk v mysli vytváří pouze víru v zákonitost, ačkoli toto uvažování nemá vědeckou povahu, ani není věcí rozumu, nýbrž projekcí zvyků a instinktivních sklonů.

Ve své knize *Zkoumání lidského rozumu* (*Enquiry concerning human understanding; 1748*) Hume předkládá také svůj přístup k zázrakům. V první řadě Hume poukazuje na fakt, že způsob, jakým člověk poznává, má větší vypovídací hodnotu, než samotný obsah vypovídání. Je-li zřejmé, že člověk nemůže poznat nic víc než vlastní vjemy a druhým sdělit jen konstrukce, k nimž v myšlení došel, pak nepravděpodobné a podivuhodné svědectví musí být spíše chápáno jako artefakt lidského mínění. Zázrak jako velice vzácná událost stojí proto v opozici k silnější zkušenosti o běžných přírodních dějích. Hume tak dospívá k tomuto závěru:

*Zázrak je porušení přírodních zákonů, a protože tyto zákony byly stanoveny pevnou a nezměnitelnou zkušeností, je důkaz proti zázraku již ze samé povahy věci tak dokonalý, jak si jen dovedeme důvod odvozený ze zkušenosti představit. Že všichni lidé musí umřít, že olovo se samo nemůže vznášet ve vzduchu, že oheň stravuje dřevo a hasí se vodou, to vše je zcela pravděpodobné jen proto, že tyto děje se shodují s přírodními zákony, a má-li se těmto zákonům zabránit, musí být násilně porušeny...*<sup>108</sup>.

Nemožnost bezpečně prokázat zázrak opírá Hume o čtyři teze. 1) Nikdy v dějinách se nevyskytl dostatečný počet mravně bezúhonných a zároveň uvědomělých svědků zázraků, 2) lidé mají tendenci promítat do udivujících jevů zázračné příčiny, protože je to

<sup>107</sup> Srov. MAREK František, ZAPLETAL Štěpán: *Filosofická čítanka*, s. 151 – 167.

<sup>108</sup> HUME David: *Zkoumání lidského rozumu*, Praha: Svoboda, 1972, s. 161 – 162.

příjemné a posiluje to jejich přesvědčení, resp. víru, 3) svědectví o zázracích přicházejí od zaostalých národů, které nemají dostatečné poznání ani kritický úsudek, 4) mnohá svědectví o zázracích jsou doprovázena jinými svědectvími, které tyto zázraky vyvracejí. Hume se však těmito argumenty nestaví proti křesťanství jako celku. Inklinuje zřetelně k fideismu, v němž nedává místo rozumovému dokazování víry. Určitou možnost zázraku připouští, ale pochybuje, že by nějaký zázrak byl zaznamenán v historických zprávách. Okrajově (v poznámce pod čarou) připouští tuto definici zázraku:

*Zázrak lze přesně definovat jako porušení přírodního zákona určitým volným zásahem Boha nebo zásahem neviditelného činitele<sup>109</sup>.*

Na Humeovu kritiku zázraků jakožto náboženských důkazů reagoval George Campbell (1719 – 1796) svou prací *Pojednání o zázracích (A dissertation on miracles; 1762)*. Zde Campbell poukázal na skutečnost, že zázraky jsou důsledkem zkušenosti a přijetí svědectví o nich je odvislé od toho, nakolik se jako empirická zkušenost předkládají. Naopak zamítání svědectví o nich je vedeno spíše rozumovými důvody, které se tím staví proti zkušenosti. V úvahách o lidském poznávání ukazuje na příkladu dítěte, jež se učí od ostatních, že důvěra ve svědectví předchází vlastní zkušenosti. Schopnost *věřit svědectví* považuje Campbell za integrální část lidské přirozenosti, jelikož se jedná o automatickou a nenaučenou reakci. K tomu Campbell přidává, že podstatným faktorem, z něhož lze usuzovat na pravost zázraku, je také počet pozorovatelů jediného zázraku. Svědectví o zázracích je tedy schopné poskytnout absolutní jistotu ve většině případů zázračných jevů. Stejnou měrou však svědectví může domnělý zázrak vyvrátit<sup>110</sup>.

### **2.2.3.2. Supernaturalismus Cliva Staplese Lewise**

Tento anglický filosof a spisovatel žijící v první polovině 20. století se proslavil jako moderní křesťanský apologeta, který jednoduchým, výpravným a ekumenicky otevřeným stylem dokázal svými publikacemi probouzet u čtenářů sympatie ke křesťanství. V díle *Zázraky* vychází z předpokladu, že svědectví založené pouze na empirické zkušenosti samo o sobě nemůže poskytnout obecný závěr, zda jsou zázraky možné, či nejsou. Aby bylo možné zodpovědně mluvit o zázracích, je nutné mít nějaký filosofický podklad, který jejich existenci vysvětluje a začleňuje do smysluplného řádu. Bázi pro rozumné uvažování o zázracích Lewis (1898 – 1963) nachází v přijetí supernaturalistické vize světa, kterou

<sup>109</sup> HUME David: *Zkoumání lidského rozumu*, s. 163.

<sup>110</sup> Srov. *George Campbell*, in: [s.a.]: *Wikipedia*, [http://en.wikipedia.org/wiki/George\\_Campbell\\_\(minister\)](http://en.wikipedia.org/wiki/George_Campbell_(minister)), (29. 3. 2012).



staví proti naturalismu. Rozdíl mezi supernaturalismem a naturalismem zde představuje jako rozdíl mezi (fakultativně panteistickým) monismem (*naturalismus*) a monarchistickým dualismem (*supernaturalismus*):

*... naturalisté se domnívají, že kromě přírody neexistuje nic, slovo příroda pro ně jednoduše znamená „všechno“ nebo „celý svět“ či „cokoli, co existuje“. A pokud takto chápeme přírodu, pak samozřejmě nic dalšího neexistuje a otázka rozdílného chápání skutečností ztrácí smysl. Někteří filosofové definovali přírodu jako „to, co vnímáme našimi pěti smysly“... [Supernaturalisté se] domnívají, že věci lze rozdělit do dvou skupin. V první skupině nacházíme buď věci, nebo pravděpodobněji jednu věc, která je základní a původní a která existuje sama o sobě. Ve druhé skupině se setkáváme s věcmi, které jsou pouze odvozeny od oné jedné věci. Tato základní věc umožnila bytí všech věcí ostatních... Rozdíl v těchto dvou pohledech na svět lze vyjádřit také takto: naturalismus vykresluje svět jako demokracii, supranaturalismus jako monarchii. Naturalisté soudí, že privilegium „bytí o sobě“ náleží celkové mase věcí, tak jako v demokracii náleží nezávislost celkové mase lidí. Supranaturalisté soudí, že toto privilegium náleží některým věcem, anebo (a pravděpodobněji) věci jediné, nikoli ostatním — zrovna tak jako v opravdové monarchii, kde nezávislý je pouze král, nikoliv ostatní lidé<sup>111</sup>.*

V takto zavedeném supernaturálním světě pak může Lewis stanovit definici zázraku jako *zásah nadpřirozené síly do řádu přírody*<sup>112</sup>. Přirozený, naturální svět je podroben determinaci a sám ze sebe musí poskytnout příčinu veškerým událostem, které se v něm dějí. Skutečnost, že vše nelze vysvětlit řetězcem determinovaných příčin, je argumentem pro existenci druhého, nadpřirozeného světa. Za nadpřirozené, a potažmo za zázrak, považuje Lewis už lidskou racionalitu a morální svědomí. V rozumu a svědomí je spatřována zásadní manifestace nadpřirozena jako podstatné odlišnosti od deterministického a přirozeného (tj. přírody). V dalším kroku Lewis objasňuje, že zázrak vyžaduje existenci přírodního zákona, na jehož pozadí může smysluplně existovat. Síla, která vychází od Boha a má svou finalitu, se může jako taková ukázat, pouze není-li zdrojem chaosu v řádu světa, který sama vytvořila. Nadpřirozeně počaté dítě žije a roste jako každé jiné, voda proměněná ve víno působí opilost, zázračný chléb bude stráven, inspirovaný text bude obsahovat pravopisné chyby. Nadpřirozená síla tedy neboří přírodní zákon, nýbrž se do tohoto řádu konstitutivně zapojuje. Ve své podstatě je dokonce zázrak nutným důsledkem plodného setkávání přirozeného a nadpřirozeného světa.

---

<sup>111</sup> LEWIS Clive Staples: *Zázraky*, Praha: Návrat domů, 1999, s. 7 – 11.

<sup>112</sup> LEWIS Clive Staples: *Zázraky*, s. 7.

*Zákon jakožto nutná pravda tedy zdaleka neznamena, že se zázraky nemohou vyskytovat, ale naopak nás utvrzuje, že působí-li nadpřirozená síla, zázraky se vyskytovat musí. Protože pokud by situace ovládaná pouze přirozenými silami a situace ovládaná přirozenými silami a ještě něčím jiným přinesly tentýž výsledek, pak bychom zjevně měli co do činění s vesmírem bez zákonů a bez systému. Čím jistěji víme, že dvě a dvě jsou čtyři, tím jistěji také víme, že dvě a tři čtyři nejsou<sup>113</sup>.*

Lewis přirovnává Boží stvořitelickou moc k umění, která díky zázraku může zazářit v plné kráse. Zázrak není přepsáním matematických rovnic světa, ale dosazením za *neznámou*, které vede k řešení rovnice. Lewisovo přemyšlení o zázracích tedy nechce přestavit Boha jako násilníka přírody, ale jako vrcholného Umělce a Básníka:

*Zázraky nejsou neveršovanými útržky prózy, které narušují celistvost básně. Jsou velmi smělým veršem, který se sice v básni s ničím nerýmuje, avšak tím, kam směřuje a na co působí, stává se pro ty, kdo jsou schopni porozumět, vrcholným zjevením básníkovy záměru. Pokud je to, co nazýváme přírodou, modifikováno nadpřirozenou silou, pak si můžeme být jisti, že ona schopnost být takto modifikován patří k samotné podstatě přírody — že celek reality, pokud jsme schopni si něco takového představit, nutně zahrnuje tento typ vztahu mezi přírodou a nadpřirozenem. Pokud se v přírodě čas od času zrodí zázrak, je to pro ni nepochybně „přirozené“ — když je proniknuta „mužskou“ silou pocházející z vnějšku, tak jako je pro ženu přirozené počnout a porodit dítě svému muži. Nazveme-li něco zázrakem, nepovažujeme takovou událost za protiklad či násilí vůči přírodě; domníváme se pouze, že příroda, odkázána pouze na vlastní zdroje, nikdy nemůže žádný zázrak vyvolat<sup>114</sup>.*

Za ústřední zázrak křesťanství Lewis považuje vtělení Ježíše Krista. V něm se projevuje nejvyšší Boží moc, všechny ostatní zázraky tuto událost připravují, poukazují na ni nebo z ní vyplývají<sup>115</sup>. Ve vtěleném Slovu se dotýká Nadpřirozené a přirozené tím nejtěsnějším způsobem.

---

<sup>113</sup> LEWIS Clive Staples: *Zázraky*, s. 33.

<sup>114</sup> LEWIS Clive Staples: *Zázraky*, s. 35.

<sup>115</sup> Srov. LEWIS Clive Staples: *Zázraky*, s. 125.

### 2.2.3.3. *Zázrak v teologickém kontextu Hanse Waldenfelse*

*Kontextová fundamentální teologie* (2000) německého jezuita Hanse Waldenfelse (\*1931) je, vedle Boublíkovy (1928 – 1974) práce *Setkání s Ježíšem*, v současnosti v podstatě jedinou moderně zpracovanou učebnicí fundamentální teologie, dostupnou v českém jazyce. Na 664 stranách nacházíme široce rozevřený, panoramatický pohled na souvislosti mezi vírou, světem, zkušeností, dějinami, zjevením, Bohem a lidskou společností. Reflexi křesťanské víry Waldenfels představuje jako složitý, *ven* a *dovnitř* jdoucí proces, v němž na sebe navazuje a současně do sebe přechází myšlení a praxe křesťanství. Výchozím bodem celého uvažování je *možnost teologie* jako takové. Jen pouhé vyslovení slova *teologie* už je vstoupením do nedozírné hlubiny a širší *kontextů* skutečnosti a dějin.

V druhém díle Waldenfelsovy *Kontextové fundamentální teologie* je zařazeno také pojednání o zázraku<sup>116</sup>. Toto téma je ponořeno do kontextu Božího promlouvání skrze znamení (*pohyb ven*) a lidských přístupů k Bohu (*pohyb dovnitř*). Od Anselmova „*aliquid quo maius cogitari nequit*“ přes Tomášovy „*quinque viae ad demonstrandum Dei*“ a Rahnerův transcendentálně-teologický přístup přibližně vyjádřitelný větou „*sum, ergo Deus est*“ se autor po určité kružnici reflexe vrací zpět k Židovskému národu a vykupitelským skutkům Hospodina. Znamení (אִי־וָה) a zázraky (מִפְתִּי־יָם) jsou zde nahlíženy jako součást dějinné zkušenosti záchrany a uzdravení. S tímto jde ruku v ruce Izraelovo rozpomínání na dar země, na potrestání nepřátel a na přírodní divy, které doprovázely Hospodinovu spásnou přítomnost. Na tuto víru předávanou vyprávěním spojitě navazuje Ježíš z Nazareta se svým projektem spásného vysvobození člověka. Jeho slova a jednání však, jak Waldenfels připomíná, vykazují kritický odstup od zázraků<sup>117</sup>, takže ani skrze divy není možné Boha pevně uchopit. Nakládání se zázrakem v průběhu dějin teologie Waldenfels komentuje takto:

*V průběhu dějin teologie získal zázrak zvláštní hodnotové místo v rámci zdůvodnění víry. Stal se – vyjádřeno odbornou terminologií – rozhodujícím kritériem věrohodnosti Zjevení. Tím se ovšem situace přiosťřila. Protože čím více byl zázrak ve své mimořádnosti vytlačován z oblasti lidské zkušenosti, tím více ztrácel argument zázraku u mnoha současníků na věrohodnosti<sup>118</sup>.*

<sup>116</sup> Srov. WALDENFELS Hans: *Kontextová fundamentální teologie*, s. 197 – 206.

<sup>117</sup> Srov. ČEP: Mt 12,38-39; Mt 16,1-4; Jan 4,47-49.

<sup>118</sup> WALDENFELS Hans: *Kontextová fundamentální teologie*, s. 199 – 200.

Těžištěm, kde se nalézá místo k uniknutí z dlouhodobého *aporetického* využívání zázraku, je pro Waldenfelse dogmatická konstituce II. vatikánského koncilu *Dei verbum*. Zázraky a znamení je nutné vždy přijímat jen ve výslovné souvislosti s Ježíšem Kristem, v němž se stávají momentem Boží ekonomie zjevení, vrcholící v jeho osobě. Slova a činy, znamení a zázraky nejsou ani tak projevy Boží moci, ale spíše Boží lásky, v níž se člověku dostává pomoci k uzdravení a spáse. *Nápadnost* zázraků může být na jednu stranu kompromitujícím prvkem zjevení, protože vtahuje člověka do proudu emocí, a tak mu brání zachovat si střízlivý úsudek o tom, co je v tomto projevu Boží lásky podstatné, na druhou stranu se tímto poukazuje na fakt, že člověk, který není schopen žasnout, těžko bude reagovat na bezprostřední výzvy k hledání smyslu.

*Jen ten, kdo ještě dokáže žasnout, je připraven volat po pochopení a smyslu toho, co leží za bezprostředně přístupnými jevy. Pro takového člověka se to, co zažil, stane znamením, poukazujícím k něčemu víc, skrývajícím se v prožitém dění, a toto víc se odhaluje vidoucímu zraku: „Blahoslavené jsou vaše oči, že vidí, a vaše uši, že slyší. Amen pravím vám: mnoho proroků a spravedlivých toužilo vidět, co vidíte vy, ale neviděli, a slyšet, co slyšíte vy, ale neslyšeli“ (Mt 13,16-17)<sup>119</sup>.*

Řeč o zázraku nás přivádí k úvaze o vztahu mezi viděním a slyšením, které člověku zprostředkovává víru. V Božím slovu slyšíme zvěst o víře v zázraky, jež v nás evokuje otázku, zda i my v ně věříme, zda též vidíme znamení, která nám Bůh dává. Slyšení výzvy se tedy stává současně viděním znamení očima víry (*oculi fidei*). Víra v zázraky je nám předávána skrze vyprávění o zázracích, a jak připojuje Waldenfels, tato víra je rovněž pozvánkou, abychom my sami hledali v dnešní době Boží znamení a zázraky<sup>120</sup>. Nejde přitom o rozvinutí náboženského citu, který rozeznává nadpřirozené ve velkých, vědecky nevysvětlitelných událostech (např. v uzdravení v Lurdech či Fatimě), ale především o vidění nápadnosti v *nenápadném*, které slouží lidstvu a neklade si nároky být veřejně uznáno za závaznou cestu k víře.

#### **2.2.3.4. Otázka zázraku z pohledu Karla Rahnera**

Bylo by velkou odvahou chtít na několika málo řádcích vystihnout a ve všech odstínech vykreslit náročný filosoficko-transcendentálně-teologický přístup jezuity Karla Rahnera (1904 – 1984) k nadpřirozenému projevu v přirozeném. Rahnerovy *Základy*

<sup>119</sup> WALDENFELS Hans: *Kontextová fundamentální teologie*, s. 202.

<sup>120</sup> Srov. WALDENFELS Hans: *Kontextová fundamentální teologie*, s. 204.

*křesťanské víry (Grundkurs des Glaubens)*, z nichž se pokusíme vybrat některé autorovy myšlenky o zázraku, představují unikátní dílo v současné teologické literatuře. Rahnerův originální styl výkladu dogmatické teologie, který nepotřebuje poznámkový aparát, fascinuje především *mírně pokročilého* čtenáře svou elegancí, s níž dokáže nepřetržitě zůstat v kontaktu s tématem, a přitom kolem něj stále kroužit, aniž by mu došly slova v nějaké definici. Jeho postoj k zázrakům se pokusíme pouze stručně *odhadnout* na základě jeho pojednání o významu Ježíšových zázraků pro fundamentální teologii, které je zařazeno v oddílu věnovaném christologii<sup>121</sup>.

Ohledně Ježíšových zázraků si Rahner pokládá tři otázky: 1) co zůstává z historické skutečnosti zázraků za předpokladu, že přijímáme historicko-kritické argumenty o způsobu psaní evangelií, 2) jak bychom měli ve fundamentální teologii interpretovat to, co zůstává nevyjasněno např. ohledně automatismu rychlé uzdravení ↔ Bůh, 3) je pro nás dnes a pro náš smysl pro pravdivost nutné v duchu katolické fundamentální teologie legitimovat Ježíše zázraky?

Do problematiky historičnosti a závaznosti Ježíšových zázraků Rahner vstupuje s vědomím důrazů, které v této oblasti položil I. vatikánský koncil<sup>122</sup>. Dogmaticky vyslovená významnost zázraku pro vztah rozumu a víry je potvrzením platné souvztažnosti zjevení, které prochází od Mojžíše, přes proroky až k Ježíšovi jako jejich vrcholu vždy v doprovodu četných Božích divů a prorocství, které na sebe vzájemně odkazují. Dogma však zůstává otevřené k dalšímu, jemnějšímu diferencování hierarchie Ježíšových zázraků. V tomto duchu Rahner poukazuje na rozlišování mezi Ježíšovým zmrtvýchvstáním a ostatními předvelikonočními zázraky, které nejsou v pojetí Nového zákona kladeny jednoduše na stejnou úroveň. Zázrakem *par excellence* v Ježíšově životě je právě toto zmrtvýchvstání, v němž se nejradikálněji zjevuje znamení identity naší spásy a je současně výzvou pro naši naději ve zmrtvýchvstání vlastní. Tímto Rahner odpovídá na první uvedenou otázku.

Koexistenci zázraků a přírodních zákonů Rahner interpretuje jako setkávání a perichorezi nižších a vyšších dimenzí světa ve smyslu hegelovské *subsumace*.

*Vyšší dimenze v sobě zahrnuje jako svou součást dimenzi nižší, ruší ji – v hegelovském smyslu – právě tím, že ji zahrnuje, subsumuje, takže ji zároveň zachovává a překonává, aniž tím porušuje zákony nižší dimenze v tom smyslu, že to vyšší by se dalo chápat komplikovanější případ toho, co je nižší, a že by se tímto nižším dalo vysvětlit<sup>123</sup>.*

<sup>121</sup> Srov. RAHNER Karl: *Základy křesťanské víry*, s. 347 – 358.

<sup>122</sup> Srov. DENZINGER Heinrich, SCHÖNMETZER Adolfus: *Enchiridion symbolorum*, čl. 3009.

<sup>123</sup> RAHNER Karl: *Základy křesťanské víry*, s. 352.

V základu tohoto vymezení vrstev skutečnosti stojí především Rahnerovo pojetí člověka. V člověku se realizuje subsumace hmotné skutečnosti duchem, která s sebou nenese žádnou potřebu rušit zákonitosti dané chemickostí, fyzikálností, biologičností a psychologičností těla, aby tento duch mohl dále zachovat svou svobodu a transcendenci. Rahner vyjadřuje poměr sfér ducha a hmoty v člověku takto:

*Člověk ... při realizaci své tělesné duchovosti není nikdy pouze živočich, to však neznamená, že v tom, co probíhá v jeho tělesné duchovosti (jež se nedá nikdy adekvátně dělit na to, co je jen duchovní a co je pouze biologicko-materiální), by se zákony biochemie nebo všeobecné biologie či živočišného chování měly v pouze negativním smyslu zrušit nebo suspendovat. Vůči tomu, co je pouze biologické, vykonává člověk zázrak, tzn. že smysl tělesné duchovosti člověka nelze odvodit z toho, co je nižší, právě tím, že člověk využívá skutečnosti a zákonitosti toho, co je pouze biologické<sup>124</sup>.*

V dalším, navazujícím kroku formuluje Rahner v rámci naznačených sfér bytí koncepci zázraku. Zdá se, že právě v této formulaci se skrývá odpověď na druhou otázku.

*V tomto smyslu lze „zázrak“ charakterizovat jako neodvoditelnost vyšší sféry z nižší dimenze, v níž se vyšší dimenze projevuje, přičemž tento jev ukazuje zároveň podstatu nižší a vyšší dimenze, aniž by se oba aspekty daly od sebe adekvátně oddělit. Je třeba určité intuice a určitého důvěřujícího spoléhání, abychom v jevu toho, co je nižší, viděli to vyšší a dokázali odolat pokušení nechat to, co je vyšší, přece jen rozplynout v tom, co je nižší, a přehlédnout při tom kvalitativní skok<sup>125</sup>.*

Zázrak v teologickém smyslu je projevem duchovní otevřenosti člověka vůči Božímu tajemství, které se mu milostivě bezprostředně sdílí. Přestože je zázrak veřejnou událostí, ponechává si tento Boží projev nasměrování ke konkrétní osobě v její jedinečné situaci. Je-li člověk ochotný přijmout výzvu, kterou představuje zázrak, je to důkazem mravní povinnosti v jeho srdci. Důkaz Boží existence nebo jeho lásky nahlíží v zázraku podle Rahnera jen ten, kdo se zároveň nedomnívá, že musí jednoznačně trvat na Boží neexistenci<sup>126</sup>. Pouze člověk, který v sobě pocítuje pokorně vnímavý úžas a přijímá zodpovědně svoji schopnost vstupovat do dějinného dialogu s Bohem, vytváří předpoklad zázraku, k němuž může Ježíš říci: „*tvá víra tě uzdravila*“ (ČEP: Lk 18,42).

---

<sup>124</sup> RAHNER Karl: *Základy křesťanské víry*, s. 353.

<sup>125</sup> RAHNER Karl: *Základy křesťanské víry*, s. 353.

<sup>126</sup> Srov. RAHNER Karl: *Základy křesťanské víry*, s. 355.

Podobně jako odpověď na druhou otázku zůstává i třetí Rahnerova otázka zodpovězena jen částečně. Když bychom se pokusili všechny tři otázky v závislosti na výše uvedeném textu zodpovědět sami, mohli bychom říci, že: 1) podstatným a nejdůležitějším zázrakem evangelií zůstává Ježíšovo zmrtvýchvstání, 2) fundamentální teologie nemůže počítat s tím, že víra závisí v implikaci Boha zázrakem, ale spíše obráceně – Bůh implikuje zázrak, 3) fundamentální teologie by měla předně legitimovat lidský smysl pro pravdivost, v němž se člověk cítí zavázán akceptovat sám sebe jako určit formu zázračného spojení, popř. sebesdílení, duchovní a hmotné sféry bytí.

Nabídnutý exkurz do Rahnerova myšlení je jen pouhým útržkem z jeho zralého díla *Základy křesťanské víry*. Přesto i z tohoto úryvku je nadmíru jasné, že Rahner přistupuje (nejen) k problematice skutečností zázraků jako filosofující teolog. Nenechává se však strhnout ani na stranu teologů, kteří předpokládají nemožnost zázraku, ani na stranu těch, kteří vidí v Ježíšově moci souhrn veškerého vědeckého poznání či magie, ani stranu strohého dogmatismu. Nedopustíme se ale snad velkého zjednodušení, když nebudeme považovat zázrak za důležité téma Rahnerovy teologie.

#### 2.2.3.5. *Charisma zázračné moci u Gerda Theißen*

Gerd Theißen (1943) patří v současnosti mezi celosvětově nejvýznamnější liberální biblické teology, kteří navazují na odkaz Davida Friedricha Strauße. V exegetickém výkladu novozákonních zázraků dává tento evangelický teologický proud přednost sociologicky a psychologicky motivovaným interpretacím před tradičním předporozumění víry. Evangelní svědectví o osobě a dílu Ježíše z Nazareta se tak pod vahou argumentů této myšlenkové školy stávají něčím, co je zcela vysvětlitelné na základě antropologicky daných vlastností lidského chápání, prožívání a jednání.

Těžištěm Theißenovy teologické práce je především „*studium sociálních struktur a procesů raného křesťanství, otázky související s problematikou historického Ježíše a psychologická exegeze textů Nového zákona*“<sup>127</sup>. Mezi nejdůležitější Theißenova díla patří např. odborný román o historickém Ježíši *Der Schatten des Galiläers* a na stejné téma zpracovaná učebnice *Der historische Jesus*. Ježíš a jeho následovníci jsou v těchto pracích očišťováni od mytologických přídavků a v duchu historicko-kritické metody zařazováni do reálné politicko-sociálně-náboženské situace v Palestině na začátku 1. století.

---

<sup>127</sup> Srov. BOUMA David: *Provokatér Klaus Berger. Kritika východisek současné novozákonní exegeze v díle Klause Bergra a její využití ve fundamentální teologii*, s. 130.

Významnou problematikou Theißenových prací jsou také Ježíšovy zázraky. V díle *Der historische Jesus* se tento autor snaží poukázat na podobnost mezi evangelními záznamy o Ježíšových zázracích a třemi mimokřesťanskými zprávami o exorcismu, vzkříšení a rozmnožení chleba<sup>128</sup>. Primárním Theißenovým východiskem je předpoklad, že všechny tyto zprávy o udivujících fenoménech se nemohou zakládat na pouhé *fabulaci*, ale musí mít nějaký reálný základ. Divotvůrce Ježíše tak můžeme nahlížet buď jako určitého strhujícího charismatika, nebo jednoho z přesvědčivých mágů. Theißen se nicméně přiklání k názoru, že Ježíš se chtěl prezentovat zázraky jako charismatický jedinec a prorok přicházejícího Božího království<sup>129</sup>. Vyprávění o Ježíšových zázracích se stalo pro křesťany hlavním pramenem útěchy, naděje a odvahy v dobách pronásledování, kdy se nutně musela přehodnocovat koncepce blízké parusie.

Klíčovou otázkou ohledně možnosti zázraku je, jakou mocí Ježíš všechny své exorcismy a uzdravení konal. Theißen se svou odpovědí vyhýbá jak strohému supranaturalismu, tak jednoduché naturalistické interpretaci celé problematiky, a říká:

*V úvahu přichází výklad, který poskytuje teologie stvoření, jež není ani supranaturalistický ani naturalistický: Charisma dělat zázraky je spontánně objevující se moc, která je přítomna ve stvoření. Nedá se technicky zneužít, jelikož přichází nevypočitatelně, a je vázána na charismatické osobnosti a jejich interakci s ostatními lidmi<sup>130</sup>.*

Podle Theißenova mínění jsou tedy zázraky projevem specifického charismatu, díky němuž se tyto divy skutečně odehrávají na dějišti přírody, ale na druhé straně nejsou determinovány běžnými přírodními zákony. Charisma zázraků je *konnaturální* součástí světa, jež dovoluje jeho vlastníkovu přetvářet svou vůlí pravděpodobný spád událostí a položit nový základ dějinám. Přesto ale je toto charisma, kterým může být vybaveno mnoho lidí, jak poznamenává Theißen, závislé ve své účinnosti na důvěře okolí<sup>131</sup>. Tímto byly spoluurčeny i zázraky Ježíše z Nazareta, ačkoli v něm bylo toto charisma akumulováno v mimořádné míře.

---

<sup>128</sup> Srov. BOUMA David: *Provokatér Klaus Berger. Kritika východisek současné novozákonní exegeze v díle Klause Bergra a její využití ve fundamentální teologii*, s. 133.

<sup>129</sup> Srov. BOUMA David: *Provokatér Klaus Berger. Kritika východisek současné novozákonní exegeze v díle Klause Bergra a její využití ve fundamentální teologii*, s. 134-135.

<sup>130</sup> THEIßEN Gerd, MERZ Annete: *Der historische Jesus*, s. 275, in: BOUMA David: *Provokatér Klaus Berger. Kritika východisek současné novozákonní exegeze v díle Klause Bergra a její využití ve fundamentální teologii*, s. 136.

<sup>131</sup> Srov. BOUMA David: *Provokatér Klaus Berger. Kritika východisek současné novozákonní exegeze v díle Klause Bergra a její využití ve fundamentální teologii*, s. 137.



Naznačena Theißenova koncepce Ježíšových zázraků představuje určitý střed mezi Humeovým negativismem a Lewisovým supranaturalismem. Za Ježíše nekoná zázraky Bůh, ale on sám uplatňuje zázračnou energii, kterou nosí v sobě. Společně s Rahnerovým subjektivním transcendentalismem a Waldenfelsovým existencialismem vytvářejí všechna tato alternativní pojetí zázraku náhled do současného pluralitního teologického prostoru.

### 2.3. Shrnutí

V této kapitole byl v hrubých rysech nastíněn vývoj fundamentální teologie, na jejímž počátku stála starověká apologetika se svou sebeobranou křesťanské víry. V průběhu dramatu dějin tato disciplína postupně nabyла určitou fixní podobu dokazování Boha, kde sehrál podstatnou roli zázrak – avšak ne jako existenciálně zažívaný projev Boží blízkosti, nýbrž jako teologické *terminus technicus*. Propracovaná kritériologie zázraku jakožto Božího znamení se stala ochranným štítem veškeré katolické teologie a jí hájené varianty víry vůči názorům, které buď považovaly zázrak za nemožný, nebo pro víru nepodstatný. V moderní, post-osvícenské době, která položila nad všechny kritéria kritérium lidské svobody a důstojnosti, začíná po dvou tisících letech snad poprvé velká část teologů vážně přehodnocovat podstatnou formu a obsah klasické apologetiky. Katolická apologetika je po II. vatikánském koncilu nahrazována novou tváří fundamentální teologie, z níž se pozvolna vytrácí tradiční trojčetné schéma demonstrace katolické víry. Ježíšovy zázraky, a s nimi všechny ostatní, se stávají spornou otázkou jak po stránce jejich historicity, tak co do jejich teologického významu. Pluralita teologií zázraku, kterou jsme zde představili, je na jedné straně vymezena dogmaty o rozumu a víře, které formuloval I. vatikánský koncil, a postojem teologů, kteří podřazují hodnotu Ježíšových zázračných skutků jeho slovům na straně druhé.

Postoj k zázraku se dnes stává kritériem teologie, které rozděluje prostor reflexe víry na dvě části – první se váže na Ježíšovo slovo, které vstupuje do rozhovoru s lidským duchem, a dává mu ontologicko-dialogickou cestou poznat, kým Bůh je a jak jedná; druhá se spojuje s Božím jednáním (*actus*), které transcenduje skrze veškeré slovo ke stvoření obrazu (*imago*), v němž lidský duch nazírá Boha – slovo proměněné v tělo. První cesta víry je skrze slyšení, druhá skrze vidění. Vše, co bychom ale chtěli tímto rozdělením říci, je skutečnost, že Boží slovo nachází vždy svůj nutný protějšek či důsledek ve skutku. Uskutečnění Božího slova proto nazýváme zázrakem, protože v něm se to, co z Boha vychází, stává viditelnou, dějinnou, kategorizovatelnou a zároveň udivující lidskou

zkušeností. Teologie, která chce věrně naslouchat Božímu slovu, nesmí odhlédnout od toho, jak se toto slovo uskutečňuje a jaká harmonie Božího bytí a pohybu se tím zjevuje. Víra, která skutečně pramení ze slyšení Božího slova, směřuje k eschatonu (vrchol a cíl), jímž je vidění Boha: „*neřekl jsem ti, že uvidíš slávu Boží, budeš-li věřit?*“<sup>132</sup>.

Tato diplomová práce si vytkla za cíl pohledět teologicky na uzdravení člověka. Nyní, když jsme představili zázrak jako to, čím se zjevuje Boží slovo, můžeme vstoupit do další kapitoly, v níž si předložíme před oči vztah mezi zázrakem uzdravení a Božím spásným jednáním.

---

<sup>132</sup> ČEP: Jan 11,40.

### 3. ZÁZRAČNÉ UZDRAVENÍ JAKO ZNAMENÍ SPÁSY PRO KŘESŤANY

Když otevřeme Písmo svaté a začteme se do něj, nemůžeme se minout s velkým množstvím zázraků, které se proplétají napříč vyprávěním o dějinách Božího zjevení. Mezi všemi těmito divy a znameními zaujímá první místo zázračné uzdravení, v němž se nejvýmluvněji poukazuje na naši spásu. Tato znamení spásy směřují k vrcholu, jímž je Spasitel Ježíš Kristus. Skutečnost, že novozákonní svědectví o osobě a skutcích Ježíše Krista oplývají zprávami o zázračných uzdraveních více než ostatní části Písma, podtrhuje význam znamení jako přiblížení se k tomu, na co odkazuje. Zázračná uzdravení jsou tedy viditelným znamením nového života, který chce přetvořit naše tělo i duši a osvobodit je od bolesti. Třebaže je toto osvobození nedokonalé, obsahuje v sobě předzvěst plnosti v budoucnosti<sup>133</sup>. Skutečné zázraky, jak podotýká Boublík, *nejsou dílem kouzelníka, který může dělat všechno, co chce; jsou dílem Boha, který chce spasit člověka a uskutečňuje v zázracích nedokonalou předzvěst, náznak a znamení budoucnosti, ke které jsme povoláni*<sup>134</sup>.

Protože Písmo obsahuje *všechno to a jenom to*, co Bůh chtěl mít zaznamenané pro naši spásu, začneme tuto kapitolu pojednáním o biblických zázračných uzdraveních<sup>135</sup>. Dále se pokusíme ukázat souvislost mezi soteriologií Ježíše Krista a těmito znamení. Nakonec se budeme zabývat zázračným uzdravením jakožto klíčovou složkou beatifikačního a kanonizačního procesu v katolické církvi. Celkový obraz uzdravení doplníme stručným pojednáním o lurdských zázracích a dialogu teologie s přírodními vědami.

#### 3.1. Zázračné uzdravení v Písmu svatém

##### 3.1.1. Svědectví o uzdravení ve Starém zákoně

Starozákonní spisy používají několika různých slov, kterými vyjadřují obdivuhodnost Hospodinových činů. Jedním z nich je slovo מִלְאָכָה (τὸ τέρας, mirabilium<sup>136</sup>), které se překládá do češtiny jako *div*. Vztahuje se na výjimečné Boží skutky, které jsou oddělené od normálu, obtížně srozumitelné, vyvolávající hrůzu u pronárodů, avšak

<sup>133</sup> Srov. BOUBLÍK Vladimír: *Setkání s Ježíšem*, s. 233.

<sup>134</sup> BOUBLÍK Vladimír: *Setkání s Ježíšem*, s. 233.

<sup>135</sup> Srov. *Dei verbum*, čl. 11.

<sup>136</sup> Hebrejské, řecké a latinské výrazy byly vzaty z BHS, BGT a VUL.

zjednávací vysvobození pro Izrael<sup>137</sup>. U Izajáše se toto slovo rovněž nachází ve spojení s proroctvím o Knížeti pokoje. Mezi jména tohoto Knížete náleží i slovo označující div<sup>138</sup>. Podobným výrazem je slovo תּוֹטָם (τὸ σημεῖον, signum), kterému odpovídá české *znamení*. Ze strany Boží je znamení potvrzením toho, co ustanovuje. Setkáváme se s ním např. ve spojení s Kainovým označením na čele<sup>139</sup>, s duhou po potopě<sup>140</sup>, se zachováváním soboty<sup>141</sup>, s ustanovením obřízky, s vrácením slunce na jeho dráze<sup>142</sup>, s panenským počítím Immanuela<sup>143</sup>, aj. Třetím pojmem je slovo תּוֹפֵת (τὸ τέρας, signum, portentum), jež bývá překládáno slovy *zázrak* nebo *předzvěst*. Nacházíme jej ve vyprávěních o proměnění Áronovy hole v hada<sup>144</sup>, o deseti egyptských ranách a zázracích při exodu Izraelského národa<sup>145</sup>, aj. Jak znamení, tak zázraky se však mohou z Hospodinova dopuštění díť také prostřednictvím falešných proroků<sup>146</sup>. Ve starozákonním chápání může zázrak představovat nějaký pozoruhodný jev, který legitimuje autoritu proroka, nebo též označovat nějakého člověka (např. Ezechiela)<sup>147</sup>. Výjimečný projev Boží *moci* je také často popisován slovy, která se svým významem vztahují k pojmu תּוֹפֵת (ἡ δύναμις, ἡ δυναστεία, potentia, virtus)<sup>148</sup>.

Slovo *miraculum* používá Vulgáta v rámci Starého zákona v necelé desítky případů. Vyskytuje se např. v řeči Elíhúa, která Jóba upozorňuje na jeho nedostatečné rozumění obdivuhodným projevům přírody, v popisu zděšení, které Bůh vyvolal v nepřátelském táboře Pelištejců, v Izajášově prorocké vizi pádu Babylónu, jež ho naplňuje hrůzou, aj<sup>149</sup>. Miraculum označuje ve starozákonních knihách většinou něco strašlivého, co naplňuje člověka děsem. Mnohem častěji však Vulgáta používá slovo *signum*. Provedeme-li statistickou analýzu výskytu slov signum + signa ve všech knihách Vulgáty, najdeme dohromady 201 případů. Frekvenční charakteristika těchto slov je předvedena na obrázku č. 1. Analýza byla provedena v programu BibleWorks 5.0. Knihy, jež na obrázku nejsou uvedeny, hledaná slova neobsahují.

<sup>137</sup> Srov. BHS: Ex 15,11; Žl 77,15; Žl 78,12; Žl 88,11; Iz 25,1.

<sup>138</sup> Srov. BHS: Iz 9,5. „שְׁמוֹ פֶלֶא יוֹעֵן אֱלֹהֵי נְבוֹר אֲבִיעֶד שֶׁר־שָׁלוֹם,“ (jeho jméno: Div, Rádce, Bůh silný, Otec věčnosti, Kníže pokoje) (přeložil autor DP).

<sup>139</sup> Srov. BHS: Gn 4,15.

<sup>140</sup> Srov. BHS: Gn 9,12.17.

<sup>141</sup> Srov. BHS: Ex 31,13.17.

<sup>142</sup> Srov. BHS: 2 Král 20,8-11.

<sup>143</sup> Srov. BHS: Iz 7,14.

<sup>144</sup> Srov. BHS: Ex 7,9.

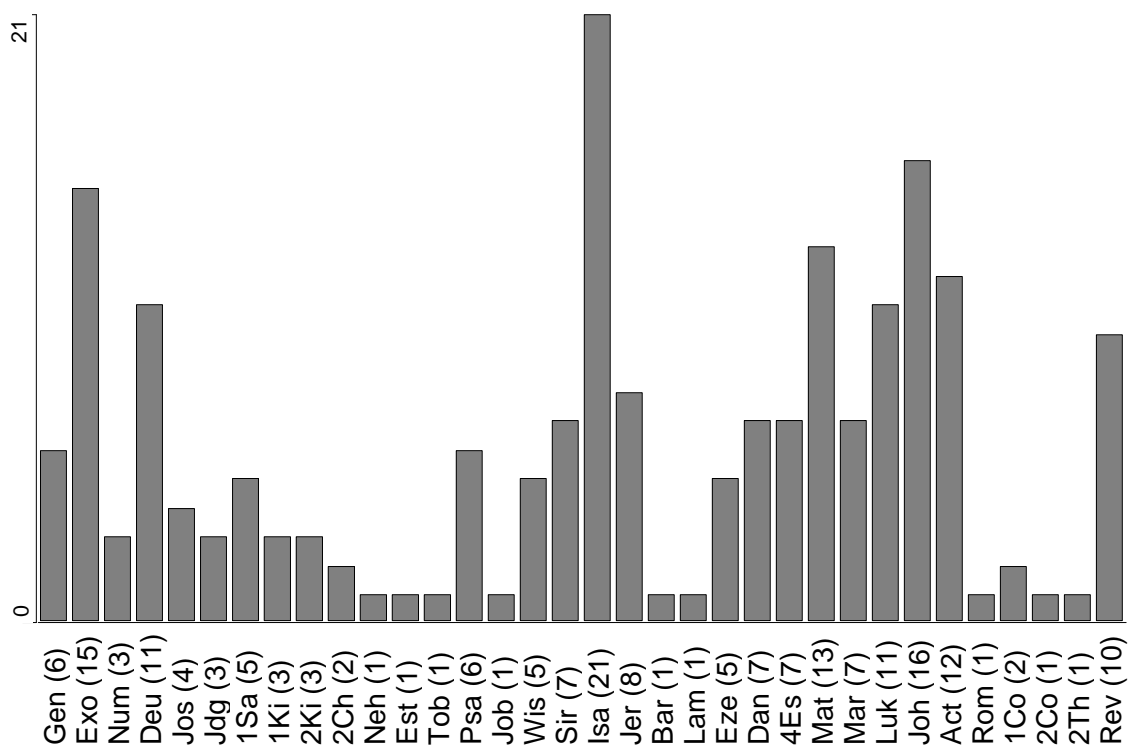
<sup>145</sup> Srov. BHS: Dt 26,8; Neh 9,10.

<sup>146</sup> Srov. ČEP: Dt 13,2-4.

<sup>147</sup> Srov. BHS: Ez 24,24.27.

<sup>148</sup> Srov. O Boží moci obecně – BHS: Job 12,13; Job 26,14; Žl 21,14; Žl 54,3; Žl 65,7; Žl 66,7; Žl 71,18, Žl 80,3; Žl 89,14; Žl 106,8; Žl 145,11; Iz 33,13; Jer 10,6; Jer 16,21; 1 Kron 29,11-12; 2 Kron 20,6. K Božím mocným skutkům také – BHS: Dt 3,24; Žl 20,7; Žl 71,16; Iz 63,15, aj.

<sup>149</sup> Srov. VUL: Job 37,14-24; 1 Sam 14,15; Iz 21,4.



**Obrázek 1.** Počet výskytů slov „signum“ nebo „signa“ ve Vulgátě

Nejčastěji jsou tato slova signum + signa použita v knize Izajáš (21x), pak v Janově evangeliu (16x) a knize Exodus (15x). Ve Starém zákoně je celkem 127 výskytů, v Novém 74. Pokud bychom srovnatelnou slovní analýzu provedli s výrazy miraculum + miracula, našli bychom ve Vulgátě pouze 7 případů.

Pokud se zaměříme na samotné uzdravení ve starozákonním chápání, zjistíme, že vysvobození z tělesné nemoci je součástí Božího příslibu Izraelskému národu. Negativní pojetí nemoci, tj. její nepřítomnost, je důsledkem zachování Hospodinovy smlouvy. Uzdravení, jakožto pozitivní událost darování zdraví, spojuje Starý zákon výhradně s Hospodinem. Oba tyto aspekty vystihuje tento úryvek z knihy Exodus:

<sup>26</sup>Řekl: "Jestliže opravdu budeš poslouchat Hospodina, svého Boha, dělat, co je v jeho očích správné, naslouchat jeho přikázáním a dbát na všechna jeho nařízení, nepostihnu tě žádnou nemocí, kterou jsem postihl Egypt. Neboť já jsem Hospodin, já tě uzdravuji."<sup>150</sup>

<sup>150</sup> ČEP: Ex 15,26. Hebrejská Tóra tento verš (BHS: Ex 15,26) uvádí takto: „עָלֶיךָ כִּי אֲנִי יְהוָה רַפְאֵךְ; וְהַיֵּשֶׁר בְּעֵינָיו תַּעֲשֶׂה וְהֵאֲזַנְתָּ לְמִצְוֹתָיו וּשְׁמַרְתָּ כָּל-חֻקֵּי כָל-הַמְּחֻלָּה אֲשֶׁר-שָׁמַתִּי בְּמִצְרַיִם לְאֲשֵׁיִם וְהָיָאמַר אִם-שָׁמוּעַ תִּשְׁמָע לְקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ“

Podobně připisují uzdravení Bohu i jiná místa Starého zákona<sup>151</sup>. K vyjádření tohoto procesu uzdravení je v různých gramatických formách užíváno sloveso נָפַךְ (3sg.m.pf.qal). Do češtiny jej lze přeložit jako: uzdravit, spravit, zacetit, napravit, uklidnit. V tomto smyslu svědčí o Božím uzdravení např. vyprávění o nemocné Miriam. Bůh na Mojžíšovu přímluvu uzdravil Miriam z malomocenství, které se na ní objevilo v souvislosti s jejím reptáním<sup>152</sup>. Podobně Hospodin vyslyšel modlitbu krále Chizkijáše a uzdravil ho, jak mu to bylo předem oznámeno skrze Izajáše: „*Toto praví Hospodin, Bůh Davida, tvého otce: Vyslyšel jsem tvou modlitbu, viděl jsem tvé slzy. Hle, uzdravím tě. Třetího dne vstoupíš do Hospodinova domu.*“<sup>153</sup> Král Chizkijáš byl ze své nemoci uzdraven a žil ještě dalších 15 let. Důležitým prvkem u obou zmíněných uzdravení je *modlitba*, která prosí Boha o zásáhnutí. V ní se odhaluje jak víra v Boží všemohoucnost, tak podmínka, kterou Bůh očekává, než zázračně uzdraví. Modlitba, jako vyjádření víry, tedy předchází Božímu uzdravení. Díky vroucí modlitbě byl také nakonec uzdraven osleplý Tóbit a Reúelova dcera Sára osvobozena od démona Asmodaje<sup>154</sup>.

Nejradikálnější podobou uzdravení, které zná Starý zákon, je vzkříšení z mrtvých<sup>155</sup>. Na Eliášovo volání k Hospodinu byl vzkříšen syn vdovy ze Sarepty<sup>156</sup>, po Elíšově modlitbě ožil syn manželů ze Šúnemu<sup>157</sup>. Druhá kniha královská dokonce vypráví o případu, kdy byl vzkříšen muž, jehož tělo bylo vhozeno do hrobu s Elíšovými kostmi<sup>158</sup>. Prorocká vize velkého vzkříšení mrtvých se nachází u Ezechiela<sup>159</sup>. Všechny tyto zprávy představují Boha jako Pána nad životem a smrtí. O skutečnosti, že za fyzickou smrtí člověka stojí hřích, však výslovně ve Starém zákoně mluví jen kniha Genesis<sup>160</sup>. Smrt, nemoci, utrpení jsou běžně údělem spravedlivého i svévolníka. I když některá místa tvrdí, že Božím trestem za hřích je nemoc<sup>161</sup>, není možné analogicky usoudit, že každá nemoc je znamením hříchu. Proti tomu svědčí velké utrpení spravedlivého Jóba, na kterého z Božího

<sup>151</sup> Srov. ČEP: Gn 20,17; 2 Kron 17,14; 2 Kron 30,20; Žl 30,3; Žl 103,3; Žl 107,20; Žl 147,3; Iz 30,26; Jer 33,6; Oz 14,15.

<sup>152</sup> Srov. ČEP: Nm 12,13-14.

<sup>153</sup> ČEP: 2 Král 20,5; srov. Iz 38,1-22.

<sup>154</sup> Srov. ČEP: Tob 3,16-17. „*V tu chvíli byla vyslyšena modlitba obou před slávou Boží. Byl poslán Refáel, aby oba uzdravil: Tóbita, aby zbavil jeho bílého zákalu, aby viděl svýma očima světlo Boží, a Sáru, dceru Reúelovu, aby dal za ženu Tóbitovu synu Tóbijášovi a osvobodil ji od zlého démona Asmodaje.*“

<sup>155</sup> Hospodinova moc křísit mrtvé je doložena již v Tóře a u předexilních proroků. Např. ČEP: 1 Sam 2,6 nebo Dt 32,39: „*Nyní hleďte, jsem jedině já, jiný bůh vedle mne není, já usmrcuji i obživuji, zdeptal jsem, a zase zhojím, není, kdo by vytrhl z mé ruky*“. Avšak představa o všeobecném vzkříšení mrtvých se dle Písma objevuje až v době makabejské (srov. ČEP: 2 Mak 7,14).

<sup>156</sup> Srov. ČEP: 1 Král 17,1-24.

<sup>157</sup> Srov. ČEP: 2 Král 4,32-37.

<sup>158</sup> Srov. ČEP: 2 Král 13,21.

<sup>159</sup> Srov. ČEP: Ez 37,1-14.

<sup>160</sup> Srov. ČEP: Gn 2,17; Gn 3,19.

<sup>161</sup> Srov. ČEP: Dt 28,61; 2 Kron 21,12-20; Mich 8,13.

dopuštění dopadla Satanova moc<sup>162</sup>. Není snadné podat na existenciální rovině takový teologický výklad utrpení, který by byl skutečně uspokojivý. Jakékoli pokusy o exegezi či homiletické zpracování utrpení spravedlivých, byť by bylo sebemoudřejší a opíralo se bezpočet literatury, se musí vypořádat s faktem, že je to Bůh, jenž je dopouští<sup>163</sup>. Teologické východisko je obvykle spatřováno v určitém *typologickém* předzobrazování Kristova utrpení. Protože toto uvažování je velmi důležité pro teologické pochopení lidského utrpení, dovolme si malý exkurz, který nazveme: *Kristus ve Starém zákoně*.

### 3.1.1.1. *Exkurz: Kristus ve Starém zákoně a utrpení spravedlivých*

Bývá zvykem, a to z mnoha důvodů oprávněným, považovat Ježíše Krista za naplnění Starého zákona. Sám Ježíš o sobě tvrdil, že přišel naplnit Zákon a Proroky<sup>164</sup>, a po svém zmrtvýchvstání dokazoval svým následovníkům, že se na něm muselo splnit to, co Bůh kdysi předpověděl<sup>165</sup>. Přesto ale starozákonní spisy nikdy nehovoří o vtělení Božího Syna. Mezi Starým a Novým zákonem tedy existuje jak určitá kontinuita, tak zároveň nekonečný přesah<sup>166</sup>. Problematikou porozumění vztahu mezi Starým a Novým zákonem se zabývá *typologie*.

Porovnáním starozákonních textů s novozákonními je možné nalézat různé podobnosti (*vnější prvky*) a analogie (*vnitřní prvky*). Základním hermeneutickým principem je interpretovat nejprve starozákonní *typos* v jeho historickém kontextu, a teprve následně uvažovat o jeho vztahu k novozákonnímu *antitypu*<sup>167</sup>. Mesiánské naplnění starozákonního textu se otvírá vždy na vyšší, duchovní rovině, o níž snad ani autor nevěděl. Například mesiánský žalm 22 (Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil) pravděpodobně nebyl napsán jako prorocká vize Kristovy smrti na kříži, ale jako tragická píseň o utrpení krále Davida. Proto je nutné přistupovat alegorickým interpretacím Písma s velkým rozmyslem a držet se typologií, které jsou v Novém zákonu skutečně doloženy např. výslovným odkazem na starší text<sup>168</sup>. V některých případech je však přesný

<sup>162</sup> Srov. ČEP: Job 2,6. „Hospodin na to Satanovi odvětil: ‘Nuže, měj si ho v moci, avšak ušetři jeho život’“.

<sup>163</sup> Srov. ČEP: Job 2,3. „Hospodin se Satana zeptal: ‘Zdalipak sis všiml mého služebníka Jóba? Nemá na zemi sobě rovného. Je to muž bezúhonný a přímý, bojí se Boha a vystřihá se zlého. Ve své bezúhonnosti setrvává dosud, ačkoli jsi mě proti němu podnítil, abych ho bezdůvodně mořil’“.

<sup>164</sup> Srov. ČEP: Mt 5,17.

<sup>165</sup> Srov. Lk 24,25-27.44-46.

<sup>166</sup> Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006<sup>3</sup>, s. 36.

<sup>167</sup> Srov. STAMPS C. Donald (ed.): *Studijní bible s výkladovými poznámkami*, Missouri: Life Publisher International, 2009, s. 565.

<sup>168</sup> Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 37. „číst Starý zákon křesťansky tedy neznamena chít tam všude nacházet přímé odkazy na Ježíše a křesťanské skutečnosti“.

historický kontext starozákonní události takřka nezjistitelný, nebo lze dokonce pochybovat, že ta která událost vůbec reálně proběhla. Při výkladu jednotlivých částí Písma je tedy nutné dbát, aby bylo dosaženo harmonie výkladu Písma jako celku.

Stamps navrhuje čtyři různé způsoby typologických odkazů Starého zákona na Krista<sup>169</sup>. Podle klesající zřejmosti je můžeme seřadit takto:

- 1) *konkrétní citace starozákonního textu v novozákonním,*
- 2) *tématický odkaz novozákonního textu na starozákonní,*
- 3) *osoby, události, věci vztahující se k tématu vykoupení,*
- 4) *starozákonní vzory událostí, které nastiňují způsob jednání Boha s člověkem v Kristu.*

První způsob typologie používá např. evangelista Matouš, když cituje Izajáše 7,14, aby ukázal, že Starý zákon prorokuje Kristovo narození z panny, nebo Micheáše, že se Ježíš měl narodit v Betlémě<sup>170</sup>. Verš z žalmu 22,19 stejným způsobem používá evangelista Jan, když poukazuje na starozákonní předpověď o rozdělení Ježíšových šatů<sup>171</sup>. Druhý způsob typologie je zachycen např. v Janově výroku: „*hle, beránek Boží*“ (Jan 1,29), jenž je aluzí na Izajáše 53,7. Třetí druh typologie spatřuje podobnost např. mezi Kristem a Mojžíšem jakožto předákem osvobození Izraele z Egypta, mezi Kristem a manou, vodou ze skály, svatostánkem, veleknězem<sup>172</sup>.

Největší plasticitu, ale rovněž značný teologicko-exegetický výkladový potenciál, zahrnuje čtvrtá varianta typologie. Mnoho příběhů ze Starého zákona popisuje takové Boží jednání, jehož odraz pozorujeme také v životním příběhu Ježíše Krista. Abrahám například musel čekat celá desetiletí, než mu Sára porodila zaslíbeného Izáka. Stejně tak čekal Izraelský lid stovky let na vysvobození z Egypta. Podobně musel celý svět dlouho čekat, než Bůh poslal ve stanovený čas svého vlastního Syna a Spasitele. Jiným příkladem této typologie je uzdravení malomocného Aramejce Naamána, který se měl podle Elišova pokynu 7x ponořit do Jordánu, aby byl zázračně očištěn<sup>173</sup>. Naamán to považoval za nesmysl a pobouřilo ho to. Nakonec se pokořil, umyl se v Jordánu, a byl očištěn. Antitypy

<sup>169</sup> Srov. STAMPS C. Donald (ed.): *Studijní bible s výkladovými poznámkami*, s. 565-566.

<sup>170</sup> Srov. ČEP: Iz 7,14 → Mt 1,23; Mich 5,1 → Mt 2,6.

<sup>171</sup> Srov. ČEP: Žl 22,19 → Jan 19,24.

<sup>172</sup> Od těchto typologií je nutné odlišovat tzv. *starozákonní mesiášské modely*, které jsou postaveny v podstatě na explicitních nadějích vyvoleného národa a směřují do více či méně blízké budoucnosti. Pospířil rozlišuje tyto starozákonní mesiášské modely: davidovsko-královský, prorocký, kněžský a nebeský. Srov. POSPÍŘIL Ctírad Václav: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 38-55.

<sup>173</sup> Srov. ČEP: 2 Král 5,1-14.



tohoto uzdravení můžeme nalézt především tam, kde Ježíš dělá nebo vyžaduje něco neobvyklého, což ale přesto přináší uzdravení (např. uzdravení slepého od narození<sup>174</sup>).

Skrze tyto typologie lze nahlížet i na souvislost mezi utrpením spravedlivých a utrpením Krista. Utrpení a smrt můžeme brát jako důsledek pádu prvních lidí. Tak to kupříkladu akceptuje sv. Pavel, když v listě Římanům píše: „*Skrze jednoho člověka totiž vešel do světa hřích a skrze hřích smrt; a tak smrt zasáhla všechny, protože všichni zhřešili*“<sup>175</sup>. Univerzalitu tohoto utrpení pak dále vyjadřuje slovy: „*Víme přece, že veškeré tvorstvo až po dnes společně sténá a pracuje k porodu;... i my sami, kteří již máme Ducha jako příslib darů Božích, i my ve svém nitru sténáme, očekávající přijetí za syny, totiž vykoupení svého těla*“<sup>176</sup>. Toto utrpení je určitá danost světa, jíž jsou všichni podrobeni bez ohledu na individuální morální stav. Další interpretace utrpení spravedlivých, kterou Písmo výslovně předkládá, je důsledek vydanosti světa do vlivu Satana. O tomto druhu utrpení svědčí kniha Jób či např. Lukášovo evangelium v příběhu o nemocné ženě, kterou Satan držel spoutanou 18 let<sup>177</sup>. Jób jako nevinný a spravedlivý člověk je v tomto svém utrpení a trpělivosti podobný Ježíši Kristu. Oba jsou představiteli utrpení, které Bůh výslovně připouští. Zda se tedy, že zde máme plné právo mluvit o typologii Kristova utrpení. Pavel tak může dokonce mluvit o spoluúčasti křesťanů na Kristově utrpení<sup>178</sup>, nebo o tom, že sám v sobě cítí utrpení Krista a církve<sup>179</sup>. Podobně, a to ještě s hlubším významem, soteriologie mluví o přenesení našich nemocí, hříchů a utrpení na Krista. O tom však pojednáme v jiné kapitole.

### **3.1.2. Svědectví o uzdravení v Novém zákoně**

Na starozákonní příběhy o zázracích navazuje určitým způsobem i novozákonní vyprávění o zázracích Ježíše a apoštolů. Používají se tu např. obdobné termíny pro zázrak, znamení a mocný skutek (τὸ τέρας, τὸ σημεῖον, ἢ δύναμις). Janovo evangelium velmi často používá také pro označení Ježíšových skutků obecnějšího pojmu τὰ ἔργα. V Matoušově evangeliu je nadto pro podivuhodné Ježíšovy činy použito slovo τὰ

---

<sup>174</sup> Srov. ČEP: Jan 9,1-41.

<sup>175</sup> ČEP: Řím 5,12.

<sup>176</sup> ČEP: Řím 8,22-23.

<sup>177</sup> Srov. ČEP: Lk 13,10-17.

<sup>178</sup> Srov. BNT: 2 Kor 1,5. „ὅτι καθὼς περισσεύει τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ εἰς ἡμᾶς, οὕτως διὰ τοῦ Χριστοῦ περισσεύει καὶ ἡ παράκλησις ἡμῶν“ (neboť jako se v nás množí Kristovo utrpení, tak se skrze Krista rozmnožuje i naše útěcha; přeložil autor DP).

<sup>179</sup> Srov. ČEP: Kol 1,24; 2 Kor 11,29; Flp 3,10-11.

θαυμάσια<sup>180</sup> a u Lukáše slovo παράδοξα<sup>181</sup>. Obě poslední slova jsou v Novém zákonu *hapax legomenon*. Nejpoužívanější slova pro tyto účely jsou ovšem τὸ σημεῖον + τὰ σημεῖα, jež se nacházejí v Novém zákoně celkem 70x (38+32).

Nový zákon je prostoupen celou řadou zázraků, které můžeme rozdělit do 3 skupin. První a nejpočetnější skupina zahrnuje zázraky, které vykonal Ježíš, druhá obsahuje ty, jež se udály prostřednictvím apoštolů, a v třetí jsou zázraky, jež byly provázeny zjevením andělů. Pokud začneme od třetí skupiny, může sem zařadit mimořádné jevy, které provázely zjevení anděla Panně Marii (*inkarnace*)<sup>182</sup>, Zachariášovi (oněmění a narození Jana Křtitele)<sup>183</sup>, Josefovi (zjevení ve snech)<sup>184</sup>. Také sem patří odvalení kamene, který zavíral vchod do Ježíšova hrobu<sup>185</sup>, otevření dveří ve vězení<sup>186</sup> a Herodovo smrtelné onemocnění<sup>187</sup>. Samozřejmě, že ne všechny tyto divy, můžeme připsat andělům. Spíše si můžeme povšimnout skutečnosti, že se zjevením andělů, což se ve srovnání starozákonními příběhy zde děje mnohem častěji, bývají spojené různé nadpřirozené divy.

Zázraky Ježíše a apoštolů můžeme dělit na exorcismy, uzdravení (ἡ ἰασις), epifanie (pouze Ježíš nebo Otec nebo Duch Svátý), záchránění, obdarování, aj. Nejčetnější skupinu zázraku však představují uzdravení, k nimž můžeme připočítat exorcismy a vzkříšení. Průběh zázraku uzdravení se odehrává obvykle v etapách, z nichž první je představení situace a prosba za vyřešení. Následuje proces uzdravení, a poté reakce plynoucí z nabytého stavu<sup>188</sup>.

Ježíšova zázračná uzdravení mají vedle své vlastní hodnoty, kterou je láska a milosrdenství prokazované trpícím, také hodnotu symbolickou. Demonstruje se jimi předně svrchovaná Boží moc nad světem. Ježíš jako vlastník této moci tak poukazuje na svou mimořádnou autoritu. K uzdravení Ježíš využíval slovo, dotek nebo slinu. Někdy se také před uzdravením dotazoval na víru v toto uzdravení<sup>189</sup>. Ježíš uzdravoval slepé, němé, hluché, oteklé, chromé<sup>190</sup>, malomocné<sup>191</sup> a mnohé další. Podle svědectví Matoušova evangelia se zdá, že neexistoval žádný neduh, který by nemohl neodstranit: „*kázal*

---

<sup>180</sup> Srov. BNT: Mt 21,15.

<sup>181</sup> Srov. BNT: Lk 5,26.

<sup>182</sup> Srov. ČEP: Lk 1,26-38.

<sup>183</sup> Srov. ČEP: Lk 1,8-20.

<sup>184</sup> Srov. ČEP: Mt 1,20; Mt 2,13; Mt 2,19-20.

<sup>185</sup> Srov. ČEP: Mt 28,2.

<sup>186</sup> Srov. ČEP: Sk 5,19; Sk 12,7-10.

<sup>187</sup> Srov. ČEP: Sk 12,21-23.

<sup>188</sup> Srov. BROŽ Jaroslav: *Zázraky v Novém zákoně*, [studijní text pro posluchače KTF UK], <http://ktf.cuni.cz/~brozj/distančni/Zázraky.doc>, s. 1, (2. 4. 2012).

<sup>189</sup> Srov. ČEP: Mt 8,13; Mt 9,28-29.

<sup>190</sup> Srov. ČEP: Mt 12,22; Mt 15,30; Mt 21,14; Lk 14,2-4; Jan 5,1-9.

<sup>191</sup> Srov. ČEP: Mt 8,2-3; Lk 17,12-14.

*evangelium království a uzdravoval každou nemoc a každou chorobu*<sup>192</sup>. Ježíš nemusel být ani v kontaktu s nemocným, aby jej uzdravil. Jedno omezení Ježíšovy uzdravující moci však dokládá Marek. V Nazaretě, kde jím jeho známí pohrdali a nevěřili mu, tam, podle Marka, nemohl *učinít žádný mocný čin, jen na několik málo nemocných vložil ruce a uzdravil je*<sup>193</sup>.

Velmi závažná otázka související s nemocemi a Ježíšovými zázračnými uzdraveními je předložena v Janově evangeliu. Při setkání Ježíše s člověkem, který byl od narození slepý, vznášejí učedníci tuto otázku: „*Mistře, kdo se prohřešil, že se ten člověk narodil slepý? On sám, nebo jeho rodiče?*“ Ježíš na ní odpovídá: „*Nezhřešil ani on ani jeho rodiče; je slepý, aby se na něm zjevily skutky Boží*“<sup>194</sup>. Otázka po příčině nemoci vyvolávala v dějinách časté teologické diskuze. Opatrný shrnuje pět způsobů, jak se v dějinách vysvětlovala slepota od narození pomocí hříchu: 1) individuální prenatalní hřích, 2) hřích z minulého pozemského života, 3) hřích preexistující lidské duše, 4) hřích spáchaný v budoucnu, 5) hříšná přirozenost<sup>195</sup>. Všechny tyto varianty jsou však nepřípustné, jak již plyne ze samotné Ježíšovy odpovědi. Ježíš na tomto místě odmítá hřích jako příčinu slepoty a dává slepci zrak. Otázka po hříšné příčině nemoci je však obecně relevantní, protože na jiném místě Ježíš říká: „*Hle, jsi zdráv. Už nehřeš, aby tě nepotkalo něco horšího!*“<sup>196</sup>. Hlubší pochopení vztahu nemoci a hříchu nabízí teologie svátostí v pojednání o pomazání nemocných<sup>197</sup>.

---

<sup>192</sup> ČEP: Mt 9,35.

<sup>193</sup> ČEP: Mk 6,5-6.

<sup>194</sup> Srov. ČEP: Jan 9,1-3. Řecky (BNT): „<sup>2</sup>καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· ῥαββί, τίς ἡμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῆι; <sup>3</sup>ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· οὔτε οὗτος ἡμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ’ ἵνα φανερωθῆι τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ.“

<sup>195</sup> Srov. OPATRNY Dominik: *Ježíš – světle slepých. Uzdravení slepého od narození ve čtvrtém evangeliu*, Olomouc: UP, 2011, s. 75-76. První, rabinské vysvětlení se opírá o model hříchu *in utero* dle Gn 22,25. Tak byl vysvětlován Ezauův hřích jako fyzický útok na Jákoba v Rebečině lůně. Druhá a třetí interpretace se opírá o gnostické učení Basileidesovo o duši (výrazně k němu inklinovala i alexandrijská škola – Klement Alexandrijský, Órigenés). Čtvrtá možnost vychází z teologie o Božím předzvěděním futuribilií a možnosti Boha trestat předem. Pátá možnost je spojena s Basileidesovou antropologií, která předpokládá vrozenou hříšnost (ἀμαρτήτικον).

<sup>196</sup> ČEP: Jan 5,14.

<sup>197</sup> Svátost pomazání nemocných dějinně navazuje na zázračné uzdravování z dob apoštolských (srov. Mk 6,13). Narodil od svátosti pokání, jež je uzdravením od duchovní nemoci – hříchu, se tato svátost vztahuje k nemoci tělesné, stárí a umírání. Smyslem svátosti pomazání nemocných je, jako u každé jiné, rozhojnit milost posvěcující a sjednotit člověka s Kristem. Vlastní identita svátosti pomazání se však odhaluje ve slovech její podstatné formy: ... *adiuvet te Dominus ... et salvet ... atque ... allevet* – ať tě Pán posílí, spasí a pozvedne. Můžeme to chápat jako symbolickou přípravu těla na vzkříšení z mrtvých. I když svátost pomazání nemocných sice obsahuje milost odpuštění hříchů, větší důraz je tu položen na posvěcení těla jako chrámu Ducha Svátého. Protože je člověk jen jako duše s odpuštěnými hříchy neúplný, musí být pro celkové vykoupění člověka svátostně postaráno i o jeho tělo. Více v: WOLF Václav: *Syntéza víry*, s. 161-162; MÜLLER Gerhard Ludwig: *Dogmatika pro studium a pastoraci*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010<sup>7</sup>, s. 751-757.

Vedle mnohých uzdravení Ježíš také vymítal z lidí zlé duchy<sup>198</sup>. Exorcismy, kterých se nachází v Novém zákoně celkem 8, představují vlastně specifický způsob uzdravení. Posedlý může vykazovat symptomy jak duševního, tak fyzického onemocnění. Démon, který se snaží bojovat proti exorcismu fyzicky i intelektuálně, využívá různých ofenzivních strategií. Často se brání např. vyslovováním Ježíšova jména nebo pokusy odhalit jeho identitu a úmysly, což však Ježíš zakazuje<sup>199</sup>. Nakonec se ale démon podrobuje Ježíšově moci, která se uskutečňuje skrze jeho imperativní slova. Ježíš vždy démony oslovuje a poroučí jim vyjít, čímž zásadně rozlišuje mezi tělesnou nemocí a posedlostí. Moc uzdravovat a vyhánět démony Ježíš udělil také apoštolům<sup>200</sup>. Z četných zpráv však vyplývá, že moc vymítat zlé duchy měli vedle kléru též laici (dokládá to např. Justin v *Dialogu s Židem Tryfonem* nebo Órigenés ve spise *Proti Celsovi*).

Poslední kategorií uzdravení *par excellence* je opět jako ve Starém zákoně vzkříšení z mrtvých. Evangelia zaznamenávají, jak Ježíš vzkřísil tři mrtvé: dceru Jairovu, představeného synagógy; syna vdovy z Naimu a Lazara. Na tomto typu zázraku se ukazuje opět nejen obdivuhodná Ježíšova moc, ale také povaha lidské přirozenosti. Lidské tělo je podrobno degenerativním biologickým procesům, které jsou determinovány geneticky a environmentálně. Je přirozeným jevem, že tělo stárne a blíží se ke smrti. O lidské duši však křesťané věří, že je nesmrtelná, a po smrti těla dále nějak existuje. Vzkříšení mrtvých, jak je uvádí Písmo, jsou dokladem víry v princip znovu-sjednocení duše s rekonstruovaným tělem. Nevstává nějaké oživené tělo, ale člověk, který má tutéž osobní identitu jako před smrtí. Nicméně, tyto tři příklady vzkříšení mrtvých nepředstavují ono slavné vzkříšení pneumatického těla před eschatologickým završením dějin, nýbrž jsou jeho předobrazem. Ježíšovo kříšení mrtvých vrátilo některé lidi zpět do pozemského života, a tím dalo mnoho jiným lidem důvod k nevýslovné radosti a také k uvěření v Krista. Dar života druhým však působil, že Ježíšův vlastní život se dostal do ohrožení. Od chvíle, kdy byl vzkřísěn Lazar, se velekněží a farizeové, jak píše evangelista Jan, rozhodli, že Ježíše zabijí<sup>201</sup>.

Přehled všech Ježíšových uzdravení, exorcismů a vzkříšení, které zmiňují evangelia, je uveden v tabulce 1. V tabulce 2. jsou pro doplnění uvedeny podobné zázraky, které vykonali apoštolové<sup>202</sup>.

---

<sup>198</sup> Srov. ČEP: Mt 8,16.

<sup>199</sup> Srov. ČEP: Mk 1,34; Lk 4,41.

<sup>200</sup> Srov. ČEP: Mt 10,8; Lk 9,1.

<sup>201</sup> Srov. ČEP: Jan 11,53.

<sup>202</sup> Srov. STAMPS C. Donald (ed.): *Studijní bible s výkladovými poznámkami*, s. 1736-1737.

<b>Zázrak (uzdravení, exorcismus, vzkříšení)</b>	<b>Matouš</b>	<b>Marek</b>	<b>Lukáš</b>	<b>Jan</b>
1. Malomocný	8,2-4	1,40-42	5,12-13	
2. Sluha římského setníka	8,5-13		7,1-10	
3. Petrova tchýně	8,14-15	1,30-31	4,38-39	
4. Dva posedlí z gadarenské krajiny	8,28-34	5,1-15	8,27-35	
5. Ochrunutý	9,2-7	2,3-12	5,18-25	
6. Žena s krvácením	9,20-22	5,25-29	8,43-48	
7. Dva slepci	9,27-31			
8. Němý posedlý	9,32-33			
9. Muž s odumřelou rukou	12,10-13	3,1-5	6,6-10	
10. Slepý němý posedlý	12,22		11,14	
11. Dcera kananejky	15,21-28	7,24-30		
12. Posedlý chlapec	17,14-18	9,17-29	9,38-43	
13. Dva slepí (a Bartimeus)	20,29-34	10,46-52	18,35-43	
14. Hluchoněmý		7,31-37		
15. Slepý v Betsaidě		1,23-26	4,33-35	
16. Posedlý v synagóze		8,22-26		
17. Nemocná žena			13,11-13	
18. Vodnatelný			14,1-4	
19. Deset malomocných			17,11-19	
20. Velekněžův sluha			22,50-51	
21. Syn služebníka v Kafarnaum				4,46-54
22. Nemocný u Bethesdy				5,1-9
23. Slepý od narození				9,1-7
24. Jairova dcera	9,18-25	5,22-42	8,41-56	
25. Syn naïmské vdovy			7,11-15	
26. Lazar				11,1-4

**Tabulka 1.** Přehled Ježíšových uzdravení, exorcismů a vzkříšení doložených v evangeliích

<b>Zázrak (uzdravení, exorcismus, vzkříšení, aj.)</b>	<b>Skutky apoštolů</b>
1. Uzdravení chromého Petrem	3,6-9
2. Smrt Ananiáše a Safiry	5,1-10
3. Uzdravení Saulova zraku Ananiášem	9,17-18
4. Uzdravení chromého Eneáše Petrem	9,33-35
5. Vzkříšení Dorkas Petrem	9,36-41
6. Oslepení Elymase Pavlem	13,8-11
7. Uzdravení chromého Pavlem	14,8-10
8. Vyhnání ducha z otrokyně Pavlem	16,16-18
9. Vzkříšení Eutycha Pavlem	20,9-10
10. Pavlova imunita vůči hadímu uštknutí	28,3-5
11. Uzdravení horečky a úplavice Publioova otce Pavlem	28,7-9

**Tabulka 2.** Přehled zázraků apoštolů

### 3.1.2.1. Kritický přístup k Ježíšovým zázrakům

Evangelia a Skutky apoštolů vyprávějí o velkém množství zázraků, což budí již delší dobu rozpaky. Někteří je dokážou bez větších potíží akceptovat, jiní pociťují potřebu je kriticky revidovat a uvést v soulad s dnešní úrovní vědeckého poznání. Dnes již poněkud zastaralá radikální kritika se pokoušela např. cestou psychologické *kazuistiky* novozákonních zpráv prokázat, že Ježíš a jeho nejbližší nebyli psychicky zdraví<sup>203</sup>. Zázraky tedy byly v tomto úhlu pohledu jen patologickými duševními příhodami. Jiní badatelé viděli ve zprávách o zázracích *theurgické* dodatky pozdějších redaktorů, které měly Krista idealizovat. Další chápali zprávy o zázracích jako projev orientálního hyperbolického vyjadřování či přepracování událostí do tradiční narativní formy<sup>204</sup>. Na podobný způsob komunikace ukazuje i množství zpráv o zázracích, na něž narážíme v dílech nekřesťanských autorů (Livius, Tacitus, Seutonius, Cassius, aj.).

Vedle zpochybňujících přístupů k zázračným jevům se také objevovaly snahy o jejich pozitivní interpretaci. Jedna z teorií viděla v Ježíšovi znalce starověké medicíny a farmakologie, čili odborníka na lidské uzdravení, jiné teorie předpokládali u Ježíše psychoterapeutické dovednosti, které mu umožňovali efektivně užívat hypnózu a sugesci. Pochopitelně nadpřirozený zásah byl z těchto úvah apriorně eliminován.

K problematice Ježíšových zázraků se vyjadřují i současní autoři<sup>205</sup>. Söding např. podotýká, že téma zázraku je organicky vetkáno do všech evangelií a nejrůznějších tradic: nachází se v předmarkovské tradici, pramenu Q, v samostatných zprávách u Matouše a Lukáše i v apokryfních evangeliích<sup>206</sup>. Úkol léčit a vyhánět demony byl nejen příkazem Ježíše, ale také projevem základního charismatu církve<sup>207</sup>. Pro reálnou existenci zázraků, jak byly chápány v Ježíšově době, svědčí i vnitřní povaha výpovědí novozákonních zpráv. Ježíšovy zázraky nejsou odmítány jako mýty, nýbrž jsou, jak zdůrazňuje Söding, široce diskutovány. Spory se kupříkladu netýkaly toho, zda Ježíš vyháněl demony, ale polemizovalo se o způsobu, jak to prováděl. Podobná logika stojí také v základu obviňování Ježíše, že uzdravováním znesvěcuje sobotu.

<sup>203</sup> Ježíš byl na základě některých úryvků Nového zákona chápán jako paranoik (nabádání k nenávisti k rodičům (Lk 14,26), prokletí fíkovníku (Mt 21,19), obvinění z pomatenosti a posedlosti od příbuzných (Mk 3,21; Mt 12,4), odmítání manželství (Mt 19,12), egocentrismus (Jan 8,24; Jan 11,25)).

<sup>204</sup> Srov. KUBALÍK Josef: *Theologia fundamentalis*, s. 99-110.

<sup>205</sup> Srov. THEIBEN Gerd: *Úvod do Nového zákona*, Jihlava: Mlýn, 2008<sup>2</sup>, s. 31-32. Více též v kap. 2.2.3.5.

<sup>206</sup> Srov. SÖDING Thomas: *Konal Ježíš zázraky?*, Teologické texty 3 (2005), <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2005-3/Konal-Jezis-zazraky.html>, (3. 4. 2012).

<sup>207</sup> Srov. ČEP: 1 Kor 12,8-10.

Není též bez významu, že Ježíš některé uzdravené vyzýval, aby o tomto zázraku mlčeli<sup>208</sup>. Je zřejmé, že tento příkaz souzní s tzv. *mesiášským tajemstvím*, kdy Ježíš zakazoval lidem i démonům mluvit o jeho Božství<sup>209</sup>. Ježíšovy zázraky a identita Mesiáše jdou spolu ruku v ruce a vzájemně na sebe odkazují. Ježíš nejprve ukazoval, jaký je (a má být) člověk, a poté dovolil nahlédnout a domýšlet své Božství. Svědectví o zázracích a mesiášství Ježíše mělo být odhaleno až později, kdy na zemi dokončil svou práci.

### 3.2. Souvislosti mezi Ježíšovým uzdravováním a spasením

Klíčovým teologickým tématem je osoba a jednání Ježíše Krista. Pokud je do centra pozornosti teologické reflexe postavena osoba Ježíše Krista jako taková (*ontologický aspekt*), uvažujeme christologicky, pokud se zaměřujeme na Ježíšovo jednání (*funkcionální aspekt*), postupujeme soteriologicky. Přesto, že se zde jedná o dvě různé teologické disciplíny, není reálně možné oboje od sebe oddělovat. Jedině díky porozumění Božské identitě Ježíše Krista můžeme uvažovat o jeho vykupitelském díle. Vysvobození z hříchů, z věčné smrti, z podrobenosti zákonu nemůže uskutečnit nikdo jiný než Boží Syn. Tím dospíváme k elementárnímu východisku, že Ježíš (יהוֹשֻׁעַ) je Bůh a spása, je jednotou osoby a činu<sup>210</sup>. Jeho spásná smrt je činem Člověka, odsouzeného člověkem za jeho Božství<sup>211</sup>.

V předchozí kapitole jsme se zabývali zázračným uzdravením, jakožto odstraněním nemoci, přičemž jednou z variant byla též posedlost zlým duchem. Také jsme uvažovali o vzkříšení z mrtvých jako o uzdravení z nejradiálněji nemoci. Tímto vším prochází určitý negativní aspekt uzdravení, čili odstranění zla. Zázrak uzdravení obnovuje původní dokonalost lidského těla a ducha, člověk se tak stává vyčerpávající seberealizací. Není nic, co by mu chybělo do plnosti jeho individuální přirozenosti. Tento typ osvobození od zla bychom mohli nazvat *spásou podle člověka*<sup>212</sup>. Přesto člověk, i když je zdravý po fyzické i psychické stránce, ve svých tužbách přesahuje sám sebe. Individuální dokonalost jej nikdy nevyčerpává, člověk ji transcenduje, pohybuje se. Není uzavřen v sobě, ale vystupuje ven k druhému, je podstatně určen pro lásku. Avšak tím zjišťuje nejen svoji odkázanost nespočívat v sobě, ale také určení být pro druhého cílem. To vnáší zásadní neklid do *pojetí spásy podle člověka*. Člověk ve skutečnosti nemůže nikdy dosáhnout spásy ve své dokonalosti, nýbrž musí být subjektem a objektem vztahu lásky. A pro tento vztah musí

<sup>208</sup> Srov. ČEP: Mk 1,44; Mk 7,36; Lk 5,14; Lk 8,56.

<sup>209</sup> Srov. ČEP: Mk 8,29-30; Mt 16,20; Lk 9,21.

<sup>210</sup> Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 284.

<sup>211</sup> Srov. ČEP: Mk 14,61-64.

<sup>212</sup> Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 289-291.

být uzpůsoben tak, aby jej svým svobodným rozhodnutím, tj. hříchem, nezničil, a tak se neodsoudil k věčnému zatracení. Duchovně-tělesná podstata člověka směřuje tedy *ke spáse podle Boha*. Individuální mimočasová dokonalost člověka je pouze předpokladem k dosažení této Božské spásy, která zahrnuje dějinný vztah, život a sdílení. Tím se dostáváme k vymezení vlastního obsahu pojmu spása:

*Spása tudíž není stavem lidské existence, který by se od Boha lišil. Spása v univerzálním smyslu je spíše Bůh sám, nakolik je jako Původce života a jeho Cíl (ve společenství trinitární lásky) přítomen v sebeuskutečnění člověka jako stvoření. Spása označuje osobní vztah mezi Bohem a lidmi. Kolem tohoto středu se nově uspořádává také veškeré stvořené bytí, dějinně-dramatické dějiště zkušenosti spásy<sup>213</sup>.*

Výše uvedenou pozitivní definicí spásy jsme však udělali krok blíže k christologii. Není v ní totiž ani sebemenší náznak Kristovy oběti na kříži, ani zmínka o lidském pádu do hříchu. Tuto pozitivní definici spásy je nutné doplnit koncepcí *vykoupení*, chápané jako odejmutí lidského hříchu. Ježíš Kristus svým vtělením na sebe vzal lidské tělo, ale nesejmul tak ještě hřích světa. Hřích byl usmířen, když „*Kristus umřel za naše hříchy*“<sup>214</sup>. Když měl dobrovolně podíl na našem lidství, vzal tím na sebe i náš hřích, který má svou demonstraci ve smrti. Podobně jako hřích má ke smrti vztah také tělesná nemoc. Odejmutí hříchu má tedy svůj protějšek v odnímání tělesných nemocí. Trojice hřích – nemoc – smrt je souhrnem zla, do kterého člověk upadl, a z nějž jej Ježíš Kristus svou smrtí vysvobozuje. Izajášovo proroctví přisuzuje Božímu služebníkovvi tento úděl:

*<sup>3</sup>Byl v opovržení, kdekdo se ho zřekl, muž plný bolesti, zkoušený nemocemi, jako ten, před nímž si člověk zakryje tvář, tak opovržený, že jsme si ho nevážili. <sup>4</sup>Byly to však naše nemoci, jež nesl, naše bolesti na sebe vzal, ale domnívali jsme se, že je raněn, ubit od Boha a pokořen. <sup>5</sup>Jenže on byl proklán pro naši nevěrnost, zmučen pro naši nepravost. Trestání snášel pro náš pokoj, jeho jizvami jsme uzdraveni. ... <sup>12</sup>Proto mu dávám podíl mezi mnohými a s četnými bude dělit kořist za to, že vydal sám sebe na smrt a byl počten mezi nevěrníky." On nesl hřích mnohých, Bůh jej postihl místo nevěrných.<sup>215</sup>*

Odpuštění hříchů a uzdravení jsou tedy negativními aspekty vykoupení ze zla a viny, na které navazuje spása jako Boží sebedarování. Na kříži vidíme obětovaného Božího Beránka, který snímá hřích světa i jeho nemoc – „*On 'na svém těle vzal naše hříchy' na*

<sup>213</sup> MÜLLER Gerhard Ludwig: *Dogmatika pro studium a pastorači*, s. 378.

<sup>214</sup> Srov. ČEP: 1 Kor 15,3. Také ČEP: 1 Kol 1,19-22 a zejména Mt 26,28.

<sup>215</sup> ČEP: Iz 53,3-5.12.



kříž, abychom zemřeli hříchům a byli živi spravedlnosti. 'Jeho rány vás uzdravily.'<sup>216</sup>. Celý tento proces *objektivního* vykoupení se určitým způsobem naplňoval během Kristova života. Sobotní uzdravování odkazovalo na eschatologické dovršení spásy v dějinách. Sobota byl poslední den týdne, kdy Bůh odpočinul od své práce. Tento den oddělil od zbylých a učinil jej svatým, vyhrazeným pro své odpočínutí. Sedmý den také dokončil své dílo Kristus, kdy spočinul v hrobě. Protiváhou sobotního tělesného uzdravení člověka a probuzení k životu je Ježíšovo utrpení, smrt a sobotní hrob<sup>217</sup>.

### 3.3. Zázračné uzdravení v procesu beatifikace a kanonizace

Představa povýšení člověka do božského světa (ἀποθέωσις) byla standardní součástí starověkého řecko-římského kulturního světa. Panovníci jako Filip Makedonský a jeho syn Alexandr či římscí císařové byli považováni za bohy ještě za svého života. Další byli připočtení do pantheonu po své smrti, když se např. našlo svědectví o letu orla nad spalovaným tělem, který dle pověsti odnášel duši nového boha do nebe. Často byli také deifikováni zesnulí členové královských rodin, nebo též těmito příslušníky vládnoucích dynastií nevinně zabití lidé (např. Nerova přítelkyně Popaea)<sup>218</sup>. Na mravní ctnosti a vykonané dílo těchto bohů ale zřetel brán nebyl.

Církev si naproti tomu vždy všímala víry, zázraků a hrdinských ctností těch, kterým prokazovala po jejich smrti úctu (δουλεία). Svědci víry však nebyli ani pro zázraky, které se na jejich přímluvu odehrály, nikdy považováni za bohy<sup>219</sup>. Mučedníkům víry mohla být soukromně vzdávána úcta, ale pro zařazení do seznamu světců, kteří byli veřejně ctěni při liturgii, rozhodoval biskup. Od středověku byli do seznamů světců přidávání vedle mučedníků také vyznavači, kteří žili ctným životem hrdinského stupně a před panovníkem nebo jinou autoritou pevně vyznali víru v Krista, třebaže pak zemřeli pokojnou smrtí. Kult světce byl ale většinou omezen na konkrétní diecézi a rozhodoval o něm místní biskup vydáním příkazu k vyzvednutí a přenesení světcových ostatků (*elevatio et translatio corporis*) Teprve od 11. století se do procesu zařazování vyznavačů a mučedníků do seznamu světců začali zapojovat papežové, kteří vyžadovali, aby ctnosti a zázraky těchto kandidátů vyšetřoval koncil. Konečně rozhodnutí v této věci přinesl až roku 1634 papež Urban VII., který bulou *Caelestis Hierusalem cives* vyhradil veškeré právo beatifikace a kanonizace Svatému stolci.

<sup>216</sup> ČEP: 2 Petr 2,24-25.

<sup>217</sup> Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 97-99.

<sup>218</sup> Srov. BECCARI Camillo: *Beatification and Canonization*, in: The Catholic Encyclopedia. Vol. 2., New York: Robert Appleton Company, 1907, <http://www.newadvent.org/cathen/02364b.htm>, (4. 4. 2012).

<sup>219</sup> Srov. AUGUSTIN AURELIUS: *O Boží obci II.*, s. 636 – 637 (XXII, 10).

V současnosti se beatifikační a kanonizační proces řídí apoštolskou konstitucí Jana Pavla II. *Divinus perfectionis Magister* (1983), která rozložila tyto procedury do dvou etap. První etapa probíhá v diecézi, kde biskup na žádost věřícího jednotlivce, nebo zástupce jejich skupiny, zahajuje vyšetřování života, ctností nebo mučednictví a zázraků kandidáta blahořečení či svatořečení<sup>220</sup>. V rámci tohoto kroku se zkoumají publikace kandidáta (nejprve veřejně vydané, pak i soukromně dostupné), zaznamenávají se výpovědi svědků, odborníků, zjišťuje se pověst svatosti (*fama sanctitatis*) a také nepřítomnost kultu, apod<sup>221</sup>. Celý tento proces šetření však může začít nejdříve 5 let po smrti nominovaného kandidáta. Vstoupil-li kandidát do tohoto prvního, diecézního okruhu kanonizace, přisuzuje se mu již titul *služebník Boží* a potvrzuje se jeho pověst svatosti.

Biskupem určený *postulátor* shromáždí veškerý nutný materiál (včetně vyjádření Biskupské konference) a pošle jej společně s žádostí o povolení diecézního procesu Kongregaci pro záležitosti světců (*Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum*). Pokud je odpověď kladná, pokračuje diecézní proces šetřením zázraků. V této fázi náleží kandidátu blahořečení/svatořečení titul ctěný (*venerabilis*), což je stvrzením jeho hrdinských ctností.

Mají-li zázraky povahu uzdravení, kladou se na ně kritéria, která předložil Benedikt XIV. v práci *De Servorum Dei beatificatione et de Beatorum canonizatione* (1734)<sup>222</sup>:

- 1) *uzdravení musí být ze smrtelné nemoci,*
- 2) *nemoc musí být ve svém posledním stádiu,*
- 3) *použité léky byly neúčinné,*
- 4) *uzdravení nastalo okamžitě,*
- 5) *uzdravení bylo dokonalé a úplné,*
- 6) *uzdravení nepředcházelo ulehčení,*
- 7) *uzdravení bylo stabilní a trvalé.*

Pod přísahou musí být také vyslechnuti dva svědci modliteb za uzdravení k dotyčnému služebníku Božímu. K beatifikaci i kanonizaci je dnes vyžadováno po jednom zázraku. Podrobná zpráva, zahrnující dvě nezávislá lékařská vyjádření, je odeslána opět do Říma, kde začíná druhá etapa procesu. Záležitosti je přidělen *relátor*, jehož úkolem je vypracovat podrobnou zprávu o beatifikačním/kanonizačním procesu a předložit ji papeži, který rozhodne o udělení práva kultu (lokálního v případě beatifikace,

---

<sup>220</sup> Srov. JAN PAVEL II.: *Divinus perfectionis Magister*, [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_constitutions/documents/hf\\_jp-ii\\_apc\\_25011983\\_divinus-perfectionis-magister\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_divinus-perfectionis-magister_en.html), (3. 4. 2012). Kanonizace je 4-stupňový proces deklarace titulů: 1) služebník Boží, 2) ctěný, 3) blahoslavený, 4) svatý.

<sup>221</sup> Srov. NĚMEC Jaroslav: *Zázraky ke kanonizaci českých světců*, Olomouc: Maticе Cyrilometodějská, 2009, s. 5-8.

<sup>222</sup> Srov. NĚMEC Jaroslav: *Zázraky ke kanonizaci českých světců*, s. 7.

univerzálního v případě kanonizace). Relátor zahajuje proces nejprve jednáním ve sboru odborných *konzultorů*. Patří mezi ně např. vybraní přírodovědci, lékaři, historikové apod. Zpráva odborníků postupuje v dalším kroku k posouzení ve sboru teologů, kterým předsedá *promotor fidei*. V třetí etapě postupuje celý případ k projednání ve sboru biskupů a kardinálů. Ve všech třech zmíněných etapách projednávání (vědecko-technické, teologické, biskupské) probíhá hlasování o splnění či nesplnění nároků kandidáta na beatifikaci/kanonizaci. Relátor je přítomný při všech jednáních, nemá však právo hlasovat. Konečné rozhodnutí o beatifikaci či kanonizaci vydává slavnostní způsobem papež. Jedná-li se o kanonizaci, jde o akt vlastního papežova magisteria, na nějž se vztahuje neomylnost.

Zázrak je tedy v procesu beatifikace a kanonizace nezbytným prvkem, který podle současného teologického mínění dokládá účinnou přimluvu světce u Boha. Podle Augustina jde v tomto případě o Boží odměnu světcům za jeho hrdinskou víru v mučednictví<sup>223</sup>. Kritérium ctného života a zprostředkovaného zázraku jsou vstupní branou k možnosti utíkat se ke světcům a prosit je modlitbou o pomoc. Světcova ctnost zakládá ochotu naslouchat prosebným modlitbám lidí a moc vyprosít u Boha zázrak dává těmto modlitbám smysl. Úlohou světce ve veřejném římsko-katolickém kultu je ovšem také být pro věřící vzorem víry, který mají ve svém životě napodobovat. Problematika kultu světců (a jejich ostatků) jako přimluců u Boha s sebou jistě nese určité teologické nesnáze, např. pastorální (přerůstání úcty v pseudoklanění) či ekumenické (je jen jeden prostředník – Ježíš Kristus), komunikace církve putující s církví nebeskou je nicméně integrální součástí katolické eklesiologie a má své nezadatelné místo v liturgii. Modlitba a zázraky v rámci *communio sanctorum* jsou v posledku projevem stále trvající lásky, kterou nemůže smrt zničit. Díky poznatelné účinnosti přimluvy světců je posilována naše víra v Krista, jenž jako Spasitel uvádí své věrné do společenství s Bohem. V tomto smyslu hovoří o úloze světců v církvi i věroučná konstituce *Lumen gentium*:

*Památku nebešťanů však ctíme nejen pro jejich příklad, nýbrž ještě více proto, aby se jednota celé církve posilovala v Duchu uskutečňováním bratrské lásky (srov. Ef 4,1-6). Vždyť jako nás přivádí blíže ke Kristu křesťanské společenství poutníků, tak nás i společenství se svatými spojuje s Kristem. Z něho - jako ze zdroje a hlavy - pramení všechny milosti a život Božího lidu. Je tedy nanejvýš vhodné, abychom milovali tyto přátele a spoludědice Ježíše Krista, a také naše bratry a velké dobrodince, a vzdávali za ně náležitě díky Bohu, „pokorně je vzývali a utíkali se k jejich modlitbě, k jejich mocné*

---

<sup>223</sup> Srov. AUGUSTIN AURELIUS: *O Boží obci II.*, s. 635 (XXII, 9). „Vždyť i sami mučedníci této víry ... snášeli nepřátelství a ukrutenství světa a přemohli jej ne odbojem, ale smrtí; za tuto víru zemřeli ti, kteří dovedou od Pána dosáhnouti takových divů, ježto byli pro jeho jméno zabiti; pro tuto víru došlo nejdříve k jejich umučení, aby za ně dostali tuhle velikou moc, zázračně uzdravovat.“

*přímluvě, abychom dosáhli dobrodiní od Boha skrze jeho Syna Ježíše Krista, našeho Pána, který je náš jediný vykupitel a spasitel“. Každé opravdové svědectví naší lásky k nebešťanům svou povahou směřuje nakonec ke Kristu, který je „koruna všech svatých“, a jeho prostřednictvím k Bohu, který je podivuhodný ve svých svatých a v nich oslavován.<sup>224</sup>*

Na závěr této kapitoly uvedme několik konkrétních zázračných uzdravení, které byly akceptovány v procesu kanonizace sv. Anežky České, sv. Zdislavy z Lemberka a sv. Jana Sarkandra. V tabulce 3. je uvedena stručná charakteristika těchto tří svatořečení.

<b>Světec</b>	<b>Ctnost</b>	<b>Modlitba</b>	<b>Zázrak</b>
Anežka Česká (1211 – 1282)  Kanonizace: 12. 11. 1989	Chudoba, zbožnost, lásky.	Modlitba novény k bl. Anežce České; paní Růžena Reisingerová (26. 7. 1943).	Perfektní a trvalé uzdravení pana Karla Reisingera z prudkého zánětu žlučníku a jater s těžkým septickým průběhem a s komplikacemi zánětu pohrudnice s oboustrannými příušnicemi (Praha, listopad 1941).
Zdislava z Lemberka (1220 – 1252)  Kanonizace: 21. 5. 1995	Dobrá matka a manželka, láska, štědrost, charisma uzdravování.	Modlitba novény k bl. Zdislavě; sestry dominikánky a celá komunita v Charitním domě v Moravci u Křižanova (18. 9. 1989).	Náhlé a trvalé uzdravení Františka Straky po zástavě srdeční činnosti, u něhož 2,5h trvající resuscitace neobnovila základní životní funkce (Brno, říjen 1994).
Jan Sarkander (1576 – 1620)  Kanonizace: 21. 5. 1995	Věrnost slibu, odvaha, mučednictví.	Modlení novény k bl. Janu Sarkandrovi po 15 dnů před jeho oltářem; několika členná skupinka příbuzných a farníků (červen 1979).	Rychlé, úplné a trvalé uzdravení kněze Karola Pichy po akutním zánětu slinivky břišní, zánětu žlučníku a podbřišnice s komplikacemi výronu pohrudnice v pooperačním průběhu (Těšín, červen 1979).

**Tabulka 3.** Přehled podkladů ke kanonizaci tří českých světců<sup>225</sup>

<sup>224</sup> DRUHÝ Vatikánský koncil: *Věroučná konstituce o církvi Lumen gentium*, (ze dne 21. listopadu 1964), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, čl. 50.

<sup>225</sup> Údaje byly převzaty z: NĚMEC Jaroslav: *Zázraky ke kanonizaci českých světců*, s. 11-44.

O nadpřirozeném charakteru výše uvedených uzdravení se rozhodovalo při diskuzi mezi odborníky lékařské rady Kongregace pro záležitosti světců v Římě. Každý člen lékařské rady se následně oficiálně vyjádřil, zda považuje uzdravení za nadpřirozené, a celé jednání bylo zaprotokolováno a postoupeno teologické radě. V dalším kole o kanonizaci těchto světců spolurozhodovali teologové (zejména dogmatictí a spirituální), potom sbor biskupů a kardinálů a nakonec papež Jan Pavel II.

### 3.3.1. *Lurdské zázraky*

Francouzské Lurdy jsou po Mexickém Guadalupe nejen druhým nejvíce navštěvovaným mariánským poutním místem (5.10<sup>6</sup>/rok poutníků) na zemi, ale také místem s největším počtem uzdravení, a to i pokud jde o počet uzdravení zázračných<sup>226</sup>. Od prvního mariánského zjevení ve čtvrtek 11. 2. 1858 sv. Bernardettě Soubirousové (1844-1879) do roku 1999 se v lurdské Lékařské kanceláři, jak dokládá Ječmínek, přihlásilo více než 4000 náhle uzdravených. Z tohoto počtu bylo za lékařsky nevysvětlitelné považováno cca 400 případů, a z těchto bylo diecézní teologickou komisí k roku 1999 prohlášeno za zázračné 66<sup>227</sup>. Teologové se přitom řídí sedmi kritérii zázračného uzdravení, které zavedl papež Benedikt XIV.<sup>228</sup> (viz s. 74).

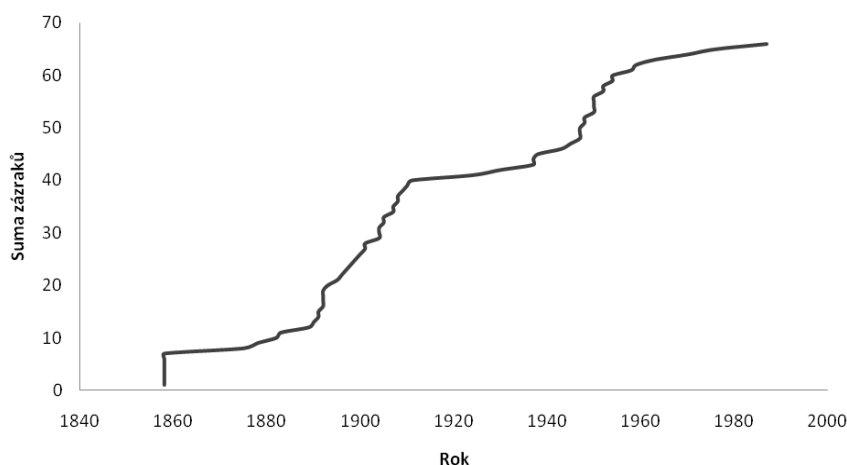
Rozhodnutí o zázračnosti bylo vydáváno po splnění všech podmínek v rozmezí od 1 roku až do 33 let po uzdravení. Během tohoto období se čekalo na trvalost uzdravení, popř. se údaje dále studovaly nebo se prováděla jejich zpětná revize. Velká většina případů však nakonec nebývá považována za zázrak. K tomu je nutné též poznamenat, že ani jeden lurdský zázrak nepředstavuje uzdravení z psychiatrické nemoci. Kritéria zázračnosti taktéž nezachycují uzdravení duchovní nebo uzdravení mezilidského vztahu. Ze seznamu lurdských zázraků je rovněž patrné, že velkou část (80%) zázračně uzdravených tvoří ženy (většinou ve věku pod 40 let). Počet uznaných zázračných lurdských uzdravení během

<sup>226</sup> Srov. JEČMÍNEK Vlastislav: *Lurdy očima lékaře*, Olomouc: Matice Cyrilometodějská, 2000, s. 47.

<sup>227</sup> Největší podíl z těchto 66 zázračných lurdských uzdravení představuje zhojení pokročilého stádia tuberkulózy (44%). Pro toto mykobakteriální onemocnění jsou po organické stránce charakteristické rozsáhlé devastace měkkých i tvrdých tkání a rozsev ložisek zánětu prakticky v celém těle. Již pouhá rychlá rekonstrukce zničených tkání v makroskopickém měřítku je v rozporu s naukou biologie o proteosyntéze, růstu a dělení buněk. Pokud jde o baktericidní likvidaci mykobaktérií v organismu jakožto odstranění příčiny tuberkulózy, nelze si představit, že by lidský imunitní systém mohl vyvinout v případě několika měsíčního neúspěšného zápasu náhle takový enzymatický aparát, který by umožnil makrofágům proteolyticky tyto bakterie odbourat. Uzdravení z rozvinuté tuberkulózy *ad integrum* bez chemoterapie proto představuje jak z pohledu histologie tkání a imunologie, tak z mikrobiologického pohledu něco naprosto nevysvětlitelného. Podobně by bylo možné uvažovat také o rakovině a dalších nemocech, které figurují v seznamu lurdských zázraků. Srov. KORDÁČ Václav (et al): *Vnitřní lékařství I., 1. svazek*, Praha: UK, 1987<sup>2</sup>, s. 161-189.

<sup>228</sup> MUDr. Ječmínek poznamenává, že se lurdstí teologové stále řídí těmito Benediktovými instrukcemi, 250 let starými, a na pomoc si přibírají další lékaře. Srov. JEČMÍNEK Vlastislav: *Lurdy očima lékaře*, Olomouc: Matice Cyrilometodějská, 2000, s. 47.

dějiny kolísá zhruba s periodou 30 let, nicméně dlouhodobě si zachovává svůj trend (obrázek 2.).



**Obrázek 2.** *Nárůst počtu lurdských uzdravení uznaných za zázrak během dějin*<sup>229</sup>

Ječmínek k tomuto dlouhodobému trendu poznamenává, že ve své podstatě je spíše odrazem teologického chápání zázraku, než statistikou výskytu zázračného uzdravení. Vedle vnášení osobního přístupu některých autorit do procesu prokazování zázraku se zde také totiž projevuje proměnlivost, resp. zpříšňování kritérií zázračnosti. Dle Ječmínka se po roce 1960 postupně začaly k Benediktovým kritériím přidávat např. podmínky vysoké pravděpodobnosti úmrtí v krátké době nebo podmínka absence užívání moderních léčiv typu antibiotika a hormony, aj.<sup>230</sup>

Lurdy si získaly svou pozornost mezi lidmi jednak díky zázračným účinkům vody z pramene v Massabielle a jednak díky 18 zjevením Panny Marie. Pro teology představovalo hodnocení mariánského zjevení nutnost určitého metodologického zvažování. Hlavním teologickým pramenem je v dějinné retrospektivě nahlížená trojice Písmo – Tradice – magisterium, která je podstatně spojená s historickým zjevením Ježíše Krista. Ve smyslu dogmatické konstituce o Božím zjevení však „*křesťanské dílo spásy ... nemůže už očekávat nové veřejné zjevení před slavným příchodem našeho Pána Ježíše Krista*“<sup>231</sup>, a tím jsou mariánská zjevení postavena jaksí mimo okruh naší spásy. Přesto nelze upřít, že pro *subjektivně* chápanou spásu mariánská zjevení nepochybně význam mají. Mohou totiž podnítit víru v důsledku objektivního setkávání s transdějinnou skutečností – se zjevením

<sup>229</sup> Údaje pro graf převzaty z: JEČMÍNEK Vlastislav: *Lurdy očima lékaře*, s. 109 – 110.

<sup>230</sup> Srov. JEČMÍNEK Vlastislav: *Lurdy očima lékaře*, s. 112.

<sup>231</sup> Srov. *Dei verbum*, čl. 4. Latinský originál: „*Oeconomia ergo christiana, utpote foedus novum et definitivum, numquam praeteribit, et nulla iam nova revelatio publica expectanda est ante gloriosam manifestationem Domini nostri Iesu Christi (cf. 1 Tim 6,14 et Tit 2,13)*“.

Nanebevzaté. Jak připomíná Laurentin, mezi všemi svatými v nebi se jediná Panna Maria mohla, díky svému privilegii nanebevzetí, zjevit ve vlastním těle<sup>232</sup>. Určitým antipodem Laurentina, zastávajícího skutečné zjevení Panny Marie v těle (přestože vize měla jen Bernardetta), se stal Karel Rahner. Tento německý jezuita se ve svém zralém období klonil k názoru, že jak zjevení zmrtvýchvstalého Krista, tak Panny Marie se mohou odehrávat jen subjektivně, obrazně<sup>233</sup>. Z pohledu fundamentální teologie se tedy od problému pravosti zázraku dostáváme k otázce rozumnosti a kredibility takového zjevení, které může být jediné soukromé, a proto subjektivní. Ječmínek zastává názor, že zjevení se může dít objektivně, přičemž poukazuje na zjevení Mojžíše a Eliáše na hoře Tábor, pozorované apoštoly Petrem, Janem a Jakubem<sup>234</sup>. Tyto spekulace ovlivňují hodnocení zázračného uzdravení ovšem jen okrajově, a proto se jimi nebudeme dále zabývat.

O mariánském zjevení, sv. Bernardettě a zázračných uzdraveních v Lurdech bylo již napsáno několik desítek publikací<sup>235</sup>. Některé napsali lékaři, jiné spisovatelé románů, a ještě jiné teologové. Každá má svou hodnotu, pokud autor zůstává věrný sám sobě a drží se své odbornosti. Zájemce o hlubší a přesnější reflexi proto odkazujeme na tuto literaturu.

### 3.3.2. *Dialog teologie a přírodních věd*

V dnešní době se mnohdy očekává, že teologie bude vést dialog s přírodními vědami. Setkání rozdílných metodologických východisek nabízí naději na větší praktický vliv především dogmatické teologie, kde by tato disciplína mohla prokázat svůj přínos k celkovému porozumění. Skutečnost je ovšem taková, že k žádnému dialogu mezi vědou a teologií v podstatě nedochází. Vnitřní struktury jednotlivých oborů totiž k takovému dialogu nevolají a nejsou na něm závislé. Pakliže přece jen dochází k výměně názorů, je to záležitostí zainteresovaných jednotlivců, při níž proud argumentů obvykle ústí do filosofického rozhovoru o realitě. Situaci dialogu mnohdy nijak podstatně nemění ani účast odborníků ve dvou oborech<sup>236</sup>.

---

<sup>232</sup> Srov. LAURENTIN René: *Documents authentiques, vol. II.*, Paris: Lethieuleux, 1957-1966, in: JEČMÍNEK Vlastislav: *Lurdy očima lékaře*, s. 143.

<sup>233</sup> Srov. JEČMÍNEK Vlastislav: *Lurdy očima lékaře*, s. 144. Rahner k soukromým zjevením podotýká, že, na rozdíl od veřejného zjevení (Kristus), u je nich podstatná imperativní forma, nikoli obsahová. Soukromé zjevení nepředkládá nová tvrzení, ale příkazy, kterými je třeba se řídit v nové situaci. Více v: BENEŠ Albert Josef: *Soukromá zjevení v současné teologické literatuře*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2003, s. 19-35.

<sup>234</sup> Srov. JEČMÍNEK Vlastislav: *Lurdy očima lékaře*, s. 145. Odkazuje na: ČEP: Mk 9,4-5; Mt 17,4-5; Lk 9,30-31.

<sup>235</sup> Srov. seznam použité literatury v: JEČMÍNEK Vlastislav: *Lurdy očima lékaře*, s. 161-162.

<sup>236</sup> Srov. GALLUS Petr, MACEK Petr: *Teologie jako věda. Dvě perspektivy*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, s. 213.

Někteří badatelé, kteří se zabývají širokým mezioborovým dialogem, dospívají proto k závěru, že každá oblast zkoumání by si naopak měla zachovat svou nezávislost na ostatních. Tato separace a autonomie by předně měla být zachována ve vztahu teologie a přírodních věd. Dostatečný důvod k tomuto v principu plyne z rozdílného chápání pravdivého. Přírodní vědy přijímají univerzální platnost kritéria falzifikace a nezávislost skutečnosti na vědomí o ní. Teologie naproti tomu nevlastní žádné kritérium, kterým by mohla o skutečnosti rozhodnout, a je ve všem odkázána na její dějinnou danost. Odlišnost teologie od přírodních věd také tkví ve skutečném zahrnutí subjektu do utváření teologického světonázoru. Teologie vyrůstá z toho, jak teolog participuje na tom, co poznává. Říká-li teolog, že Bůh je, myslí tím, že je určitým způsobem v něm. Pravda jako *adaequatio rei et intellectus* znamená pro teologa věřit tomu, že Já (intellectus) má podíl (*adaequatio*) na věci (Bůh)<sup>237</sup>. Teologie je tedy podstatně subjektivní věda, která sama sebe objektivizuje – teologie je reflexí toho, že věřím v Boha.

Na druhou stranu nelze říci, že by přírodní věda implicitně předpokládala u přírodovědce nevíru v to, co zkoumá. Rozdíl je v tom, že přírodní vědy jednak nemají za materiální předmět Boha a jednak nejsou podmíněny viděním všeho (včetně sebe) ve vztahu k svému předmětu. Přírodní vědy si zachovávají objektivní nezávislost na subjektu. Přírodovědecká pravda je podíl slov, rozumu či idejí na věci. Vzájemná odlišnost teologie a přírodních věd však nezakládá jejich nekompatibilitu ani mezi nimi nevytváří žádný konflikt<sup>238</sup>. Setkání teologie s přírodními vědami je důležité, jak tvrdí Macek, pro uvědomění si toho, co teologie je, a co už není<sup>239</sup>.

V souvislosti s porozuměním zázračným uzdravením se však teologie nemůže obejít bez asistence přírodních věd, chce-li pravdivě překročit z roviny pozorování své transcendence do světa objektů mimo sebe. Při naslouchání druhému sice může po způsobu *analogia entis* nahlížet bytí toho druhého, jak se jí jeví uvnitř sebe, ale omezuje tím své poznání na čtení „zvenčí“ místo, aby pronikla „dovnitř“ ke slyšení a zakoušení věci o sobě. K tomu to slyšení ovšem potřebuje rozumět jazyku, který k ní promlouvá.

---

<sup>237</sup> Existuje celá řada jiných definic pravdy, než uvedená Tomášova adekvační varianta (např. koherenční teorie pravdy, pluralitní teorie pravdy, konsensuální teorie erlangenské školy, Apelova transcendentálně-hermeneutická definice pravdy, pojetí pravdy jako vztaženosti jsoucna k subjektu, aj.). Naším úmyslem zde je vyzdvihnout aspekt transcendence lidské víry k absolutnímu bytí. Z jiných definic pravdy uveďme třeba tu Gallusovu: „*Z teologického pohledu se však pravda nevyčerpává ani ve skutečnosti o sobě, natož v našem konsensuálním pojetí pravdy. Obě tyto veličiny nejsou autonomní, ale mají svůj původ, svůj pramen, a tedy i svoji normu a kritérium mimo sebe, tam, odkud pocházejí: v Bohu jako veritas ipsa, pravdě samotné.*“.

GALLUS Petr, MACEK Petr: *Teologie jako věda. Dvě perspektivy*, s. 47.

<sup>238</sup> Srov. GALLUS Petr, MACEK Petr: *Teologie jako věda. Dvě perspektivy*, s. 214.

<sup>239</sup> Srov. GALLUS Petr, MACEK Petr: *Teologie jako věda. Dvě perspektivy*, s. 215.



Přírodovědecký způsob hledání pravdy bychom mohli charakterizovat *experimentální metodou* francouzského lékaře Clauda Bernarda (1813 – 1878)<sup>240</sup>. Bernard zdůraznil, že podstatnou vlastností vědy není rozumět faktům jakožto *poznávanému* vztahu mezi teorií a skutečností (v čemž jsou si všichni vědci rovni), ale spočívá v účinnosti vědeckého přístupu v porozumění *neznámému*. V tomto objevování nového věda nemůže, dle Bernarda, akceptovat žádnou autoritu, kromě *pozorování* skutečnosti a *experimentu*. Tuto supremaci Bernard vyjadřuje takto:

*Když narážíme na skutečnost, která je v rozporu se nějakou stávající teorií, musíme přijmout skutečnost, a tuto teorii opustit, byť by byla všeobecně přijímána a podpírána slavnými jmény*<sup>241</sup>.

Na základě empirických dat vzniká indukci obecná vědecká hypotéza, která ve svém formalismu vyjadřuje vztah mezi příčinou a důsledkem. Validita této hypotézy o kauzální determinaci účinku je podrobena experimentálnímu dokazování. Hypotéza však nemůže být potvrzena jen díky korespondenci faktu a teorie, nýbrž provedením tak dedukovaného experimentu, který by mohl hypotézu vyvrátit (jde o externí validaci hypotézy pomocí experimentů, které nebyly prve východiskem její dedukce). Podle Bernarda však i takto získaná vědecká teorie není ničím jiným, než hypotézou, kterou potvrdilo více či méně experimentů. Teorie, která byla potvrzena větším počtem experimentů, je pouze cestou, jak s větší pravděpodobností předpovědět efekt vyplývající z výchozích podmínek. Bezprostředním a evidentním poznáním příčin fenoménu ale teorie není.

Paciorkowski k Bernardově závěrům o přírodovědecké metodě připomíná skutečnost, že mezi pozorováním a experimentem existuje důležitý rozdíl<sup>233</sup>. Pozorování nahlíží věci (*fenomény*) v jejich *přirozeném* proudu příčin a důsledků, a je pasivním přijímáním informací. Experiment naproti tomu vždy vytváří situaci umělou, do které experimentátor vnáší příčiny nové. Experiment jako aktivní zásah do skutečnosti tedy, důsledně vzato, nikdy není shodný s pozorováním. Z tohoto důvodu Paciorkowski dává při studiu nadpřirozených uzdravení přednost fenomenologickému přístupu před experimentálním. Fenomenologický přístup tak zůstává otevřený vůči jevům, které nelze reprodukovat. Paciorkowski předkládá ve své publikaci celou řadu lékařských fenoménů, které nelze jednoznačně budovat experimentálně. Příkladem je hojení ran (*restitutio ad integrum*), které zůstává v medicíně projevem vnitřní predeterminace organismu, jež stojí

---

<sup>240</sup> Srov. PACIORKOWSKI Richard: *Guérisons paranormales dans le christianisme contemporain*, s. 24 – 41.

<sup>241</sup> Srov. BERNARD Claude: *An Introduction to the Study of Experimental Medicine*, Dover: Macmillan & Co., 1949, s. 164, in: [s.a.]: *Wikipedia*, [http://en.wikipedia.org/wiki/Claude\\_Bernard](http://en.wikipedia.org/wiki/Claude_Bernard), (6. 4. 2012); přeložil autor DP.

na pozadí účinnosti všech léčebných procedur. Studium zázračných uzdravení fenomenologickou metodou vede tedy k porozumění vlastností organismu v jejich přirozené podobě, aniž by si nárokovalo tyto jevy vyvolat experimentálně. Experiment by totiž ve skutečnosti některé příčiny jevu *in vivo* eliminoval, a jiné k němu přidal.

### 3.4. Shrnutí

Zázračné uzdravení můžeme chápat jako znamení, které poukazuje na spásu člověka při eschatologickém naplnění dějin. Bezprostředně se s tímto znamením spásy setkáváme v Písmu svatém a především v evangeliu. Ježíše Krista zde poznáváme jako milosrdného služebníka Božího, který se sklonil k modlitbě trpícího člověka. Ježíš mu tiše odnímá jeho nemoci i hříchy a bere je na sebe. Kristův vykupitelský akt na kříži znamenal osvobození od veškerého zla, do nějž je člověk ponořen, a stává se vstupní branou k blaženému společenství s Bohem, kde není pláč ani slzy. Tomuto svému aktu zůstává Kristus věrný i potom, co vstal z mrtvých a vstoupil na nebesa. V církvi nadále trvá spojení mezi ranami Krista a ranami člověka. Především utrpení spravedlivých je stálou připomínkou nevinného Krista, jenž se podrobil bolesti a smrti na kříži. Soucit Krista se svým mystickým tělem přesahuje do přítomnosti, což se nám viditelně představuje v zázračných uzdraveních, které se udály na přímluvu světců. Pozemská církev volá Krista v nebesích, aby oslavil ty, kteří svým ctným životem, vírou a láskou byli Božím znamením pro druhé. A tito zase v nebi volají ke Kristu, aby dostáli svým ctnostem a uskutečnili věčný příkaz lásky vůči těm, kteří ještě putují na zemi.

Celý tento proces lásky a uzdravení se stává úkolem reflexe dnešní teologie. Vírou lze spatřit, že žádný zázrak se nemůže odehrát bez Boha. Přesto ale není snadné porozumět, jak se tato Boží vůle projevuje v řádu přírodních zákonů a hmoty. Dialog mezi různými přístupy ke skutečnosti vždy končí otázkou: *co je to pravda?*<sup>242</sup>. Oči víry vidí, že tato otázka je položena Kristu. Avšak uši víry také slyší, že Kristus na ní neodpovídá. Ne všechny modlitby jsou vyslyšeny, ale všechny jsou slyšeny. Podobně i Pavel, který prosil za své uzdravení, nebyl vyslyšen, avšak bylo mu dáno porozumět, že Kristus ve své milosti poskytuje takovou moc, která se dokončuje (τελειται) v slabosti<sup>243</sup>.

---

<sup>242</sup> Srov. ČEP: Jan 18,38.

<sup>243</sup> Srov. ČEP: 2 Kor 12,7-9.

## 4. UZDRAVENÍ JAKO INTEGRÁLNÍ SOUČÁST SETKÁVÁNÍ DUCHA A TĚLA V CHÁPÁNÍ NEW AGE

Pokud chceme vstoupit do prostoru spiritualit nazývaných New Age, je nutné předeslat, že narazíme na takřka bezbřehý oceán myšlenek, přístupů či literárních děl. V této kapitole nebude cílem sledovat New Age ve všech jeho proměnách, ale zaměřit se, pokud možno, pouze na několik přístupů k uzdravení člověka. Jakýkoli pokus o kompletní zpracování problematiky New Age by přesáhl možnosti i záměr této diplomové práce.

Nejprve bude stručně představena historie a povaha New Age s ohledem na jeho poměr ke křesťanství. Všimneme si též, v jaké míře se do tohoto spirituálního proudu promítá starověká gnóze. Dále se zaměříme na principiální léčebné techniky, které bývají pod různými způsoby skryté v nepřeberném množství různě nazývaných léčitelských metod (sugesce, přirozená léčebná síla organismu, duchovní energie). Poslední kapitolu věnujeme pojednání o možnosti harmonie mezi New Age a katolické víry.

### 4.1. Nástin historie a základních principů spiritualit New Age

#### 4.1.1. Počátky zviditelňování New Age

Pojmem New Age je v současnosti označován synkretický myšlenkový systém, který absorbuje nejrůznější náboženské koncepce (křesťanství, hinduismus, panteismus, taoismus, mazdaismus, judaismus, islám, sikhismus a mnoho dalších), filosofie (metafyzika, theosofie, mystická matematika), přírodní vědy a pseudovědy (archoastronomie, fyzika, chemie, biologie, lékařství, farmakologie, psychologie, parapsychologie, astrologie, aj.). Můžeme říci, že New Age nemá v synkrezi žádné meze, a proto narážíme u různých autorů vždy na poněkud odlišnou, tedy částečnou, charakteristiku této spirituality. Základní princip New Age je možné do určité míry zkomprimovat a vyjádřit pojmy *monismus* a *sebezdokonalení*. New Age integruje východní spiritualitu se západním křesťanstvím, židovství s islámem, vědu s uměním, náboženství s magií, mystické nazírání s politikou, ekonomii s esoterismem, meditaci s kvantovou-mechanikou, hospodářství s astrologií, mužství s ženstvím, ducha s hmotou, feminismus s ekologií, ďábla s bohem, jógu s ufologií, atd. Jednoduše, vše se snaží spojit do větších celků a vnitřně provázat, aniž by si kladla nějaké hranice. Je to spiritualita vysloveně *inkluzivní* a *pluralistická*. Nejsnadnější cestou, jak je možné New Age uchopit, je zaměřit se na osobnosti, které se v tomto spirituálním gigantu jmenovitě angažovaly.

Nejprve se však zmíníme, jak název New Age – Nový Věk – vznikl. Tento pojem sahá do počátku 19. století, kdy jím anglický spisovatel William Blake ve své knize *Milton a Poem* označil nadcházející dějinnou epochu, která díky rozvoji poznání „najde způsob, jak vše uvést na správnou míru“<sup>244</sup>. Jiný způsob interpretace vzniku New Age vychází z astronomie a starověkých kosmologických studií. Osa, kolem níž rotuje zeměkoule, směřuje vždy k nějakému souhvězdí v ekliptice. Díky pozvolnému precesnímu pohybu však osa rotace mění svůj směr a v intervalu 2 163 let přechází k dalšímu souhvězdí zvěrokruhu. O tomto pohybu Země vůči souhvězdím psal již Platón ve své legendě o zničení Atlantidy, a proto bývá kompletní precesní cyklus nazýván Platonův rok (12 x 2 163 = 25 920 let)<sup>245</sup>. Během loňského Platonova roku (160 př. Kr. – 2000)<sup>246</sup> ukazovala osa Země k souhvězdí Ryb a nyní se nasměrovala do souhvězdí Vodnáře (*Aquarius*). New Age z tohoto důvodu bývá také nazýváno jako právě aktuální období Vodnáře (*Age of Aquarius*). Předchozí věk byl charakterizován dvojicí ryb, které byly znamením duality, protikladů, ale také znamením Krista<sup>247</sup>. Symbol Vodnáře naproti tomu vyjadřuje kontinuitu a jednotu plynutí ducha, který bude vyléván do světa.

Mezi hlavní postavy v dějinách New Age bývají považovány 3 osoby: Emanuel Swedenborg (1688 – 1772), Franz Mesmer (1734 – 1815) a především *Helena Petrovna Blavatská* (1831 – 1891)<sup>248</sup>. Mezi další významné osobnosti spojené s New Age patří George Gurdjieff, Alice Boileytová, Edgar Cayce, Fritjof Capra, Stanislav Grof, Marylin Fergusonová, Jean Gebser, Ken Wilber, David Spangler, také Laffayett Ron Hubbard, Carl Gustav Jung, Rudolf Steiner, Shirley McLainová, aj<sup>249</sup>.

Swedenborg byl švédský vědec, který se zaměřil na experimentální studium křesťanské mystiky. Ve svých knihách popisoval své extatické stavy jako přenesení do nebe, kde komunikoval s anděly, nebo do pekla, kde rozmlouval s mrtvými a ďábly. Swedenborg vnesl do New Age především myšlenku propojení světů a možnost komunikovat mezi nimi prostřednictvím spiritistických médií. Mesmer je naproti tomu v New Age zástupcem alternativních lékařských praktik. Tento biofyzik zastával názor, že živý organismus produkuje specifické magnetické pole, které mění svoje vlastnosti v závislosti na jeho zdravotním stavu. Působením magnetizérových rukou či

---

<sup>244</sup> Srov. *New Age*, in: [s.a.]: *Wikipedia*, [http://en.wikipedia.org/wiki/New\\_Age](http://en.wikipedia.org/wiki/New_Age), (29. 3. 2012).

<sup>245</sup> Srov. WOLF Josef: *Kdo je kdo není v hnutí Nového věku*, Praha: Votobia, 2000, s. 16-17.

<sup>246</sup> Údaj o délce věku Ryb neodpovídá přesně 1/12 Platonského roku. Čerpáme z přibližných dat uvedených v knize: WOLF Josef: *Kdo je kdo není v hnutí Nového věku*, s. 17.

<sup>247</sup> Srov. ŠERÁ Veronika: *Esoterika. Historický vývoj a postoj římsko-katolické církve*, [Diplomová práce], České Budějovice: TF JU, 2007, s. 88.

<sup>248</sup> Srov. *New Age*, in: [s.a.]: *Wikipedia*, [http://en.wikipedia.org/wiki/New\\_Age](http://en.wikipedia.org/wiki/New_Age), (29. 3. 2012).

<sup>249</sup> Srov. *New Age*, in: FUNKE K. (et al): *Malý slovník sekt. Sekty a nová náboženská hnutí v kontextu tradičních církví*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 78.

permanentních, kovových magnetů lze toto biomagnetické pole z vnějšku ovlivňovat, resp. léčit nemocný organismus. Mesmerovi je také obecně připisován objev hypnózy, který v ní viděl efekt způsobený hypnotizérovým magnetickým fluidem.

S ruskou emigrantkou Helenou Blavatskou však New Age nabývá již hmatatelných rysů. Blavatská založila roku 1975 v Kalifornii v New Yorku Theosofickou společnost, která se zabývala spirituální syntézou východního hinduismu a buddhismu se západní filosofií a křesťanstvím<sup>250</sup>. Ona sama prý přijímala poselství od ducha, který ji instruoval, jaký charakter by *theosofická nauka* měla mít<sup>251</sup>. Komunikace s jiným světem (*channeling*) se stala jedním z významných prvků New Age. Hlavní myšlenky theosofie Blavatská publikovala v knize *Tajná nauka (The Secret Doctrine, 1888)*, kde předložila svůj kosmologický model vzniku světa z jediného, absolutního zdroje vědomí, hmoty a energie. Vývoj světa je zde chápán jako nesčetný sled etap progresivního vzrůstání vědomí. Člověk však není produktem darwinovské evoluce zvířete, které jednoho dne dosáhlo inteligence, ale v souladu s Genezí je božským probuzením poznání, které katalyticky stimulovalo duchovní život všech dalších generací lidstva<sup>252</sup>. Blavatská pokračuje ještě dále a jako nositele tohoto osvícení představuje Lucifera. Lucifer je ztotožněn s biblickým hadem, který daroval Evě i Adamovi poznání, že jsou bohové<sup>253</sup>. Díky těmto vazbám na biblické vyprávění o Dávlovi, v němž je obdivován vzdor a emancipace, nazývá Groothuis New Age *náboženstvím hada*<sup>254</sup>.

Pokračovatelkou Blavatské se stala Angličanka Alice Baileyová (1880 – 1949), která ve své knize *Kristův návrat* rozvinula představu New Age jako mysticko-esoterického náboženství. Baileyovou můžeme považovat za jakousi viditelnou zakladatelku spirituality New Age<sup>255</sup>. Jako *velekněžka a spiritistické médium* zaznamenala z vnuknutí démona tajnou nauku, která měla v určený čas navodit změnu paradigmatu a epochu nového, transformovaného vědomí. Celé učení, které ji démon sdělil, sepsala ve 24 knihách o theosofii<sup>256</sup>. Americká Theosofická společnost v New Yorku se stala ohniskem myšlenek, z něhož podle tajných pokynů Baileyové mělo New Age roku 1975 vystoupit na veřejnost

---

<sup>250</sup> Srov. BARRETT David V.: *Sekty, kulty, alternativní náboženství*, Praha: Ivo Železný, 1998, s. 221.

<sup>251</sup> Blavatská označovala tohoto ducha jmény Djwhal Khul nebo Tibe'an. Tento duch patří mezi mahatma, neboli mistry Velkého bílého bratrstva, a měl v dějinách promlouvat i k jiným lidem. Srov. ASHTON Peter J.: *New Age a křesťanství*, část ½, <http://revue.theofil.cz/revue-clanek.php?clanek=139>, (5. 4. 2012).

<sup>252</sup> Srov. BLAVATSKÁ Helena Petrovna: *Život a dílo zakladatelky teosofického hnutí*, Praha: Pragma, 1997, s. 48-51.

<sup>253</sup> Srov. ASHTON Peter J.: *New Age a křesťanství*, část ½, <http://revue.theofil.cz/revue-clanek.php?clanek=108>, (5. 4. 2012).

<sup>254</sup> Srov. GROOTHUIS Douglas R.: *Tváří v tvář New Age*, Praha: Návrat domů, 1995, s. 10. Mezi symboly New Age patří had stočený do kružnice, svastika, číslo 666 (podle Baileyové posvátné číslo Nového zákona) a duha.

<sup>255</sup> Srov. SCHLINKOVÁ Basilea M.: *New Age. „Nový věk“ z biblického pohledu*, Praha: Luxpress, 1987, s. 7-8.

<sup>256</sup> Srov. GROOTHUIS Douglas R.: *Tváří v tvář New Age*, s. 17.

a působit ve společnosti. Jeden z prvních pokusů Theosofické společnosti o totální kumulaci psychické energie se odehrál v prosinci 1968, kdy se měli v jednom okamžiku všichni lidé spojit v meditaci za účelem uzdravení nemocného světa. Během několika desetiletí se objevila po celém světě četná centra New Age (např. Findhorn-Community ve Skotsku, Esalen v Kalifornii), byli ustanoveni kněží i kněžky, zapojeni byli proroci a divotvůrci zázraků. New Age také našla svého Guru, který měl být v dubnu 1982 prohlášen za mesiáše.

K základům, které položila Theosofická škola, se přidala např. antroposofie Rudolfa Steinera, Taó fyzika a trojí změna paradigmatu (holismus, ekologie, feminismus) Fritjopa Capra anebo androgynní psychologie Shirley MacLainové. Kultovní knihou New Age se stalo dílo *Vodnářské spiknutí (The Aquarian Conspiracy, 1980)*, kde jeho autorka Marilyn Fergusonová oslavuje budoucí Věk, jako „*zlaté období lidstva naplněné radostí změněného vědomí a myšlení*“<sup>257</sup>. Základní principy myšlení New Age shrnuje Groothuis v 8 klíčových pojmech:<sup>258</sup>

- 1) **evoluční optimismus** – svět prochází různými věky, v kterých se postupně očišťuje, zdokonaluje a přibližuje k božství, ukrytému v člověku.
- 2) **monismus** – všechno je jedno a jedno je všechno. Neexistují žádné hranice, všechno je vlněním jednoho vesmírného oceánu lásky.
- 3) **panteismus** – všechno, co existuje, je Bůh. Je to neosobní a nejvyšší Energie, Síla, Vědomí.
- 4) **proměna vědomí** – nestačí věřit, ale je nutné zakoušet. K tomu může být nápomocná jóga, meditace, drogy, bojová umění, krystaly, transcendentální a transpersonální zážitky, aj.
- 5) **existenciální zkušenost** – každý si vytváří svou realitu a je sám sobě zákonem. Dobro a zlo není, Bůh nesoudí, ani neodpouští.
- 6) **nekonečný potenciál** – všichni jsou Bůh a mají neomezené možnosti. Svou nekonečnost a moc si však musí člověk uvědomit. V něm je ukrytá energie, která může poznávat budoucnost, uzdravovat, hýbat vzdálenými předměty, aj.
- 7) **sféra vyšších bytostí** – existuje svět duchů, učitelů, mistrů, mimozemšťanů, kteří se fyzicky zjevují nebo komunikují s lidmi prostřednictvím medií – výjimečných jedinců.

---

<sup>257</sup> Srov. SCHLINKOVÁ Basilea M.: *New Age. „Nový věk“ z biblického pohledu*, s. 9.

<sup>258</sup> Srov. GROOTHUIS Douglas R.: *Tváří v tvář New Age*, s. 11-21.

8) *náboženský synkretismus* – v každém náboženství se projevuje jedna a táž podstata, kterou lze nahlížet mystickou cestou. New Age přijímá z každého náboženství toto nejvnitřnější jádro.

Za zmínku také stojí, že New Age se specificky zapojuje do ekologického a feministického hnutí. Země je chápána jako živoucí ženská bytost (*Gája*), která má vlastní inteligenci a sama udržuje rovnovážné podmínky vhodné pro plození a život<sup>259</sup>. K zachování života je nutné Zemi chránit před drancujícími technologiemi, jaderným zbrojením a bezohledným konzumem<sup>260</sup>. Podobně New Age pokládá důraz na přítomnost ženského elementu v celosvětové společnosti, který byl v předchozím věku potlačován mužskou analytickou racionalitou. Věk Vodnáře má být provázen smazáním rozdílu mezi pohlavími (v *androgynním* pojetí člověka) a nakonec vést, jak upozorňuje Schlinková, k dominanci ženského, intuitivního nazírání, které spatřuje celek nad jednotlivostmi<sup>261</sup>. Holistické vidění skutečnosti je překonáním mužského atomizovaného a nedostatečného přístupu k realitě.

Pestrá směs duchovních tendencí New Age se však zdaleka nevyčerpává výše uvedenou charakteristikou. Spiritualita New Age, jak už jsme uvedli, je zcela otevřená starým i novým myšlenkám. S New Age se setkáváme vždy v nějaké partikulární podobě, ne však s jejím, lze-li tak vůbec uvažovat, celkem. Je možné v ní narazit např. na poměrně radikální extatický *satanismus* a *čarodějnictví* (*Wiccy*), jindy se tvář New Age ukazuje jen v podobě spirituálně neutrální meditace nebo relaxační hudby. Přesto, že New Age budí dojem tolerance, a skutečně přináší několik chvályhodných námětů (důstojnost žen, ekologie, celostní péče o člověka, uklidnění, odzbrojování aj.) a mnozí křesťané zde nalézají hodnoty slučitelné se svým životním stylem, zaznívá pochopitelně poměrně silné varování katolické církve před nebezpečím tohoto náboženství. V následující kapitole bude představeno několik postřehů k teologicky významným tématům New Age, jak je předkládá dokument Papežské rady pro kulturu: *Ježíš Kristus, nositel živé vody*.

---

<sup>259</sup> Srov. ŠERÁ Veronika: *Esoterika. Historický vývoj a postoj římsko-katolické církve*, s. 90.

<sup>260</sup> Srov. FUNKE K. (et al): *Malý slovník sekt. Sekty a nová náboženská hnutí v kontextu tradičních církví*, s. 78.

<sup>261</sup> Srov. SCHLINKOVÁ Basilea M.: *New Age. „Nový věk“ z biblického pohledu*, s. 17-18.

#### 4.1.2. Pojetí člověka, Boha a světa v New Age

Schopnost New Age odpovídat na lidskou potřebu po duchovnu, nabídka, která konkrétně předkládá cestu, jak se zbavit utrpení, jak se zdokonalit, zvýšit své sebevědomí, inteligenci, paměť, osobní kouzlo a podobné věci, to vše činí tuto novou spiritualitu extrémně svůdnou každému člověku. Určité varování před krásnou tváří New Age předložila církev v dokumentu *Ježíš Kristus, nositel živé vody*. V této publikaci je New Age přiblíženo takto:

*New Age není sice náboženstvím v pravém smyslu slova, nicméně se zajímá o to, co se označuje jako „božské“. Podstatou New Age je svobodné spojení rozdílných aktivit, myšlenek a osob, na něž se může vztáhnout toto označení. Neexistuje proto konečná formulace podobná naukám hlavních náboženství. I přesto, nehledě na nesmírnou pestrost uvnitř New Age, můžeme nalézt některé společné body: – vesmír je organický celek, oživovaný energií, která bývá též nazývána Duší nebo Duchem. Lidské bytosti mají schopnost vystoupit do vyšších, neviditelných sfér různých duchovních entit a mají vládu nad svým životem za hranicí smrti. Existuje „věčné poznání“, které předchází a převyšuje všechna náboženství a kultury<sup>262</sup>.*

Toto pojetí, které jsme vzali z kapitoly *Hlavní témata New Age*, zohledňuje svět jako celek oživovaný energií (*monismus*), který má svým způsobem charakter božství. Přestože tento vesmír vykazuje jednotu, je rozvrstven do několika hierarchií, jimiž lze s pomocí vhodného nástroje pronikat (*schopnost vystoupit + věčné poznání*). New Age zastává přesvědčení, že člověka je možné prostřednictvím speciálních terapeutických technik podstatně zdokonalit a vyvést *zevnitř ven* jeho autentické lidství, jeho niternou božskou jiskru. V takto zavedeném esoterismu zároveň neexistuje žádný hřích, nýbrž jen stupňovaná nedokonalost sebepoznání. Člověk sám má schopnost rozhodnout o svém narození, smrti a znovuzrození ve věčném kruhu inkarnace. Pojetí identity člověka v New Age se značně podobá hinduistické koncepci:

*Identita každé lidské bytosti se rozplývá v univerzálním bytí a v procesu následujících inkarnací. Jsme pod určitým vlivem hvězd, ale můžeme se otevřít božství žijícímu v našem nitru, v neustálém hledání (pomocí správných technik) stále větší harmonie mezi sebou samými a božskou kosmickou energií. Není potřeba žádného zjevení ani spásy, které by nepocházely ze samotných lidí, stačí zkušenost spásy nacházející se v našem*

---

<sup>262</sup> PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU: *Křesťanské zamyšlení nad New Age*, Praha: Česká biskupská konference, 2003, s. 27.



*nitru (sebespasení), pomocí psychofyzických technik, které přivádějí k trvalému osvícení*<sup>263</sup>.

Reinkarnace člověka v New Age není součástí cyklu samsary ve smyslu očišťování jako trestu, ale jedná se o stupňovitou cestu sebezdokonalení. Pomůckou pro lidskou seberealizaci může být jóga, transcendentální meditace, tanec, mantry, omamné látky apod. Někteří jednotlivci také mohou komunikovat s vyšším světem (*channeling*) či proniknout do kolektivního nevědomí, jak to chápe transpersonální psychologie. V lidském potenciálu je rovněž zahrnuta možnost rozpomenout se na své zrození nebo předchozí životy (*reinkarnace*).

V představách o Bohu dává New Age přednost východním náboženstvím před židokřesťanským pojetím. V myšlení New Age je Bůh neosobní energie, která není Stvořitelem, není transcendentní ani milujícím vládcem vesmíru<sup>264</sup>. Bůh je *panenteistickým*, imanentním životním principem světa, Bůh je ve skutečnosti vše. Ten, kdo si tento božský monismus uvědomí v sobě, stává se kosmickým Kristem. Pokud New Age mluví o Ježíši z Nazareta, rozumí jím člověka, který stejně jako např. Buddha, Mojžíš nebo Mohamed dosáhl tohoto osvíceného sebepoznání. Hlubina, na níž se poznání božství realizuje, bývá nazývána Duchem Svatým. Představa Boha Otce je v New Age nahrazována modelem ženského božství Matky Země.

V pojetí světa New Age následuje závěry, které přinesla moderní fyzika. Svět není chápán v prostém mechanickém smyslu jako soubor partikulí, ale jako projev duální, korpuskulárně-vlnové povahy látky a pole. Veškerá hmota je formou energie. Svět je věčný, nestvořený a soběstačný oceán energie. Všechno v něm je vzájemně propojeno do živoucí sítě, která je jako celek vždy víc, než její část. Od jedné části světa k druhé se přenáší dynamické vlnění, které je principem evoluce světa na vyšší formu bytí. Hmota sama se přivádí k stále vyššímu a dokonalejšímu poznání. „*Bůh a svět, duše a tělo, intelligence (racionalita) a emotivnost, nebe a země, to vše je jednou obrovskou vibrací energie.*“<sup>265</sup>

New Age bývá označováno jako nová spiritualita. Avšak v mnohém je provázána se starověkými náboženstvími. Pojetí Boha jako neosobního jsoucna a člověka jako poutníka ve spirále převtělování je ozvěnou buddhismu a hinduismu. Kvůli esoterickému objevování vnitřního Božství a dalším prvkům je také New Age velmi často spojováno se starověkou gnózí. V následující kapitole se budeme zabývat vztahem gnóze a New Age.

---

<sup>263</sup> PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU: *Kristus, nositel živé vody*, s. 29.

<sup>264</sup> Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU: *Kristus, nositel živé vody*, s. 30.

<sup>265</sup> PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU: *Kristus, nositel živé vody*, s. 31.

### 4.1.3. *Stopy starověké gnóze v New Age*

Ve spiritualitách New Age někteří rozeznávají více či méně modernizovanou starověkou gnózi<sup>266</sup>. Pejřimovský soudí, že nahrazení gnostického etického dualismu Boha a světa monismem je do jisté míry podstatou New Age. Úsilí o dosažení vyššího stupně poznání, snaha o osvobození Boží jiskry v člověku je naproti tomu to, co je společné gnózi i New Age. Podobně se k podstatě New Age staví také dokument *Kristus, nositel živé vody*, když v tomto spirituálním hnutí rozlišuje metafyzickou a psychologickou složku. Metafyzická část New Age je dána gnosticko-racionálním hledáním „*skutečného za tím, co je jen zdánlivé, počátku mimo čas, nadpřirozeného za tím, co je pouhá pomíjivost, prvopočáteční tradice mimo tradici zdánlivou, druhého za Já, kosmického božství za vtěleným jednotlivcem*“<sup>267</sup>. Nalezení božství přitom s sebou nese rozmanité psychologické jevy, které počínají u příjemných mystických zážitků a končí u paranormálních projevů se změněným vědomím a vnímáním skutečnosti. Přes tuto podobnost se ale New Age od gnóze výrazně odlišuje hlavně díky principu *panenteistického monismu*. Někteří dokonce zastávají názor, aby se v těchto souvislostech mluvilo spíše o neognózi<sup>268</sup>.

Se starověkým gnostickým učením se setkáváme již v prvních staletích dějin křesťanství. Gnosticismus byl souputníkem křesťanství od počátku jeho existence. Církevní Otcové (Justin, Irenej, Hippolyt Římský) jej ale považovali za největšího nepřítele křesťanské víry a nazývali jej falešnou gnózi (ἡ γνῶσις = poznání). Přestože lze gnostické ideje rozpoznat už v 6. století př. Kr. jako elementy řecko-římských, egyptských, perských a babylonských mystérijních kultů (mystéria Eleusiská, Mitrova, Dionýsovská, Kybele a Attise, aj.), shodují se církevní Otcové do velké míry, že původcem gnóze byl Šimon Mág z Gittai u Samaří (~80 po Kr.), který je citován ve Skutcích apoštolů<sup>269</sup>. Podle sv. Ireneje Šimon ve svém učení propojil prvky pohanské filosofie s křesťanskou ideou bohočlověka a prohlásil se za ztělesnění nejvyššího božského principu. Na něj navázal jeho žák Menandros, který se prohlásil za Spasitele. Podle vzoru křesťanů uděloval Menandros svou spásu křtem, který však měl zajistit lidem stálý život a ochranu před zestárnutím<sup>270</sup>.

---

<sup>266</sup> Srov. PEJŘIMOVSKÝ Josef: *Náboženství. Původ, zkoumání, srovnání*, Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 1998, s. 168-170.

<sup>267</sup> PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU: *Kristus, nositel živé vody*, s. 40.

<sup>268</sup> Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU: *Kristus, nositel živé vody*, s. 71.

<sup>269</sup> Srov. POKORNÝ Petr: *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, Praha: Vyšehrad, 1998<sup>2</sup>, s. 134. Šimon Mág jako čaroděj a také křesťan je zmíněn v ČEP: Sk 8,9-24.

<sup>270</sup> Srov. POKORNÝ Petr: *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 141.

Dalšími hlasateli gnosticizmu byli např. syrský Satornilos, Karpokratés, efezan Kérinthos<sup>271</sup>, Poimandrés, arab Monoismos a egypt'an Zosymos.

Prvním velkým učitelem gnóze se stal Basileidés, který se roku 133 objevil v Alexandrii. Tento myslitel se považoval za strážce pravé křesťanské tradice a svou autoritu odvozoval, podobně jako jiní křesťanští učitelé, od apoštolů. Byl autorem 24 knih výkladů k evangeliím (*Exegetika*) a spisu Ódy. Jeho gnostické učení, jak dosvědčuje Irenej v díle *Proti herezím*, zahrnovalo tuto theogenetickou a kosmologickou představu:

*... od nenarozeného Otce zplozen je nejprve Nús, od tohoto je zplozen Logos, od Loga prý pochází Fronésis, od Fronésis opět Sofía a Dynamis. Od Dynamis a Sofía pak Mocnosti a Vládci i Andělé, které nazývá také prvními a o kterých praví, že učinili jiné nebe. Od těchto prý vyšli a byli učiněni ti, kteří učinili jiné nebe, podobné prvému. Když pak z těchto opět jiní vzešli podobní těm, kteří jsou nad nimi, způsobili nebe třetí a z třetího dolů se sestupuje čtvrté a tak dále tímž způsobem byla prý vytvořena vždy jiná a jiná Knížata a Andělé a nebesa, počtem 365. Proto má i rok tolik dní podle počtu nebes<sup>272</sup>.*

Svět je v tomto pojetí výtvorem kaskády andělů. Basileidés také navázal na Satornilovu nauku o nezrozeném a netělesném Spasiteli, který přišel pod zdáním člověka Krista, aby zničil Boha Židů. Současně však měl zachránit ty, kdo vlastní *jiskru života*, a díky tomu v Krista uvěřili. Od Satornila pochází důležité gnostické přesvědčení, že andělé utvořili dva druhy lidí – zlé a dobré. V gnózi je tedy veškeré zlo odvozeno z objektivní nutnosti. Hřích a vina jsou projevy uvěznění božského v tělesném. Basileidés ve svém učení tvrdil, že spása spočívá v odhlédnutí od tělesného a hříšného a v nalezení této jediné božské podstaty<sup>273</sup>.

Basileidovo gnostické učení dále rozvinul jeho současník Valentinus. Tento původně pravověrný křesťan působil v letech 135 – 160 v Římě, kde založil gnostickou školu. Z jeho díla se však zachovalo pouze několik zlomků dopisů, kázání a jeden hymnus. Valentinovo učení je uchované především ve spisech jeho odpůrce – v Irenejově práci *Proti herezím*. Podle Valentinova přesvědčení je duchovní sféra bytí tvořena Plérómatem 30 Aiónů, kteří vznikli postupným plozením mezi mužskými a ženskými principy. První a nejvyšší Aión Βυθός zplodil s Ἐννοια Νοῦς (též zvaný Πατήρ) a Ἀλήθεια. Tito čtyři

<sup>271</sup> Kérinthos je považován za prvního známého křesťanského gnostika. „Rozlišoval mezi nejvyšším bohem a stvořitelem světa a tvrdil, že Kristus měl jen zdánlivé tělo, že se jako božský princip jen dočasně spojil s Ježíšem z Nazaréta a před ukřižováním jej opustil. Duchovní princip nemůže přece trpět.“ POKORNÝ Petr: *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 146.

<sup>272</sup> IRENÆUS: *Adversus haereses*, (I, 24, 3), in: POKORNÝ Petr: *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 266-267.

<sup>273</sup> Srov. POKORNÝ Petr: *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 154.

vytváří prvorozenou pythagorejskou Tetrádu, která je kořenem všech věcí. Νοῦς, poté co poznal příčinu svého zrození, sám zplodil Λόγος a Ζωή. Ze spojení Λόγος a Ζωή dále vzešel Ἄνθρωπος a Ἐκκλησία. Tito společně s Tetrádou vytvářejí Ogdoádu, která je kořenem a substancí všech věcí. Λόγος a Ζωή vytvořili dalších 10 Αἰόνῶν (Βύθιος a Μίξις, Ἀγήρατος a Ἐνοσις, Αὐτοφυής a Ἡδονή, Ἀκίνητος a Σύγκρασις). Zbývajících 12 Αἰόνῶν vzešlo ze spojení Ἄνθρωπος a Ἐκκλησία (Παράκλητος a Πίστις, Πατρικός a Ἐλπίς, Μετρικός a Ἀγάπη, Αἶνος a Σύνεσις, Ἐκκλησιαστικός a Μακαριότης, Θελητός a Σοφία)<sup>274</sup>.

Irenej také zaznamenal Valentinovo vysvětlení vzniku hmotného světa. Νοῦς byl jediný Αἰών, který byl schopen kontemplovat Βυθός. Po této kontemplaci začala toužit také Σοφία. Protože si však stanovila nemožný cíl, propadla zoufalství. V tomto stavu vyprodukovala substancí, která postrádala jakoukoli formu (*Achamót*). Záchranu a očištění od vášně jí zprostředkovala síla (Ἦρος), která vychází z Βυθός. Vášně a beztvará substance Achamót byla touto silou vypuzena ven z Plérómatu, kde dala následně vzniknout hmotnému světu. Valentinus dále učil, že Νοῦς posílil celé Pléróma tím, že zplodil Krista a Svatého Ducha (další dva Αἰόνι). Kristus poučil ostatní Αἰόνι, že jediným, kdo může poznávat Βυθός je Νοῦς, a Duch Svatý naučil Αἰόνι vzdávat díky za jejich bytí. V Plérómatu pak zavládl pravý pokoj, díky němuž se stali všichni Αἰόνι rovnými, a to i v poznání Βυθός. Dokonalá harmonie Αἰόνῶν pak vedla k tomu, že všichni dohromady vytvořili nejkrásnější a dokonalý plod – Ježíše, a jako strážce mu stvořili anděly<sup>275</sup>.

Kristus se ujal také Achamót a vtiskl jí formu a inteligenci. Achamót se však nemohla vrátit do Plérómatu z něhož byla vypuzena, protože jí v tom bránil Ἦρος. Ze slz Achamót povstalo vše kapalné, z jejího smíchu vše, co září, z jejího žalu a bezradnosti všechny fyzické elementy světa. Z její touhy po tom, kdo jí dal život, po Kristu, vznikly lidské duše a konečně také Démiurg, který z beztvarých produktů Achamót zformoval hmotný svět, nebesa a lidská těla. Dílo Démiurga mělo být nápodobou Plérómatu. Achamót však do některých lidí vložila zárodky duchovního života, takže mohou jako gnostikové poznávat sami sebe a vystoupit až k Plérómatu. Lidé, kteří mají ducha, duši i tělo, jsou tedy gnostikové. Duši a tělo bez ducha vlastní psychikové. Jen tělo mají choikové. Gnostikům, a psychikům pokud *uvěří*, pomáhá na cestě ke spáse (tj. k Plérómatu) Spasitel Ježíš, i jejich matka Achamót<sup>276</sup>.

<sup>274</sup> Popis vzniku Plérómatu byl převzat z: IRENÆUS: *Against heresies*, in: SCHAFF Philip (ed.): *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, s. 450.

<sup>275</sup> Srov. IRENÆUS: *Against heresies*, s. 451-453. Kristus a Ježíš jsou ve valentinovské gnózi dva odlišné pojmy.

<sup>276</sup> Srov. POKORNÝ Petr: *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 159-160.

Celý tento Valentinův gnostický systém je nepochybně demonstrací nesmírné obrazotvornosti. Je v něm dokonce položen, jak si všímá Pokorný, důraz na nezaslouženou milost, která sestupuje shůry a přemáhá zlo<sup>277</sup>. Přesto je ale tento boj proti zlu veden mimo stvořený svět, mimo dějiny. Člověk je *předurčenou* obětí, která se tohoto spásného boje neúčastní, a také nenese žádný hřích. Bolest, utrpení, tělesnost je úpadek do nevědomí. Základním postojem valentinovské gnóze se stalo vnímání světa, jako zlého, jako něčeho, co vzešlo z vášně a ignorance. Pouze poznání je cestou, jak se vymanit z pout žádostivé hmoty a dosáhnout spojení s Božstvím. Gnostický dualismus ducha a těla převzal v 3. století také manicheismus, ale potom se gnostický systém již vytrácí z dějin. Myšlenky gnóze v určité podobě znovu ožily ve 12. století, kdy se katharské sekty obrátily k askezi a k dualistickému pojetí světa. V současné spiritualitě New Age můžeme gnózi spatřovat v důrazech na vnitřní božské elementy, které člověk musí odhalit, aby se plně realizoval (spasil), popř. také v chápání Satana, jako učitele poznání<sup>278</sup>. New Age také přejímá gnostické preferování mystiky a zakoušení před intelektualismem. Ale jak už jsme uvedli, hlavním rysem New Age je panenteistický monismus, nikoli gnostický dualismus.

## 4.2. Metody léčby a uzdravování v New Age

Velmi významnou dimenzí New Age je celostní péče o zdraví člověka. Narozdíl od oficiální alopatické medicíny, která potlačuje konkrétní chorobné projevy pomocí organismu cizích látek (xenobiologické léčivé prostředky), zaměřuje se *holistický uzdravující přístup* na harmonizování lidské psychiky s tělem a následně na uvedení celého člověka do rovnováhy s přírodou. New Age chápe nemoc a utrpení jako nesoulad člověka s přírodou. Uzdravení je možné dosáhnout skrze rozvíjení lidského potenciálu, jenž disponuje člověka k odhalení niterného božství či k probuzení utlumených částí jeho přirozenosti. Rozvinutý lidský potenciál může dokonce podle některých léčitelů New Age vést k tomu, že „*bychom ve skutečnosti nemuseli ani zemřít*“<sup>279</sup>.

Holistický princip, který prostupuje veškerým myšlením New Age, je zakomponován v celé řadě alternativních léčebných metod: *akupunktura, biofeedback, chiropraxe, kinesiologie, homeopatie, iridologie, masáže, a různé druhy tělesných cvičení (např. ergonomie, metoda Feldenkreis, reflexologie, rolfing, tzv. masáž polarity, terapeutická stimulace bodů atd.), meditaci a vizualizaci, nutriční terapii, psychické uzdravení, různé*

<sup>277</sup> Srov. POKORNÝ Petr: *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 161.

<sup>278</sup> Srov. POKORNÝ Petr: *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 248.

<sup>279</sup> Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU: *Kristus, nositel živé vody*, s. 20.

*druhy léčení pomocí bylin, krystaloterapii, metaloterapii, muzikoterapii a chromoterapii, terapie vázané na reinkarnaci a konečně tzv. dvanáctietapové programy a psychoterapeutické skupiny*<sup>280</sup>. Podle New Age se zdroj uzdravení nachází v našem nitru a můžeme se k němu dostat využitím kosmické energie. Člověku je těmito metodami nabízeno nejen biologické zdraví, ale též uzdravení psychické, sociální a duchovní.

Nabídka celkového uzdravení je však ve spiritualitě New Age často spojena s okultismem. Jednoduché kritérium pro oddělení oficiální (akademické) a přírodní léčby od okultistických praktik formuluje Rucki takto:

*V současné době je snaha řadit metody s okultním pozadím mezi přírodní léčebné prostředky, avšak při jejich podrobném srovnání ... vidíme podstatné rozdíly. Jako vodítko pro odlišení těchto léčebných metod nám může sloužit otázka, zda pro pochopení způsobu, jak léčebná metoda funguje, musíme opustit křesťanský světový názor. Musíme pro pochopení metody přejímat takové pojmy, jako je jang a jin z taoismu? Musíme věřit v nějaký zvláštní druh energie, která nás spojuje s celým vesmírem?*<sup>281</sup>

Racionalita je základním kritériem, kterým lze odhalit esoterní charakter léčebné metody. Rucki tak dospívá k hodnocení, že prakticky všechny výše uvedené holistické uzdravovací metody New Age vyžadují díky své *formě* odložení křesťanského světonázoru. Významnou otázkou je však to, jak mohou tyto alternativní přístupy, bez ohledu na kontext, objektivně napomáhat uzdravení. Odhlédneme-li od okultní povahy alternativních léčebných metod New Age, zůstávají zde stále např. relevantní psychologické a psychosomatické mechanismy, jejichž prostřednictvím může objektivně docházet k uzdravení. Používání např. rostlinných extraktů je i přes okultní doprovodné praktiky stále záležitostí farmakologických a farmakokinetických vlastností konkrétních chemických látek, a v tomto si tyto metody zaslouhují vážnou pozornost přírodovědců.

Kritické uvažování o uzdravovacích metodách New Age nás však nutí ptát se: jak je možné kompetentně uzdravovat člověka metodou, jejíž univerzální mechanismus účinku není známý, resp. se opírá o inteligenci samotné hmoty, která sama najde vhodný léčebný postup na úrovni materiálních, biochemických reakcí? Rucki proto mluví o vážném zdravotním nebezpečí, které do těchto metod vnáší její léčitelé svou tolerancí k vlastní

---

<sup>280</sup> PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU: *Kristus, nositel živé vody*, s. 20.

<sup>281</sup> RUCKI Štěpán: *Alternativní medicína – pomoc nebo nebezpečí?*, Albrechtice: Křesťanský život, 2008<sup>2</sup>, s. 14-15.

nevědomosti<sup>282</sup>. I když je možné fenomenologickou cestou lapidárně poukázat na to, že konkrétní léčebná metoda funguje, není tím ospravedlněn mravní nárok na akceptování jakékoli interpretace léčebného účinku a zvoleného rituálu uzdravování.

Desítky alternativních, holistických léčebných přístupů, s nimiž se můžeme v dnešní době setkat, je možné rozdělit dle Ruckiho na metody *diagnostické* (jasnovidectví, čtení aury, vykládání karet, věštba z křišťálové koule, metoda kyvadla a proutku, výklad horoskopu, věštění z ruky, z duhovky, z ucha nebo skrze spiritistické dotazování zemřelých) a metody *léčebné* ve vlastním smyslu (akupunktura, akupresura, reflexní masáž chodidel, makrobiotická dietologie, jóga, transcendentální meditace, homeopatie, Steinerova antroposofie a intuitivní medicína, Bachova květinová fytoterapie, Reiki metoda magnetických doteků, léčba zaříkáváním, léčba náušnicemi, náramky, kovy, drahokamy, biorezonátory, rušiči geopatogenních zón, psychotronická distanční léčba psychickou energií)<sup>283</sup>. Každá z uvedených metod má své vlastní specifikum, a nadto jejich konkrétní podoba závisí na individuálním přístupu a kreativitě léčitele. Rucki navrhuje sledovat u alternativních metod tyto dva aspekty:

- 1) *jaká filosofie či náboženství vytváří duchovní pozadí léčebné metody,*
- 2) *lze vědecky prokázat účinnost léčebné metody, je metoda pravdivá?*<sup>284</sup>

Hledání filosofie uzdravovacích metod může kromě porozumění náboženské dimenze v pozadí však také přinést pochopení účinnosti metody. Pokud náboženský kontext působí u pacienta odpor, mohou se narušit některé psychosomatické procesy, a metoda se může nakonec prokázat jako nepravdivá. Vědecký přístup k problematice alternativní medicíny proto vyžaduje zvažování i toho, co se na první pohled zdá akademicky neudržitelné. Obvyklé zdůrazňovaný význam *neurčité léčivé energie* nemůže být vědeckým argumentem k zavrnutí té které metody. Exaktní přírodovědecká analýza fenoménů musí být opřena především o objektivní fakta (včetně subjektivního svědectví léčitele a pacienta), a teprve posléze může být brána v potaz sekundární verbální interpretace těchto skutečností.

Vhled do alternativních léčebných metod se pokusíme zprostředkovat nejprve vykreslením obecného modelu holistického léčebného přístupu. Poté se blíže zaměříme na homeopatii, která je zástupcem alternativních metod operujících s kosmickou energií. Na

---

<sup>282</sup> Rucki vidí nebezpečí alternativní medicíny v těchto okolnostech: 1) *zanedbání včasného stanovení správné diagnózy a přiměřeného léčení,* 2) *vedlejší účinky,* 3) *duchovní nebezpečí pro (věřícího) člověka.* Srov. RUCKI Štěpán: *Alternativní medicína – pomoc nebo nebezpečí?*, s. 21-22.

<sup>283</sup> Srov. RUCKI Štěpán: *Alternativní medicína – pomoc nebo nebezpečí?*, s. 19-20.

<sup>284</sup> Srov. RUCKI Štěpán: *Alternativní medicína – pomoc nebo nebezpečí?*, s. 23-24.

závěr se budeme zabývat mechanismy, které podle vědeckého mínění nejčastěji stojí za pozitivními výsledky podobných léčebných metod.

#### **4.2.1. Holistický model příčiny a léčení chorob**

Holistické léčebné postupy usilují o integraci fyzické, mentální a duchovní roviny lidské bytosti. V souladu např. s definicí zdraví Světové zdravotnické organizace (WHO) jako *stavu kompletní fyzické, mentální a sociální pohody, která nespočívá jen v absenci nemoci nebo vady*, se tyto metody snaží vytvořit multidimenzionální atmosféru, v níž budou vzájemně propojeny a trvale přijímány jak fyzické, tak psychologické a spirituální roviny lidské nemoci<sup>285</sup>. Úkolem holistického lékaře je přitom podnítit otevřenou a účinnou komunikaci s pacienty, v jejímž rámci jim je poskytována moudrá, inteligentní a účinná služba, která udržuje krok s ortodoxní medicínou a nejnovějšími vědeckými objevy.

Holistický lékař ovšem neléčí jen všechny aspekty choroby jednotlivce, ale léčí také celou jeho rodinu, a sám dokonce vstupuje do léčby jako model holistického života. Toto povolání zahrnuje léčbu akutních i chronických nemocí, prevenci a také péči o vlastní zdraví. Celostní přístup k léčbě přitom nevyklučuje žádnou standardní alopatickou metodu, naopak je všechny integruje do širokého spektra více či méně užívaných metod. Jak podotýká Chernin, holistický lékař může v případě potřeby užít např. beta blokátorů, i když je mu bližší použití homeopatik<sup>286</sup>.

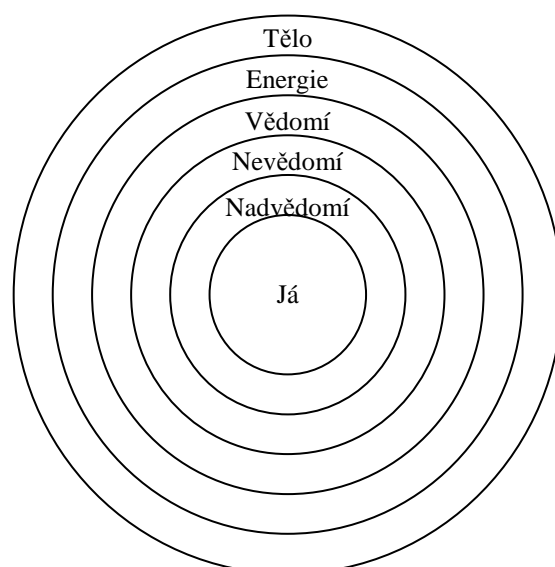
Podle holistického myšlení je člověk jednotou těla, mysli a ducha. Jakákoli choroba tudíž proniká všemi těmito rovinami, a ty všechny musí být při léčbě zohledněny. Oporu pro toto tvrzení holistický přístup nachází např. ve staroindickém učení upanišád a jóga-súter, nebo v židovské kabalistické tradici. V duchu těchto spirituálních představ můžeme člověka modelovat jako koncentrickou strukturu (obrázek 3.).

---

<sup>285</sup> Srov. CHERNIN Dennis K.: *Holistická medicína: její cíle, modely a historické kořeny*, in: KUNZ Dora (ed.): *Duchovní aspekty léčitelství I.*, Bratislava: CAD Press, 1997, s. 105-117.

<sup>286</sup> Srov. CHERNIN Dennis K.: *Holistická medicína: její cíle, modely a historické kořeny*, s. 107.





**Obrázek 3.** *Holistický model člověka*<sup>287</sup>

Tyto sféry člověka jsou uspořádány od nejproměnlivější úrovně fyzického těla, přes energii a vrstvy vědomí až k věčnému a neproměnnému Já. Na tělesnou sféru působí stravování (přísun různých živin, také dieta a půst), cvičení (např. aerobik, hatha-jóga, masáž), léčivé byliny, léky a chirurgické zákroky. Holistický lékař se podle různých návodů snaží v závislosti na zjištěných symptomech (pozorování, anamnéza) navrhnout správný jídelníček, který by tělo uvedl do rovnováhy. Tyto léčebné kroky bývají zcela v souladu s ortodoxní medicínou. Indikovány mohou být vitamíny, vláknina, zelenina, ovoce, jogurty, atd. Taktéž doporučovaná fyzická cvičení slouží regulérně k posílení kardiovaskulárního systému, k zahánění depresí apod. Jóga jakožto pasivnější varianta cvičení je výhodná ke stimulaci endokrinních žláz, k léčbě některých kosterních a svalových obtíží.

V podstatně větší vzdálenosti od ortodoxní medicíny stojí holistické léčebné metody, které působí na sféru energie. Chernin se při popisu této oblasti léčby pokouší dovolávat závěrů speciální teorie relativity, která postuluje ekvivalenci hmoty a energie<sup>288</sup>. Vzhledem k tomu, že lékař Chernin neusiluje o odborně fyzikálně pojatý popis tohoto fenoménu, nezbyvá než pohlížet na tuto koncepci s velkými rozpaky. Energie je brána jako určité fluidum, které je zaměnitelné s hmotou, přičemž příčina vzájemné konverze leží na subatomární úrovni kvantových „přeskoků“ mezi částicemi a polem. Do těchto energetických pochodů nějakým způsobem na makroskopické úrovni zasahuje např.

<sup>287</sup> Srov. CHERNIN Dennis K.: *Holistická medicína: její cíle, modely a historické kořeny*, s. 108.

<sup>288</sup> Ekvivalence hmoty a energie je stručně vyjadřována vzorcem  $E = mc^2$ . Tento matematický vztah však vůbec netvrdí, že hmota přechází v energii a naopak, nýbrž že hmotě, která je v klidu, náleží určitá konstantní potenciální energie. Srov. VYBÍRAL Bohumil: *Základy teorie relativity*, Hradec Králové: Gaudeamus, 1995, s. 74.

*akupunktura a homeopatie*. Dle čínské tradiční medicíny energie (*čchi*) proudí v těle určitými drahami (meridiány), které mohou být uměle zablokovány (anestetické využití) nebo naopak stimulovány vhodným lékem či fyzikální silou (tlak, elektrina aj.). Ke stimulaci energetických drah mohou přispět různá dechová cvičení nebo *biofeedback*. Poslední jmenovaná metoda – biofeedback – je postavena na tom, že pacient dostává informaci o tom, v jakém fyzikálním stavu se aktuálně nachází jeho tělo (teplota, údaje z EEG, EKG, EMG, aj.). Díky tomu se může experimentováním se sebou naučit, jaký je vztah mezi jeho uvědomovaným psychickým stavem a objektivní odezvou jeho těla, a následně sám regulovat některé patologické projevy. Může pak vůlí třeba regulovat tep srdce, svalový tonus, nitrooční tlak, mozkovou aktivitu aj.<sup>289</sup>.

Mentální a spirituální rovina vědomí a nevědomí je pro holistickou medicínu rovněž velice důležitou dimenzí. Mezi emocionálním stavem a tělesnými projevy existuje závislost, která vždy bude intervenovat jako neznámá poruchová veličina, pakliže bude lékař usilovat jen o to, aby odstranil fyzické symptomy tělesné nemoci. Nelze např. pochybovat, že existuje přímá souvislost mezi psychickou zátěží a nemocemi gastroenterálního systému (vředy v žaludku a dvanácterníku, poruchy trávení, poruchy peristaltické a resorpční funkce střev, aj.). Každý holistický lékař tudíž musí být také psychoterapeutem a uvědoměle tuto kompetenci užívat jak při diagnóze, tak léčbě nemocí. Použitelné jsou v tomto holistickém ohledu všechny psychoterapeutické metody (Freudova hlubinná psychologie, Franklova logoterapie, kognitivní a behaviorální metody, aj.).

Tělo, mysl a duch je pro holistickou léčební praxi nerozdělitelnou a provázanou jednotou. Veškeré chování a funkce včetně zdraví jsou projevem životních procesů všech těchto složek člověka. Zdravotní péče proto musí být volena tak, aby odpovídala všem lidským potřebám. Tyto závěry mohou být z velké části akceptovány i ortodoxní medicínou<sup>290</sup>. Nejproblematičtější částí holistické léčební praxe je však její chápání energetické složky v modelu člověka. Zde se ukazuje nejslabší místo, jímž mohou do tohoto přístupu vnikat nejrůznější náboženské myšlenky a fantazie. Nejrozumnější východisko v problematice energie je držet se rigorózní akademické fyziky. Je totiž velmi kontroverzní odvolávat se při popisu neznámé energie na speciální teorii relativity a kvantovou mechaniku, pokud není možné poskytnout alespoň její přibližný mechanický model (definovat např. její velikost, frekvenci nebo Hamiltonián).

---

<sup>289</sup> Srov. CHERNIN Dennis K.: *Holistická medicína: její cíle, modely a historické kořeny*, s. 112.

<sup>290</sup> Srov. QUINN Janet F.: *Léčitelství v moderní zdravotní péči*, in: KUNZ Dora (ed.): *Duchovní aspekty léčitelství I.*, Bratislava: CAD Press, 1997, s. 119-125.

#### 4.2.2. Kosmická energie v roztoku: homeopatie

Homeopatie patří mezi alternativní léčebné postupy, které vedle účinků materiální podstaty různých přípravků spoléhají především na určitý druh léčivé energie. Tato metoda, jak již sám její název napovídá (ὅμοιος = stejný; πάθος = utrpení), se pokouší „podobné léčit podobným“. Jejím zakladatelem byl německý lékař Samuel Hahnemann, který roku 1796 jako první formuloval tento zákon podobnosti (*similia similibus curentur*). Teoreticky tato léčebná metoda předpokládá, že látka, která je schopna vyvolat v poměrně velké dávce určitý fyziologický účinek, může v mnohonásobném zředění účinkovat jako lék na ten samotný fyziologický projev. Hahnemann například zjistil, že chinin je schopen vyvolat u člověka horečku, přestože se v přiměřeně menších dávkách používá k léčbě malárie<sup>291</sup>.

Podstatou Hahnemannovy teorie léčby však nebyla biochemická stránka interakce molekul léčiva s odpovídajícími receptory v organismu, nýbrž vitalistická filosofie, která chápala nemoc jako poruchu životní síly. Pomocí homeopatických přípravků měla být tato rovnováha životní síly šetrně obnovena. Projevy nemoci byly dle Hahnemanna způsobeny pohlcením elementů nemoci v těle s oslabenou životní silou. Tyto patologické elementy mělo vytěsnit homeopatikum.

Homeopatika mohou být vyrobená z rostlin, živočišných tělních tekutin, z přírodních anorganických látek nebo syntetizovaných chemických sloučenin. Charakteristické však je, jak se tyto preparáty připravují. Zásadním krokem je extrakce účinné látky pomocí intenzivního vytřepávání (*succussus*) výchozího preparátu v destilované vodě nebo v etanolu. Silným vytřepáváním dochází nejen k rozpuštění, či extrahování, účinné látky, ale též k *potenciaci* (dynamizaci, nabíjení) její *vitální energie*. Látky, které jsou v uvedených rozpouštědlech nerozpustné, se potencují roztíráním s laktózou. Prvotní roztok, nebo pevná směs, se dále několikanásobně ředí. Po každém ředění následuje znovu silné vytřepávání, kterým se účinná látka ještě více potencuje. V Hahnemannově době (konec 18. století) však ještě nebyla všeobecně známá atomová teorie látky, takže se Hahnemann domníval, že látka je kontinuum, které lze ředit teoreticky do nekonečna. Sám používal např. přípravky ve zředění 1:10<sup>60</sup> (koncentrace 30C). Skutečnost, že nejmenší částíčkou chemického individua je jedna molekula, však vede k tomu, že v roztoku při takto nízké koncentraci nemusí být již přítomná žádná molekula účinné látky<sup>292</sup>. Moderní

<sup>291</sup> Srov. RUCKI Štěpán: *Alternativní medicína – pomoc nebo nebezpečí?*, s. 43.

<sup>292</sup> 1g kuchyňské soli např. obsahuje 10<sup>23</sup> molekul NaCl. Pokud toto množství rozpustíme ve 100ml vody a z tohoto roztoku vezmeme 1ml a rozředíme jej znovu ve 100ml vody, dosáhneme úrovně ředění 1:100 s obsahem 10<sup>21</sup> molekul. Pokud se dostaneme na úroveň ředění 1:10<sup>23</sup>, zbývá v roztoku 1 rozpuštěná

homeopaté tuto potíř řeší tím, že zavádějí paměť vody, která po celý proces přípravy přenáší energii účinné látky. Díky této paměti vitální síly může být účinná i chemicky čistá voda. Kromě toho se ještě vysvětluje, že usilovným třepáním, přechází do roztoku, popř. samotného rozpouštědla energie toho, kdo nádobkou třese<sup>293</sup>.

Principy homeopatie jsou obecně chápány jako vědecky neudržitelné. Nicméně, homeopatie svými experimenty např. odhalila účinnost glyceroltrinitrátu při léčbě angíny pectoris<sup>294</sup>. Důvod, který vede v některých případech ke skutečné efektivitě homeopatik, je spatřován v tzv. *placebo efektu* nebo (*auto*)*sugesci*.

#### 4.2.3. *Sugesce a placebo efekt v alternativní medicíně*

Argumentem, který ospravedlňuje používání alternativních léčebných metod, se nejčastěji stává konstatování, že tyto metody vykazují pozitivní efekt. Je-li dosaženo zamýšleného cíle, je nasnadě považovat vlastní metodický postup a použité prostředky za příčinu dosažených výsledků. S tímto hypoteticky navrženým kauzálním vztahem jsou konfrontovány výsledky přírodovědeckého výzkumu, které sice leckdy mohou potvrdit, že ten který jev může nastat, ale jeho skutečná příčina je spatřována v něčem jiném, než předkládají esotericko-spirituální interpretace.

Jednou z nejdůležitějších okolností, která figuruje v procesu uzdravení, je *přirozená regenerační* schopnost organismu. Existuje mnoho nemocí, jak tvrdí Rucki, ze kterých se lidský organismus uzdraví zcela sám bez vnějšího přičinění<sup>295</sup>. Běžné nachlazení ustoupí ve většině případů samovolně, pořezaná ruka se sama zacelí. Je to sám organismus, který v sobě zahrnuje příčinu k překlenutí četných zdravotních obtíží. Za mnoha uzdraveními proto často stojí funkce imunitního systému, popř. jiný geneticky determinovaný mechanismus, který likviduje poškozené buňky a doplňuje je zdravými.

Ve spojitosti s alternativní medicínou, zejména homeopatií, se mluví o tzv. *placebo efektu*. Placebo (lat. zalíbím se) je látka, která neobsahuje účinnou látku a nemá vůči příčině chorobného stavu žádnou objektivně specifickou aktivitu, a přesto po podání pacientovi působí za určitých okolností úlevu od potíží nebo uzdravení. Aplikování neúčinné látky se poprvé objevilo na konci 18. století a od té doby si získalo v medicíně

---

molekula NaCl. Z toho je zřejmé, že roztok o koncentraci 1:10<sup>60</sup> neobsahuje pravděpodobně ani jednu molekulu účinné látky.

<sup>293</sup> Srov. RUCKI Štěpán: *Alternativní medicína – pomoc nebo nebezpečí?*, s. 45-54.

<sup>294</sup> Srov. *Homeopathy*, in: [s.a.]: *Wikipedia*, [http://en.wikipedia.org/wiki/New\\_Age](http://en.wikipedia.org/wiki/New_Age), (11.4.2012).

<sup>295</sup> Srov. RUCKI Štěpán: *Alternativní medicína – pomoc nebo nebezpečí?*, s. 123.

své pevné místo<sup>296</sup>. Také se objevily některé teorie, které se pokoušely placebo efekt vysvětlit. Jedna z nich stavěla účinnost placeba na víře pacienta v to, že lékař tento lék prezentoval jako látku, po níž se pacientovi uleví. Šlo tedy o souhru sugesce lékaře a autosugesce pacienta. Další pokusy s placebem však ukázaly, že nezanedbatelný terapeutický účinek nastává i tehdy, když je pacientovi odhalena neúčinná povaha podané látky. Jiné experimenty zase prokázaly, že pokud je pacientovi podána neúčinná látka, o níž mu lékař řekne, že je škodlivá, může se dostavit zhoršení pacientova stavu (*nocebo efekt*).

Účinek placeba je v mnohém závislý na očekávání pacienta, na sugestivních schopnostech lékaře a sugestibilitě pacienta, na vzhledu a chuti placeba, a též na naučených reakcích pacienta. Pacient, který očekává, že se bude po požití placeba cítit jinak, se skutečně pak cítí jinak. Stejně tak pacient, který si zvykl, že mu léky pomáhají, může dosáhnout určitého placebo efektu na základě behaviorálně naučeného reflexu. Mnozí přírodovědci tedy zastávají teorii, že účinek placeba je psychogenního původu<sup>297</sup>.

Placebo vykazovalo v experimentálních studiích účinnost např. v 62% případech bolesti hlavy, v 32% případech migrény, 45% případů nachlazení, 34% případů neuróz aj<sup>298</sup>. V jeho užívání v běžné lékařské praxi však brání, mimo problémy odborného rázu, také *neetičnost*. Pacient musí být de facto při léčbě klamán, aby placebo mělo účinek. Jeho praktická aplikace v medicíně je tudíž vyhrazena pouze pro experimentální výzkum nebo extrémní případy (nedostupnost legitimního léčiva).

Z neurofyziologického pohledu je množství reakcí těla dáno stimulacemi autonomního nervového systému. Zrychlený tep, svalový tonus, rozšíření zorniček apod. je výsledkem zvýšené aktivace sympatického nervového aparátu. Naproti tomu aktivovaný parasymptikus zase působí zrychlení zažívání, slinění, slzení aj. Výzkumy potvrdily, že podání placeba v psychologicky optimálních podmínkách vede k nárůstu koncentrace dopaminu v mozku, což se spolupodílí na aktivaci komplementárního systému sympatiku a parasymptiku, který má vliv na celou řadu dalších fyziologických reakcí<sup>299</sup>. Lze tedy říci, že placebo zasahuje nepřímo skrze sugesci do metabolismu nervového systému, přestože biochemicky tato látka na nervové receptory účinek nemá. Důležité je také připomenout, že placebo efekt není vyhrazen jen pro neúčinné látky, ale že působí ve všech medikativních léčbách. Užívání jakékoliv látky je totiž vždy spojeno s určitým očekáváním nebo minulými zkušenostmi.

---

<sup>296</sup> Srov. *Placebo*, in: [s.a.]: *Wikipedia*, <http://en.wikipedia.org/wiki/Placebo>, (11.4.2012).

<sup>297</sup> Srov. ANDREESCU Adrian: *Rethinking Prayer and Health Research: An Exploratory Inquiry on Prayer's Psychological Dimension*, in: *International Journal of Transpersonal Studies* 30 (1-2) (2011), s. 23-47.

<sup>298</sup> Srov. RUCKI Štěpán: *Alternativní medicína – pomoc nebo nebezpečí?*, s. 125.

<sup>299</sup> Srov. *Placebo*, in: [s.a.]: *Wikipedia*, <http://en.wikipedia.org/wiki/Placebo>, (11.4.2012).

Sugesce je běžná psychologická technika, kterou více méně intencionálně užívají všichni lékaři a léčitelé. Nemocný pacient se vydává do rukou těchto osob s nadějami, očekáváním, nebo ze zoufalství a v bezradnosti. Je zcela přirozené, že pacient se upíná k těmto lidem mnohdy jako k poslední záchraně. Na straně pacienta se tímto otvírá brána velkému vlivu vět typu: *uvolněte se, dýchejte zhluboka, ucítíte teplo ...*. Slovní komentář, nonverbální komunikace, chování lékaře/léčitele, to vše působí na pacienta podobně jako výše zmiňované placebo. Podstatou sugesce je zhruba řečeno právě toto nekritické přijímání cizích myšlenek, i když někdy nemusí být zcela dobrovolné<sup>300</sup>. Psychotronic přikládá ruku na bolestivé místo, aby do něj přivedl léčivou energii, a přitom sugeruje pacientovi, že ucítí teplo, úlevu, atd. Sugesci se stává nejrozumnějším vysvětlením účinnosti alternativní medicíny, která operuje se spirituální energií, třebaže je obecně uznávané, že v lidském těle stále existují určité nevyjasněné biochemické mechanismy<sup>301</sup>.

### 4.3. Katolický křesťan a nabídka New Age

Pojem New Age evokuje představu něčeho nového a moderního, co je překonáním zastaralého. Novost spirituality New Age se ukazuje zejména v tom, že jako mladý potomek prastarých náboženských systémů, včetně žido-křesťanství, dokáže integrovat moderní vědecké poznání a odpovídat na aktuální potřeby lidstva (např. ekologické a celostní akcenty). Pohlédneme-li však na spiritualitu New Age blíže, rozeznáváme nejen její podobnost s hinduistickými, buddhistickými, gnostickými a křesťanskými názory na svět, Boha a člověka, ale též podstatné rozdíly. David Sprangler například ve srovnání s křesťanstvím upozorňuje, že New Age v sobě zahrnuje *„odcizení se minulosti ve jménu budoucnosti, lpění na novém jako takovém, ... nedostatečné rozlišování ve jménu integrity a společenství, a tedy nedostatek pochopení či respektu vůči omezením“*<sup>302</sup>. V New Age můžeme též narazit na značné zdůraznění mystiky a nalézání božství v lidském nitru, které je bez výjimky dáno každému člověku. V New Age tedy neexistuje žádná predestinace (*massa damnata*), ale je proklamována lidská svoboda, která v evolucionistickém optimismu směřuje ke zbožštění. Z toho je patrné, že v New Age má první místo člověk,

---

<sup>300</sup> Srov. HOSKOVEC Jiří, HOSKOVCOVÁ Simona: *Psychologie hypnózy a sugesce*, Praha: Portál, 1998, s. 49-60.

<sup>301</sup> Srov. RUCKI Štěpán: *Alternativní medicína – pomoc nebo nebezpečí?*, s. 126.

<sup>302</sup> Srov. SPANGLER David: *The New Age*, Issaquah: The Morningtown Press, s. 13n, in: PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU: *Kristus, nositel živé vody*, s. 42.

který hledá Boha, který se vyhýbá utrpení a který zapomíná na minulost. Kontrast mezi křesťanským světonázorem a pojetím New Age můžeme popsat i takto:

*Pro křesťany je pravý kosmický Kristus ten, který je aktivně přítomen v jednotlivých částech svého těla, kterým je církev. Neobracejí se k neosobním kosmickým silám, ale k láskyplné péči osobního Boha. Kosmický biocentrismus chápou jako souhrn sociálních vztahů (v církvi). Mimoto nejsou křesťané svázáni cyklickým modelem kosmických událostí, ale soustředí se na historického Ježíše, konkrétně na jeho ukřižování a vzkříšení. V Listě Kolosanům a v Novém zákoně nacházíme učení o Bohu odlišné od učení hlásaného New Age: křesťanské pojetí Boha ho chápe jako Trojici osob, která stvořila lidské bytosti proto, že toužila sdílet společenství trojičného života se stvořením. Jestliže se to správně chápe, znamená to, že opravdovou spiritualitou není naše hledání Boha, ale Bůh, který hledá nás<sup>303</sup>.*

Uvedené křesťanské porozumění dokáže asimilovat myšlenku kosmického Krista jako toho, kdo mysticky přebývá v církvi. Ale nechápe jej přitom jako neosobní předmět lidského hledání, nýbrž jako trojosobního Boha, který historicky vstoupil do hmoty a časoprostoru světa, aby se přiblížil člověku cestou lásky, jež byla protnuta křížem. Tato historická skutečnost zjevení a vykoupení je pro křesťany neopakovatelnou a nenahraditelnou událostí. Křesťané se nedomnívají, že by Kristus jako osoba jednající v dějinách mohl být replikována každým, kdo v mystickém nazření poznal své niterné božství. Pokud sv. Irenej mluví o *recapitulatio in Christo*, nechápe zbožštění člověka jako důsledek nahlédnutí naší božské soběstačnosti, ale jako katabatický proces, v němž Bůh zachraňuje člověka z jeho neúplnosti<sup>304</sup>.

Bůh sice žije v nás, protože sdílí náš život, ale jeho spasitelné dílo a konečně on sám se nikomu nevnucuje. Vztah Boha a člověka není v křesťanství chápán jako splynutí obojího, ale jako svobodně volená součinnost. Je to skutečnost zakoušená v modlitbě obrácené k Druhému, spíše než meditativní ponoření do sebe<sup>305</sup>. V modlitbě, jak poznamenává kardinál Denneels, se s vědomím vlastní odlišnosti dáváme Bohu ve chvále, děkování, prosbě a naslouchání<sup>306</sup>. Bůh i přes největší blízkost vždy zůstává někým jiným, než jsme my.

Nalézat rozdíly mezi katolickou vírou a spiritualitou New Age ovšem neznamená zahrnout vše, co tato spiritualita přináší, ale stavět se zodpovědně k pravdě a být kritický

<sup>303</sup> Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU: *Kristus, nositel živé vody*, s. 43-44.

<sup>304</sup> Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 121-122.

<sup>305</sup> Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU: *Kristus, nositel živé vody*, s. 46.

<sup>306</sup> Srov. DANNEELS Godfried: *Kristus nebo Vodnář?*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1993, s. 39.

k všeobecnému relativizování. Není nutné nechávat bez povšimnutí pozornost, kterou New Age věnuje globálnímu rozšíření bratrství, míru, harmonie, sebeuvědomění nebo relaxačním technikám, které mohou mít vskutku příznivé účinky. Je ale žádoucí chápat, že ne vše příjemné je správné a ve svém konečném důsledku taky přínosné. Pro křesťany je hlavním tajemstvím víry vtělení Ježíše Krista a jeho spasitelný akt. New Age vidí v Ježíšovi z Nazareta jednoho z *Avatarů*, který se podobně jako Buddha nebo Zarathustra propracoval ke sjednocení s kosmickým Kristem. Jenom křesťanství však vlastní ideu, v níž Bůh sebe omezuje a sestupuje v Ježíšovi k člověku: „*A Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi*“<sup>307</sup>.

V následujících podkapitolách bude promyšlen vztah křesťanství a ostatních náboženství a postoj křesťanů k modlitbě za uzdravení.

#### **4.3.1. Křesťanství a ostatní náboženství**

S dialogem mezi různými náboženskými schématy myšlení se můžeme setkávat všude, kde dochází k mezilidské komunikaci nad tématy člověk, štěstí, smrt, pravda, smysl, budoucnost, apod. Každý člověk má svůj názor, který je originálním porozuměním sobě a okolí. V ideálním případě vede tato lidská originalita ke vzájemnému obohacení. V praxi je však názorová odlišnost často zdrojem nesmiřitelných rozporů a roztržek. V takovéto situaci se nachází křesťanství po celou dobu své existence.

Závažnost Kristova zjevení a jeho spasitelného aktu byla a je vyjádřena slovy sv. Cypriána: *mimo církev není spásy*. Teprve po II. vatikánském koncilu dochází k zvažování toho, zda mimokřesťanská náboženství mají nějaký spásonosný význam<sup>308</sup>. S tím úzce souvisela nová teologická reflexe toho, co je církev a co je spása. Kam až sahá Kristovo mystické tělo a jeho vykupitelská moc? Ve vztahu katolické církve a ostatních křesťanů bylo pro vytvoření společenství nalezeno východisko ve křtu a v přiznání, že pravda je hierarchicky uspořádaná<sup>309</sup>. Vzhledem k nekřesťanským náboženstvím dokument *Nostra aetate* prohlašuje, že církev neodmítá nic z toho, co je v nich pravdivé a svaté<sup>310</sup>. A protože je jen jediný, kdo posvěcuje – Duch Svatý –, nevyklučuje tím katolická církev určitou možnost spasitelské funkce nekřesťanských náboženství, díky níž je lidem nabídnuta

---

<sup>307</sup> ČEP: Jan 1,14.

<sup>308</sup> Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Úvodní studie*, in: MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE: *Křesťanství a ostatní náboženství*, Praha: Krystal OP, 1999, s. 6.

<sup>309</sup> Srov. DRUHÝ Vatikánský koncil: *Dekret o ekumenismu Unitatis redintegratio*, (ze dne 21. listopadu 1964), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, čl. 3, 11.

<sup>310</sup> Srov. *Nostra aetate*, čl. 2.



pomoc k dosažení posledního cíle<sup>311</sup>. Pozdější dokument Mezinárodní teologické komise *Křesťanství a ostatní náboženství* (1996) tyto myšlenky prohlubuje a zamýšlí se nad třemi modely spasitelské mediace: 1) exkluzivismus (ekleziocentrismu), 2) inkluzivismus (kristocentrismus), 3) pluralismus (teocentrismus)<sup>312</sup>.

První model je v tomto dokumentu brán jako výraz nepochopení sentence *extra Ecclesiam nulla salus*. Názor, že spása není možná pro ty, kdo viditelně nepatří do církve, již nebývá u většiny teologů, vzhledem k nejmladším výrokům magisteria, zastáván. Většina teologů se naopak kloní k tomu, že v každém náboženství lze dojít spásy, pokud je tato chápána jako Kristovo zprostředkování. Inkluzivní/kristocentrický model je proto možné nově interpretovat jako: *extra Christum nulla salus*<sup>313</sup>. Toto kristocentrické pojetí je překročeno v pluralistickém/teocentrickém modelu. Kristus zde už není považován za výlučného zprostředkovatele spásy, ale za dokonalý vzor spásy, kterému může např. odpovídat nasazení každého náboženství ve prospěch trpícího lidstva.

Diskuze mezi náboženstvími vždy směřuje k základní otázce, co je pravdivé a co je správné<sup>314</sup>. Obě otázky jsou spolu těsně spojené a nelze je oddělovat. Přiznání nároku pravdivosti každému člověku je výrazem správné mezilidské lásky a úcty. Na druhou stranu je zřejmé, že pravda není jakýmsi disponovatelným majetkem, nýbrž má určitou nadřazenost vůči všem náboženstvím. Proto má smysl ptát se každého náboženství: *kdo je Váš Bůh a koho v modlitbě oslovujete?* Pokud je Bůh chápán jako neosobní, transcendentní a nadčasový apod., není možné se neptat, odkud toto přesvědčení pochází. Jaká část výroků o Bohu je produktem myšlení, filosofie a kultury? Do jaké míry je Bůh obrazem člověka? Je zřejmé, že každé náboženství podává vlastní odpověď, které dohromady vytvářejí pluralitní spektrum pravd. V mezináboženském dialogu ovšem dvojí pravda musí vést buď trvání na vlastním názoru a popírání ostatních, nebo obráceně k ústupku z vlastního přesvědčení ve prospěch jiného. Oba závěry vedou k tomu, že pluralitní model pravd je příčinou konce mezináboženského dialogu<sup>315</sup>.

I přes toto riziko je církev povolána vést s lidmi dialog, jelikož si uvědomuje úkol, který jí světil Kristus, i závažnost toho, že je svátostí spásy<sup>316</sup>. Věrna svému poslání musí tedy hlásat své přesvědčení, že všechno bylo učiněno skrze Krista, v Kristu a vše je k němu nasměrováno. Jedině v něm se naplňuje plán spásy: „*Neboť pod nebem není lidem dáno*

<sup>311</sup> Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE: *Křesťanství a ostatní náboženství*, čl. 84.

<sup>312</sup> Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE: *Křesťanství a ostatní náboženství*, čl. 9-12.

<sup>313</sup> Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE: *Křesťanství a ostatní náboženství*, čl. 70.

<sup>314</sup> Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE: *Křesťanství a ostatní náboženství*, čl. 101.

<sup>315</sup> Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE: *Křesťanství a ostatní náboženství*, čl. 99.

<sup>316</sup> Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE: *Křesťanství a ostatní náboženství*, čl. 114.

žádné jiné jméno, v němž bychom mohli dojít spásy“<sup>317</sup>. Jediným prostředníkem spásy je pro církve Ježíš Kristus. Ale i toto tajemství musí být hlášáno s láskou, neboť jinak by se stalo předkládáním názorů, nikoli Krista<sup>318</sup>.

#### 4.3.2. *Křesťan a modlitba za uzdravení*

Křesťané nejsou proti, když lidé hledají uzdravení ze svých nemocí, nýbrž všem nemocným tuto milost přejí a radují se s nimi, pokud je jim dána. Ani vzhledem k základním principům holisticky pojeté léčby, která usiluje o uzdravení člověka na fyzické, duševní a duchovní rovině, nelze v zásadě nic namítat<sup>319</sup>. Hledání uzdravení jako náboženského fenoménu se stává otázkou teprve tehdy, nese-li sebou ohrožení vztahu mezi Bohem a člověkem<sup>320</sup>.

Křesťan může být charakterizován jako člověk, který se modlí k Bohu. Není to neosobní meditace, ani terapeutické cvičení, ani experimentování s tajemnem, ale bipolární interpersonální dorozumívání lásky. Ratzinger, dříve než se stal papežem, popsal modlitbu takto:

*Křesťanská modlitba je vždy podmíněna strukturou křesťanské víry, v níž září pravda o Bohu a o stvoření. Z tohoto důvodu je modlitba uspořádána v pravém slova smyslu jako niterný a hluboký osobní dialog mezi člověkem a Bohem. Modlitba tak vyjadřuje společenství (communio) vykoupených tvorů s vnitřním životem osob Trojice. ... Křesťanská modlitba je tedy vždy zároveň skutečně osobní i společná. Varuje se proto všech neosobních technik, které se zaměřují pouze na vlastní Já a které mohou vytvářet určité automatismy, v nichž modlící se člověk zůstává vězněm sebestředného spiritualismu, a tudíž neschopen svobodného otevření vůči Bohu, který stojí nad ním<sup>321</sup>.*

Už od počátku křesťanství se však objevují zprávy, že křesťanská modlitba bývala někdy vedena nesprávným způsobem<sup>322</sup>. Nicméně křesťanské chápání modlitby vždy zachovává rozlišení mezi Bohem a člověkem. Zřetelně tato alteritní diference vynikne, když srovnáme výše uvedené křesťanské pojetí modlitby s charakterizací meditace v New Age, kterou předkládá Allice Baileyová:

<sup>317</sup> Srov. LP: Sk 4,12.

<sup>318</sup> Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE: *Křesťanství a ostatní náboženství*, čl. 116.

<sup>319</sup> Srov. WADE Kenneth R.: *Tajemství New Age*, Praha: Advent-Orion, 1996, s. 109.

<sup>320</sup> Srov. VELLA Elias: *Ježíš – lékař těla i duše*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 285-286.

<sup>321</sup> RATZINGER Joseph: *List biskupům katolické církve o některých aspektech křesťanské meditace*, čl. 3, in: MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE: *Křesťanství a ostatní náboženství*, Praha: Krystal OP, 1999, s. 65-82.

<sup>322</sup> Srov. ČEP: Jak 4,3; avšak významné i: Iz 1,13-17.

*Člověk začíná meditovat již na začátku své zkušenosti, jakmile dosáhne toho nejvyššího, co mu jeho nižší přirozenost může nabídnout. Zpočátku jeho pokusy nemají řád a někdy třeba uplyne i několik inkarnací, v nichž ho vyšší Já nutí přemýšlet a vážně meditovat pouze občas a přerušovaně. Příležitost stáhnout se dovnitř přichází pak stále častěji, až nakonec nastane několik životů, které může věnovat úplně zasvěceným meditacím ... [Při meditaci] nechť si potom [aspirant] vizualizuje svoje tři těla a rozhodne se, zda bude meditovat v hlavě nebo v srdci, stáhne tam své vědomí a soustředí se do toho či onoho ze svých center. Přitom ať si uvědomuje, že je synem Božím, že se vrací k Otci, že je sám Bohem, že se snaží nalézt své vědomí Boha, že je tvůrcem, který se snaží stvořit, že je nižším aspektem Božstva, které usiluje o spojení s vyšším. Potom ať třikrát zanotuje posvátné slovo<sup>323</sup>.*

Jedním z nejsilnějších popudů k modlitbě bývá setkání křesťana s nemocí. Bolest, touha po uzdravení a nalezení smyslu nemoci ať už své či blízkých je privilegovaným okamžikem k modlitbě za dar milosti toto utrpení snést<sup>324</sup>. Není to tedy meditace, od níž by snad mohlo vzejít určité psychické zklidnění, ale důvěra v Boží slovo, v němž Bůh přislíbujíc člověku spásu a radost nad vysvobozením z utrpení. Jak už jsme uvedli dříve (kap. 3.2.), toto vysvobození z utrpení je v úzkém vztahu s Ježíšovým sebevydáním na kříži. Církevní Instrukce k modlitbám za uzdravení v této souvislosti připomíná, že Kristovo ukřižování neznamenal jen vykoupení člověka skrze utrpení, ale také fakt, že samo lidské utrpení bylo vykoupeno<sup>325</sup>. Kristus pozvedl lidské utrpení do roviny vykoupení, v níž každý trpící může nalézt svůj podíl.

Lidská nemoc může být obtížnou zkouškou víry. Přes všechny možné pozitivní konsekvence (demonstrace víry spravedlivého, podnět k životní konverzi) však zůstává nemoc zlem. Modlitba za obnovení zdraví *jako zbavení od zlého* byla v minulosti stejně jako dnes důležitou součástí života církve. Explicitně je to zejména vyjádřeno v liturgickém slavení svátosti pomazání nemocných, třebaže tato svátost, jak upozorňuje

---

<sup>323</sup> BAILEYOVÁ Alice A.: *Dopisy o okultní meditaci*, Praha: Trigon, 1998, s. 13-55. Autorka publikace zde prezentuje 11 dopisů, které ji měl dodat jistý Tibeťan. Pro ilustraci myšlení New Age uveďme i modlitbu, kterou zkomponovala sama Baileyová (*ibidem*, s. 291; překlad z angličtiny: Lily Císařovská): *Nechť z bodu světla v Mysli Boží / proudí Světlo v mysl lidí. / Kéž Světlo sestoupí na Zem! / – Nechť z bodu lásky v Srdci Božím / proudí Lásky v srdce lidí. / Kéž se Kristus vrátí na Zem! / – Ze středu, v němž Vůle Boží známa, / kéž účel malé lidské vůle vede, / ten účel, kteří Mistři znají / a jemuž slouží. / – Ze středu, jež lidské plémě zveme, / nechť plán Lásky a Světla vzejde / a zapečetí bránu, / za níž sídlí Zlo. / – Kéž Světlo, Lásky a Síla / obnoví tento plán na Zemi!*

<sup>324</sup> Srov. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH: *Instruction on prayers for healing*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20001123\\_istruzione\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20001123_istruzione_en.html), (10.4.2012).

<sup>325</sup> Srov. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH: *Instruction on prayers for healing*, I, 1.

Hejzlar, není jednoznačně spojena s prosbou za uzdravení<sup>326</sup>. Křesťanům přesto však náleží plné právo hledat u Boha útěchu v neštěstí a prosit jej v modlitbě za uzdravení<sup>327</sup>.

#### 4.4. Shrnutí

Spiritualitu New Age jsme v této kapitole představili jako široký komplex nejrůznějších filosofických, náboženských a přírodovědeckých myšlenek. V historickém přehledu jsme také ukázali, že toto neohraničené synkretické hnutí existuje v konkrétní podobě především díky iniciativě několika klíčových osobností z 19. století. Ačkoli bývá často zastáváno zjednodušující tvrzení, že myšlenky New Age jsou provázané s dualistickým pojetím světa ve starověkých gnostických systémech (Saturnilos, Basileides, Valentinos, Mání), zdůraznili jsme v našem pojednání, že charakteristickou známkou této spirituality (či spíše souboru spiritualit) je především *panenteistický monismus*, který ve velké míře čerpá z východního hinduismu a buddhismu. Z kombinace náboženských světonázorů vychází přesvědčení New Age, že každá věc, událost, dějiny, člověk, má podíl na božství. Meditací, která se vyvíjí prostřednictvím řady inkarnací ducha, se člověk stává schopným nahlížet božství, které je ukryto především v lidském nitru. New Age na základě principu monismu nejen prohlašuje, že duchovní člověk je Bůh (ontologicky), ale také, že člověk disponuje neomezeným potenciálem, kterým může působit ve sférách mysli, ducha i těla viditelné uzdravení.

Holisticky zaměřené alternativní léčebné metody jsou velmi důležitou součástí spirituality New Age. Ukazuje se v nich důraz na jednotu těla, duše a ducha, která jako jediná může být základem skutečného lidského zdraví. Nicméně, celostní uzdravení v představách New Age není nikdy chápáno jako něco nad-přirozeného či zázračného, nýbrž jako energetická rovnováha sfér lidského bytí s *panenteisticky* chápanou přírodou. Přístupy alternativní medicíny mohou být do značné míry konsistentní s metodikou ortodoxního akademického lékařství, pokud jde o chápání fyziologických a psychologických procesů, avšak v pohledu na tzv. *kosmickou uzdravující energii* již nelze zdaleka mluvit o shodě. Problematiku vědecké udržitelnosti spirituálních léčitelských principů, které operují s kosmickou energií, jsme demonstrovali v kapitole věnované

---

<sup>326</sup> Srov. HEJZLAR Pavel: *Dva přístupy k Božímu uzdravení*, Praha: Emet, 2011, s. 215-221.

<sup>327</sup> Srov. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH: *Instruction on prayers for healing*, art. 1. „It is licit for every member of the faithful to pray to God for healing. When this is organized in a church or other sacred place, it is appropriate that such prayers be led by an ordained minister.“

homeopatii. Fenomenologickou stránku pozitivního přínosu homeopatie a podobných léčitelských metod jsme se pokusili objasnit stručným rozbořením placebo efektu a sugesce.

V neposlední řadě jsme se také zabývali srovnáním chápání spásy, či Krista, ve spiritualitě New Age a v křesťanství. Přestože New Age zná osvíceného Mistra Ježíše jako jednu z manifestací kosmického Krista, neshledává v něm takovou jedinečnost, kterou v něm spatřují křesťané. Kristus je pro křesťany jediným prostředníkem spásy, přestože v *trojiční ekonomii* Svatý Duch neodnímá některé své dary těm, kteří jej za takového nemají. K Duchu Svatému jako takovému se otvírá plný přístup především skrze modlitbu. Modlitba za příchod Boha, za zachování života, za odpuštění hříchů a vysvobození od všeho zla vždy zůstane dominantou a výrazným znakem křesťanů, kteří pro své bytostné nasměrování *k tomu druhému* nemohou nikdy nalézt útěchu jen v meditativním ponoření do sebe.

## 5. ZÁVĚR

Nyní jsme dospěli ke konečné fázi našeho zhruba ročního snažení o vytvoření portrétu zázračného uzdravení. Téma bylo v podstatě pojato jako fundamentálně-teologické pohlednutí na znamení spásy lidstva. Na několika následujících stránkách se pokusíme ve zkratce přehlédnout strukturu, základní principy a metodiku, která prochází touto studentskou literární teologickou prvotinou.

V úvodní kapitole byla představena výchozí teologicko-filosofická perspektiva, v níž jsme ze široka promýšleli vztah člověka k sobě, ke světu a k Bohu. V duchu novověkého myšlení jsme si uvědomili, že poznání pravdivého je vždy spojeno s osobním úkonem člověka, kterým dochází k transformaci niterných, nehmotných slov a obrazů do dějinného uskutečnění. Tuto dějinnou dimenzi individuálního lidského jednání (*facta*) jsme umístili do těžiště našeho teologického pohledu na člověka a svět. Kdybychom však odhlédli od celosvětových dějin, stal by se teologický pohled na uzdravení jen věcí reflexe, která vyjadřuje existenciální zkušenost jednoho člověka v jeho nejbližším kontextu. Přestože zkušenost vlastní transcendence, niterného neklidu, morální zodpovědnosti, utrpení a výhlídky na smrt, jsou důležitým a nepostradatelným pilířem teologického vnímání, považovali jsme za zrovna tak důležité a nepostradatelné zahrnout do tohoto vnímání otevřenost vůči dějinám Božího zjevení a jeho postupné recepce ve víře křesťanů. Takto jsme mohli vytvořit podmínky pro zavedení určitých *extrospektivních* měřítek, díky nimž může fundamentální teologie rozlišovat mezi tím, co je napříč časoprostorem univerza jen mnohočetným projevem nespoutané svobody ducha, a tím, co je jedinečným, totálním, osobním sebevydáním druhému, které je hodné náboženské víry, lásky a naděje.

V úvodní kapitole jsme si také stanovili cíl práce prozkoumat pohled fundamentální a biblické teologie na zázračné uzdravení. Tímto způsobem jsme chtěli vytvořit teoretické (rozumové) a zároveň praktické (dějinné) základy pro křesťanské porozumění vztahu, který existuje mezi ikonickou dimenzí zázračného uzdravení a Kristovým spásným vykoupením skrze oběť na kříži. S tímto *soteriologicky* velmi hlubokým vztahem mezi Kristem a lidstvem jsme se rozhodli, nakolik je to možné provést v limitech literárního druhu diplomové práce, konfrontovat některé terapeutické tendence spiritualit New Age. Kontinuitu přechodu od teologicky chápaného uzdravení k uzdravení v mezích přirozených příčin hmotného světa je podle našeho mínění možné zahlédnout v procesech beatifikace a kanonizace, či lurských uzdraveních, kde se reálně uskutečněný fenomén obnovení lidského zdraví retrospektivně přijímá, nebo odmítá jako zázrak. Samotné uzdravení je tak svou povahou jen nutnou, nikoli postačující podmínkou pro rozeznání mimořádného

Božího zásahu do života člověka. V podkladu zázračného uzdravení tedy můžeme rozeznávat velmi rozlehlé pole pro působení i mnohem běžnějších mechanismů a zákonitostí, avšak po právu budících úžas, které jsou pro zázrak sice podstatně důležité, ale zůstávají jen přirozeným zjevením Božího řádu, vloženým do světa již při jeho stvoření.

Druhou kapitolu jsme věnovali jednak historickému popisu vzniku a proměňování proto-teologické disciplíny zvané *apologetika*, a jednak klasické kritériologii prvků zázračnosti. Dějiny apologetiky jsme rozdělili na čtyři etapy, kde jsme vykreslili: 1) střet křesťanství s židovstvím a řeckou-římskou filosofií a polyteismem, 2) přerod apologetiky přes monastickou a scholastickou etapu do monumentální středověké teologie sentencí a sum, 3) potridentskou fixaci a stratifikaci pramenů teologického poznání a metodologický posun k neoscholastické manualistice, 4) a konečně postdeuterovatikánský rozvoj apologetiky pod novou tvář fundamentalní teologie s christologickým, ekleziologickým a ekumenickým nábojem. Periodizace dějin apologetiky nám umožnila ukázat nejdůležitější historické mezníky v existenci křesťanství a teologie, na jejichž základě je možné porozumět pluralitě nejrůznějších přístupů ke křesťanské víře a jiným spiritualitám, jako je kupříkladu New Age.

Náhled do *kritériologie* zázračnosti jsme v této práci zprostředkovali především pomocí vybraných racionálních teologických koncepcí Kubalíka a Langa. Jejich ortodoxní přístup ke zjevení ve světle klasického trojdílného apologetického traktátu *demonstratio religiosa, christiana et catholica* zůstává i nadále relevantním kritickým a vědeckým způsobem řešení křesťanského úkolu podat všem tázajícím vysvětlení víry a naděje vkládané v Krista. Ačkoli dnešní fundamentalní teologie opouští klasickou apologetickou formu demonstrací Božských prvků v katolickém křesťanství, ponechávají si tyto přístupy svou hodnotu díky evidentní, bohaté provázanosti s Písmem svatým, pracemi církevních Otců a Učitelů církve (zejména genia Tomáše Akvinského) a věrohodnými výroky církevního magisteria. Dnešní teologický trend tabuizovat problematiku posuzování zázračnosti ve svém důsledku vede k absenci významného aparátu pro kompetentní teologické reagování na otázky kladené během reálného multikonfesního či bezkonfesního rozhovoru o rozumnosti a kredibilitě obsahu katolické víry (*fides quae*). Práce Kubalíkova a Langova typu nejsou jen učebnicemi z dějin apologetiky, ale rovněž přehledovými encyklopediemi otázek a odpovědí, na které tu více, tu méně v různých obměnách pravidelně narážíme v běžné každodennosti.

Rozšíření klasického pojednání o známkách Božího zjevení a zázraků jsme nastínili během exkurzů k pracím některých významných filosofů a teologů. Prvním z nich byl dovršitel anglického osvícenství David Hume. K Humeovu skeptickému postoji

k zázrakům se obracela celá řada pozdějších agnostiků či pozitivistů. Představa, že zázrak je artefakt nekritického psychologického procesu, který svou podstatou odporuje přírodním zákonům, a potažmo moudrosti jejich Tvůrce, je nezanedbatelným argumentem také v současné teologické diskuzi. Lewisův supranaturalismus je naproti tomu filosofickým a ekumenicko-křesťanským pojednáním, které se staví k veškerým zázrakům kladně. Pro Lewise, který si získal svou křesťanskou apologií mnoho sympatií u anglických čtenářů, je zázrak odvozen z představy monarchistického dualismu světa. Bůh, lidské svědomí a rozum patří do nadpřirozeného řádu světa, který přesahuje determinismus přírodních zákonů. Zázrak je Lewisově práci chápán jako plodné setkání nadpřirozené a přirozené části světa. Jinými cestami se ubírají představitelé moderní německé katolické teologické školy Waldenfels a Rahner. Tito při promýšlení zázraku kladou důraz na lidskou subjektivitu, existenciální zkušenost a transcendenci. Waldenfelsův zázrak je zdrojem úžasu pro člověka, který si uchoval schopnost číst v těchto znameních projevy Boží lásky a výchovy. Rahner se zas dívá na zázrak jako na projev vyšší vrstvy bytí, která subsumuje a transcenduje všechny nižší, avšak pouze z nižších vrstev přitom zázrak vyvozen být nemůže. Konečně Theißen je zástupcem liberální evangelické biblické teologie, která při exegezi nejvíce vychází z psychologicko-sociálních aspektů demytologizované historické situace. Ježíšovy zázraky jsou v Theißenově teologicky reduktivním chápání důsledkem vlastnění univerzálního zázračného charismatu. Všech těchto pět vybraných osobností reprezentuje společně s Kubalíkem a Langem nejvýznamnější metodologické přístupy k teologii zázraku.

Fundamentálně teologické pojednání jsme doplnili v třetí kapitole stručným rozborem biblických zpráv o zázračných projevech. Jak Starý, tak především Nový zákon jsou protkány desítkami zpráv o zázracích. Nejvýznamnějším případem zázraku v Písmu je zejména uzdravení, exorcismus a vzkříšení z mrtvých. V soteriologické perspektivě můžeme tyto fenomény považovat za *znamení spásy*, která se naplní na spravedlivých při eschatologickém dovršení dějin a všeobecném zmrtvýchvstání. Určité zpřítomnění Kristovy lásky v *communio sanctorum* jsme pozorovali také v úvahách nad procesem beatifikace a kanonizace. Aktuálnost a praktický dosah zázračných uzdravení jsme demonstrovali v kapitole věnované lurdským zázrakům. Tento náhled do biblických zpráv nám umožnil pochopit *nejdůležitější význam zázračného uzdravení člověka jako podíl na Kristově utrpení na kříži*.

Ve čtvrté kapitole jsme načrtli základní rysy spirituálního konglomerátu New Age. Ve zkoumání dějin tohoto hnutí jsme se zaměřili ve větší míře na pátrání po ideové provázanosti se starověkými *gnostickými systémy*. Zdůraznili jsme jak jejich společné



prvky (esoterismus, vnitřní božské elementy), tak významné rozdíly (*panenteistický monismus* New Age a dualismus gnóze). Do centra naší pozornosti jsme položili dále alternativní medicínu, která je v New Age spojena s tzv. *holistickým principem*. Člověk jako *jednota* ducha, mysli a těla může podle tohoto principu dosáhnout uzdravení jen díky energetické harmonizaci celé své osobnosti se svým niterným Božstvím a přírodou. Jednou z typických metod, která usiluje o holistické uzdravení člověka skrze harmonizování jeho energetické sféry, je *homeopatie*. Princip i možné vysvětlení pozitivních výsledků léčitelských metod New Age jsme se pokusili předložit v pojednání o *placebo efektu a sugesci*. V závěru této kapitoly jsme rovněž nastínili vztah mezi meditací vnitřního božství v rámci spirituality New Age a křesťanskou vírou v Krista a modlitbou.

V následující podkapitole přistoupíme ke srovnání pohledů na uzdravení, které jsme prezentovali v částech věnovaných fundamentálnímu a biblickému přístupu a v části zaměřené na spiritualitu New Age.

### **5.1. Srovnání přístupu fundamentální teologie a spiritualit New Age k uzdravení**

- 1) Předmětem zkoumání fundamentální teologie je racionalita víry. New Age samo osobě nemá žádnou formální instanci, která by se zabývala studiem racionality objektu svého přesvědčení. Není proto možné vedle sebe postavit dvě adekvátní systematická zpracování zázračného uzdravení. Na druhou stranu nelze ponechat stranou, že v New Age existuje výrazný přírodovědecký proud, který usiluje do určité míry integrovat spiritualitu a např. kvantovou fyziku (jmenovitě díla Fritjofa Capra).
- 2) Zázračné uzdravení v kontextu katolické víry je vždy spojeno s osobní modlitbou k Bohu. Posouzení míry překročení biologických limitů organismu v průběhu tohoto abnormálního fenoménu je ponecháno na odborném úsudku lékařů a přírodovědců. Tyto závěry se těší plnému respektu ve sboru teologů a biskupů také během čtyřstupňového kanonizačního procesu v katolické církvi.
- 3) Označení zázrak, popř. zázračné uzdravení, náleží v teologickém smyslu takovému fenoménu, který vysloveně odkazuje na Boží mimořádnou intervenci. Je nutné říci, že k posouzení této intervence explicitně neexistují v katolické teologii jiná kritéria, než ta, která předkládá spis *De Servorum Dei beatificatione et de Beatorum canonizatione* (Benedikt XIV., 1734).

- 4) Desítky alternativních léčebných metod, které více či méně sdílí ideové principy New Age, jako je zejména holismus, kosmická energie a niterné božství, rozumí jakýmkoli uzdravením pouze manifestaci inherentních a endogenních uzdravujících mechanismů v lidském individu. Pro zprostředkování neurčité léčivé energie bývá ovšem v mnoha případech nezbytný léčitel, který díky různým psychologickým procesům může pozitivně ovlivňovat průběh léčby.
- 5) Spiritualita New Age nesměřuje při meditaci k vnímání Božské alterity, nýbrž ke kontemplaci nitra lidské mysli, kde se odhaluje neosobní Božská povaha člověka, jak to vyplývá z postulátu panenteistického monismu. Uzdravení v New Age nemá charakter znamení spásy, protože ta je v křesťanském chápání vždy plodem mezosobního, dialogického setkání Boha a člověka.
- 6) Mezi katolickou vírou a spiritualitou New Age existuje několik podstatných rozdílů, které nedovolují bez radikální doktrinní destrukce především katolické víry kombinovat oba postoje. Alternativní medicína však není principiálně závislá na doprovodné spirituální interpretaci, kterou New Age předkládá, a může být proto v případě lékařsky ospravedlnitelného postupu kýmkoli využita k léčbě.

## 6. PŘEHLED POUŽITÝCH ZKRATEK

- BGT – BibleWorks Greek Testament (LXX – Alfred Rahlfs 1835 + BNT)
- BHS – BibleWorks Biblia Hebraica Stuttgartensia (1990<sup>4</sup>)
- BNT – BibleWorks New Testament (Nestle-Atland 27) (1993<sup>27</sup>)
- ČEP – Bible, český ekumenický překlad (2007<sup>13</sup>)
- DV – Věroučná konstituce o Božím zjevení Dei verbum
- EEG – Elektroencefalograf
- EKG – Elektrokardiograf
- EMG – Elektromyograf
- FT – fundamentální teologie
- Gn – 1. kniha Mojžíšova (všechny zkratky knih Písma svatého vzaty z LP, s. 6-8.)
- LP – Nový zákon; text užívaný v českých liturgických knihách (1989)
- q – Otázka (quaestio) v Teologické sumě Tomáše Akvinského
- VUL – BibleWorks Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem (1983)

## 7. LITERATURA A PRAMENY

1. AKVINSKÝ Tomáš: *Summa theologiae*, <http://krystal.op.cz/sth/sth.php>, (6. 3. 2012).
2. ANDREESCU Adrian: *Rethinking Prayer and Health Research: An Exploratory Inquiry on Prayer's Psychological Dimension*, in: *International Journal of Transpersonal Studies* 30 (1-2) (2011) 23 – 47.
3. ANZNEBACHER Arno: *Úvod do filosofie*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991<sup>2</sup>.
4. ASHTON Peter J.: *New Age a křesťanství*, část ½, <http://revue.theofil.cz/revue-clanek.php?clanek=139>, (5. 4. 2012).
5. AUGUSTIN AURELIUS: *O Boží obci II.*, Praha: Vyšehrad, 1950.
6. BAILEYOVÁ Alice A.: *Dopisy o okulní meditaci*, Praha: Trigon, 1998.
7. BARRETT David V.: *Sekty, kulty, alternativní náboženství*, Praha: Ivo Železný, 1998.
8. BENEŠ Albert Josef: *Soukromá zjevení v současné teologické literatuře*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2003.
9. BIBLEWORKS 5.0. BibleWorks™ Copyright © 1992-2001 BibleWorks, L.L.C. All rights reserved. BibleWorks was programmed by Michael S. Bushell and Michael D. Tan. BWHEBB, BWHEBL [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek] Postscript® Type 1 and TrueType™ fonts Copyright © 1994-2001 BibleWorks, L.L.C. All rights reserved. Other specialized fonts used in BibleWorks, such as BWVIET, BWEES, BWEETI, and BYSYMBOL are also Copyright © 1994-2001 BibleWorks, L.L.C.
10. BLAVATSKÁ Helena Petrovna: *Život a dílo zakladatelky teosofického hnutí*, Praha: Pragma, 1997.
11. *Books of century*, in: *Christianity Today* 5 (2000), <http://www.christianitytoday.com/ct/2000/april24/5.92.html>, (6. 12. 2011).
12. BORNKAMM Günter: *Ježíš Nazaretský*, Praha: Kalich, 1975.
13. BOUBLÍK Vladimír: *Setkání s Ježíšem*, Svitavy: Trinitas, 2002.
14. BOUMA David: *Provokatér Klaus Berger. Kritika východisek současné novozákonní exegeze v díle Klause Bergra a její využití ve fundamentální teologii*, Ústí nad Orlicí: Oftis, 2011.
15. BROŽ Jaroslav: *Zázraky v Novém zákoně*, [studijní text pro posluchače KTF UK], <http://ktf.cuni.cz/~brozj/distancni/Zázraky.doc>, (2. 4. 2012).
16. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH: *Instruction on prayers for healing*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20001123\\_istruzione\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20001123_istruzione_en.html), (10.4.2012).
17. ČERVENKOVÁ Denisa: *Dějiny teologického bádání*, [2. část studijního textu pro posluchače KTF UK,], <http://ktf.cuni.cz/~cervd6ak/Fundamentalni%20teologie/FT%202%20-%2022.10.2011/2TFa.pdf>, (15. 3. 2012).
18. ČERVENKOVÁ Denisa: *Fundamentální teologie – dějiny*, [3. část studijního textu pro posluchače KTF UK,], <http://ktf.cuni.cz/~cervd6ak/Fundamentalni%20teologie/FT%203%20-%205.11.%202011/3TF%20skripta.doc>, (19. 3. 2012).
19. ČERVENKOVÁ Denisa: *Úvod do teologického myšlení*, [1. část studijního textu pro posluchače KTF UK,], <http://ktf.cuni.cz/~cervd6ak/Fundamentalni%20teologie/FT%201/1%20TF.pdf>, (12. 3. 2012).
20. DANNEELS Godfried: *Kristus nebo Vodnář?*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1993.
21. DENZINGER Heinrich, SCHÖNMETZER Adolfus: *Enchiridion symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg: Herder, 1965<sup>33</sup>.
22. DILLARD Raymond B., LONGMAN Tremper: *Úvod do Starého zákona*, Praha: Návrat domů, 2003.

23. DRUHÝ Vatikánský koncil: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.
24. DUKA Dominik: *Úvod do Písma sv. Starého zákona*, Praha: Krystal OP, 1992.
25. DUKA Dominik: *Úvod do teologie*, Praha: Krystal OP, 1998.
26. DULLES Avery: *The Rebirth of Apologetics*, in: *The first thing* 5 (2004), <http://www.firstthings.com/article/2008/08/the-rebirth-of-apologetics--11>, (21. 3. 2012).
27. DUS A. Jan, POKORNÝ Petr (ed.): *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy I.*, Praha: Vyšehrad, 2001.
28. FUNKE K. (et al): *Malý slovník sekt. Sekty a nová náboženská hnutí v kontextu tradičních církví*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.
29. GALLUS Petr, MACEK Petr: *Teologie jako věda. Dvě perspektivy*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007.
30. GROOTHUIS Douglas R.: *Tváří v tvář New Age*, Praha: Návrat domů, 1995.
31. HEJZLAR Pavel: *Dva přístupy k Božímu uzdravení*, Praha: Emet, 2011.
32. HERBERMANN Charles G. (ed.): *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, 1907, <http://www.newadvent.org/cathen/>, (13. 3. 2012).
33. HOSKOVEC Jiří, HOSKOVCOVÁ Simona: *Psychologie hypnózy a sugesce*, Praha: Portál, 1998.
34. HUME David: *Zkoumání lidského rozumu*, Praha: Svoboda, 1972.
35. JAN PAVEL II.: *Divinus perfectionis Magister*, [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_constitutions/documents/hf\\_jp-ii\\_apc\\_25011983\\_divinus-perfectionis-magister\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_divinus-perfectionis-magister_en.html), (3. 4. 2012).
36. JAN PAVEL II.: *Fides et ratio*, Praha: Zvon, 1999.
37. JAN PAVEL II.: *Sapientia christiana*, Praha: Křesťanská akademie, 1998.
38. JEČMÍNEK Vlastislav: *Lurdy očima lékaře*, Olomouc: Matice Cyrilometodějská, 2000.
39. KASPER Walter: *Uvedení do víry*, Svitavy: Trinitas, 2003<sup>2</sup>.
40. *Katechismus katolické církve*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001<sup>2</sup>.
41. KORDÁČ Václav (et al): *Vnitřní lékařství I., 1. svazek*, Praha: UK, 1987<sup>2</sup>.
42. KUBALÍK Josef: *Theologia fundamentalis. I. díl: O Božím zjevení*, Praha: Česká katolická Charita, 1983<sup>5</sup>.
43. KUNZ Dora (ed.): *Duchovní aspekty léčitelství I.*, Bratislava: CAD Press, 1997.
44. LANG Albert: *Kristus, vrchol zjevení*, Olomouc: Velehrad, 1993.
45. LATOURETTE Kenneth Scott: *The First Five Centuries. A History of the Expansion of Christianity, Volume I*, New York, London: Harper & Brothers, 1937.
46. LEVADA William: *The urgency of a new apologetics for the Church in the 21<sup>st</sup> century*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20100429\\_levada-new-apologetics\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20100429_levada-new-apologetics_en.html), (20. 3. 2012).
47. LEWIS Cleve Staples: *Zázraky*, Praha: Návrat domů, 1999.
48. MAREK František, ZAPLETAL Štěpán: *Filosofická čítanka*, Praha: Svoboda, 1971.
49. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE: *Křesťanství a ostatní náboženství*, Praha: Krystal OP, 1999.
50. MÜLLER Gerhard Ludwig: *Dogmatika pro studium a pastorači*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010<sup>7</sup>.
51. NĚMEC Jaroslav: *Zázraky ke kanonizaci českých světců*, Olomouc: Matice Cyrilometodějská, 2009.
52. OPATRNÝ Dominik: *Ježíš – světlo slepých. Uzdravení slepého od narození ve čtvrtém evangeliu*, Olomouc: UP, 2011.
53. ÓRIGENÉS: *O svobodě volby*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2007.
54. OTT Ludwig: *De Deo uno. Dogmatika, 1. díl*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1993.
55. PACIORKOWSKI Richard: *Guérisons paranormales dans le christianisme contemporain*, Varsovie: Academie de theologie catholique, 1976.

56. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004.
57. PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU: *Kristus, nositel živé vody. Křesťanské zamýšlení nad New Age*, Praha: Česká biskupská konference, 2003.
58. PEJŘIMOVSKÝ Josef: *Náboženství. Původ, zkoumání, srovnání*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1998.
59. PELC Bogdan: *Fundamentální teologie. Skript pro prezenční studium. Část I.*, Praha: [bez vydavatele], 2008.
60. POKORNÝ Petr: *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, Praha: Vyšehrad, 1998<sup>2</sup>.
61. POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Hermeneutika mystéria*, Praha: Krystal OP, Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.
62. POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.
63. POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006<sup>3</sup>.
64. PRVNÍ Vatikánský koncil: *Dokumenty prvního vatikánského koncilu*. Pracovní překlad, Praha: Krystal OP, 2006.
65. RAHNER Karel, VORGRIMLER Herbert: *Teologický slovník*, Praha: Vyšehrad, 2009<sup>2</sup>.
66. RAHNER Karl: *Základy křesťanské víry*, Svitavy: Trinitas, 2002.
67. RATZINGER Josef: *Úvod do křesťanství*, Brno: Petrov, 1991.
68. RUCKI Štěpán: *Alternativní medicína – pomoc nebo nebezpečí?*, Albrechtice: Křesťanský život, 2008<sup>2</sup>.
69. RYŠKOVÁ Mireia, OVEČKA Libor: *Proč studovat teologii*, in: *Teologie a společnost 5* (2004), <http://www.cdk.cz/ts/clanky/70/proc-studovat-teologii/>, (5. 3. 2012).
70. SCHAFF Philip (ed.): *Nicene and Post-Nicene Fathers. Series II., Volume I.*, Edingburgh: T & T Clark, 1890, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf201.html>, (19. 3. 2012).
71. SCHAFF Philip (ed.): *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, Edingburgh: Robert & Donaldson, 1867, s. 212 – 252, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.html>, (2. 12. 2010).
72. SCHLINKOVÁ Basilea M.: *New Age. „Nový věk“ z biblického pohledu*, Praha: Luxpress, 1987.
73. SCHMITZ Josef: *Vznik fundamentální teologie*, in: *Teologické texty 3* (1993) 84 – 85.
74. SÖDING Thomas: *Konal Ježíš zázraky?*, *Teologické texty 3* (2005) <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2005-3/Konal-Jezis-zazraky.html>, (3. 4. 2012).
75. STAMPS C. Donald (ed.): *Studijní bible s výkladovými poznámkami*, Missouri: Life Publisher International, 2009.
76. SUDBRACK Josef: *Die Wunder und das Wunder*, in: *Internationale katholische Zeitschrift 3* (1989) 229-247.
77. ŠERÁ Veronika: *Esoterika. Historický vývoj a postoj římsko-katolické církve*, [Diplomová práce], České Budějovice: TF JU, 2007.
78. THEIBEN Gerd: *Úvod do Nového zákona*, Jihlava: Mlýn, 2008<sup>2</sup>.
79. TICHÝ Ladislav: *Úvod do Nového zákona*, Svitavy: Trinitas, 2003<sup>2</sup>.
80. VELDE Rudi A. te: *Aquinas on God. The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, Farnham: Ashgade, 2006.
81. VELLA Elias: *Ježíš – lékař těla i duše*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.
82. VYBÍRAL Bohumil: *Základy teorie relativity*, Hradec Králové: Gaudeamus, 1995.
83. WADE Kenneth R.: *Tajemství New Age*, Praha: Advent-Orion, 1996.
84. WALDENFELS Hans: *Kontextová fundamentální teologie*, Praha: Vyšehrad, 2000.
85. *Wikipedia*, <http://en.wikipedia.org>, (29. 3. 2012).
86. WOLF Josef: *Kdo je kdo není v hnutí Nového věku*, Praha: Votobia, 2000.
87. WOLF Václav: *Syntéza víry*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2003.

## 8. ANNOTATION

### Bibliografická citace

Teologický pohled na uzdravení v křesťanství a vybraných spirituálních hnutích 20. století : diplomová práce / Rafael Doležal ; vedoucí práce : David Bouma. -- Praha : 2012. -- 119 s.

### Anotace

DOLEŽAL Rafael: *Teologický pohled na uzdravení v křesťanství a vybraných spirituálních hnutích 20. století*, Praha: Teologická fakulta Univerzity Karlovy, 2012.

*Předmětem studia diplomové práce je uzdravení, na něž se pohlíží z pozice fundamentální teologie. Pozornost je věnována zejména těm, které si nárokují být klasifikována jako zázračná. Teologicky uchopené uzdravení je následně srovnáváno s pojetím uzdravení ve vybraných spirituálních proudech 20. století, spadajících do skupiny New Age. Diplomová práce analyzuje charakteristické znaky zázračných uzdravení a zkoumá jejich význam pro náboženství. Součástí práce je srovnání aktuálních přístupů k zázrakům ze strany některých teologů a také pojednání o biblických zázracích. Chápání a význam uzdravení ve spiritualitách New Age je představeno rozbořem koncepce celostního zdraví.*

Klíčová slova: *fundamentální teologie, zázrak, uzdravení, New Age, celostní zdraví*

### Abstract

DOLEŽAL Rafael: *A theological view of healing in Christianity and selected spiritual streams of the 20<sup>th</sup> century*, Praha: Teologická fakulta Univerzity Karlovy, 2012.

*The subject of the diploma thesis consists in study of healing, which is seen from a position of fundamental theology. Attention is paid especially to those claiming to be classified as miraculous ones. A theologically seized recovery is then compared with the concept of healing in selected spiritual streams of the 20<sup>th</sup> century, belonging to the group New Age. This diploma thesis analyzes the characteristics of miraculous healing, and examines their significance for religion. Within the diploma thesis, also a comparison of various actual theologians' approaches to miracles is given as well as a treatise on the biblical miracles. Understanding and significance of healing in the New Age spiritualities is brought out by means of a study of the holistic health concept.*

Keywords: *fundamental theology, miracle, healing, New Age, holistic health*

**Počet znaků** (včetně mezer): 315 589