

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
Katolická teologická fakulta

Jaroslav LORMAN

„Milovat život je pravá bohoslužba...“

Analýza vybraných josefinských morálně-teologických traktátů

Vedoucí diplomové práce: Prof. Dr. Albert-Peter Rethmann

Praha 2006

„Teologie tedy rozhodně není poznáním vedoucím k moci, jak je tomu v přírodních vědách, nýbrž poznáním, které je nedílnou součástí lásky.“

(C.V.Pospíšil, Hermeneutika mystéria, str. 11)

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

V Praze na Škaredou středu, 12. IV. 2006

Tato práce by těžko vznikla bez přispění, laskavosti a velkorysosti mnoha lidí. Mé díky patří jejímu vedoucímu, panu profesoru Rethmannovi z KTF UK, jehož vlídná pozornost usměřňovala i motivovala zároveň. Dále panu profesoru Maurovi z FF UK za jeho shovívavou velkorysost, panu převorovi kláštera v Břevnově Prokopu Petru Siostrzonkovi, bez jehož odvážné důvěry bych se byl těžko vydal na tuto cestu, pracovníkům knihovny Strahovského kláštera a mnoha dalším lidem.

Především však děkuji své ženě Bodě, která v praxi naplňuje mnohé z toho, o čem píši.

OBSAH

I	Úvod	5
	1. Výchozí teze	5
	2. Zvolené prameny a metoda	11
II	Interpretační a historický rámec osvícenské teologie	16
	1. Konfesionalizace a spiritualizace	16
	2. Tzv. katolické osvícenství a josefinismus	20
	3. Reformy teologického studia	26
	4. Morální teologie v raném novověku	41
III	Principy a prameny josefinské morální teologie	46
IV	Člověk ve vztahu k Bohu	59
V	Péče o sebe	70
VI	Odpovědnost vůči druhým lidem	84
VII	Závěr	101
	Dodatky	103
	Slovníček výrazů	129
	Seznam použité literatury	130

I. ÚVOD

1. Výchozí teze

„*Milovat život je pravá bohoslužba.*“¹ - myšlenka, vypůjčená od Ignaze von Fabiani, jakoby ve zkratce přinášela základní poselství josefinské mravouky v klíčových pojmech tehdejšího morálně-teologického diskursu: *milovat, láska* (toť středobod křesťanské etiky sledovaného období, totiž láska Boží ke stvoření a jí umožněná láska k Bohu a druhému člověku), *život* (důraz na životnost, vyzdvižení praxe - pro osvícenské teology neexistuje ortodoxie bez ortopraxe), *pravá* (snad nejčtetnější výraz osvícenského jazyka² - pravé (a nepravé) bylo všelicos – bohoslužba, náboženství, láska, víra...), *bohoslužba* (tedy projevený vztah k Bohu, vztah založený na vděku, povinnosti a lásce. Bohoslužbě se věnuje josefinismus přednostně.) Vše je zde spojeno v jednom výroku s přitakáním životu. Ve filosofii XVII. a XVIII. století se setkáme často se živoucími silami duše coby východiskem poznání a etiky. Počítat s nimi znamená tolik co přijmout je jako dar Stvořitele. V tomto pohledu je takové spojení pochopitelné a důležité.

Tematika práce, totiž analýza vybraných morálně-teologických traktátů josefinské doby, se může zdát paradoxní, zvláště je-li osvícenství nazíráno především v antireligiózních odstínech.³ Zahraníční, ale i domácí bádání posledních desetiletí však přináší řadu dobrých důvodů domnívat se, že v českém prostředí, podobně jako v německém, nebylo protináboženské ladění dominantní.⁴ Ernst Cassirer zdůrazňuje pro vztah osvícenství a náboženství ve svém již klasickém díle *Filosofie osvícenství* (první vydání z r. 1932), že „je

¹ Ignaz von FABIANI, *Grundzüge der kristlichen Sittenlehre*, Wien 1789, str. 116

² V našem jazykovém prostředí v modifikacích *wahr, verus*.

³ Tak jsme možná uvikli podle pojetí církve u pozdních francouzských osvícenců (Diderot, Voltaire...).

⁴ České dějepisectví se s osvícenstvím více vypořádávalo ve XX. století a z pochopitelných důvodů mnohdy podléhalo dobovému klimatu. Liberální historiografie pak v době rozpadu habsburské monarchie kritizovala zejména její centralistické a klerikální pozice. Snaha hledat paralely mezi francouzskými a českými dějinami, vyvolaná profrancouzskou orientací zahraniční politiky první republiky, pak kladla důraz právě na francouzské osvícenství, vyznačující se však, především ve své pozdní fázi, proticírkevním zaměřením. Marxistická historiografie zase hledala zdůvodnění svých vlastních ideových stanovisek, která s chtěnou antireligiozitou „doby světla“ konvenovala. Potíže však osvícenství činilo a činí i dějepisectví církevnímu, které má tendenci – snad pod vlivem reakce XIX. století - se k představitelům tzv. osvícenského katolicismu neznat. Dočítáme se např. o „*bezměrné domýšlivosti, jež byla osvícencům vlastní*“, či o „*zotročení katolické církve*“ (obojí Jaroslav KADLEC, *Přehled českých církevních dějin*, II., Řím 1987, str. 154). Srov. také Pavel BĚLINA, Jiří KAŠE, Jan P. KUČERA, *Velké dějiny země Koruny české*, sv. X., Praha – Litomyšl 2001, str. 681, pozn. 34.

nedostatečné a pochybné, charakterizujeme-li...osvícenství jako v jádru nereligiózní a víře nepřátelskou epochu. Takové uvažování totiž skrývá nebezpečí, že její nanejvýš pozitivní výkony zůstanou nepoznány. Skepse jako taková je podobných výkonů neschopna. Nejsilnější myšlenkové impulsy osvícenství a jeho vlastní duchovní síla se nezakládají na odklonu od víry, nýbrž na novém ideálu zbožnosti, jež nastoluje, na nové formě náboženství, kterou ztělesňuje.“⁵ Nakolik a zda vůbec se tato teze osvědčí na materiálu české provenience, je jeden z hlavních otazníků. Jedná-li se však o správné tvrzení, pak by se tento nový ideál mohl odrážet i v křesťanské spiritualitě XIX. a XX. století a jeho analýza by nám mohla usnadnit její pochopení a věrnější hodnocení.

Osvícenci sami chápali a charakterizovali své působení jako překonání minulosti. Toto „kainistické“ sebepojetí⁶ nebylo jen jakýmsi reklamním pledováním pro ‚to nové‘ a tedy ještě lepší, nýbrž představením výlučného projektu budoucnosti. Norbert Hinske⁷ zavádí v této souvislosti rozlišení tzv. *programových idejí*, jež se obrací ke chtěné budoucnosti, a tzv. *bojových idejí*, kritizujících naopak minulost (i s jejími hypotékami v současnosti) a souhrnně označujících opačné pozice a varujících před nimi.⁸ Toto je dobré mít na paměti, máme-li přistoupit k dobovým textům. Jedná-li se však o církve, jsou projekty budoucnosti a novoty limitovány jejím nutným setrváním v blízkosti Ježíšova kříže⁹ a uchováváním stejného učení, jaké přijala od Spasitele a apoštolů. Bylo by podivné, usiloval-li by josefinismus v církevních kruzích o vybudování jakéhosi nového náboženství, jako měl být třeba revoluční kult Rozumu.¹⁰

⁵ Ernst CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg 1998, str. 180 (zdůraznil J.L.); podobně o josefinismu Heribert RAAB, *Staatskirchentum und Aufklärung in den weltlichen Territorien des Reiches – Theresianismus und Josephinismus*, in: Hubert JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. V, Freiburg, Basel, Wien 1970, str. 513 (srov. kap. III Konfesionalizace, spiritualizace a josefinismus, str. 16nn)

⁶ Takové, které nepřistupuje ke stávajícímu, aby je rozšířilo (jak by to odpovídalo řeckému *neos*), nýbrž s cílem je nahradit (tedy *kainos*).

⁷ Norbert, HINSKE, *Die Aufklärung und die Schwärmer – Sinn und Funktionen einer Kampffidee*, in: *Aufklärung*, Hamburg 1988, str. 3.

⁸ Nejčastější jsou dvě, totiž pověra a předsudek. S bojem proti pověře úzce souvisí další pojem „bojového osvícenského diskursu“, totiž blouznivectví. Pohled na dějiny XVIII. století ukazuje, že se nejednalo jen o akademickou diskusi. V jejich jménu byly prosazeny četné reformy, zasahující život celé společnosti.

⁹ Stejně jako Panna Maria, jež uchovávala všechno ve svém srdci, zůstala pod křížem, aby přijala tělo svého zabitého syna. Těmito nedozírně hlubokými obrazy je vyjádřen základní kód církve ve vztahu k novotě a reformě.

¹⁰ Takový postup by byl v Rakousku navíc jen těžko představitelný (také vzhledem k církevní angažovanosti hlavních nositelů josefinské náboženské politiky, panovnickým rodem počínaje a církevními hodnostáři konče).

Katolické osvícenství, jak se tradičně tvrdí, čerpalo ze soudobých křesťanských reformních proudů (febronianismus, jansenismus), spatřujících vzor v rané církvi. Cílem bylo očištěné křesťanství (*geläutertes Christenthum*). Tento směr uvažování dovoluje nahlížet josefinismus snad poněkud překvapivě jako katolický ekvivalent reformace.¹¹

S akcentováním lepší budoucnosti souvisela i pozornost věnovaná výchově. Snad žádná jiná předchozí epocha nevyunikala tak širokým a zároveň důrazným zájmem o formaci člověka. Tento důraz je z teologického hlediska o to zajímavější, že namnoze připomíná (a snad i využívá), chceme-li, *kainistické* zaměření v kořenech samého křesťanství, vetknuté do eschatologického rámce židovského náboženství.¹² I jeho projevem je trvalá péče o vzdělání ve formě katecheze, kázání, literárního vzdělání, ale i zpovědní praxe, nověji pak morální a pastorální teologie.¹³ Není náhoda, že se všechny zmíněné formy setkaly v osvícenských konceptech se živou pozorností a byly předmětem – v rakouském prostředí státem – prováděných reforem.¹⁴ ‚Autotransformace‘ náboženského subjektu je také principem křesťanské cesty spásy a jako taková tématem především (i když ne výlučně) morální teologie.¹⁵

Obecně vzato je formace pevnou součástí jakéhokoliv náboženství. Pro další uvažování je podnětná Durkheimova definice náboženství coby „*jednotného systému víry a praktik vztahujících se k posvátným věcem, to jest k věcem odtažitým a zakázaným; systému víry a praktik, které sjednocují všechny své přívržence v jediném morálním společenství nazývaném*

¹¹ S těmito skutečnostmi by konvenovalo tvrzení profesora Pospíšila, že totiž křesťanství potřebuje ke své existenci odpovídající kulturní substrát, napájený i z ne-křesťanských pramenů. Toto hledisko mu umožňuje hodnotit středověk jako „*velké kulturní provizorium*“.(Ctírad Václav POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria – Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Praha 2005, str. 47) Odpovídající kulturní substrát začíná křesťanství dostávat až v osvícenství a později. Tato teze by umožňovala chápat snahy katolických osvícenců jako příspěvek inkulturaci a lépe porozumět jejich vnitřní spřízněnost s epochou raného křesťanství.

¹² Tato základní intence nachází své vyjádření v Ježíšových slovech: „*Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtíte je ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého a učte je, aby zachovávali všecko, co jsem vám přikázal.*“ (Mt 28, 19n)

¹³ Srov. Max WEBER, *Sociologie náboženství*, Praha 1998, především str. 189 a 231nn. Literární vzdělání chápe jako stadium zákonitě překonávající ryze charismatickou etapu přechodu od stadia prorockého kázání k náboženství obce a tvorbě *obecní* identity, pro níž je podstatné také jasné vymezení vůči jiným systémům. Pozornost ke vzdělání je pak vlastním zájmem náboženství, nacházejícího se ve fázi obce.

¹⁴ O problematice vztahu stát a církev se více zmíníme v kapitole věnované konfesionalizaci.

¹⁵ Konrad HILPERT, *Moralteologie*, in: LThK, sv. 7, Walter Kasper (vyd.), Freiburg im Breisgau, Basel – Rom – Wien 1998, sl. 462

*církev.*¹⁶ V základech jakéhokoliv náboženství leží protiklad předmětu, spojeného s vírou a kultem, a každodenností; protiklad, jenž musí být překonáván ze strany církevního společenství, leč nikdy nesmí být překonán zcela. Z tabu sakrálna plynou požadavky na účastníka kultu, spočívající v zákazech na jedné straně (Durkheim volí označení „*negativní kult*“) a v příkazech tzv. „*pozitivního kultu*“, tj. v tom, co má být konáno třeba v rámci bohoslužby. Do oboru tzv. *negativního kultu* patří např. oddělení náboženského prostoru (svatyně), času (svátek) a osoby (kult), tedy různé asketické předpisy (abstinence, odříkání), působení bolesti a nepohodlí, iniciace atp. V tomto aspektu můžeme nahlížet skutečnost, že josefinská reformní aktivita věnuje pozornost právě třem uvedeným oblastem negativního kultu, tj. posvátnému prostoru, času a osobám, jako přirozený projev religiozity lidské společnosti sledované epochy.¹⁷

Z tohoto pohledu plynou mnohé otázky: Je-li podle Durkheima asketismus přítomný v každé fázi života společnosti¹⁸, jaké formy pak má ten josefinský? Mohou jí snad být školní docházka a předpisy kněžské i laické formace? Co bylo chápáno jako nepatřičné a jako takové zakázáno? Usilovalo-li osvícenství především o žitou víru, lze předpokládat jeho pozornost askezi, která je podle Durkheima především výsostnou podobou kultu, nezávislou na racionálním a zapsaném dogmatu. Lze však také předpokládat, že osvícenské snahy zahrnout do obnovy křesťanství celou společnost narazily na odlišnost sakrálního a profánního, kterou jsme však výše charakterizovali jako neodmyslitelnou. V tomto napětí by se měl nově vyjevit vztah kněží a laiků.

Neodmítá však osvícenství jakoukoli podobu náboženské virtuosity?¹⁹ Ta byla a je nezbytná v každém náboženství (pomysleme jen na vykonavatele Durkheimova negativního kultu) a v křesťanství souvisela od počátku se zodpovědností za obec (jak dokládají požadavky na episkopy a diáky v novozákonních listech Timoteovi a Titovi²⁰). Záhy se

¹⁶ Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, Praha 2002, str. 55n

¹⁷ Přijetím této perspektivy se hluboce mění pojetí pravověrnosti a posvátnosti, tedy i otázky spojené se sekularizací. Durkheim vychází ze – z oficiální církevní nauky problematického - pohledu na náboženství coby produkt života společnosti. Proto pro něho religiozita se svými projevy existuje stejně dlouho jako lidská společnost. Prozkoumání těchto východisek a jejich zhodnocení pro teologii však nemůže být předmětem této práce.

¹⁸ „V každé formě života společnosti se tedy skrývá jistý asketismus, který přežívá všechny mytologie i dogmata a je nedílnou součástí veškeré lidské kultury. A právě tento asketismus je důvodem existence a ospravedlněním té podoby asketismu, kterou vyžadovala náboženství ve všech epochách.“ (tamtéž, str. 346)

¹⁹ Pojem *náboženský virtuos* srov. u Maxe WEBERA, cit. d., str. 276

²⁰ Srov. 1 Tm 3, 1-13; Tt 1, 5-9

úsilí o náboženskou dokonalost stalo doménou poustevníků a mnichů. Jejich *fuga mundi* měla napomoci potřebnému soustředění na vlastní dokonalost. Pro osvícenství a zcela zřetelně pro josefinismus je však charakteristický odtažitý vztah k mnišství, projevující se rušením klášterů nevěnujících očekávanou péči o „blaho společnosti“. Kontemplativní život je považován za samoučelný a neužitečný. Je však s tímto pojetím slučitelný důraz na sebezdokonalení? Nebo se jedná o projevy tzv. *nitrosvětské askeze* Maxe Webera, spatřující cíl v „přetvoření světa podle asketického ideálu.“²¹ Protože svět nelze pozvednout z „jeho průměrnosti na výši asketovy virtuozity“, je potřeba přinejmenším prosadit racionální pořádek a zákon.²² „Nitrosvětský asketa je racionalista jak v tom smyslu, že je v jeho způsobu života racionální systém, tak i v tom smyslu, že odmítá ve světě a v jeho řádu všechno eticky iracionální, ať umělecké, ať osobně citové.“²³ Zde by přicházelo ke slovu poslání foucaultovského Sókrata²⁴, zároveň je však jeho elitářská osamělost korigována nikoliv útekem ze světa, nýbrž péčí o racionální usměrnění pozemské reality.

Ačkoliv Weber koncipoval svou nitrosvětskou askezi především pro protestantskou religiozitu povolání, jistá spřízněnost josefinismu s protestantismem a principem reformace by opravňovala k převzetí tohoto konceptu i pro naše bádání. Weberův „asketa pak z klášterní cely odvrácený od světa vychází do světa jako prorok...a žádá, aby byl ve světě eticky racionální řád a disciplína“²⁵, což nápadně připomíná snahy josefinistů. V jejich představách jen neměl místo svět uzavřených společenství věnujících se kontemplaci (ať už byl jejich reálný stav jakýkoliv) na jedné straně a nevědomá masa laiků na straně druhé. Tento směr vývoje by naznačoval i Delumeauův postřeh, že na prahu novověku dochází k rozšíření řady témat vyhrazených doposud klášternímu prostředí na širokou veřejnost.²⁶ Připustíme-li tuto tezi, otevře se před námi zajímavý obraz zrodu moderny, nově definující roli náboženského laika

²¹ Max WEBER, cit. d., str. 278

²² tamtéž, str. 279

²³ tamtéž

²⁴ Jde o Foucaultovu interpretaci Platónovy Obrany, v níž Sókratés sám sebe přirovnává k bodajícímu střechovi (30e), jehož úkolem je přivádět své „spící“ (nevěnující žádnou pozornost své duši, a namísto toho usilující o bohatství a společenskou důstojnost) okolí k patřičné péči o sebe a svou duši. Koncept této *péče o sebe* (epimeleia heautú) uplatňuje Michel Foucault na západní náboženské a filosofické myšlení jako jeden z jeho hlavních proudů. (srov. Michel FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts – Vorlesung am Collège de France (1981/1982)*, Frankfurt a. M. 2004, str. 19nn - přednáška ze 6. ledna 1982)

²⁵ Max WEBER, cit. d., str. 284

²⁶ Jean DELUMEAU, *Hřích a strach – Pocit viny na evropském Západě ve 13. až 18. století*, Praha 1998, str. 29nn

i zodpovednosti cirkve za stav spolocnosti. A vyrojí se celá řada dalších otázek. Především se musíme ptát, zda tato lákavá konstrukce nalezne oporu v materiálu bádání. Lze očekávat, že zesílí důraz na sociální rozměr morálky. Problematizuje se totiž dosavadní pojetí etiky jakožto cesty k především individuální dokonalosti.

I.

2. Zvolené prameny a metoda

Páteří předložené analýzy morálně-teologických textů²⁷ jsou práce Augustina Zippeho *Úvod do mravouky rozumu a zjevení* (Praha 1778)²⁸ a *O morální výchově budoucích duchovních v generálním semináři v Praze* (Praha 1784)²⁹. Dalšími prameny, k nimž je přihlíženo, jsou *Přehled křesťanské morálky* (Vídeň 1789) od Ignaze von Fabiani³⁰, *Úvod do etiky křesťanství* (Praha 1792) Franze Fritsche³¹ a jiné, zejména starší práce.³² Analyzované práce náleží k reformním proudům morální teologie mezi léty 1776 a 1787.³³

Augustin Zippe byl původem ze severních Čech. Na studiích v Praze se setkal s Karlem Heinrichem Seibtem, laickým učitelem krásných věd na pražské universitě, mezi jehož stoupence patří spolu s břevnovsko-broumovským opatem Franzem Stephanem Rautenstrauchem, budoucím vedoucím rakouských teologických studií, a dvorním radou, Franzem Karlem, svobodným pánem Kresselem z Qualtenbergu.³⁴ Po studiích jej nacházíme jako duchovního v sirotčinci Sv. Jana Křtitele u Sv. Petra v Praze³⁵. V téže době pracuje

²⁷ Záměrně jsem volil knihy, které mají vztah k českému prostředí a dobou svého vzniku (či užívání) spadají do doby panování Josefa II. (1780-1790) a existence tzv. generálních seminářů (1783-1790).

²⁸ Augustin ZIPPE, *Anleitung in die Sittenlehre*, Prag 1778, 2. vydání Prag 1789

²⁹ Augustin ZIPPE, *Von der moralischen Bildung angehender Geistlichen im Generalseminario in Prag*, Prag 1784

³⁰ Ignaz von FABIANI, *Grundzüge der kristlichen Sittenlehre*, Wien 1789

³¹ Franz FRITSCH, *Einleitung in die Sittenlehre des Christenthums*, Prag 1792

³² Zejména k Joseph LAUBER, *Kurze Anleitung zur christlichen Sittenlehre oder Moraltheologie*, Wien 1784 – 1788, a pak ke starším pracem: Herman BUSENBAUM, *Medulla Theologiae Moralis, Facili ac Perspicua Methodo resolvens Casus Conscientiae, Ex variis probatisque Authoribus concinnata*, Pragae 1733 a Paulus Gabrielis ANTOINE, *Theologia Moralis Universa Complectens Omnia Morum praecepta et Principia Decisionis omnium Conscientiae Casuum ad Usus Parochorum et Confessariorum primum concinnata, dein a R. P. Philippo De Carboneano Novis Tractatibus, perpetuis Notis, et copiosis accessionibus aucta...*, Venezia 1770

³³ Srov. František KOPECKÝ, *Moraltheologie im aufgeklärten thesianisch-josephinischen Zeitalter*, St. Ottilien 1990, str. 300

³⁴ Zájem historiků poutala dosud především tzv. Seibtova aféra z přelomu sedmdesátých a osmdesátých let, v níž se jednalo o vlastnictví a doporučování v Rakousku zakázaných knih (Voltaire, Rousseau, Hume...).

³⁵ Zřejmě se jedná o lokalitu v r. 1785 zrušeného kláštera křižovníků – Strážců Božího hrobu v Praze na Zderaze (srov. Pavel VLČEK, Petr SOMMER a Dušan FOLTÝN, *Encyklopedie českých klášterů*, Praha 1997, str. 558nn).

Zippe také jako vychovatel Terezie hr. z Wallis, již věnuje analyzovaný *Úvod do mravouky rozumu a zjevení*. V době, kdy v Praze vychází jeho kniha (1778), je již Zippe děkanem při kostele sv. Jakuba Většího v České Kamenici³⁶ a zakládá zde v březnu 1781 chudobinec. O rok později vydává sbírku svých šesti kázání věnovaných důležitosti křesťanské dobročinnosti s majestátní předmluvou (79 stran!) o dějinách a podstatě bliženské lásky (*caritas*) a zprávou o získávání prostředků. Ve své době vzbudila kniha velkou pozornost.³⁷ Titulní list představuje Augustina Zippeho již nejen jako děkana v České Kamenici, nýbrž i jako kanovníka kolegiátního kostela a královské kaple Všech svatých na Pražském hradě a člena „bavorské učené společnosti (*kuhrbayrischen gelehrten Gesellschaft*) k podpoře duchovní výmluvnosti a katechetiky“³⁸.

Rok 1783 je ve znamení radikálních reforem teologického studia. Na podzim se měly alumnům otevřít brány nově zřízených tzv. generálních seminářů. Vedoucí teologického studia, opat Rautenstrauch, povolává na místo rektora pražského semináře právě Augustina Zippeho, který (snad jako svůj program) publikuje pojednání *O morální výchově budoucích duchovních v generálním semináři v Praze*. Hájí v něm nový způsob teologické výuky. Po nečekané Rautenstrauchově smrti na cestách v Uhersku roku 1785 není na uprázdněné místo vedoucího teologických studií povolán nikdo jiný než Augustin Zippe. Ve Vídni znovu vydává *Úvod do mravouky rozumu a zjevení* (1789), ale největší zájem věnuje dovršení studijních reforem v oboru morální teologie a vydává v čele studijní dvorské komise roku 1788 *Úvod k sepsání užitečného návrhu morální teologie pro veřejné teologické školy v c. a k. státech*.³⁹ Z rozhodnutí komise pak měly být podle tohoto návrhu koncipovány všechny nové učebnice, jež měli předložit všichni uchazeči o post moralistů na rakouských školách.⁴⁰ Zdůrazněno bylo především jednotné hledisko, podle něhož měl autor postupovat. Morální teologie byla pojata ne jako příručka zpovědníka, nýbrž jako ucelený návod k dobrému křesťanskému životu. Dále měly být pojednány prameny etiky a její zásady, především zákon lásky.

³⁶ Ustanoven o Vánocích 1777.

³⁷ Historik Eduard WINTER připomíná pozitivní recenzi v *Ephemeriden der Menschheit* (Jg. 1783, Bd 2, S. 413 nn).

³⁸ Srov. titulní list Augustin ZIPPE, *Sechs Predigten*, Prag 1782

³⁹ Augustin ZIPPE, *Entwurf zur Verfassung eines zweckmäßigen Entwurfs der Moralthologie für die öffentlichen theologischen Schulen in den k.k. Staaten*, Wien 1788

⁴⁰ Vypsaného konkursu se zúčastnili ostatní tři uvedení josefinští moralisté (Ignaz von Fabiani, Joseph Lauber a Franz Fritsch).

Za Zippeho pobytu ve Vídni byly novým císařem Leopoldem II. (1790 – 1792) zrušeny generální semináře (1790). Zippe odchází do ústraní a poté, co císař František ruší Studijní dvorskou komisi (1793), věnuje poslední roky svého života duchovní správě ve vídeňském Leopoldstadtu, kde zřizuje domov pro zanedbanou mládež. Umírá v zapomnění roku 1816, za drasticky jiných poměrů, než byly ty, které jej vynesly do vysokých pozic.

Práce bývalého cisterciáka Ignaze von Fabiani⁴¹ je věnována „*všem ctitelům křesťanství*“, ale i nekřesťan v něm podle slov autora bude moci rozpoznat vodítko pro své přirozené úsilí o blaženost.⁴² Von Fabiani staví svou morální nauku na pramenech rozumu a zjevení a pracuje (stejně jako jeho kolegové) i s protestantskými díly.⁴³ V dobové kritice byla jeho práce přijata příznivě.⁴⁴

Práce bývalého Zippeho žáka a studijního prefekta v pražském generálním semináři Franze Fritsche *Úvod do etiky křesťanství* vznikla původně podle vlastních slov autora⁴⁵ jako podklad pro jeho přednášky, aby studenti měli podle čeho opakovat. Byl však později požádán, aby svou podnětnou práci vydal i jako příručku pro ostatní učitele. Podle své předmluvy upozorňuje Fritsch, že snad až příliš vychází z filosofie a jeho mravouka je spíš filosofická, než křesťanská⁴⁶, avšak připomíná, že „*křesťanská mravouka nemá požadovanou vědeckou důkladnost a systematičnost, pokud by od filosofie nepřejala to, co Kristus a apoštolové ve spisech Nového zákona nepopírali a naopak přenechali lidskému přemýšlení (Fp 4, 8)*“⁴⁷. Dále zdůrazňuje, že i pro pochopení pravd zjevení je třeba „*filosofického předporozumění*“, tedy „*předcházející jasně a důkladné znalosti morální přirozenosti člověka, jejího uzpůsobení a schopností, jakož i společenského určení. Už studiem filosofie je možné dojít k očekávání, že účelem křesťanské mravouky je zušlechtnění lidské přirozenosti, tj. učinit člověka dokonalejším, a tedy šťastnějším.*“⁴⁸ Připomenout filosofické základy křesťanské etiky je nutné zvláště v situaci, kdy se podle Fritsche „*šíří ničivá lhostejnost k předpisům zjeveného náboženství a hanebná svoboda v jednání, takže si člověk dovoluje i ty nejhrubší výstřelky, aniž se za to stydí. Alespoň z nauky rozumu je třeba*

⁴¹ Byl převorem kláštera v Sittich (Krajina), zrušeného roku 1784 Josefem II.

⁴² Ignaz von FABIANI, cit. d., Vorbericht

⁴³ Především s *Christliche Moral* Gottfrieda Lessa (Tübingen 1780). Fabianiho práce vychází osm let po vydání Tolerančního patentu.

⁴⁴ Srov. *Wiener Kirchenzeitung* pro rok 1789, str. 276n.

⁴⁵ Franz FRITSCH, cit. d., str. III

⁴⁶ tamtéž, str. VI

⁴⁷ tamtéž, str. VII

⁴⁸ tamtéž, str. VIIIn

ukázat, že člověku přináleží i jisté povinnosti.“⁴⁹ Předmluva, z níž uvedené citáty pocházejí, je datována 15. září 1792.⁵⁰ Silné filosofické zaměření Fritschova *Úvodu do etiky křesťanství* se projevuje i tím, že netematizuje – narozdíl od svých dvou současníků – konkrétní požadavky morálky.⁵¹

Jelikož se jedná o práce i autory dnešnímu čtenáři takřka neznámé a ne snadno dostupné, uvádím v práci relativně mnoho citací. Stejně tak jako studování autoři (Zippe, von Fabiani) člením práci do kapitol podle zaměření povinností: na povinnosti k Bohu (Člověk ve vztahu k Bohu), k sobě samému (Péče o sebe sama) a ke druhým lidem (Odpovědnost vůči druhým lidem).

Svou práci z dějin morální teologie spatřuji v intencích důrazu, který položil II. vatikánský koncil na historický rozměr křesťanské věrouky.⁵² A zdá se, že ještě důležitější je jeho místo při morálněteologické práci. Jako se skutečná ortodoxie nemůže obejít bez ortopraxe, byla by i sebesofistikovanější morálněteologická teorie nicotná bez ohledu na život, bez vztahu ke svému *Sitz im Leben*. Morální teologie zůstává pro své zaujetí proměnlivou pozemskou realitou vpravdě ‚nepokojnou‘ teologickou disciplínou.⁵³ Klaus Demmer žádá po morálním teologovi, aby stále zvažoval své nástroje, zda jsou ve stavu uchopit vyzývající skutečnost dneška.⁵⁴ A zde se otevírá poměrně široké pole zhodnocování vlastních dějin oboru, neboť si lze slibovat, že *„čím citlivější bude uchopení vlastní tradice – a to v přesažném kontextu duchovně-dějinných souvislostí, tím diferencovaněji a zároveň méně křečovitě budou užívány tradiční kategorie.“*⁵⁵ Pokud by se etický pohled odvrátil od žité skutečnosti, hrozil by stát se jen hrou s velkými slovy, která nebude posluchači vlastní vinou přijímána. Sama morální teologie by se dostala do podivného rozporu se základním rozměrem křesťanské existence, jež přenáší své transcendentní zaměření do pozemské roviny světa.

Pročítání tradice morální teologie v dějinném kontextu zbraňuje tendenci chápat se jí pouze jako jakéhosi ‚kamenolomu‘, z něhož „si vyláme“ každý, co potřebuje na obranu

⁴⁹ tamtéž, str. IX

⁵⁰ Snad se jednalo o ozvuky dramatických událostí ve Francii. Z učitelské praxe vychází i další důvod potřebnosti připomenou filosofické základy etiky: mezi ročníky, v nichž se studovala filosofie, a přednáškami z morální teologie vznikala pauza, která často vedla k zapomnění nauk přirozeného rozumu.

⁵¹ Srov. dodatky, obsah *Úvodu do křesťanské mravouky* od Franze Fritsche, str. 117nn

⁵² *Optatam totius* 16 (in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří 2002, str. 355)

⁵³ Srov. Klaus DEMMER, *Moraltheologische Methodenlehre*, Freiburg i. Br. – Wien 1989, str. 11 a 13

⁵⁴ Srov. tamtéž, str. 7

⁵⁵ tamtéž, str. 8

svých vlastních tezí. I díla tzv. klasiků vznikala za jistých dějinných okolností, které odráží a ovlivňují zároveň. Stejně tak není možné přehlížet etapy nevykazující z našeho pohledu žádné mimořádné výkony, neboť se dost možná jedná o fáze přehodnocování nedostačujícího instrumentaria.⁵⁶ Právě zde se otevírá prostor pro dialog vedený napříč časy, dialog s těmi, jež nás předešli, tedy vstup do žité eklesiologie.

Cenným argumentem pro historické bádání v rámci teologie je koncept, jenž v katolickém teologickém diskursu zdomácněl v posledním čtvrtstoletí – inkulturace. Arrupeho definice praví, že „*Inkulturace znamená vtělení křesťanského poselství a způsobu života do určité kulturní oblasti, a to takovým způsobem, že tato křesťanská zkušenost se nejen dokáže vyjadřovat prostřednictvím proků, které jsou dané kultuře vlastní, ale zároveň se stává inspirativním, normativním a sjednocujícím principem, který proměňuje a znovu tvoří tuto kulturu, a tak se odehrává podivuhodné nové stvoření.*“⁵⁷ Toto vědomí smiřuje lidskou pozemskou realitu s ‚výšinami‘ teologické spekulace, neboť ta se uskutečňuje výlučně za pomoci kulturně podmíněných prostředků. Teologova práce pak spočívá v jejich hermeneutice.

⁵⁶ Srov. tamtéž, str. 15

⁵⁷ Pedro Arrupe, *Other Apostolates Today. Selected Letters and Adresses III*, Anand 1981, cit. podle Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria – Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Kostelní Vydří 2005, str. 150

II INTERPRETAČNÍ A HISTORICKÝ RÁMEC OSVÍCENSKÉ TEOLOGIE

1. Konfesionalizace a spiritualizace

Pro raný novověk se v historické vědě v posledních desetiletích ujala triáda konceptů, snažících se postihnout tři oblasti proměny tradiční evropské společnosti ve společnost moderní, tzv. *konfesionalizace*, *sociální disciplinace* a *modernizace*.⁵⁸ Jejich rámec může být užitečný i nám, neboť rakouský josefinismus lze nazírat jako kulminační bod zmíněných proměn. Pro raně novověkou společnost neplatí, jako pro sekularizované XIX. a XX. století, že by náboženský život byl jen jedním subsystémem fungujícího společenského systému. V XVI., XVII. a XVIII. století je religiozita a církev naopak jednou z os, bez níž by evropská společnost nebyla funkční.⁵⁹ Náboženská problematika proto nutně tvoří jednu ze stěžejních oblastí bádání, což nemůže zůstat bez vlivu na teologii, neboť i ona čerpá opodstatnění⁶⁰ ze svého *Sitz im Leben*⁶¹, jehož podnětům je více či méně otevřená.

Vydělování tzv. morální teologie z rámce teologie dogmatické probíhá markantněji asi od druhé čtvrtiny XVI. století, což je právě doba, pro níž se užívá konceptu *konfesionalizace*.⁶² Ta neoznačuje pouze vznik moderních konfesijních církví (v popředí s vyznávanou naukou a praktikami), nýbrž „*fundamentální společenský proces, který hluboce proměnil evropský veřejný i soukromý prostor, a to nejen souběžnými, často také protichůdnými procesy vzniku raně moderního státu a novověké disciplinované poddanské společnosti, jež nebyla už organizována osobně-fragmentárně, jako společnost středověká, nýbrž plošně podle institucí. Ve výsledku vedly tyto procesy ke vzniku moderního kapitalistického hospodářského systému.*“⁶³

⁵⁸ *Konfessionalisierung, Sozialdisziplinierung, Modernisierung*; srov. Wolfgang REINHARD, *Was ist katholische Konfessionalisierung?*, in: Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (ed.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster 1995, str. 420

⁵⁹ Srov. Heinz SCHILLING, *Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas*, in: Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (ed.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster 1995, str. 2

⁶⁰ Opodstatnění ve smyslu předávání křesťanského poselství jazykem přiměřeným a srozumitelným svým současníkům (srov. *intellectus fidei* a koncept inkulturace).

⁶¹ Srov. důraz *Optatam totius*, 16 položený na dějiny dogmat „*ve vztahu k obecným církevním dějinám*“.

⁶² Je to jakási historická „náhoda“, nebo se jedná o oboustranně podmíněný a výhodný proces? Bádání na toto téma by zvláště v konfesně rozpolcených Čechách mohlo přinést zajímavé plody.

⁶³ „*Konfessionalisierung meint einen gesellschaftlichen Fundamentalvorgang, der in meist gleichlaufender, bisweilen auch gegenläufiger Verzahnung mit der Herausbildung des frühmodernen Staates, mit der Formierung einer neuzeitlich disziplinierten Untertanengesellschaft, die anders als die mittelalterliche*

Příčiny konfesionalizace se spatřují v reformačních inovacích. V západní a střední Evropě nastala nová situace vícera církví, přičemž každá si osobovala absolutní nároky. Jedním z důsledků byl důraz kladený na všech stranách na jasné vyznání víry, jakési *professione di fede*, na něž se propříště bude přísahat⁶⁴ (zvláště v případě teologů a učitelů na církevních učilištích). S tím souvisí apriorní nedůvěra k osobní náboženské zkušenosti a tlak na redukci teologie do jednoznačné linie. Dalšími přirozenými kroky⁶⁵ je velká pozornost k formaci reprezentantů toho kterého církevního tábora, charakterizovaná předepsanými zkouškami a již zmíněnou přísahou. Posiluje se kontrola chování obyvatelstva, nezřídka za pomoci udání sousedů. Uzavírají se hranice, náboženské společnosti se snaží marginalizovat své disidenty. Zároveň se pracuje na zasažení obyvatelstva především vhodnou náboženskou literaturou (katechismy, postillami...) a rity, účast na nichž je monitorována (pravidelná zpověď, seznamy kommuniantů) a mezi nimiž se do popředí dostávají především ty, které nejsilněji odlišují od konkurenčního církevního společenství, a to zvláště v místech, kde žijí různé konfese pohromadě. Všechny tyto formy souvisí s jinou tendencí raně novověké společnosti, totiž s její disciplinací, připravující nástup moderního kapitalistického státu XIX. století. Aby církve byly schopny dosáhnout svých cílů, spolupracují s etablovanou státní mocí. Toto spojení vytváří i katolická církev, jež proklamativně trvá na své ve středověku vybojované autonomii. Ze srovnání katolické a protestantské strany snad vyplývá, že katoličtí mocipáni tolik nezasahovali do teologických záležitostí, což pravděpodobně souviselo i s bazální vázaností katolické věrouky na nepřerušenu tradici i instituci církve.

Uvedené prostředky konfesionalizace měly celou řadu chtěných i nechtěných důsledků. Žádoucí bylo dosažení konfesně správného chování poddaných, tzv. *„ethizace“*⁶⁶ státního prostoru. Ve spolupráci se světskou mocí byly takto vytvořeny prostředky umožňující kontrolu a ve druhém kroku pak podvázání oblastí soukromého života obyvatel.

Gesellschaft nicht personal-fragmentiert, sondern institutionell-flächenmäßig organisiert war, sowie paralell zur Entstehung des modernen kapitalistischen Wirtschaftssystems das öffentliche und private Leben in Europa tiefgreifend umpflügte.“, Heinz SCHILLING, *Die Konfessionalisierung*, str. 4

⁶⁴ Srov. Paolo Prodi, in: Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (ed.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster 1995, str. 453

⁶⁵ V dalším výčtu se přidržím Wolfganga REINHARDA, *Was ist katholische Konfessionalisierung?*, in: Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (ed.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster 1995, str. 426 nn

⁶⁶ Srov. Heribert RAAB, *Staatskirchentum und Aufklärung in den weltlichen Territorien des Reiches – Theresianismus und Josephinismus*, in: Hubert JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. V, Freiburg, Basel, Wien 1970, str. 512

Neuvědomělým důsledkem pak bylo posílení státní moci především v podobě byrokratického aparátu, kontrolujícího v posledku i církve samotnou.⁶⁷ V tomto ohledu přispěla konfesionalizace k formování moderní západní společnosti a pomohla vytvořit instituce, které vedly k vytlačování církve z tzv. občanské sféry.⁶⁸ V tomto ohledu je pro naši práci zejména zajímavý postřeh, že se různé konfese obracejí pro formulaci svým morálních systémů ke starověké stoe, tedy systému postavenému na jiném základě než je osobně prožívaná víra. Dost možná právě to usnadnilo cestu sekularizaci.⁶⁹

Německá badatelka Ulrike Gleixner ve své studii o württemberském pietismu⁷⁰ užívá koncept *spiritualizace* veřejného života, který odlišuje od konfesionalizace. Rozdíl spočívá především v tom, že konfesionalizační procesy „zcírkevňování chování“ souvisí zejména s mocenskými zájmy, jež vrcholí v říšskoněmeckém prostředí mezi lety 1525 a 1648. Naproti tomu spiritualizace klade důraz, typicky pro pietismus, na duchovní prostoupení všedního dne, jež pak motivuje věřícího k vnitřnímu i vnějšímu následování Krista. Významnou rovinou tohoto procesu je autoidentifikace křesťana s jistým vzorcem chování i se skupinou spoluvyznavačů. Pro české josefinské prostředí máme doložené kontakty k pietistickým kruhům v Sasku.⁷¹ Navržený koncept může být pro budoucí bádání velmi inspirativní, mj. také proto, že se obrací ke křesťanské spiritualitě z jiných než mocenských pozic.

To je tedy rámec, v němž je možné nahlížet rakouský josefinismus s jeho odhodlaností napomoci katolické reformě, a to zvláště v problematických oblastech, jež byly uváděny jako důvody zaostalosti katolických oblastí, totiž v tzv. vlastnictví mrtvé ruky, velkém počtu mendikantů, množství svátků, procesí a poutí. Nyní se navíc zvažovala jejich oprávněnost projevů zbožnosti, často z racionálních pozic. „*Josefinismus se zřetelně odlišuje od starší, do pozdního středověku sahající a od XVI. století výrazněji se projevující rakouské církevně-státní politiky (Staatskirchentum). Jedná se o ,v sobě nevyrovnané vyrovnání disparátních složek*

⁶⁷ Tento dopad bývá v německy psané historické literatuře označován jako *Staatskirchentum*.

⁶⁸ Pojmu *občanský* užívám v jeho historickém protikladu k *náboženský*. Srov. René RÉMOND, *Náboženství a společnost v Evropě*, Praha 2003, str. 12

⁶⁹ Srov. Wolfgang REINHARD, *Was ist katholische Konfessionalisierung*, in: Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (ed.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster 1993, str. 434

⁷⁰ Ulrike GLEIXNER, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*, Göttingen 2005

⁷¹ Výzkumy Gleixnerové se týkají württemberské společnosti a badatelka projevy tamního pietismu odlišuje od pietismu hallského.

napětí (Spannungsmomente) a vznikl vzájemným prostoupením všech hnutí a tendencí působících v době vlády Marie Terezie a ne vždy bezvýhradně podporujících barokní katolicismus.“⁷²

⁷² Heribert RAAB, *Staatskirchentum und Aufklärung in den weltlichen Territorien des Reiches – Theresianismus und Josephinismus*, in: Hubert JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. V, Freiburg, Basel, Wien 1970, str. 513, druhá část citát P.F. Barton, *Ignatius Aurelius Fessler. Vom Barockkatholizismus zur Erweckungsbewegung*, Wien – Graz – Köln 1969

II.

2. Tzv. katolické osvícenství a josefinismus

Tradičně se jako ony „hnutí a tendence“, působící v době vlády Marie Terezie, uvádějí jansenismus a severoněmecký protestantismus⁷³ coby pilíře tzv. katolického osvícenství⁷⁴. Sám tento pojem - „ne-pojem“⁷⁵ ‚*katolické osvícenství*‘ nebývá v posledních desetiletích

⁷³ Srov. Hans KLUETING, *Aufklärung und Katholizismus in Deutschland des 18. Jahrhunderts*, in: *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hans Klueting (Hg.), Hamburg 1993, str. 10nn

⁷⁴ Tento pojem pochází z příspěvku würzburgského církevního historika Sebastiana Merkleho o „*Katolickém hodnocení osvícenské epochy*“ („*Katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters*“), předneseném 12. srpna 1908 na Mezinárodním kongresu historických věd v Berlíně. Merkle v něm požadoval nové zhodnocení osvícenství. Svůj smířlivější postoj k této epoše zakládal mj. na problematickém postavení scholastiky XVIII. století vzhledem k výzvám doby a na pozitivním příspěvku osvícenské epochy v oblasti pedagogiky a katechetiky. Odmítal jasně negativní odsouzení liturgických reforem především proto, že nadměrné zdůrazňování nadpřirozené roviny liturgie vede k pasivitě věřících a oslabení morálně-poučné stránky.

Jak poukazuje Philipp Schäfer (*Die Grundlagen der Aufklärung in katholischen Beurteilungen der Aufklärung*, in: Harm Klueting (Hg.), *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg 1993, str. 54nn), prosazuje se odmítavý postoj katolíků k osvícenství až kolem poloviny XIX. století. Asi po padesáti letech se tedy ozývají jiné, poněkud smířlivější tóny a hlavně varování před uzávorkováním v klišé. Protestantská církevně-historická obec zdaleka tak odmítavá k osvícenství nebyla.

⁷⁵ Sebastin Merkle vyvolal svým vystoupením živou polemiku (srov. spor Merkle – Sägmüller 1908 – 1911). Ta však přinesla na obou stranách plody: vedle všeobecného přijetí pojmu „*katholische Aufklärung*“, zdůrazňovaly obě strany nutnost dalšího dílčího bádání. Doba působení katolického osvícenství se prodloužila až do poloviny XIX. století. V reakci na tyto výzvy vzniká celá řada děl, jako Friedrich Fuchs (*Die deutschen Katholiken und die deutsche Kultur im 19. Jahrhundert*, in: *Wiederbegegnungen von Kirche und Kultur in Deutschland. Eine Gabe für Karl Muth*, München 1927), Ludwig Andreas Veit (*Die Kirche im Zeitalter des Individualismus*, I (1648-1800), Freiburg 1931; *Das Aufklärungsschrifttum des 18. Jahrhunderts und die deutsche Kirche*, Köln 1937), Fritz Valjavec (*Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Wien/München 1961), Clemens Bauer (*Der deutsche Katholizismus und die bürgerliche Gesellschaft*, in: Bauer, *Deutscher Katholizismus, Entwicklungslinien und Profile*, Frankfurt 1964), Max Spindler (*Erbe und Verpflichtung, Aufsätze und Vorträge zur bayerischen Geschichte*, edit. Andreas Kraus, München 1966), Georg Schwaiger (*Die Aufklärung in katholischer Sicht*, in: *Concilium* 3 (1967); Karl Otmar von Aretin (*Heiliges Römisches reich 1776-1806. Reichsverfassung und Staatssouverenität*, 2 sv., Wiesbaden 1967); Oskar Köhler (*Die Aufklärung*, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, sv. V., edit. Hubert Jedin, Freiburg 1970), Wolfgang Müller (*Kirchliche Wissenschaft im 18. Jahrhundert – Aufklärungsteologie und Pietismus; Liturgie und Volksfrömmigkeit. Neue Orden*, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, sv. V., edit. Hubert Jedin, Freiburg 1970) a Eberhard Weis (*Geschichtsschreibung und Staatsauffassung in der französischen Enzyklopädie*, Wiesbaden 1956; Montgelas, I – *Zwischen Revolution und Reform 1759 – 1799*, 2. vyd. München 1988). Intenzivně se německý osvícenský katolicismus zkoumal v sedmdesátých a osmdesátých letech (Christoph Weber, *Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein 1820 – 1850*, München – Paderborn 1973; Anton Rauscher (ed.), *Säkularisierung und Säkularisation vor 1800*, Paderborn 1976; Albrecht Langner (ed.), *Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert*, Paderborn 1978; týž ed., *Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa*

přijímán historiky bez výhrad. Kritizuje se především jeho povšechnost, sugerující dojem kompaktního myšlenkového proudu, jenž zůstal v zásadě osvícenstvím a byl jen katolicismem do určité míry ovlivněn.⁷⁶

Samotný jev pronikání osvícenských myšlenkových konceptů do katolického prostředí není však zdaleka tak jednotný, jak by se mohlo na první pohled zdát. Evangelický církevní historik Klaus Scholder rozlišil ve svém článku *Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland*⁷⁷ mezi osvícenstvím *proti teologii a církvi* a osvícenstvím *s a skrze teologii a církev*, což mu poskytlo nástroje, aby postihl rozdíl mezi francouzským a německým osvícenstvím. Fritz Valjavec⁷⁸ připomíná, že v katolickém prostředí je dobré rozlišovat mezi křídlem zachovávajícím ortodoxní stanoviska, zapojujícím však poznatky soudobé vědy (bollandisté, maurini, Muratori či Sailer), a těmi, kteří jsou více prodchnuti soudobými světonázorovými proudy a svými požadavky vystupují proti oficiálnímu učení a požadují větší vliv státu v církevních záležitostech (Kaunitz, Swieten, Spiegel...). Vedle nich se profiluje ještě jedna skupina, v níž převládají deistická a theistická stanoviska a která spatřuje v katolické církvi sice vhodný výrazový prostředek obecné víry, ne však jediný. Ty pak Valjavec odmítá označit za reprezentanty katolického osvícenství. Problematičnost Merkleho pojmu *katholische Aufklärung* znovu nadhodil Helmut Zander, když symposium *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland* shrnul jako stále otevřený problém, co vůbec tento pojem znamená, a navrhl užívat spojení *osvícenství v katolickém Německu*.⁷⁹ Na témže symposiu označil Heribert Raab pojem *katholische Aufklärung* za „bezbřehý pojem, vlastně ne-pojem (uferlos gewordene Begriff – inzwischen ein Unbegriff)“.⁸⁰

seit 1800, Paderborn 1985; Anton Rauscher (ed.), *Religiös-kulturelle Bewegungen im deutschen Katholizismus seit 1800*, Paderborn 1986; Rudolf Morsej, *Zeitgeschichte in Lebensbildern: aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, Mainz 1973; Konrad Repgen, *Von der Reformation zur Gegenwart: Beiträge zur Grundfragen der neuzeitlichen Geschichte*, Paderborn 1988.

⁷⁶ Heribert Raab však poukazuje na dost možná opačný úhel pohledu, že se totiž mohlo jednat o letitá témata církevní reformy (artikulované v XVI. století Tridentinem – například specifikovaný ideál biskupa či požadavek zřizovat kněžské semináře), jež však došla sluchu v osvícenské epoše. Z hlediska tematiky této práce nejsou však připomínky primárně v popředí.

⁷⁷ in: *Geist und Geschichte der Reformation: Festgabe Hanns Rückert*, Berlin 1966

⁷⁸ Fritz VALJAVEC, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Wien/München 1961, str. 174 nn

⁷⁹ Srov. Helmut ZANDER, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 100 (1989), str. 239

⁸⁰ Heribert RAAB, *Die „katholische Ideenrevolution“ des 18. Jahrhunderts. Der Einbruch der Geschichte in die Kanonistik und die Auswirkungen in Kirche und Reich bis zum Emser Kongress*, in: Harm Klueping (ed.), *Katholische Aufklärung*, str. 104

Znalec morální teologie sledovaného období František Kopecký volí v souvislosti s habsburským soustátím dokonce označení *„rakouské katolické osvícenství“*, jež chápe jako *„zolašf otevřené smýšlení a reformní hnutí, které není na filosoficko-teologickém poli postavitelné na roveň racionalismu. V Rakousku se z něho rodí paradoxní protiřímská a proticírkevní církevně-státní politika („antikirchliches Staatskirchentum“), jež však přece jen zůstala katolická.“*⁸¹ Jako její zdroje uvádí racionalistický a pietistický protestantismus, ideologický quesnelský jansenismus a utrechtské křesťanství, galikánsko-německé pojetí církve Febronia, *„osvícené“* katolictví Muratoriho a maurinské hnutí.⁸²

Jansenismu je obvykle přičítáno především celkově protijesuitské ladění církevně-státních kroků a zesílený náboženský individualismus. S jansenisty prosazovanou vážností v náboženských věcech souvisely typické rysy jansenistické zbožnosti – totiž odmítání časté zpovědi a přijímání, nákladné výzdoby chrámových interiérů, pompéznost bohoslužeb i přílišné užívání svátostin. V pohledu teologické antropologie upíral jansenismus člověku možnost vlastními skutky se dobírat spásy, vycházející z extrémního učení o milosti svatého Augustina. Mezi stoupence těchto myšlenek patřili především tzv. vídeňští velikáni, totiž císařský lékař Gerhard van Swieten, dále císařovnin zpovědník P. Ignaz Müller, císařovnin učitel dějepisu Gottfried Wilhelm Spannagel, ale i její manžel František Štěpán Lotrinský.

Tento vliv se v Rakousku mísil s italským reformním katolicismem representovaným Lodovicem Antoniem Muratorim (1672-1750), vedoucím Ambrosiany v Miláně a jedním z nejvýraznějších vzdělavců své doby. Jeho aktivity překračovaly hranice katolické církve. Muratori udržoval styky s mnohými soudobými (i protestantskými) vzdělanci. Jeho přátelství s Gottfriedem Wilhelmem Leibnizem vedlo i k prvnímu soubornému vydání jeho spisů v severním Německu. Na oplátku byly Leibnizovy spisy vydány roku 1764 v severoitalském Turíně. Muratori vzbudil již svým spisem *O usměrnění rozumu v záležitosti náboženství*⁸³ z roku 1714 rozruch, když postuloval (byť omezenou) svobodu myšlení v náboženských otázkách. Také jeho pozdější díla *O křesťanském milosrdenství*⁸⁴, *O veřejném blahu*⁸⁵ a *O pravé zbožnosti*⁸⁶ našly velký ohlas, a to i v rakouské monarchii, kde se staly

⁸¹ František KOPECKÝ, *Moralteologie im aufgeklärten thesesianisch-josephinischen Zeitalter*, St. Ottilien 1990, str. 24, pozn. 26

⁸² Srov. František KOPECKÝ, tamtéž, str. 24

⁸³ *De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, Modena 1714

⁸⁴ *Della Carità Cristiana in quanto esse è amore del prossimo*, Modena 1723

⁸⁵ *Della Pubblica Felicità, oggetto de' buoni principi*, Lucca 1749

oblíbenou četbou Josefa II. Posledně uvedený titul byl roku 1764 vydán v německém překladu a koncem 70-tých let dokonce v překladu českém. Muratoriho koncept byl výrazně kristocentrický a revidovat některé neopodstatněné projevy úcty ke svatým. Stavěl se také proti přísaze na neposkvrněné početí Panny Marie, kterou museli skládat všichni kandidáti akademických hodností na všech jezuitských universitách a která vylučovala z řad profesorů všechny nepřesvědčené o ještě neprohlášeném dogmatu. Podstatu křesťanství spatřoval v činné lásce. Ačkoliv si získal Muratori svými myšlenkami četné odpůrce, našel zastání v osobách papežů Benedikta XIV. i Klementa XIV. i ve velké části kardinálského kollegia. Jeho teze si přinášela řada studentů z římského Germanika zpět do rakouských zemí a přispívala tak k jejich popularitě i na území monarchie. Do kruhu muratoristů patřili vídeňský arcibiskup Jan Josef Trautson z Falkensteinu (1704 – 1757), pasovští biskupové Josef Maria hrabě Thun (1713 – 1763) a Leopold Ernst hrabě Firmian (1708 – 1783).

Jakkoli to zní překvapivě, byl i protestantský vliv v době panování Marie Terezie, po celý svůj život odmítající myšlenku státem deklarované náboženské tolerance, poměrně silný, a to i mezi příslušníky katolické hierarchie. Byl způsoben především studiem na severoněmeckých školách (Kaunic, Seibt), jednak recepcí filosofických myšlenek výrazných osobností protestantské filosofie a teologie Christiana Wolffa, Samuela Pufendorfa a Gottfrieda Wilhelma Leibnize na rakouských universitách.⁸⁷

Osvícenské myšlenky si našly cestu do katolické teologie i kanonického práva především v podobě febroniánského episkopalismu. Ačkoliv měl pro přežití katolicismu v čase reformačních zápasů (zejména na německy mluvícím území) velký význam mezinárodní rozměr katolicismu (udržovaný jednak zachováním jednotné katolické hierarchie s papežem v čele, jednak setrváním u latiny coby jednotného jazyka církve), s postupující konfesionalizací se stále více problematizoval. Ostatně už reformační vystoupení hrálo s „německou kartou“ a odmítalo orientaci církve na Řím. V rámci katolictví se projevovaly snahy biskupů o větší autonomii vzhledem ke klášterním exempcím a papežské kurii. Své explicitní vyjádření našly tyto cíle ve spise trevírského světícího biskupa Nikolause von Hontheim *Jedna kniha o ústavě církve a legitimní moci římského pontifika*,

⁸⁶ *Della Regolata Divozione de' Cristiani, Venezia 1747*

⁸⁷ Srov. Stanislav SOUSEDÍK, *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*, Praha 1997, str. 262nn

*sepsaná pro opětovné sjednocení odloučených v křesťanském náboženství*⁸⁸, vydaném pod pseudonymem Justinus Febronius v roce 1763. Součástí návratu k prvním staletím - zlomem ve vztahu papežů a biskupů mu byla pseudo-isidorská falsa z IX. století, zdůrazňující naddiecézní struktury - měl být papežský primát omezen na exekutivní prvenství (*primatus inspectionis et directionis*), naopak biskupské pravomoce ve vlastní diecézi měly být posílněny (pravomoc svazovat a rozvazovat, zrušení exempcí, zrušení nunciatur či jejich omezení na diplomatické zastoupení u dvorů...). Ačkoliv byl faktický dopad říšskocírkevního episkopalismu mizivý, dobová debata dala průchod mnoha projevům nespokojenosti se soudobým církevním hierarchickým uspořádáním.

Tato tematika byla pro zeměpanskou vrchnost vítaným polem, aby tak posílila své pozice. Tak si panovníci osvojovali právo nominovat biskupy. V Habsburské monarchii platilo roku 1641 císařem Ferdinandem III. zavedené ‚*placet regium*‘, tedy zveřejnění papežských bull bylo vázáno na svolení královského majestátu. V rámci reorganizace hranic diecézí a farností byly za Josefa II. upřednostněny hranice monarchie (tak byla zřízena na rakouském území salcburského arcibiskupa tři nová zemská biskupství: Gurk, Graz-Seckau a Lavant)⁸⁹ Dalšími dvěma rakouskými biskupstvími se stala Linec a St. Pölten, podřízené roku 1728 povýšenému vídeňskému arcibiskupství. V Českých zemích bylo roku 1777 olomoucké biskupství povýšeno na arcibiskupství a v jeho jižní části bylo zřízeno biskupství brněnské. K „novým“ biskupstvím královéhradeckému (1664) a litoměřickému (1655) přibylo roku 1785 ještě biskupství českobudějovické. Naopak opět nedošlo k ustanovení plánovaných plzeňského a opavského biskupství a ta část Rakouského Slezska, spadající pod pravomoc vratislavského biskupa, zůstala pod vlivem autority vně hranic monarchie. Snaha o sjednocení hranic církevních obvodů s hranicemi států byla krokem na cestě vydělování Rakouska z rámce Svaté říše římské národa německého a dobře ilustruje stále obtížnější postavení církevní universality v evropském novověku, bezpochyby jeden z faktorů umožňujících hrozivý triumf nacionalismu v pozdějších staletích.

⁸⁸ *De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christiana compositus*, Trier 1763

⁸⁹ Salcbursko bylo až do roku 1802 říšským knížectvím a leželo mimo hranice habsburských dědičných držav. Roku 1803 bylo sekularizováno a dáno velkovévodovi Ferdinandu Rakouskému jako odškodnění za Toskánsko připadlé Napoleonovi.

Toto úsilí o omezení vlivu ultramontanismu, podle Jana Milíče Lochmana jedna ze stěžejních tendencí josefinismu⁹⁰, se projevovalo také státní kontrolou kontaktu rakouských katolických hodnostářů s římskou kurií a zákazem styku představitelů klášterů se svými představenými v cizině.

Jiným směrem katolického osvícenství byl zásadně kritický postoj k mnišství, dobře patrný jednak v soudobé vlně letáků a spisů, jednak v politických rozhodnutích o zrušení mnoha klášterů. 29. 11. 1781 rozhodl Josef II. o zrušení klášterů kontemplativních řádů, které nevykonávají žádnou charitativní, pedagogickou či pastorační činnost v rakouské monarchii. Téměř cele byly rozpuštěny řádové domy kartuziánů, kamaldulů, kapucínů, karmelitek, klarisek, františkánek. Jejich řady byly v následujících letech rozšířeny i o nekontemplativní řádové domy. V Českých zemích bylo zrušeno téměř 120 klášterních komunit. Finance získané ze zrušených klášterů a byly užity k posílení pastorační sítě, jak to odpovídá zájmu přenést na církevněstátní systém správu dalších záležitostí, „až ke zdravotní a veterinární policii.“⁹¹ V Čechách vzniklo 81 nových far a 314 lokálií, na Moravě a ve Slezsku 180 far i lokálií.⁹² Zohledněna byla spravovatelnost farního obvodu, který neměl mít napříště víc než 700 duší. Také cesta do kostela neměla trvat déle než hodinu chůze a neměla vést přes území jiné farnosti.

Součástí programového boje ‚filosofického století‘ s pověrou byla kritika mnišství, pro údajnou zahálčivost a především pro své ‚fanatické a pověrečné křesťanství‘, jež šíří mezi lidem.⁹³ Trnem v oku biskupů byla také klášterní autonomie v pastorační činnosti řeholníků. V ovzduší vzrůstající vrchnostenské kontroly byly tyto svobody stále problematičtější coby přežitky ‚starých a temných‘ dob. Často se také setkáváme s výtkami na adresu potulných mnichů, kteří opouštějí kláštery a vycházejí mezi lidi. Obživu a nocleh si údajně získávali žebrotou a prodejem nejrůznějších předmětů, amuletů a modliteb. Podobně podezřelé byla nejrůznější bratrstva, především pro vnějškovost jejich procesí a přepjatou úctu k světcům.

⁹⁰ Jan Milíč LOCHMAN, *Náboženské myšlení českého obrození*, díl 1., Praha 1952, str. 162

⁹¹ G. Winner, *Die Klostersaufhebungen in Niederösterreich und Wien*, Wien, München 1967, str. 70 (cit. podle Heribert RAAB, *Staatskirchentum und Aufklärung in den weltlichen Territorien des Reiches – Theresianismus und Josephinismus*, in: Hubert JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. V, Freiburg, Basel, Wien 1970, str. 518

⁹² Srov. Pavel BĚLINA, Jiří KAŠE, Jan P. KUČERA, *Velké dějiny země Koruny české*, sv. X, Praha – Litomyšl 2001, str. 107

⁹³ Bližší pohled nám poskytují analýzy příslušných pasáží morálně-teologických traktátů, především v kapitolách Člověk ve vztahu k Bohu a Člověk ve vztahu ke druhým lidem.

Tak vydala Marie Terezie roku 1771 nařízení, že se nesmějí nová bratrstva zřizovat, až byla roku 1783 zrušena i ta stávající. Záhy bylo založeno jediné Bratrstvo činné lásky k bližnímu (*Bruderschaft der thätigen Liebe des Nächstens*) s působností v celé monarchii. O rok dříve byla zrušena instituce poustevníků a lesních bratří (*Waldbrüder*). Zanedlouho potkal stejný osud o literátské sbory, mariánské družiny i terciáře.

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

3. Reformy teologického studia

Jedním z prostředků konfesionalizace (a s ní se pojící sociální disciplinace) je zajištění dostatku tzv. multiplikátorů, tedy těch, kteří budou konfesi vhodně reprezentovat a působit vytyčeným směrem k její stabilizaci tím, že budou zmnožovat počet jejich stoupců.⁹⁴ To je v první řadě úkolem kléru (kazatelů). Tato snaha se pojí s vyloučením nespolehlivých a nepohodlných „multiplikátorů“, k čemuž slouží systém zkoušek, atestů a přísah. Představiteli konfesního raně novověkého školství v našem prostředí byli zejména jesuité, kteří obsadili v průběhu XVI. a XVII. století takřka všechny katedry teologických fakult v monarchii. Vyučovalo se na nich podle *Ratio studiorum* z roku 1599, jež postupovala tzv. pařížskou metodou, tj. systémem kursů podle příruček vydávaných profesory. Jako vzory byli mladým lidem stavěni před oči mladí řádoví světci (Stanislav Kostka, Luigi Gonzaga a Johannes Berchmans).

Už v průběhu XVII. století byla i jesuity samými pocíťována potřeba jisté korekce dosavadní výuky. Mimo jiné do ní měly být zavedeny dějiny. Zájem o vydávání pramenů nebyl vlastní jen protestantským kruhům (ačkoliv ty měly oproti katolické straně výrazný náskok), ale už výše jsme zmiňovali péči benediktinů kongregace sv. Maura. Její člen Jean Mabillon vydal roku 1668 první svazek *Acta SS., OSB* a o třináct let později *De re diplomatica* (1681). Jeho současník Edmond Martène připojil roku 1690 mj. Komentář k Řeholi sv. Benedikta⁹⁵ a vydání spisů starších církevních autorů z oblasti morálky, dějin a dogmatiky.⁹⁶ Claude Fleury (1640 – 1723) vydává své *Histoire ecclésiastique* (1691), psané novým způsobem s ohledem na prameny.

I jesuité se pod vedením Jeana Bollandy pustili do mravenčí práce. Roku 1607 vydal první *Fasti sanctorum quorum vitae in Belgicis bibliothecis manuscriptiae*. Bollandistická *Acta*

⁹⁴ Tato strohá a hutná teze vychází z textu Wolfganga REINHARDA, *Was ist katholische Konfessionalisierung?*, in: Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (ed.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster 1995, str. 428 n. Nakolik se osvědčí v českém prostředí XVIII. století musí být ještě předmětem bádání.

⁹⁵ *Commentarius in regulam S. P. Benedicti litteralis, moralis, historicus ex variis antiquorum scriptorum commentationibus, actis sanctorum, monasticis ritibus aliisque monumentis cum editis tum manuscriptis concinnatus*

⁹⁶ *Veterum scriptorum et monumentorum moralium, historicorum, dogmaticorum ad res ecclesiasticas monasticas et politicas illustrandas collectio*, Rouen, 1700

sanctorum se stala základem jakékoliv vědecké hagiografické práce. Pramenné práci se věnoval i Philippe Labbé (1607 – 1667), jehož hlavní dílo bylo věnováno dokumentům ekumenických koncilů.⁹⁷

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

Myšlenkový kvas raně novověké francouzské, anglické i německé filosofie oťrásl autoritou Aristotela. Na universitách se zřizují kabinety fyziky i astronomické observatoře⁹⁸ a metoda indukce, provázající nové přírodní bádání, proniká i do teologického myšlení.

Lze předpokládat, že německé osvícenské prostředí, které nebylo ve své kritičnosti vůči církvi tak radikální jako anglické či francouzské, mělo významný vliv na české. Jeho cílem byla obnova kulturního a společenského života, překonání nábožensky a politicky rozpolcené země.⁹⁹ S tím souvisela velká pozornost věnovaná praktické religiositě a mravnosti. Základem individuálního i společenského života se měla stát ‚rozumná praxe‘

⁹⁷ *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta* (1671). Pramenné studie však vznikaly i v jiných oblastech teologie. Na exegetickém poli je to Augustin Calmet (1672-1757) s *Dictionnaire historique...de la Bible* (1719) a především Pierre Sabatier (1683-1742) se svou základní prací k *Vetus Latina Bibliorum sacrorum versiones antiquae* (1743/1749). V patristice předložil Pierre Coustant (1654-1721) vydání Hilaria (1693), Remy Ceillier (1688-1761) pak rozsáhlé *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques* (1729/1763).

V Nizozemí pracoval Daniel Papebroch SJ (1628-1714) na *Acta Sanctorum* Johanna Bollandy (Bd IV 579). Marquart Herrgott (1694-1762) ze St. Blasien byl osobně vyučen mauriny a posvě *Vetus disciplina Monastica* (1726) věnoval své práce dějinám Erzhauses Österreich. Díky němu se St. Blasien stal střediskem historických studií. Martin Gerbert (1720-1793), od r. 1764 opat, byl svými pracemi z liturgiky a dějin hudby jedním z nejváženějších z těchto benediktinů ze Schwarzwaldy. Jeho práce jsou dodnes nezbytné: *Iter alemannicum* (1765), *De cantu et musica sacra* (1774), *Monumenta veteris liturgicae Alemanniae* (1777-1779), *Scriptores ecclesiastici de musica sacra* (1784). Vynikající zásluhou bylo, že se ujal vydání *Germania sacra* (1790-1803).

⁹⁸ Matematická věž pražského jezuitského Klementina (postavená už v roce 1721) byla přestavěna a vybavena kolem poloviny XVIII. století přístroji pro pozorování nebeských těles. Od roku 1775 pak máme pravidelná meteorologická měření.

⁹⁹ Srov. Martin POTT, *Aufklärung und Aberglaube - Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*, Tübingen 1992, str. 5

(*eine vernünftige Praxis*). Oba vrcholní představitelé rané fáze německého osvícenství, Christian Thomasius (1655 – 1728) a Christian Wolff (1679 – 1754), byli vedeni snahou filosoficky založit morálku i náboženskou problematiku.

Pro české prostředí má velký význam především filosofie posledně jmenovaného, slezského rodáka Christiana Wolffa, jež je hojně recipována jesuity. „*Nestalo se tak, jak se zdá, bez určitého tlaku vlády (jejímž nástrojem se v tomto případě stal jesuita J. Stepling). Aristotelsky orientovaná scholastika byla filosofií církve vědomé si své odlišnosti od moci státní. Centralismus a stále sílící absolutismus musel v ní vidět překážku, a proto hledal oporu v jiných myšlenkových směrech.*“¹⁰⁰ V roce 1756 vycházejí dvě vlivné učebnice filosofie jesuitů Antonína Bolla a Kašpara Sagnera, sepsané v tomto duchu, jež pak vládli na pražské universitě až do zrušení řádu 1773.

„*Osvícenská teologie založená na principech Wolffovy filosofie se vyznačovala snahou objasnit pravdy víry, pokud je to možné, rozumem, přenechávajíc nicméně něco i „pouhé“ víře.*“¹⁰¹ Vlivně působila i systematická forma, tzv. *mos geometricus*¹⁰², jeho filosofických pojednání. Odmítl scholastickou metodu *pro et contra* a snažil se uplatnit trojí krok: „*1. abych nepoužíval ani jedno slovo, které bych nebyl vysvětlil; čímž by mohly vznikat při používání tohoto slova dvojznačnosti, nebo by nám chyběl základ důkazu; 2. abych nepřipouštěl ani jednu větu a následně ji nepoužíval jako vyšší premisu, kterou bych předtím nebyl prokázal; 3. abych následující vysvětlení a věty náležitě vzájemně spojoval a ve stálém spojení postupně odvozoval.*“¹⁰³ Etika spadala ve Wolffově systému filosofie coby *„světské moudrosti“* (*Weltweisheit*) do praktické filosofie spolu s ekonomikou a politikou. Její požadavky je možné odvozovat z vět metafyziky, oproštěné od pozitivní teologie. Základní princip formuluje takto: „*Konej to, co tebe a tvůj stav či stav někoho jiného činí dokonalejším; vyhybej se tomu, co jej činí nedokonalejším.*“¹⁰⁴ Protože je dokonalost totožná s přirozeným stavem, mohou být tyto požadavky přirozené mravnosti pochopitelné každému člověku i bez pozitivního mravního řádu. Stejně završení je také v základu sociální

¹⁰⁰ Stanislav SOUSEDÍK, *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*, Praha 1997, str. 262

¹⁰¹ Stanislav SOUSEDÍK, *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*, Praha 1997, str. 266

¹⁰² Jedná se o eukleidovskou metodu, jak ji máme doloženou v Proklově interpretaci. (srov. Hans - Jürgen ENGFER, *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und 18. Jahrhundert*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1982, str. 232)

¹⁰³ Christian WOLFF, *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften*, kap. III, § 22, str. 53, cit. podle Wolfgang Röd, *Novověká filosofie*, sv. II, Praha 2004, str. 309

¹⁰⁴ Christian WOLFF, *Vernünftige Gedanken von des Menschen Tun und Lassen*, 1720, § 12; cit. podle Wolfgang Röd, *Novověká filosofie*, sv. II, Praha 2004, str. 321 n

filosofie, neboť účelem vzniku společnosti je prospěch všech, totiž dosažení blaha. Zde zní základní požadavek podobně: „Konej to, co podporuje blaho společnosti; vyhýbej se tomu, co tomuto blahu překáží, nebo jej nějak jinak omezuje.“¹⁰⁵ Jak bylo vlastní i ostatním osvícencům, spatřuje Wolff počátek lidské společnosti v konsensu.

Osvícenská přirozenoprávní teorie (zvl. Wolfova) byla v č. zemích v XVIII. století přejímána v širokém rozsahu s tím, že v ní byly prováděny korektury považované z teologických důvodů za žádoucí. „Wolffova soustava v obou svých součástech, tj. jak v oboru filosofie teoretické, tak praktické, ovládala v takové mírně modifikované podobě v českých zemích pole až do sklonku námi zde sledovanéh období, tj. do dob vlády císaře Josefa II. (1780-1790).“¹⁰⁶

Druhá polovina XVIII. století je v rakouské monarchii novým myšlenkám mnohem otevřenější, než doba předcházející. Známa jsou v této souvislosti slova pruského Friedricha II. Voltairovi z roku 1766: „V pověřčivých Čechách ... urození lidé začínají otevírat oči... Jakkoli dvůr klade překážky přisunu dobrých knih pravda proniká přes tato přísná opatření.“¹⁰⁷ S nevolí císařského dvora to však nebylo tak zlé, jak by se mohlo podle této poznámky zvilého protivníka zdát, uvážíme-li, že Montesquieuovo dílo *O duchu zákonů* (*De l'esprit des lois*), jež bylo dáno na *Index librorum prohibitorum* tři roky po svém anonymním vydání, přesně 29. 11. 1751,¹⁰⁸ vyšlo rok na to ve Vídni. Studie inventáře zámeckých knihoven přinášejí často překvapivé výsledky. Tak bibliotéky hrabat Bedřicha Viléma Haugvice, Jana Nepomuka Mitrovského v Dolní Rožínce a Josefa Mitrovského v Paskově obsahují buď kompletní, nebo alespoň větší část díla Montesquieua, Rousseaua, Voltaira, Helvétia a Buffona.¹⁰⁹ Dalším příkladem by mohla být výrazná osobnost Františka Josefa hraběte Kinského, který výtečně

¹⁰⁵ Christian WOLFF, *Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben des Menschen*, § 11; cit. podle Wolfgang Röd, *Novověká filosofie*, sv. II, Praha 2004, str. 324

¹⁰⁶ Stanislav SOUSEDÍK, *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*, Praha 1997, str. 274

¹⁰⁷ cit. podle J. Lavička, Denis Diderot a česká společnost osmnáctého století (1770 – 1810), *Acta Universitatis Carolinae (Philosophica et historica)* 1983, č. 4, str. 51, pozn. 13 (cit. podle VDZKČ, Bělina, str. 174

¹⁰⁸ *Index librorum prohibitorum*, Roma 1901. Stejně tak obsahoval i tato díla evropské osvícenské produkce: John Locke, *An Essay Concerning Humane Understanding* (od 19. 6. 1734); týž, *The Reason Ableness of Christianity as Delivered in the Scriptures* (25. 9. 1737); Thomas Hobbes, *Opera omnia* (5. 10. 1649; 29. 8. 1701; 7. 5. 1703); David Hume, *Opera omnia* (18. 5. 1618; 19. 7. 1619); od Montesquieua ještě *Lettres persannes* (24. 5. 1762). Stejně tak Voltaire, *Lettres philosophiques*; *Histoire des croisades*; *Cantiques des Cantiques*; Rousseau, *Du Contrat Social*; *La Nouvelle Héloïse* aj.

¹⁰⁹ Srov. Pavel BĚLINA, Jiří KAŠE, Jan P. KUČERA, *Velké dějiny zemí Koruny české*, sv. X., Praha/Litomyšl 2001, str. 176

znal názory Locke a Rousseaua. Spisy francouzských a německých osvícenství se díky šlechtickým mecenášům dostaly i do nově zřízené univerzitní knihovny.¹¹⁰

I ve stručné charakteristice duchovního a intelektuálního klimatu v českých zemích ve druhé polovině XVIII. století je nutné zmínit osobnost, jež zaujala a ovlivnila celou řadu dalších významných mužů nejen jeho posledních desetiletí, nýbrž i prvních desetiletí století XIX., Karla Heinricha Seibta (1735 – 1806). Ten působil od roku 1763 jako mimořádný profesor krásných věd na filosofické fakultě pražské university, kam přišel z Lipska, kde poslouchal německou mluvnici a filosofii u Johanna Christoha Gottscheda a krásné vědy u básníka Christiana Fürchtegotta Gellerta. Byl výtečným znalcem literárních děl svých anglických, francouzských a německých současníků. Roku 1764 vydal pojednání *O vlivu krásných věd na výchovu rozumu a následně o nutnosti spojit je s vyššími a jinými vědami*.¹¹¹ Na pražské universitě se stal prvním laickým profesorem a jeho přednášky, na nichž se četl třeba Klopstockův Mesiáš, se staly událostí ve společenském životě tehdejší Prahy. Mezi Seibtovy příznivce patřili mnozí významní mužové církevního i politického života, mezi jinými břevnovsko-broumovský opat Franz Stephan Rautenstrauch a Franz Karl Kressel svobodný pán z Qualtenbergu.

Po zrušení jezuitského řádu byl Seibt jmenován ředitelem filosofického studia a gymnázií, pro které vypracoval nové osnovy. Své pedagogické představy uveřejnil v řeči *O vlivu výchovy na blaženost státu*¹¹² a jak prozrazuje titul, výchova je charakterizována jako prostředek k ovlivnění osobní blaženosti, na níž je závislá blaženost státní.¹¹³ Na konci 70-tých let vypukla dobře známá aféra, při níž byl Seibt nařčen, že jeho přednášky obsahují podvrtné myšlenky a že šíří mezi studenty zakázané tituly (Rousseau, Voltaire...). Ve Vídni však doložil svou pravověrnost a do roku 1801 pak vyučoval v Praze teoretickou i praktickou filosofii.

S postavou Karla Heinricha Seibta jsme vstoupili do prostředí pražské university, kde se už skoro o sto let dříve (1693) pokusil zformulovat potřebné změny tehdejší superintendent

¹¹⁰ Srov. Z. Tobolka, *Národní a univerzitní knihovna v Praze, její vznik a vývoj*, I. Počátky knihovny až do r. 1777, Praha 1959, str. 134

¹¹¹ *Von dem Einflusse der schönen Wissenschaften auf die Ausbildung des Verstandes und folglich von der Nothwendigkeit, sie mit den höheren und anderen Wissenschaften verbinden*, Praha 1764

¹¹² *Von dem Einflusse der Erziehung auf die Glückseligkeit des Staates*, Praha 1771

¹¹³ Seibtovy přednášky o morálce mají dosud mnohé odpůrce, kteří je charakterizují jako podezřelé rady chytrosti jak zbohatnout, získat přízeň mocných, budovat kariéru...

Peter Theodor Birelli.¹¹⁴ Tak byla roku 1712 dekretem ze 7. IX. zřízena c. a k. komise s apelačním předsedou hr. Schaffgotschem s cílem reformovat teologickou fakultu pražské university. Její počínání však nedospělo k uspokojivému výsledku. Jasnější podobu získaly tyto změny až ve druhé polovině XVIII. století za panování Marie Terezie (1740 – 1780).¹¹⁵

Roku 1746 tedy povolává Marie Terezie v život novou komisi, která vypracovala studijní model, jenž byl vyhlášen v říjnu 1747 pro pražskou universitu. Výslovně v něm byla omezena spekulace, aby byl takto získaný čas věnován „užitečnějším věcem“, například experimentální fyzice.¹¹⁶ Studium filosofie se omezilo na dva roky a předměty etika, politika a matematika měly být studentům práv, medicíny a filosofie přednášeny vlastními učiteli.

Další reforma přišla v roce 1752, kdy byl zaveden úřad studijních direktorů (25. června 1752) jmenovaných panovnicí, jimž podléhaly i teologické a filosofické fakulty, podřízené doposud církevní správě (tj. Tovaryšstvu Ježíšovu). Zároveň byl zaveden nový studijní řád, nahrazující dosavadní *Ratio studiorum*. Pasáže týkající se změn v teologickém školství se připisují vídeňskému arcibiskupu knížeti Johannu Josephu Trautsonovi¹¹⁷ a jesuitovi P. Ludwigu Debielovi. Bylo zakázáno učit podle jediné autority, tedy podle Aristotela. Jeho postavení mělo nahradit Písmo a Otcové. Základní intencí reformy byla jednota učebního plánu, a proto se týkala všech universit říše. Studium teologie se dělilo na „nižší“ a „vyšší“ (*studium minor et maior*). Nižší teologie se soustředila na bibli s biblickými jazyky, patrologii, polemiku, církevní dějiny, duchovní výmluvnost, kanonické právo (se zvláštním zřetelem k císařským výnosům) a vybraným kapitolám z morální teologie. Ta byla

¹¹⁴ Okolnosti Birelliho snah o reformu university srov. třeba v Josef HAUBELT, *České osvícenství*, Praha 1986, str. 116nn

¹¹⁵ František Kopecký, který se problematikou emancipace morální teologie na rakouských universitách zabýval, rozlišuje v této souvislosti tři fáze: 1. tzv. přípravnou tereziánskou fází (1747-1764), charakterizovanou jmény jako Gerhard van Swieten, Johann Joseph von Trautson, P. Ludwig Debiel, Ambros Simon von Stock, Martin Gerbert und Christian Anton Migazzi, 2. hlavní teresiánsko-josefínskou fází (1765-1782) nesenou Gerhardem van Swietenem, Ambrosem Simonem von Stockem a dále Franzem Josephem Heinkem, Franzem Karlem von Kressel-Qualtenberg a Stephanem Rautenstrauchem, a konečně 3. josefínskou reformní fází (1783-1788), jejímiž hlavními protagonisty vedle osoby císaře Josefa II. byli Stephan Rautenstrauch, Gottfried van Swieten a především Augustin Zippe. (František KOPECKÝ, *Moraltheologie im aufgeklärten thesesianisch-josephinischen Zeitalter*, St. Ottilien 1990, str. 12)

¹¹⁶ Chr. Ritter d' Elvert, *Geschichte der Studien-, Schul- und Erziehungs-Anstalten in Mähren und Österreich-Schlesien, insbesondere der Olmützer Universität, in den neueren Zeiten*, Brno 1857, str. 41 (cit. podle František KOPECKÝ, cit. dílo, str. 32)

¹¹⁷ Ten vydává v témže roce slavný pastýřský list, v němž kritizuje nevědomost a pověry. Duchovní mají za úkol uvést lid do osvícené zbožnosti. Arcibiskup vyjadřuje potřebu reformy vzdělání kněží. Žádný kandidát nesmí být vysvěcen, aniž by byl uveden do studia bible v řečtině a hebrejštině.

přednášena kasuistickou formou dvě hodiny týdně po dva roky. Posluchači nižšího teologického kursu se proto nazývali kasuisté a jejich hlavním zájmem byla pastorační praxe. Vyšší teologie neboli *teologia speculativa vel moralis* byla založena na především teoretickém zvládnutí tradičních teologických traktátů (*de Deo, de Incarnatione, de Gratia, de Virtutibus teologicis, de Actibus humanis, de Sacramentis, de Jure et Justitia*), nově se objevily orientální jazyky, patristika a studium Písma svatého. Profesor měl napříště dbát historické dimenze učitelského úřadu církve, což otevřelo cestu historicko-pozitivistické pramenné práci a znamenalo předěl v doposud především spekulativně laděné morálce. Tato historická dimenze byla ještě posílena studiem církevních Otců. Studenti vyšší teologie měli navíc povinnost navštěvovat kurs liturgie. I tady byl důraz položen na dějinný vývoj ritu.

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

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

Velký vliv na další reformní úsilí oficiálních státně-církevních kruhů měla reforma v klášteře St. Blasien ve Schwarzwald, provedená opatem Martinem Gerbertem (1720 – 1793). Tento benediktin maurinské kongregace¹¹⁸ odmítal scholastickou spekulaci a klonil se k historicko-biblické pramenné práci. Historie je mu, v intencích augustinské teologie, prostorem, do něhož vstupuje Boží zjevitelské slovo, narozdíl od nejisté spekulace hříchem pokřiveného rozumu.¹¹⁹ Skutečnými prameny křesťanské etiky jsou Písmo, učení koncilů a mravní nauky Otců. Svůj návrh systematické a jednotné morální teologie publikoval nejprve ve spise *Apparatus ad eruditionem teologicam* (Freiburg i. Br. 1754) a posléze v *Principia theologiae*

¹¹⁸ Šlo i kongregaci řádu sv. Benedikta, vzniklou na počátku XVII. století. M. Tesnière, který vedl kongregaci v letech 1631 – 1648, věnoval velkou pozornost vědeckému zpracování církevních dějin a dějin benediktinského řádu. (srov. Ctirad Václav POSPÍŠIL, Hermeneutika mystéria. Struktury myšlené v dogmatické teologii, Kostelní Vydří 2005, str. 58)

¹¹⁹ Srov. František KOPECKÝ, Moralteologie im aufgeklärten thesianisch-josephinischen Zeitalter, St. Ottilien 1990, str. 88

moralis juxta principia et legem evangelicam (St. Blasien 1758). Jednotná morální teologie stojí na spojení religiosity a mravnosti, přičemž ani jedna složka nesmí scházet. Úlohou takto pojaté teologické disciplíny je normativní popis cesty spásy, jejíž cíl je ve spojení s Bohem, Nejvyšším dobrem. Křesťanské povinnosti strukturuje podle stoického učení do tří celků, jež nazývá v souladu s pasáží z Listu Titovi 2, 12b: „...abychom žili rozumně, spravedlivě a zbožně v tomto věku.“ Rozumný život se mu sdružuje v povinnostech vůči sobě samému, spravedlnost je obsahem povinností vůči druhým a zbožnost pak charakterizují povinnosti vůči Bohu. V Gerbertově konceptu je překonána roztržičnost nejen tzv. *casus conscientiae*, ale i jiných, v té době užívaných morálně-teologických prací, a to ve prospěch celistvosti křesťanského života. Toto antropologické zaujetí, v němž Jan Milíč Lochman spatřuje jeden ze základních tónů osvícenského myšlení,¹²⁰ bude klíčovým momentem všech analyzovaných morálně-teologických prací. Martin Gerbert se svou jasně antiprobabilistickou reformou pokusil překročit i bitevní pole morálně-teologických systémů. Slabinou těchto odvážných návrhů, ztěžující jejich recepci v dědičných habsburských zemích, mohlo být jejich usazení na ‚nadčasový‘ biblicko-patristický základ, a tedy slabé zohlednění soudobých antropologických koncepcí.

Zájem státu ovlivňovat teologickou formaci byl stále markantnější, jak prozrazuje i další reforma ze sedmdesátých let. Velkou změnu znamenalo nejen pro university v habsburském soustátí zrušení Tovaryšstva Ježíšova papežem Klementem XIV. v breve *Dominus ac Redemptor noster* z roku 1773. Školských záležitostí se ujal svobodný pán Franz Karl Kressel z Qualtenbergu, který již v předchozích letech doporučoval císařovně pozornosti břevnovsko-broumovského opata Franze Stephana Rautenstraucha, jenž byl následně také provedením studijní reformy pověřen.¹²¹ V jeho *Návrhu zlepšení teologických škol*¹²² dominují coby hlavní obory dogmatická a morální teologie. Ostatní disciplíny jsou jim takřka podřízené. Zvláštní místo zaujímá také pastorální teologie, dodávající celé formaci rozměr aplikace. Celé studium mělo být ve stálé konfrontaci se současností. Rautenstrauch

¹²⁰ Jan Milíč LOCHMAN, *Náboženské myšlení českého obrození*, Praha 1952, str. 23 aj.

¹²¹ Franz Stephan Rautenstrauch zveřejnil řadu spisů, týkajících se tohoto úkolu: *Entwurf einer besseren Einrichtung theologischer Schulen* (1774); *Verfassung der theologischen Facultät* (1774); *Anleitung und Grundriß zur Systematischen Dogmatischen Theologie* (1776); *Institutum Facultatis Theologicae Vindobonensis curate Francisco Stephano Rautenstrauch O.S.B. etc.* (1778), *Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen in den k. k. Erblanden* (1782) a *Entwurf zur Einrichtung der Generalseminarien* (1784).

¹²² *Entwurf einer besseren Einrichtung theologischer Schulen*, 1774

věnoval pozornost i soudobým pedagogickým a didaktickým proudům. V jeho konceptu je patrný vliv protestantských autorů Christiana Fürchtegotta Gellerta, Johanna Davida Michaelise, Johanna Augusta Ernesti a Johanna S. Semlera. Pozoruhodné je, že ve svém návrhu nepočítá břeňovský opat s matematicko-mechanistickou metodou, ačkoliv byla v jeho okolí obvyklá a odpovídala by i vlivu německého filosofa Christiana Wolffa. Rautenstrauch však spatřoval v dedukci ze stanovených axiomů omezení pro teologickou práci a navrhuje tzv. systematickou analytickou metodu,¹²³ spočívající v přirozené posloupnosti věd. Nejprve byly zařazovány tzv. přípravné vědy (*Vorbereitungswissenschaften* – orientální jazyky, dějiny křesťanské literatury a církevní dějiny), následovaly pomocné vědy (*Hilfswissenschaften* – hermeneutika a patristika), ve třetím a čtvrtém ročníku přišly na řadu hlavní vědy (*Hauptwissenschaften* – dogmatická a morální teologie,) a celé vzdělání ústilo do aplikovaných věd (*Anwendungswissenschaften* – pastorálně teologické obory, tedy polemika, katechetika, duchovní řečnictví). Rautenstrauchova systematická analytická metoda neodmítala uplatnění tzv. sókratovské metody, spočívající v instruktivním rozhovoru učitele a žáka. Teologické předměty navíc neměly být spekulativním suchopárem, nýbrž věcí srdce.¹²⁴

Markantním přínosem teologických reforem sedmdesátých let XVIII. století v Habsburské monarchii bylo z hlediska morální teologie její postavení na roveň teologii dogmatické spolu s vymezením jí vlastních pramenů i svébytné metody. Měla být napříště postavena na učení bible, církevních otců a koncilů. Křesťanské náboženství bylo charakterizováno pomocí *credenda* (toho, čemu je třeba věřit, což spadalo do kompetence dogmatiky), a *agenda* (tedy toho, co je třeba konat, a to se stalo propriem morální teologie).¹²⁵ Nebyla vymezena jen vůči dogmatické teologii. Stejně tak byla charakterizována hranice s kanonickým právem, ale také s liturgikou a pastorálkou. ‚Nová‘ morální teologie vylučovala zcela laxismus, probabilismus, ale i rigorismus, upozorňovala na nedostatečnost filosofického založení etiky a trvala na historicko-positivní pramenné práci. Obsahem morálně-teologického traktátu byly tzv. základy (*Grundlehre, prolegomena*): *de statu naturae*

¹²³ Srov. *Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen in den k. k. Erblanden* (1782), str. 21 (cit. podle František KOPECKÝ, *Moralteologie im aufgeklärten thesesianisch-josephinischen Zeitalter*, St. Ottilien 1990, str. 147

¹²⁴ Franz Stephan RAUTENSTRAUCH, *Anleitung für die Lehrer der Dogmatik*, cit. podle Rudolf Zuber, *Osudy moravské církve v 18. století*, Olomouc 2003, str. 76, pozn. 318

¹²⁵ Toto dělení odpovídá Gerbertově rozlišení na *dogmatizein a kanonizein*.

purae, lapsae et reparatae; o svobodné vůli a o hříchu, dále tzv. *Ethica christiana: officia imperfecta, virtutes et consilia* a konečně *Jurisprudentia christiana: officia perfecta*.¹²⁶ Výklad teoretické morálky měl být ve dvou krocích, totiž v postulované povinnosti a následně ukázaných prostředcích k jejímu naplnění. Jako u Martina Gerberta zůstal i Rautenstrauchův návrh u rozdělení na tři oblasti povinností. V charakteristice jednotlivých povinností jsou nejvýrazněji rozpracovány úvodní obecné pasáže o založení povinnosti, odkazující na přirozený zákon, dále na zjevené povinnosti (božský zákon a evangelijní požadavky) a konečně na lidské zákony. Dalšími oddíly jsou učení o moralitě, hříchu a ctnostech. V části speciální morálky se probírají jednotlivé okruhy, tedy povinnosti vůči Bohu, sobě samému a vůči druhým.

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

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

¹²⁶ Srov. František KOPECKÝ, *Moralteologie im aufgeklärten thesianisch-josephinischen Zeitalter*, St. Ottilien 1990

Dalším, mnohem radikálnějším krokem bylo zřízení generálních seminářů 30. března 1783. Pro každou korunní zemi byl tak stanoven jeden seminář¹²⁷, nahrazující dosavadní biskupské semináře a klášterní školy. Oficiálním důvodem tohoto kroku byla nestejnost ve výchově budoucích kněží a snaha zaručit pro ně ty nejlepší učitele.¹²⁸ Ustavení nového typu školy bezprostředně předcházely stížnosti na poměry v klášterních učilištích. Studijní dvorská komise se na svém zasedání 3. dubna 1781 zabývala konkrétně chováním františkánů v Kraňsku, kteří odmítali ve svých klášterních školách zavést nová opatření. Opat Rautenstrauch byl coby director teologici pověřen vytvořením odpovídajícího a povinného plánu filosofických a teologických studií. Komise o problematice možného zrušení klášterních škol jednala na svém zasedání 6. srpna 1782 a přiklonila se sedmi hlasy (od světských zástupců) ke zrušení. Tři duchovní členové (benediktin Franz Stephan Rautenstrauch, augustinián Ignaz Müller a piarista P. Gratian Marx) byli pro zachování. Zajímavější než samotné doporučení studijní dvorské komise je bezesporu argumentace obou stran.¹²⁹ Gottfriedu van Swietenovi vadilo na klášterních učilištích především, že se řádoví představení nebudou nikdy chtít vzdát nezávislosti na světských panovnících a stále budou vytvářet jakýsi stát ve státě. V kláštřích se navíc přednáší nepohodlné nauky, jako že papež je bezprostřední hlavou duchovenstva a ve svých rozhodnutích je neomylný. Vykládaný Corpus iuris canonici je plný papežských dekretálií, bull a breve, týkajících se i čistě světské moci. Výuka je zaměřena proti křesťanské toleranci a vůbec je semeništěm pověr a zbytečného pobožnůstkářství. Proto by měl každý klášter pod hrozbou zrušení a vyhnání klášterního představeného posílat své kandidáty do veřejné školy a nepřijmout nikoho ke slibům, kdo by nedokončil filosofická a teologická studia. Tak to navíc odpovídá i zákonnému opatření zesnulé císařovny Marie Terezie, aby sliby nesměl napříště skládat nikdo mladší dvaceti čtyř let. Van Swieten si od absolventů veřejných škol sliboval, že budou odkojeni zdravou naukou a jako dobří poddaní i díky svému vyššímu věku budou schopni spíš odporovat svým představeným. V posledku pak bude lépe vyučen i lid. Navíc není třeba se obávat škod, kdyby řeholníků ubylo, neboť kláštery nebyly zřízeny Kristem a stát

¹²⁷ Tak byly zřízeny semináře ve Vídni (pro Horní a Dolní Rakousy), v Praze (Čechy), Olomouci (Morava, Slezsko), Lvov (Halič), Štýrském Hradci (Štýrsko, Korutany, Kraňsko a Terst), Innsbrucku (Tyroly a Gorica), ve Freiburgu (Přední Rakousy) a později v Uhersku a Rakouském Nizozemí.

¹²⁸ Srov. Eduard WINTER, *Der Josefismus*, Berlin 1962, str. 34

¹²⁹ Pro další pasáž se opírám o ZSCHOKKEho práci *Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich, Wien – Leipzig 1894*, str. 384 nn

může dobře existovat i bez nich. Doposud jich bylo třeba na výpomoc v duchovní správě a jako znalců v některých oborech.

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

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

Nebylo dovoleno, aby byl přijat někdo bez ukončeného předchozího vzdělání, tzv. filosofie. Každý kandidát o přijetí do generálního semináře se tedy prokazoval vysvědčením o filosofickém vzdělání a zároveň příslibem příslušného biskupa či řádového představeného, že bude po absolutoriu semináře vysvěcen, či přijat do řádu. Věk nastupujících alumnů se měl pohybovat asi kolem 17 let. Zvláštní důraz měl být kladen na mravy.¹³⁰ Podle původního návrhu, jehož autorem byl opět opat Rautenstrauch, jmenovaný roku 1782 dvorním radou, byl generální seminář plánován na šest let. Poté měl kandidát kněžství nastoupit buď do noviciátu, či do tzv. kněžského domu (*Priesterhaus*), k tomu zřízeného biskupem, kde pokračovala jeho příprava pod přímým dozorem svého budoucího představeného. Ten si měl všimnout, zda jsou chovanci způsobilí pro kněžské povolání v jeho diecézi. Pokud ne, stále byla možnost, aby adept odešel buď do jiné diecéze, nebo si našel jiné zaměstnání. Ke studiu byly doporučeny také knihy jansenistických (Pascal, Nicole) i protestantských autorů (Gellert, Schröckh, Bingham). Důraz byl z pastoračních důvodů položen na národní jazyky, zvlášť při výuce katechetiky a duchovní elokvence.

¹³⁰ Alumni v semináři měli mít stejnou stravu i stejné oblečení. Aby si nezvykli na pohodlný život, který je stejně v duchovenské správě nečekal, byl režim semináře záměrně obtížný. Předkládáno bylo jen jedno velké jídlo denně, ráno se podávalo ovoce a večer polévka a lehká strava v sedm hodin. Každý den se pro otužení těla chodilo na procházky, a to za každého počasí, denně seminaristé také cvičili.

V Praze byl ředitelem generálního semináře, umístěného v budově bývalé jezuitské koleje v Klementinu, ustanoven děkan z České Kamenice Augustin Zippe. Když je pak po smrti ředitele teologických studií Rautenstraucha povolán roku 1785 na jeho místo, stane se rektorem pražského semináře Čech Josef František Hurdálek.¹³¹

Zřízení generálních seminářů bylo diskutovaným císařským opatřením už ve své době. Zdá se, že Josef chtěl především sjednotit a efektivně nasměrovat svůj vliv na výchovu svých poddaných, jako jejichž ochránce chtěl být viděn. Jeho racionalizace a unifikace škol může být nazírána jako dovršení tridentské reformy. Biskupové však povětšinou kritizovali nedostatečný ohled, který bral na církevní autonomii. Byli nespokojeni se svým malým vlivem v semináři, o čemž svědčí četné stížnosti.¹³² V belgické Lovani dokonce došlo po zřízení generálního semináře roku 1786 ke vzpouře seminaristů v čele s duchovními, jež se rozrostla roku 1789 v ozbrojené povstání. Stížnosti proti generálním seminářům se zakládaly na barvitěm líčení všech možných neřestí, které měly jejich zdi ukrývat, ale i nedostatků v učení (otevřený episkopalismus, výsměch katolické tradici, používání protestantských učebnic apod.). Císařská administrativa na ně reagovala vizitacemi, které přinesly některá opatření (dvorní dekret z 8. XII. 1787).¹³³

Smrt Josefa II. (1790) přinesla i konec generálních seminářů. Nový panovník Leopold II. (1790 – 1792) ustoupil tlaku biskupů a zrušil semináře s platností od nového školního roku 1790/1791. Řada jejich učitelů pak odešla na university nebo do duchovní správy.

¹³¹ V té době se projevuje nedostatek kněží a doba vyměřená původně pobytu v generálním semináři se zkracuje z šesti na pět let, a to tak, že se poslední dva ročníky stahují do jednoho. I doba pobytu v biskupově kněžském době se zkracuje na půl roku.

¹³² Známý je vyostřený vztah mezi Augustinem Zippem a pražským arcibiskupem Antonínem Petrem hr. Příchofským (1763-1793), jehož dopisy nechal ředitel pražského semináře posílat neotevřené zpět.

¹³³ Alumnům bylo nařízeno označit svůj oděv fialovým límcem a výložkami, odložit leštěné holínky, vyvarovat se krátkého oděvu a nemírného pudrování vlasů, nepřijímat soukromé návštěvy a na vycházky chodit zásadně po dvou. Co se týká učení, bylo napříště zakázáno, aby v semináři zůstal takový adept kněžství, který nemůže přilnout k některému článku víry, dále hájit v rozhovoru jakýkoliv postoj proti víře, přechovávat protestantské knihy, neobsažené v nejvyšším c. a k. kodexu a účastnit se konkursů na místa učitelů v latinských třídách, dokud sami nejprve neskončí latinská studia.

II.

4. Morální teologie v raném novověku

V předchozí kapitole zmíněné úpravy učebního plánu nevznikaly samozřejmě odděleně od celkového vývoje katolické teologie v prvních novověkých staletích. V pozdním středověku se teologická spekulace čím dál více vzdalovala od žité víry, od *teologie na kolenou k teologii sedící za stolem*, abychom užili známé personifikace Hanse Urse von Balthasar.¹³⁴ Zdá se, že tento vývoj je vetkán do rozvoje teologie coby vědecké disciplíny v rámci středověké university.¹³⁵ Scholastická metoda, která se prosazuje jako způsob universitní výuky, umožnila na jedné straně velkolepé koncepce, na druhé straně v sobě skrývala riziko, že myšlenkově virtuosní zvládnutí nástroje povede k oddělení náboženského vědění a spirituality. Snad právě na ně reagovala *Devotio moderna*, ale i reformace kritizovala špatný způsob života křesťanů.

Ve středověku byly základem teologické universitní výuky *Sententiae* Petra Lombardského, nahrazované od začátku XVI. století stále více *Summae* sv. Tomáše Akvinského, která etické principy pojednávala uceleně. Ta byla hojně komentována.¹³⁶

V průběhu XVI. století se v souvislosti s Tridentinem morálka stále častěji pojednávala odděleně od dogmatiky.¹³⁷ Protestantské zpochybnění svátostného charakteru zpovědi a její dogmatická definice v koncilních dokumentech vedly katolickou stranu ke zdůraznění její důležitosti. V návaznosti na tradici středověkých penitenciářů vznikaly příručky pro zpovědníky.¹³⁸ Vedle toho byly jednotlivé oblasti morální teologie pojednávány

¹³⁴ Hans Urs von BALTHASAR, *Verbum Caro*, Brescia 1985, str. 228 (cit. podle Ctírad Václav Pospíšil, *Hermeneutika mystéria – Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Kostelní Vydří 2005, str. 54, pozn. 81)

¹³⁵ Müller datuje pojetí teologie jako vědecké disciplíny do XII. století, což je právě doba vzniku nejstarších universit. (Gerhard Ludwig MÜLLER, *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i. Br. 1995, str. 12)

¹³⁶ K mnohým komentátorům *Summy* patřili Thomas de Vio, kard. Caietanus, dominikánští teologové v Salamance Francisco de Vitoria, Melchior Cano, Dominicus Soto, Bartholomaeus de Media a Dominicus Bañez, dále bosí karmelitáni ze Salamancy a jesuité Gabriel Vasquez a Francisco de Suárez.

¹³⁷ „Výraz *dogmatická teologie* jako označení samostatné teologické disciplíny se poprvé objevil v roce 1661 u protestantského teologa L. F. Reinharta (*Theologia christiana dogmatica*). G. Kalixt rozlišil v roce 1662 dogmatickou teologii od morální teologie.“ (W. Beinert, „*Dogmatik*“, in: W. Beinert (ed.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg – Basel – Wien 1987, str. 91-95, cit. podle Ctírad Václav POSPÍŠIL, cit. d., str. 59n, pozn. 99)

¹³⁸ Thomas Sanchez, kard. Juan de Lugo, Paul Laymann a Hermann Busenbaum

v monografické formě, a to často se silným právnickým důrazem.¹³⁹ Kasuistika našla svého zastupce v kard. Franciscu de Toledo.

Produkce morální teologie v průběhu XVII. století dále narostla. Postupně se z ní vyděluje další teologická disciplína, tzv. spirituální teologie reprezentovaná díly Ignáce z Loyoly, Terezie z Avily, Jana od Kříže, Roberta Bellarmina a Františka Saleského. Ambice stanovit obecně platná kritéria pro mravní rozhodování způsobila zrod protichůdných tzv. mravních systémů. Tzv. probabilismus umožňoval v případě, že existují vážné pochybnosti o závaznosti mravní normy, libovolné rozhodnutí. Přísnější pojetí vyžaduje pravděpodobnější důvody (odtud probabiliorismus, tutorismus). Opačný pól uznává i důvody méně závažné (laxismus). Teoretickou základu probabilismu vytvořil dominikán Bartholomäus de Medina a byl zastáván především příslušníky jeho řádu a jesuity. Extrémní polohu, laxismus, zastávají díla theatina Antonia Diany, španělského jesuity Antonia Escobar y Mendozy a cisterciáka Juana Caramuela. Proti těmto pojetím požadovali tzv. rigoristé rozhodování na základě co největší mravní jistoty a neváhali kritizovat všechny „uvolněnější“ systémy jako morálně laxní. Hlavními stoupenci morálního rigorismu byli jansenisté Antoine Arnauld, Pierre Nicole, Blaise Pascal. Poměrně ostré diskuse prostupovaly celou druhou polovinou XVII. století a vyžádaly se zásahy papežské autority.¹⁴⁰

Z výzkumů soudobých knihoven v Českých zemích vyplývá, že nejrozšířenější byly kasuistická díla Martina Bonaciny (1624), Paula Laymanna (1625) a *Resolutiones morales* theatina Antonia Diany (1629-1659) obsahující asi šest tisíc „případů (casus) práva a svědomí“, seřazených buď systematicky, nebo abecedně. Zdaleka největší popularity se však dočkala *Medulla theologiae moralis facili ac perspicuo metodo resolvens casus conscientiae* jesuity Hermanna Busenbauma, vydaná poprvé roku 1645.¹⁴¹

Na Hermanna Busenbauma navazoval ve své *Theologia moralis* (1748) nejuznávanější morální teolog XVIII. věku Alfons Maria di Liguori, hledající zlatou střední cestu

¹³⁹ Luis de Molina, Thomas Sanchez, Leonard Lessius a kard. de Lugo

¹⁴⁰ Roku 1665 a 1666 odsoudil laxismus papež Alexandr VII. (1655-1667) a roku 1679 pak Innocenc XI. (1676 – 1689), Alexandr VIII. (1689 – 1691) se vyslovil roku 1689 proti tutorismu.

¹⁴¹ Do roku 1776 byla vydána ještě dvěstěkrát, a to i navzdory tomu, že byla censurní komisí roku 1759 coby probabilisticky laxní zakázána. Snad byly důvodem i její přehlednost, srozumitelnost, vhodný formát a určení pro praxi. Máme ji doloženu snad skutečně z každé farní knihovny. (Srov. Rudolf ZUBER, *Osudy*, díl 2, str. 62)

(aequiprobabilismus). Jeho *Homo apostolicus* (1757) je vystavěn podle kasuistické metody. *Theologia Moralis* je mohutnou syntézou přirozeně-morálních stanovisek a etiky zjevení. Svátý Alfons v ní zohlednil také soudobé poznatky profánních věd. Na rozdíl od sv. Tomáše, jenž ve speciální morálce postupoval podle tří božských a čtyř kardinálních ctností, předložil sv. Alfons dělení podle požadavků dekalogu, jež si získalo četné následovníky.

Ve druhé polovině XVIII. století pronikalo i do morálně teologického myšlení osvícenství, vyzdvihující praktický rozum. Nově uchopenou morální teologii vydal Benedikt Stattler.¹⁴² Sestává ze čtyř tematických celků: o posledním cíli člověka, o mravně připočitatelném chování coby prostředku či překážce dosažení posledního cíle, o principech, kriteriích a pramenech křesťanských životních předpisů a o jediné pravé křesťanské ctnosti a její skutečnosti. Posledním cílem člověka je blaženost a Bůh je absolutním předmětem lidských tužeb. Nápodobou Boží dokonalosti se Bohu připodobňujeme. Protože je etika založena nadpřirozeně, je třeba zjevení, aby upřesnily požadavky a umožnilo člověku rozhodnout, zda to které jednání je v souladu s věčným cílem, nebo nikoliv. Další Stattlerova spisy rozlišují morální teologii obecnou¹⁴³ a speciální¹⁴⁴. Obecnou mravouku dělí, stejně jako náš Zippe či von Fabiani, do tří oblastí podle povinností vůči Bohu, vůči sobě samému a vůči bližnímu. Povinnosti vůči Bohu se dělí na vnější a vnitřní, dále na povinnosti člověka poznávajícího a chtějícího. Povinnosti vůči sobě samému postihují mravní starost o svůj duchovní stav, o tělo a vnější poměry člověka. Povinnost vůči bližnímu pak se dělí na obecné a speciální. Speciální dále vzhledem k věčné spáse a časnému blahu člověka. Rozlišení mezi povinnostmi práva a lásky vzhledem k časnému dobru bližního skýtá autorovi příležitost blíže se věnovat požadavkům a příkazům *justitia conservatrix* vzhledem k dobru vrozené svobody, tělesné integrity, práva na výdělek a majetek, čest a dobré jméno.¹⁴⁵

¹⁴² *Ethica christiana universalis*, Augsburg 1772

¹⁴³ *Ethica communis christiana*, Augsburg 1782, 5 sv.

¹⁴⁴ *Vollständige christliche Sittenlehre für den gesammten Haus- und Familienstand*, Augsburg 1791

¹⁴⁵ Podobně jako Stattler pracují moralisté jako Wenzeslaus Schanza v Brně (*De theologia morali positiones locis ss. scripturae et traditionis illustratae*, Brno 1780), Anton Luby ve Štýrském Hradci (*Theologia moralis in systema redacta*, Graz 1782), Joseph Lauber (*Kurzgefaßte Anleitung zur christlichen Sittenlehre, oder Moraltheologie, nach dem Leitfaden des für die österreichischen Erblande festgesetzten Plane*, sv. I. – V., Wien 1784 – 1788) a Anton Karl Reyberger (*Systematische Anleitung zur christlichen Sittenlehre oder Moraltheologie*, sv. I., Wien 1784; *Institutiones ethicae christianae seu theologiae moralis, usibus academicis accomodatae*, tom. I – III, Wien 1805 – 1809) ve Vídni, Ferdinand Wanker ve Freiburgu (*Christliche Sittenlehre oder Unterricht vom Verhalten des Christen, um durch Tugend wahrhaft glücklich zu werden*, 2

Osvícenská morální teologie bývá kritizována pro nedostatečné zohlednění zjevení a příliš silný racionalismus.¹⁴⁶ Například Jakob Danzer se – podle Karla Wenera - obrací proti jakémukoliv supranaturalismu coby výhonku scholasticismu a popírá v principu jakoukoliv možnost specifické teologické morálky. Odmítá pojem *virtus infusa* a podstatu křesťanství spatřuje v poučení a osvícení (*Aufklärung*). Křesťanská etika je založena na skutečnosti nového života v Kristu.¹⁴⁷ Chvály naopak dochází generace raného XIX. století.¹⁴⁸ Tato etika se má znovu vztahovat především ke zjeveným principům: východiskem Bůh coby počátek a cíl všech věcí a vyvození všech náboženských a církevních věcí z *ratio aeterna* coby fundamentálního zákona všeho stvořeného života.

Zvláště vyzdvihováni jsou Johann Michael Sailer se svou *Příručkou křesťanské morálky*¹⁴⁹ a *Křesťanská morálka coby učení o skutečném Božím království*¹⁵⁰ Johanna Baptista Hirschera. Sailer odmítá dělení svých předchůdců na etiku a asketiku, dále na obecnou a speciální etiku. Na jejich místo staví genetický postup, kdy je myšlenka mravného života vedena od samých počátků všemi stadii jejího vývoje i v rozšíření její působnosti podle všech směrů samostatného života až k jeho nejvyššímu dovršení v Bohu. Morální teologie nemá být naukou o mravních pochybeních, nýbrž uvedením do plného křesťanského života.¹⁵¹ Sailer žádá po etice trojí: doložit zkaženost lidstva v jeho základech i v jeho rozvětveních, regeneraci lidstva v možnosti i ve stavu a konečně svatý zákon původního a regenerovaného lidstva. Za základní zákon lidstva považuje Sailer podobnost člověka Bohu (*Gottähnlichkeit des Menschen*) v a skrze lásku, jíž je sám Bůh a která činí člověka Božím obrazem. V její síle se člověk má zdokonalit do svatého a blaženého bytí. Toto dobro dnešnímu člověku schází a na jeho místo nastoupila sebeláska (*Selbstsucht*) od Boha odpadlé vůle. A ta je zlem. Pro člověka neexistuje jiná možnost nápravy než návrat od sebelásky k lásce. Tento návrat je pokáním,

díly, Freiburg i. Br. 1794), dále a vzdáleněji pak Augustin Zippe v Praze, Ignaz von Fabianiho ve Vídni, Jakob Danzer (*Anleitung zur christlichen Moral für seine Schüler in Privatstunden*, sv. I – II, Frankfurt – Leipzig 1787-1789, sv. III, Salzburg 1789) v Salzburgu.

¹⁴⁶ Srov. např. Karl HÖRMAN, *Geschichte der Moralthologie – D. Neuzeit*, in: Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck – Wien – München 1976, sl. 618

¹⁴⁷ Karl WERNER, *Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart*, München 1866, str. 262

¹⁴⁸ Tak Maurus von Schenkl *Ethica christiana*, Ingolstadt 1800 a Herculan Oberrauch, *Theologia moralis*, Bamberg und Nürnberg 1788-1797

¹⁴⁹ *Handbuch der christlichen Moral*, München 1818, 3 sv.

¹⁵⁰ *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des Reiches Gottes*

¹⁵¹ Srov. Karl HÖRMAN, *Geschichte der Moralthologie – D. Neuzeit*, in: Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck – Wien – München 1976, sl. 619.

obnovou smyslů, regenerací k věčnému Božímu životu. Úsilí lásky o své dovršení a projevení ve svatém životě je křesťanskou spravedlností. Smysl pro spravedlnost je základem všech ctností, jako uskutečněný ideál mudrce. Při svém uskutečňování se projevuje jako důstojnost (*Würde*), krása, ozdoba (*decorum*) člověka. Vede k vnitřní radosti a blaženosti. Morálka nemůže být pochopena bez morality, moralita a morálka bez religiozity, religiozita pak ne bez zjevení a zjevení Boží ne bez jednoho vše říkajícího Božího Logu, které v plnosti času přišlo jako člověk a stalo se živým spojením Boha a člověka. Znovusjednocení odpadlého člověka s Bohem je centrální myšlenkou křesťanství. Stejně jako se pravá morálka nedá odtrhnout od náboženství, nelze ji odtrhnout ani od přírody, neboť i příroda je zjevením Božím.

V této charakteristice, kterou jsem pro potřeby této práce převzal ze studie Karla Wenera o dějinách katolické teologie¹⁵², se ozývají mnohé tóny známé o dvě desetiletí dříve právě z okruhu morálně-teologických reforem vedených Augustinem Zippem. Pokud se nejedná o náhodnou shodu, lze se domnívat, že nová generace bavorských moralistů první poloviny XIX. století čerpala svou inspiraci z moralní teologie josefinské provenience. Zatímco oni našli následovníky i pozornost historiků, rakouská generace generálních seminářů takové „šťěstí“ dosud neměla.

¹⁵² Karl WERNER, cit. d., str. 263n

III.

Principy a prameny josefinské morální teologie

Mravní povinnosti vyvozují analyzování morální teologové z určení člověka (*Bestimmung des Menschen*), jímž je „stav dokonalosti a blaženosti.“¹⁵³ Člověk se může o svém určení přesvědčit jednak rozumovým poznáním tak, že uvažuje o uzpůsobení své přirozenosti, jednak ze zjeveného náboženství.¹⁵⁴ Franz Fritsch kritizuje morální teology předchozích staletí, že s těmito primárními zdroji etiky nepracovali, a namísto toho se často spokojili s pouze zdánlivými důvody a nehledali ve vlastních pramenech. Na závažné otázky lapidárně odpovídali „Ita“, či „Non“ a připojovali jméno autority, s níž názor sdíleli: „Ita Barbosa, ita Sanchez, Suarez“. Mnohdy jen ujišťovali o všeobecném konsensu v daném problému: „Ita plerique. Ita communiter.“¹⁵⁵ Z téhož důvodu odmítá i velmi populární učebnici morální teologie *Medulla theologiae moralis* od jesuity Hermanna Busenbauma.

Josefinská křesťanská etika vychází z určení (*Bestimmung*) člověka k dokonalosti a blaženosti (*Vollkommenheit und Glückseligkeit*).¹⁵⁶ V lidské duši spočívá rozumem postřehnutelná síla, projevující se ve vrozených sklonech směřující k našemu určení.¹⁵⁷ Projevuje se přirozenými pudy (*Triebe*), jež pohání naše sklony (*Neigungen*) a žádosti (*Begierden*), protože chtějí dosáhnout svého uspokojení.¹⁵⁸ Člověk je navíc obdařen ještě rozumem (*Verstand*), aby tyto pudy nahlédl a nebyl jim vydán. Naopak, aby jejich puzení usměrnil rozumem (*Vernunft*).¹⁵⁹ Pak se z nich stávají pudy tzv. rozumové přirozenosti a

¹⁵³ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 1

¹⁵⁴ Srov. rozlišení na etiku filosofickou, jež postupuje cestou odůvodnitelnou a posouditelnou pouhým rozumem, a teologickou, pracující i se skutečnostmi zjevenými nadpřirozeně.

¹⁵⁵ Franz FRITSCH, *Einleitung*, str. 251

¹⁵⁶ Tak Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 1; Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 1; Franz FRITSCH, cit.d., str. 1

¹⁵⁷ Shodně s Christianem Wolffem (srov. Wolfgang RÖD, *Novověká filosofie*, sv. II, Praha 2004, str. 322)

¹⁵⁸ Dobré je to, co jim k uspokojení slouží, co jim brání, je zlé. Jsou pudy tělesné (zv. také zvířecí: potřeba ukojit hlad a žízeň, potřeby pohybu, spánku a klidu) a s nimi související dobra tělesná (síla, zdraví, potrava, vlastnictví). Vedle nich má každý člověk vrozené pudy duševní (např. zvědavost, láska...) a jimi sledovaná dobra rozumu, jako jsou správné vnímání, věrná paměť, živá představivost, jemný vtip, vycvičený důvtip a vytříbený vkus.

¹⁵⁹ Sledování autoři rozlišují mezi rozumem (*Verstand*) a rozumem (*Vernunft*). *Verstand* označuje celek duševní mohutnosti umožňující myslet a dělat si představy, sestávající z dalších sil: smyslové (*Sinneskraft*), paměti (*Gedächtniß*), představivosti (*Einbildungskraft*), vnímavosti (*Empfindungskraft*),

vedou člověka k dokonalosti. Obecně lidská „*touha po dokonalosti působí jednak skrze žádostivost poznání, jednak skrze přirozenou náklonnost vůči lidem.*“¹⁶⁰ Ctnost pak nespočívá v mimořádných výkonech a schopnostech, nýbrž v lásce k dokonalosti, z jejíhož popudu se člověk stará o své zachování (pud sebezáchovy), obohacuje rozum užitečnými znalostmi (pud poznávací), srdce plní dobročinnými sklony (pud sympatie), a tak se stále zdokonaluje (pud po dokonalosti).¹⁶¹ Vytríbený rozum může, díky svobodě lidského ducha, ovlivnit vůli (druhou mohutnost lidské duše) a přezkoumat, zda předmět žádosti je opravdu v souladu se směřováním k dokonalosti. Představy o ní jsou ovlivnitelné výchovou a vzděláním, jež předkládá vzory k následování a které se tak dostává do centra zájmu osvícenského státu.¹⁶² Na druhé straně je však klade do služeb etiky, jež je „*nejdůležitější věda vůbec*“¹⁶³ a definována je jako „*nauka o našem určení a o prostředcích, jak je dosáhnout.*“¹⁶⁴

Tyto pudy je rozum schopen rozpoznat, je-li pozorný k životu jednotlivého člověka.¹⁶⁵ Jiným prostředkem k poznání lidské přirozenosti je studium dějin,¹⁶⁶ nikoliv však pro ně samotné, nýbrž jako pokladnice argumentů proč věnovat pozornost vlastní mravnosti, jako zdroj motivů pro péči o sebe sama, o očistěné smýšlení, aby se „*ze zvířecího člověka stal laskavý, dobrotivý člověk, jehož štěstí bude založeno v časnosti i věčnosti.*“¹⁶⁷ Je v nich totiž možné spatřit jako na střípkách rozbitého zrcadla obraz člověka, přirozeně dospívajícího k plné zralosti.¹⁶⁸ Ve světle dějin mohou být rozpoznány různé okolnosti provázející život lidstva

vědomí (*Bewußtseyn*), soudnosti (*Urtheilskraft*) a konečně z rozumu (*Vernunft*), tedy schopnosti určit pravdu a stanovit principy lidského jednání.

¹⁶⁰ Na tomto hluboce založeném sklonu se zakládají klíčové josefínské požadavky sociální etiky. K blaženosti není možné dospět v nevztahu ke druhým lidem.

¹⁶¹ Srov. Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 23n

¹⁶² S tímto vědomím souvisí osvícenská pozornost věnovaná právě školství. Měla-li být vybudována blažená společnost, bylo třeba nejprve posílit v občanech potřebnou představu dokonalosti a blaženosti.

¹⁶³ tamtéž, str. 57

¹⁶⁴ tamtéž, str. 1; Toto pojetí je velmi podobné Lockeovu, jak je charakterizuje Wolfgang RÖD ve své *Novověké filosofii*, díl II., str. 66n.

¹⁶⁵ Sleduje dětskou zvědavost, sebezáchovné reakce, projevy sympatie apod.

¹⁶⁶ Uvědomme si, že dějiny byly poměrně nedávno uvedeny na universitní půdu. Na pražskou teologickou fakultu konkrétně ve školním roce 1761/1762. (Srov. Karel BERÁNEK, *Teologická fakulta*, in: *Dějiny Univerzity Karlovy*, sv. II., Praha 1995, str. 74)

¹⁶⁷ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 26

¹⁶⁸ „...denn der einzelne Mensch hat selten Gelegenheit genug, das, was menschliche Vollkommenheit heißt, zu sehen, und zu empfinden; wenn er aber alle Theile der Erde, und alle Jahrhunderte vor sich sieht, dann entsteht vor seinen Augen das Bild eines Menschen, den die Natur zu seiner völligen Reife gebracht hat.“ (Franz FRITSCH, cit. d., str. 256n)

v rozličných dobách a na nejrůznějších místech, a to především vzhledem k jejich vlivu na mravnost.¹⁶⁹

„Osvícený, ustavičným přemýšlením vycvičený rozum (*Vernunft*) rozpozná nezrušitelnou souvislost mezi ctností a blažeností, i jakou působnost bude mít ctnost po smrti na věčnosti.“¹⁷⁰ Ale takový rozum má jen málokdo,¹⁷¹ obecně panuje nevědomost. Pohled běžného člověka navíc zatemňuje vědomí vlastní nedostatečnosti. Takže ačkoliv rozum přináší dostatek důvodů pro prospěšnost ctnostného jednání a dokáže vyvodit jako přirozenou existenci Boha i některé jeho vlastnosti.¹⁷² Nemůže však dát odpověď mimo hranice nutného, tedy ve sféře tří tzv. božských ctností. Přirozené náboženství založí úctu k Bohu, zbožnost¹⁷³, vděčnost a poslušnost. Nenachází však důvod pro posmrtnou blaženost založenou na svobodné oběti Božího Syna z krajní lásky. Toto překročení spravedlnosti a de facto i rozumu je podstatným obsahem Božího zjevení, druhého pilíře křesťanské etiky sledovaného období.¹⁷⁴

Tematizace zjevení (*Offenbarung*) je významným přínosem osvícenské teologie, neboť v krvavých konfesních sporech raného evropského novověku obsah tohoto pojmu silně devalvoval.¹⁷⁵ Max Seckler¹⁷⁶ poukazuje na skutečnost, že zjevení (vesměs užívané v plurálu!) sloužila církevním stranám jako legitimátory nejrůznějších tvrzení – v lepším případě věroučných – a byla synonymní s výrazy jako *Boží vůle; bible; tajemství, které převyšuje všeliký*

¹⁶⁹ Na pozadí tohoto obrazu nalézáme osvícenské přesvědčení o nutné dějinné progresi. Jedná se o přenesenou metaforu z Ef 4, 13?

¹⁷⁰ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 113

¹⁷¹ Srov. stoické „Pouze moudrý je blažený.“

¹⁷² Oblast tzv. přirozeného náboženství (či náboženství v mezích přirozeného rozumu) rozpoznává Boha (či božstvo, jak užívají naši autoři, tj. *Gottheit*) v přírodním řádu především na základě nutné kauzality. Přináší důvody i pro posmrtnou existenci coby místa opravdu spravedlivé odplaty. Boha popíše jako *svatého, spravedlivého, všudypřítomného a vševědoucího ducha, jediného nejvyššího Pána a Zákonodárce*. (srov. tamtéž, str. 97nn)

¹⁷³ Pro zbožnost používali autoři dva německé pojmy *Frömmigkeit* a *Gottseligkeit*.

¹⁷⁴ Vědomí omezenosti lidského poznání a rozumu je důležitou součástí morálně-teologických traktátů, neboť koriguje naši často nesprávnou představu o glorifikaci rozumu osvícenci.

¹⁷⁵ Stále je silné pojetí osvícenství jako epochy nepřátelské nadpřirozenu a kritizující právě zjevení. Jak připomíná Max Seckler, v základu tohoto argumentu proti osvícenské teologii se skrývá nehistorická projekce dnešního katolického pojetí zjevení, zformulovaného kolem poloviny XX. století a dovršeného v dokumentech II. Vaticanu. (Max SECKLER, *Die Aufklärung – eine Herausforderung für das Christentum als Offenbarungsreligion*, in: Walter Kern (ed.), *Aufklärung und Gottesglaube*, Düsseldorf 1981, str. 51nn)

¹⁷⁶ Max SECKLER, *Die Aufklärung*, in: Walter Kern (ed.), *Aufklärung*, str. 55n

rozum... Jejich obsah byl dominantně instruktivně teoretického rázu.¹⁷⁷ Díky osvícenské kritice¹⁷⁸ se téma zjevení (již v singuláru!) dostalo do centra teologické reflexe, aby bylo posléze uchopeno jako základ křesťanství coby zjeveného náboženství.

Augustin Zippe definuje zjevení jako „*souhrn pravd, které Bůh oznámil člověku nadpřirozeným způsobem.*“¹⁷⁹ Je obsaženo ve spisech Nového zákona, tedy v evangeliích, spisech apoštolů a v ústní tradici. Mravní požadavky obsažené ve Starém zákoně jsou cennými argumenty pro mravnost, protože obsahují požadavky přirozenosti, motivují ke ctnosti a odrazují od neřestí, nicméně – v duchu staré patristické zásady *Novum (testamentum) in Vetere latet et in Novo Vetus patet*¹⁸⁰ - nejsou vlastními morálními prameny. Jako tzv. vlastní prameny („*eigene Quellen, fontes proprii*“) chápe Franz Fritsch nauky obsažené ve zjevení nebo v rozumu, které morální příkazy obsahují a bezprostředně určují. Naproti tomu nevlastní prameny, kam patří i příkazy Staré smlouvy, odvozují mravní povinnosti z vlastních pramenů, nebo je jen vysvětlují a aplikují.¹⁸¹ Novozákonní texty přinášejí ve srovnání ve starozákonními „lepší a jasnější pojmy o Bohu, jeho předuložení, vzývání a našem stavu po smrti.“¹⁸² Morální povinnosti jsou mnohdy formulovány jasně, např. příkaz lásky k nepřítelům (Mk 5, 44), nebo povinnost přiznat se ke Kristu před lidmi (Mt 10,22). Vedle nich se však vyskytují příležitostné pokyny a dobové rady, které nejsou vlastními zdroji morálky.¹⁸³

Zjevené náboženství neodmítá přirozený rozum. „*Úmyslem Božím bylo ve zjevení lidem ulehčit při konání ctnosti.*“¹⁸⁴ Pravdy rozumu jsou zjevením potvrzeny, rozšířeny a blíže

¹⁷⁷ Narozdíl od *sebezjevení Božího (seipsum, Selbstmitteilung)* a *zjevení Boží vůle (sacramentum voluntatis suae)*, v němž nejde v první řadě o instruktivní poučení (*Selbsterschließung*), nýbrž mezosobní vydání se, zakládající jakýkoliv náboženský vztah. (srov. DV 2)

¹⁷⁸ Max Seckler rozlišuje v této souvislosti tři tábory, které kolem tohoto problému vznikly: radikální racionalisty, volající po podřízení každé výpovědi víry (*fides quae creditur*) soudu rozumu; pravověrnou stranu, trávající spolu s pozdně středověkým nominalismem na pojetí zjevení coby komplexu esenciálně nadrozumových pravd, a konečně třetí tábor těch, kteří odmítali spatřovat ve zjevení a rozumu nesmiřitelné protivy.

¹⁷⁹ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 118

¹⁸⁰ Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum* 2, 73

¹⁸¹ srov. Franz FRITSCH, cit. d., str. 245

¹⁸² „...*bessere und deutlichere Begriffe von Gott, seiner Vorsehung, seiner Anbetung, und von unserm Zustande nach dem Tode beigebracht hat.*“, tamtéž, str. 248

¹⁸³ Diskutovanou otázkou od reformace byly tzv. evangelijní rady (požadavek čistoty, chudoby, celibátu...), ztělesňované řeholníky a řeholnicemi. Fritsch jejich platnost obhajuje, podmiňuje však jejich závaznost, tak jako celou mravnost, motivem lásky a vděčnosti k Bohu.

¹⁸⁴ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 119

určeny.¹⁸⁵ „Rozum (*Vernunft*) je ta vlastnost našeho ducha, díky níž jsme schopni náboženství. Skrze ni působí zjevení na naše smýšlení, vjemy (*Empfindungen*), sklony a rozhodnutí. Rozum (*Vernunft*) je bez zjevení nedostatečný...Zjevení je bez užívání rozumu neužitečné.“¹⁸⁶ Potřeba je obojího,¹⁸⁷ a proto mají-li být účelně ovlivňovány naše sklony a jednání, musíme být vyučováni v etice i v náboženství.¹⁸⁸

Etická nauka vyplývající ze zjeveného náboženství je postavena na základní podobnosti naší lidské přirozenosti a přirozenosti Boží¹⁸⁹ a požaduje, aby člověk budoval svůj charakter podle charakteru Božího především ve smyslu lásky ke druhým lidem.¹⁹⁰ Boží charakter se výsostně zjevil na životě Božího Syna, jenž je „souhrnem předpisů náboženství, zpodobený v životě i v jednání. Je to autentický, příklady potvrzený výklad učení o ctnosti.“¹⁹¹ Tento základní tón umožňuje zahrnout všechny explicitní požadavky křesťanské etiky mezi povinnosti vůči Bohu.¹⁹²

Vedle prvního požadavku josefinské morální teologie, tedy aby vycházela z etických pramenů rozumu a zjevení, nikoliv jen odkazem na teologické či hierarchické autority,¹⁹³

¹⁸⁵ „Pravá filosofie neobsahuje nic, co by odporovalo náboženství, stejně jako zjevení neobsahuje žádnou mravní pravdu odporující rozumu“, předesílá své knize Úvod do mravouky rozumu a zjevení Augustin Zippe. (Augustin ZIPPE, *Anleitung, Vorrede*, str. XLV) Každý „rozumný křesťan“ je pak „křesťanským filosofem“. Poukazují-li někteří na nesoulad mezi vírou a rozumem, vyvěrá z nevěry, „podporované ke škodě náboženství pověřivými zelóty po mnoho staletí.“ (tamtéž, str. XLVII) V hodnocení své současnosti je Zippe optimistický, neboť konstatuje, že toto nepřátelství „bylo snahou rozumných a zbožných mužů zahlazeno a obě strany se teď spojily v boji proti nevěře a nemravnosti a mají společný cíl, totiž vzdělat naši morální přirozenost, tedy naši blaženost.“ (tamtéž, str. XLVII) Rozum se tak stává nejvýznamnějším pomocníkem ctnosti. „Díky rozumu se Sókratové, Aristidové, Zenonové, Epiktétové a Antoninové stali tím, čím byli.“ (tamtéž, str. XLVI)

¹⁸⁶ tamtéž, str. 120

¹⁸⁷ Proto i Augustin Zippe pojmenovává svou práci Úvod do mravouky rozumu a zjevení (*Anleitung in die Sittenlehre der Vernunft und der Offenbarung*).

¹⁸⁸ Srov. tamtéž, str. 107

¹⁸⁹ „Zjevení nás učí o našem určení tím, že nás Bůh stvořil ke svému obrazu.“ (tamtéž, str. 121)

¹⁹⁰ „Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují. Tak budete syny svého nebeského Otce, neboť on dává vycházet svému slunci pro zlé i dobré a sesílá déšť spravedlivým i nespravedlivým...Vy však buďte dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec.“ (Mt 5, 44 – 45. 48; cit. podle Bognerova liturgického překladu)

¹⁹¹ Augustin Zippe, *Anleitung*, str. 149

¹⁹² Zippe je přesvědčen, že morální zásady musí být předloženy s jistotou. Odkazuje se přitom na Locka: „zásady morálky lze dokázat jako zásady geometrie.“ (tamtéž, *Vorrede*, str. XL)

¹⁹³ V tomto požadavku by bylo možné spatřovat do jisté míry konec konfesionalizace, jak byla charakterizována na str. 16nn

zformuloval Franz Fritsch další, totiž systematické podání.¹⁹⁴ Morální teologie měla tematizovat různé aspekty života člověka.

Výtky nesystematického přístupu dopadaly především na hlavu představitelů patristiky, kteří „věnovali větší pozornost věroučným bojům s pohany, židy, pověřčivými lidmi a kacíři, než mravouce.“¹⁹⁵ Systematičnost se v morální teologii prosazovala jen velmi pozvolna. Nebyla vlastní ani nejstarším formám etiky starozákonní a antické. Ty upřednostňovaly před důkladným pojednáním formu sentencí (kniha Moudrosti, Sírach), bajek či dialogu (Platón). K poučení jim podle Fritsche scházely dva pilíře každé dobré morálně-teologické práce, totiž „důkladnost“ (*Gründlichkeit*) a „proveditelnost“ (*Ausführbarkeit*).¹⁹⁶ Od tohoto způsobu etického pojednání sáhla křesťanská mravouka po prostředku pareneze, vzoru a dogmatického poučení.

Obrat k systematickému pojednání však přináší až XVI. století, které naši autoři hodnotí pozitivně. Podle von Fabianiho probudila revoluce vědy, a tedy i morální teologii ze spánku, takže mnozí teologové začali usilovat o tzv. „očistěnou morálku“ (*geläuterte Moral*), nicméně i pak si scholastici a mystici udrželi prim a nedopustili, aby jejich „výhodná klášterní morálka“ (*einträgliche Klostermoral*) byla ztracena.¹⁹⁷ Fritsch se raduje z „obecné reformace ve vědách“ (*allgemeine Reformation in Wissenschaften*), která přinesla zásadní změnu i do pojetí křesťanské morálky, když protestant Georg Kalixtus navrhl oddělit mravouku od věrouky a pojednat ji systematicky.¹⁹⁸ Tato myšlenka byla zásadní i pro již zmíněného Martina Gerberta, opata v St. Blasien.¹⁹⁹ Důkladná znalost dogmatiky však zůstává jedním z předpokladů dobrého zvládnutí morální teologie, neboť ta z ní čerpá „pravdy nezbytné pro upokojení (*Beruhigung*) člověka, např. o omilostnění zásluhami Ježíše Krista, o původu hříchu, nesmrtelnosti duše či posledním soudu.“²⁰⁰

¹⁹⁴ Srov. Franz FRITSCH, cit. d., str. 261

¹⁹⁵ Franz FRITSCH, cit. d., str. 261. Ve své kritice patristiky se Fritsch odvolává na Jeana Barbeyraca v předmluvě k Pufendorfově *Jus naturae et gentium* (1677). Zmíněny jsou i v díle benediktina Ceilliera *Apologie de la Morale des Peres de l'Eglise contre les injustes accusations du Barbeyrac* (Paris 1718) a později ještě u Buddaa. Fritsch doporučuje ještě Bossuetovu *Discours sur l'histoire universelle*. Stejně kritický k nesystematičnosti Otců je i von Fabiani. (Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 28)

¹⁹⁶ Franz FRITSCH, cit. d., str. 261

¹⁹⁷ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 29

¹⁹⁸ Franz FRITSCH, cit. d., str. 272; Georg Kalixtus, *Epitome theologiae*, Goslar 1619

¹⁹⁹ I on rozlišoval mezi tzv. *credenda* (tedy tím, co je předkládáno k věření, a je tedy hájemstvím dogmatiky) a tzv. *agenda* (což jsou požadavky na jednání, jako takové spadající do sféry morálky).

²⁰⁰ Franz FRITSCH, cit. d., str. 255

Nedostatečná práce s prameny a tradiční nesystematičnost mravních pojednání poskytovaly příliš velký prostor planému rozumování, jež snadno ztrácelo ze zřetele vlastní cíl etiky, tedy mravnost a zlepšení lidského pokolení.²⁰¹ To byl i důvod neblahého sporu XVII. století mezi tzv. laxisty a rigoristy. Oba tábory selhaly podle Fritsche v pramenné práci. Laxisté považovali jasné mravní požadavky za pouhou radu a vykládali je libovolně. Byli schopni vymyslet neuvěřitelné množství výjimek. Naproti tomu rigoristé vymýšleli požadavky nové, které kladli jako platné pro celé lidstvo a nakládali tak na člověka nesnesitelné břemeno (Mt 23, 4).²⁰² Obě polaridy selhaly nejen ve východiscích, ale i v cíli morální nauky, totiž v rozšíření lásky ve víře v Krista.²⁰³

Častým nedostatkem minulosti byl intelektualismus. Dobrý morální teolog se totiž musí dotknout *srdce*, musí umět motivovat nitro člověka. A k tomu potřebuje umět srozumitelným jazykem živě vylíčit „*blažené následky ctností a odstrašující důsledky neřestí, pomáhat odstraňovat překážky spojené s ctnostným životem, podporovat pomocí jímavých (rührend) a povzbudivých příkladů a založit kladené povinnosti na lásce, důvěře a úctě k Bohu a na neúnavné lásce a zásluhách Ježíše Krista, z nichž vyvěrá Boží velkorysost (Nachsicht) a milosrdenství v jednání s lidmi.*“²⁰⁴ Vlastně se vyžaduje to, co lze najít v novozákonních spisech. Ale tento návrat k „*Ježíšově mravouce v její původní ryzosti (Reinigkeit) a kráse (Schönheit) je patrný až v dílech Nicola²⁰⁵, Rapina²⁰⁶, Malebranche²⁰⁷ a Mosheima, tedy autorů posledních staletí.*“²⁰⁸

Do této pasti upadaly většinou teologové vyvozující mravní požadavky tzv. spekulativně, tj. dedukcí z logicky odůvodněného principu.²⁰⁹ Jako taková byla pro naše autory typickým plodem klášterního vzdělání²¹⁰, jež vedlo ke klášterní morálce

²⁰¹ tamtéž, str. 253

²⁰² Franz FRITSCH, cit. d., str. 244

²⁰³ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 29

²⁰⁴ Franz FRITSCH, cit. d., str. 253

²⁰⁵ Pierre NICOLE, *Essais de morale*, Paris 1671 - 1678, *Instructions théologiques et morales sur les sacrements*, Paris, 1706

²⁰⁶ René RAPIN, *Oeuvres complètes*, Amsterdam, 1709-10

²⁰⁷ Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de la morale*, Rotterdam 1684

²⁰⁸ Franz FRITSCH, cit. d., str. 273

²⁰⁹ „*Spekulace, která postrádá ve východisku znalost světa a člověka z autopsie se musí proto minout i v cíli. Sama produkuje jen další spekulaci, vznikající za zdmi klášterů a rozdmýchávají nové spory. Její uzavřenost se projevuje i v jazyce (ekelhafte Sprache), kterému nemůže obyčejný člověk (gemeiner Mensch) rozumět, a ani teolog sám takové spisy nečte s požitkem.*“ (tamtéž, str. 253)

²¹⁰ srov. tamtéž, str. 265

(*Klostermoral*²¹¹), charakterizované všemi soudobými negativními konotacemi pojmu „mnišství“, jako je „nečinné rozvažování (*unthätige Betrachtung und Empfindung*)²¹² a vnějšíková zbožnost“ (*zwecklose Andachtsübungen*)²¹³. Tzv. klášterní morálka není pravou křesťanskou morálkou, s níž se rozchází ve východiscích i v cíli. Jejím prvotním impulsem není Písmo, nýbrž řecká filosofie v prvních křesťanských staletích.²¹⁴ Důvodem tohoto nešťastného úpadku²¹⁵ bylo zanedbání biblického výkladu, zanedbání filosofického studia a v neposlední řadě nedostatečné poznání světa a člověka. Svě sehrály i nepříznivé okolnosti barbarských nájездů. Proto se původní křesťanská morálka, postavená apoštolem Pavlem na lidském rozumu (*Menschensinn*) a lásce k Ježíši²¹⁶ rozštěpila na náročnější pro dokonalé, kteří se straní světa, a na etiku pro nedokonalé, kteří ve světě zůstali.²¹⁷ Asketická cesta evangelijní přisnosti, popsaná v Macariových homiliích a Basilových monastických pravidlech, však odvedla pozornost k vnějším zvykům a ceremoniím, které nikterak nemohou učinit člověka šťastným. Mravouka se smrškla na desatero, které se moralisté snažili násilně skloubit s Ježíšovým učením.²¹⁸ Ve středověku se tato falešná etika dále rozdělila na scholastiku a mystiku.

Scholastici přinesli nespočet sporů, nepřehlédnutelných pro laiky, ale i pro jejich protagonisty samé, nepochopitelných svou subtilností a odtažitostí od otázek života (hádky o počet filosofických a teologických ctností, rozdělení svobody...).²¹⁹ Takto pojatá morální teologie se, podle Fritsche, prezentovala sbírkami různých kuriózních případů (*casus*), pro

²¹¹ srov. Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 29

²¹² tamtéž

²¹³ tamtéž

²¹⁴ Podle von Fabianiho platonismus (Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 28), Fritsch uvádí aristotelismus, který se s teologií smísil tak důkladně, že vznikl jakýsi „náboženský jazyk – *Religionsprache*“ (Franz FRITSCH, cit. d., str. 264).

²¹⁵ Franz FRITSCH, cit. d., str. 265

²¹⁶ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 27

²¹⁷ cit. d., str. 28; Franz FRITSCH, cit. d., str. 264. Fritsch se v následujícím hodnocení tohoto úpadku patristické doby odvolává na hodnocení *Kirchengeschichte* od S. Schröda (III Tb., str. 137-138), Cyprianovu *Sittenlehre aus den alten Kirchenlehrern* (Koburg 1707), Döderleinovo *de finibus theologiae moralis* a Ernestovu *Neue theologische Bibliothek* (5 B, str. 567).

²¹⁸ Franz FRITSCH, cit. d., § 251, str. 263 n

²¹⁹ Fritsch se v těchto soudech o scholastice odvolává na Heideggerovy *dissert. sel.* (Vol. I.), dále na B. Pfafiovu *introductio ad historiam theologiae literariam* (pars I.), Buddäuvu *Isagoge ad theologiam* (lib. II., cap. IV. 5. 6.), Cramerovo pokračování v Bossuetově *Geschichte der Welt und Religion* (Leipzig 1785) a Millerovo *Einleitung in die christliche Sittenlehre* (5.107).

něž se vžilo označení kasuistika.²²⁰ Jejich studium je pro člověka, který chce být poučen o mravních povinnostech, být posílen v nauce evangelia a zaměřit se na ctnosti, bez užitku, neboť jsou až příliš soustředěny na nejrůznější kategorie hříchu a nezachycují celek lidského života.

Jinou formou etiky, kterou rozvinul středověk, je mystika,²²¹ jež podmiňuje sjednocení člověka s Bohem kontemplativním způsobem života. Ve východní církvi se tato cesta prosadila už ve II. století, na Západ ji přinesl až Eriugenův překlad *Mystické teologie* Dionýsia Areopagity. Jejimi stoupenci byli autoři jako Tomáš Kempenský, Jan Tauler, Michael de Molinos se svými následovníky – kvietisty.²²² Při vší kritičnosti ke kontemplaci a klášternímu způsobu života nehodnotí osvícenci jejich počínání jen negativně, neboť odvedli pozornost od mechanické bohoslužby k jemnému výrazu (*sanfter, feiner und rührender Ausdruck*²²³) spirituality. Jejich niternost se jim však stala překážkou, když kvůli ní odmítli své povinnosti a vyžadovali oddělení od světa a nečinné rozjímání. Asketickým úkonům pak mylně přisuzovali hodnotu ctnosti.

Na základě těchto principů doporučuje Franz Fritsch ve své práci etická díla, která dělí do tří skupin: autory rozpracovávající přirozenou morálku, protestantské morální teology a katolické morální teology. Z autorů přirozené morálky (*natürliche Moral*)²²⁴ si cení Fritsch především Pufendorfa a Grotia, „kteří jsou natolik slavní, že nepotřebují doporučení“²²⁵. Dále se zastavuje u Payleyho *The principles of moral and political philosophy* pro patrnou lásku ke ctnosti. Autor vyniká opravdovostí snahy ctnostně žít, schopností pozorovat a vnímat skutečnosti světa a společnosti (*Beobachtungsgeist, Wahrnehmung des Zustandes der Dinge in der Welt und in der Gesellschaft*), fantazií, s níž představuje příklady a fakta, ze kterých pak vyvozuje teorii, konečně pak hloubavým duchem a fundovanou přemýšlivostí.²²⁶ S odkazem na *Allgemeine Literatur Zeitung* z března 1788 (č. 61) upozorňuje na Payleyho pojetí přísahy.

Další doporučení je věnováno Basedowově *Praktische Philosophie für alle Stände* (Dessau 1777) a *Sittenlehre aus natürlicher Erkenntniß Gottes und der Welt*, na nichž spolu s

²²⁰ Fritsch uvádí seznam kasuistických děl, který je obsahem přílohy C v Dodatcích.

²²¹ Franz FRITSCH, cit. d., str. 271n

²²² Fritsch doplňuje i zde uvedené charakteristiky výčtem titulů, který je uveden v příloze D v Dodatcích.

²²³ Franz FRITSCH, cit. d., str. 271

²²⁴ Seznam Fritschem doporučených autorů k přirozené morálce uvádím v příloze E v Dodatcích.

²²⁵ tamtéž, str. 274

²²⁶ tamtéž, str. 275

Gellertem²²⁷ oceňuje lehkost a zároveň důkladnost (Gründlichkeit) spojenou s hloubkou. Basedovovo učení o povinnostech prozrazuje všude „horlivost pro pravdu a ctnost, pro povinnost a náboženství, pro dobro (für das Beste) světa.“²²⁸

Fritschovy pozornosti se dostává i vyčerpávající metodě Angličanů Hutchesona²²⁹ a Fordyce²³⁰, kteří „objasňují a hájí práva ctnosti a požadavky svědomí a rozumu. Vedou člověka zpět k lásce k všeobecné dokonalosti a k úctě (Anbetung) a lásce k Bohu, k jeho nejvyšším zákonům a k přiměřenému štěstí.“²³¹ Jejich specifikum spočívá v tom, že nevysvětlují povinnost a lidské nitro z principů (aus Grundsätzen), nýbrž naopak povinnost a ctnost z povahy (Grundlinien) lidského nitra, z jeho mravního pojetí dobra a zla, a stejně jako přírodovědci pokoušejí se i oni o vyvození morálního systému z pozorování a zkušenosti. Snad až příliš staví na morálním smyslu (*sens morale, moralisches Geschmack*), který pronikl již v dílech Schaftsburyho.

Chvála patří i Erhardu Schmidovi, který uplatnil ve své práci *Moralphilosophie* (Jena 1790) šťastně kantovské principy morality na celou přirozenost člověka podle jeho schopností a potřeb, i podle poměrů ve skutečnosti světa. Jeho práce byla v recenzi *Allgemeine Literatur Zeitung* z dubna 1791 (č. 108) hodnocena jako velmi užitečná. Při četbě Schmidova textu může však mít potíže člověk neseznámený s Kantovou filosofií.²³²

Seznam doporučených autorů dále pokračuje díly věnovanými křesťanské morálce, nejprve z pera protestantských teologů.²³³ Práce Friedricha Reuße *Elementa theologiae moralis* (Tübingen 1767) předčí mnohé podle Fritsche exegetickou, filosofickou a teologickou důkladností, i vybroušeností latiny. Mimořádné je jeho pojednání o svědomí.²³⁴

Na práci Johanna L. Mosheima *Sittenlehre der heiligen Schrift* kritizuje Fritsch rozvleklost, způsobenou zahrnutím s etikou nesouvisejících témat. Nicméně i tak zůstává Mosheimova práce důležitou pomůckou pro kazatele (*geistliche Redner*).²³⁵

²²⁷ Desátá morální přednáška

²²⁸ tamtéž, str. 276

²²⁹ Francis HUTCHESON, *Philosophiae moralis institutio*, Glasgow 1742

²³⁰ David FORDYCE, *The Elements of Moral Philosophy*, London 1754

²³¹ Franz FRITSCH, cit. d., str. 276 n

²³² srov. tamtéž, str. 277

²³³ Seznam uvádím v příloze F v Dodatcích.

²³⁴ srov. tamtéž, str. 278

²³⁵ srov. tamtéž, str. 279

Bahrđtovo dílo *System der Moralthologie* (Eisenach 1780) patří ve své době k nejlepším. Pozoruhodné je především pojednání o povinnosti. Od téhož autora pocházejí ještě další dvě zajímavé práce: *System der moralischen Religion zur endlichen Beruhigung für Zweifler und Denker* (Berlin 1787) a *Handbuch der Moral für den Bürgerstand* (Halle 1789). Právě posledně jmenovaná je, jak upozornila recenze v *Allgemeine Literatur Zeitung* z února 1791 (č. 55), užitečná pro vzdělané občany, protože velmi dobře vystihuje poměry běžného i občanského života.²³⁶

Populárním a kvalitním titulem je *Handbuch der christlichen Moral* (třetí rozšířené a vylepšené vydání, Göttingen 1787) od Gottfrieda Lesse i přes drobné nedostatky, jako je příliš temné líčení zkaženosti lidské přirozenosti (*Allgemeine Literatur Zeitung*, únor 1788, č.47). Fritsch cení Lesse jako jednoho z nejvýznamnějších průkopníků zlepšené morální teologie, který se dokázal zbavit scholastického balastu a učí jasným a správným pojmům o povinnostech, správně hodnotí duchovní dobra, a to vše výtečnou formou.²³⁷

Tittmannova *Christliche Moral* (druhé vydání, Lipsko 1785) vyniká stručností, příjemností podání, které působí na lidské nitro.²³⁸ Práce Johanna Wilhelma Köllnera *Gebote Jesu* (druhé, rozšířené vydání, Hamburg 1788) je zase jedinou prací, která pojednává speciálně Ježíšovo mravní učení. Užitečná je zvláště pro duchovní pastýře (Seelsorger). Nejlepší prací je však Reinhardův *System der christlichen Moral* (Wittenberg 1788) svou užitečnou systematickostí, správností a určitostí výrazu, zřetelností podání, úplností a důkladností. Jako taková je doporučena všem, kdo se chtějí vzdělat v křesťanské mravouce.²³⁹ Posledním dílem protestanského autora, které by se mělo dostat do rukou čtenářů především z řad kazatelů (Redner), je *Kurzer Entwurf der christlichen Sittenlehre* (Jena 1789) od Johanna Christoha Döderleina, doporučené i *Allgemeiner Literatur Zeitung* v květnu 1790 (č. 136).

Protestantské autory následují nejprve starší, později novější tituly katolických teologů.²⁴⁰ Ze starších děl patří (i přes zvýhodňování probabilistických pozic) k nejlepším práce Antonia Godeaua *Theologia moralis notis theologicis illustrata, in tres partes selecta* (Augsburg 1774), a jezuity Paula G. Antoineta *Theologia moralis universa complectens omnia*

²³⁶ srov. tamtéž, str. 280

²³⁷ tamtéž

²³⁸ tamtéž, str. 281

²³⁹ tamtéž

²⁴⁰ Jejich seznam je obsahem přílohy G v Dodatcích.

morum principia (Paříž 1732). Obě však obsahují mnohé, co patří kanonickému právu či dogmatice.

Kurze Anleitung zur christlichen Sittenlehre oder Moraltheologie (5 svazků, Vídeň 1784) od Josepha Laubera patří už k autorům „nové generace“. Fritsch cituje recenzi z 16. čísla *Allgemeine Literatur Zeitung* z roku 1789, která je i pro naše hodnocení zajímavá: „*Jeho morální teologie je jedním z nejúplnějších a obecně nejužitečnějších učebních systémů křesťanské morálky. Autor se vyroval mnišské přísnosti a přepjaté zbožnosti (mönchische Strenge und Andächtelei) stejně jako jesuitského probabilismu. Stejně pečlivě hledá důvody pro právo a povinnost v přirozenosti člověka a ve stavu a účelu lidských poměrů, jako ve autoritě výroků Písma a církve. Snaží se aplikovat obecné mravní předpisy na zvláštní poměry a situaci člověka v osobním i společenském životě. Mnohým může způsob podání připadat příliš homiletický, klopotný (umständlich) nebo populární. Ale právě toto přistoupení autora k úkolům učitele lidu (Volkslehrer) považujeme za největší přednost knihy, posuzujeme-li ji v aspektu jejího vlastního určení.*“²⁴¹

Na díle svého učitele Augustina Zippeho *Anleitung zur Sittenlehre der Vernunft und Offenbarung* vyzdvihuje Fritsch účelnost a užitečnost (*zweckmäßig und nützlich*). Dále podloženost přirozeně-morálních tvrzení i autoritou starověkých filosofů, u morálních tezí odvozených ze zjevení jsou pak odkazy na místa v Písmu. Témata byla podle Fritsche vybrána z filosofie a náboženství s ohledem na vlastní Zippeho zkušenost s jejich vlivem na štěstí a upokojení člověka (*Einfluß auf die Beglückung und Beruhigung*).²⁴² Práce Ignaze von Fabiani je doporučena jako mimořádně vhodná příručka pro ryzost (*rein*) a osvícenost (*aufgeklärt*) svých zásad.²⁴³ Ignaz von Fabiani sám v předmluvě naznačuje směr výtek proti jeho knize, když píše, že je „*zbytečné dokazovat, že jeho kniha není plodem honby za novinkami*

²⁴¹ „*Seine Moraltheologie ist eines der vollständigsten und gemeinnützlichsten Lehrsysteme der christlichen Moral. Der Vf. ist von mönchischer Strenge und Andächtelei eben so weit entfernt, als vom jesuitischen Probabilismus; er sucht eben so fleißig die Gründe für Recht und Pflicht in der Natur des Menschen, und in der Beschaffenheit und Absicht der menschlichen Verhältnisse auf, als in den Autoritätsprüchen der heiligen Schrift und der Kirche; und er bemüht sich angelegentlichst, die allgemeinen Vorschriften der Sittenlehre auf die besondern Lagen und Umstände der Menschen im wirklichen Leben, und in der gesellschaftlichen Verbindung anzuwenden. Manchen wird die Art des Vortrags zu homiletisch, zu umständlich, und populär vorkommen; aber eben diese Herablassung des Vf. zu den wesentlichsten Bedürfnissen der Volkslehrer seiner Kirche halten wir für das größte Verdienst seines Buchs, wenn wir es nach seiner eigenthümlichkeiten Hauptbestimmung betrachten.*“ (tamtéž, str. 294)

²⁴² tamtéž, str. 294 n

²⁴³ tamtéž, str. 295. Fritsch odkazuje na vydání *Allgemeine Literatur Zeitung* z roku 1789.

(*Neuerungssucht*).“²⁴⁴ Připouští, že nové může být podání, ale na druhou stranu pracuje se starými prameny. Jeho knihu může s užitkem číst i nekřesťan (*Nichtkrist*), pokud má zdravý rozum, protože křesťanství, oprostěné od lidských dodatků, se opírá o lidskou přirozenost. Celkově vyznívá jeho předmluva tak, že si je autor vědom možných výhrad vůči své práci.

Poslední poznámka patří knize Jakoba Danzera *Anleitung zur christlichen Moral für seine Schüler und Privatstunden* (3 díly, Frankfurt a Lipsko 1787), která je podle Fritsche jedním z nejlepších morálně-teologických spisů, a to díky snaze autora dokázat, „že v křesťanské morálce nemá místo nic, co by nebylo slučitelné s pravými zásadami rozumu.“²⁴⁵ Mimořádné na tomto titulu také je, že nebyl psán pouze pro rozum, nýbrž také pro srdce.

²⁴⁴ Ignaz von FABIANI, *Grundzüge der kristlichen Sittenlehre*, Wien 1789

²⁴⁵ „...daß in der christlichen Moral nichts vorkommen könne, was sich mit richtigen Grundsätzen der Vernunft nicht vereinbaren läßt.“ (Franz FRITSCH, cit. d., str. 296)

IV.

Člověk ve vztahu k Bohu

„*Bůh je láska. Stvořil proto člověka k blaženosti.*“, to jsou úvodní věty *Přehledu křesťanské morálky* Ignaze von Fabianiho.²⁴⁶ Boží tvář, laskavě obrácenou k člověku, považují „osvícení“ katoličtí autoři za východisko veškerého pravého náboženství, a tedy i za základ skutečné mravnosti.²⁴⁷ Bůh je sám o sobě (tedy *an sich*) nepoznatelný pouhým lidským rozumem a člověk se proto musí spokojit s relativními predikáty a analogiemi ze světa smyslové zkušenosti.²⁴⁸ Přesto je Boží obraz, vznikající v lidské mysli, dostatečný pro přiměřenou odpověď.²⁴⁹ Ta musí konvenovat se základní naukou zjeveného náboženství, že totiž sám člověk byl stvořen k Božím obrazu.²⁵⁰ Základním projevem odpovědi víry je přiblížit lidské jednání Božimu, což je člověku přirozené a přináší mu blaho. Celé obrácení Boha ke svému stvoření žádá celistvou odpověď i na lidské straně. V praxi je tato reakce člověka určena přímo Bohu (bohoslužba, modlitba...)²⁵¹, ale i druhým lidem.²⁵² Ignaz von Fabiani proto píše, že: „*celý život křesťana má být stálou bohoslužbou, a skutečně jí je, je-li celé jeho smýšlení a jednání důkazem vděčné poslušnosti vůči Božím požadavkům a úmyslům.*“²⁵³

Aby toho byl člověk schopen, je nutné, aby získal pravdivou představu, jaký Bůh je. Proto se na předním místě pojednání o povinnostech k Bohu (*Pflichten gegen Gott*)²⁵⁴ zdůrazňuje usilovat o správné pojetí Boha a očistit se ode všech klamů, *aby naše bázeň Boží a*

²⁴⁶ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 1

²⁴⁷ Boží láska a péče o stvoření je poznatelná i rozumem na základě pozorování přírody, neboť její řád a pečlivé uzpůsobení přináší člověku i ostatním tvorům mnoho dobrého. (srov. Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 73n)

²⁴⁸ Srov. Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 55

²⁴⁹ Josefinská morální teologie je ve smyslu svého založení v podstatě dialogická. Boží slovo (výzva) je člověku tlumočeno v rozumem poznatelné skutečnosti a ve zjevení. Lidská odpověď na sebe bere podobu přiměřené bohoslužby (jejíž součástí je i laskavý (*wohlwollend*) vztah ke druhým lidem).

²⁵⁰ Gn 1, 26n; srov. Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 121n

²⁵¹ A ve starších traktátech jsou řazeny buďto ke ctnosti víry (a z ní plynoucí ctnosti náboženství – *virtus religionis*, tak Paulus Gabrielis ANTOINE, *Theologia Moralis Universa...*, Venetiis 1770, díl I., str. 99 – 192), nebo k prvnímu přikázání (např. Herman BUSENBAUM, *Medulla Theologiae Moralis...*, Pragae 1733, liber II. De Praeceptis Virtutum Theologiarum, Tractatus I., str. 44 – 56 a liber III De Praecepto Decalogi et Ecclesiae, str. 85 nn).

²⁵² Srov. Mt 25, 40

²⁵³ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 48

²⁵⁴ Tak u Augustina Zippeho, *Anleitung*, VII. Abtheilung – Von den Pflichten gegen Gott, str. 158 – 192 a VII. Abtheilung, str. 127 – 155. Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 51 – 72)

*náboženství byly rozumné a přiměřené Božím vlastnostem.*²⁵⁵ Protože mnohé Boží vlastnosti je možné poznat rozumem,²⁵⁶ pomůže velmi pozorování přírody.²⁵⁷ Nauka zjevení se pak získává vyprávěním rodičů a učitelů, dále poslouchání kázání a různých poučných přednášek (*Kanzelvorträge*)²⁵⁸. Je také vhodné vést rozhovory se zbožnými lidmi. A v neposlední řadě je velmi prospěšná vhodná četba²⁵⁹, zejména Písma svatého. „Člověk si zvykne myslet sebe sama, přírodu a osud lidstva ve vztahu k Bohu, jeho moudrosti a dobrotivosti, což je bezesporu nejdůležitější plod pravé filosofie a osvíceného náboženství srdce“²⁶⁰ a zdroj lásky k Bohu i přiměřeného sebepojetí.

Někteří lidé však odmítají víru v Boha (i v jeho poznatelné vlastnosti a pravdivost zjevení) a dopouštějí se velmi nerozumného bezvěrectví (*Unglaube*)²⁶¹. Ignaz von Fabiani²⁶² odlišuje nechuť (*Trägheit*) o poznání Boha, lhostejnost k otázkám pravdy a omylu v náboženské problematice od nevědomosti, kterou však u civilizovaných národů (*gesittete Völker*)²⁶³ vylučuje. Člověk si leckdy libuje v pochybnosti, ačkoliv k ní nemá důvod. Jindy zase překračuje meze svého poznání, velikášsky si myslí, že prozkoumá hlubiny Boží vševědoucnosti, a zapomíná na moudrost a střízlivost (*Nüchternheit*). Bezvěrectví může však být i praktické, když člověk žije tak, jako by Bůh nebyl a nečekal nás ani soud.²⁶⁴ Nevěřící člověk je vydán svým vlastním vášním a postrádá dostatečnou motivaci ke ctnostnému životu.²⁶⁵

²⁵⁵ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 159

²⁵⁶ Např. dobrotivost, jež je patrná posledního cíle všeho stvořeného, který je dobrý. Celá příroda je uzpůsobena tak, aby z ní tvorové mohli čerpat život a potěchu. (srov. tamtéž, str. 73n)

²⁵⁷ „Příroda je velký chrám, v němž se Božstvo (Gottheit) lidem zjevuje ve smyslově vnímatelných věcech, aby si udělali představu a usilovali o to, být mu podobní.“ (tamtéž, str. 69)

²⁵⁸ tamtéž, str. 163

²⁵⁹ Ve své pozdější práci *O morálním vzdělání budoucích duchovních v generálním semináři v Praze* odkazuje na vhodné autory, zabývající se biblickými i obecnými dějinami tak, že si nad jejich texty člověk dobře uvědomuje dobrotivost Boží: např. Bossuetův *Úvod k obecným dějinám* (*Einleitung in die allgemeine Geschichte*), Spaldingovo *Určení člověka* (*Bestimmung des Menschen*), fakta z přírody, jak je přináší Fenelon, Reimar, Derham, Bonnet, Nieuwetyt, Sulzer a Sander.²⁵⁹ (srov. Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 158n)

²⁶⁰ Augustin ZIPPE, *Von der moralischen Bildung*, str. 31

²⁶¹ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 159

²⁶² Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 57n

²⁶³ tamtéž, str. 57; Toto spojení vykládá Johann Christoph Adelung jako antonymní k *barbarisch*. (Johann Christoph ADELUNG, cit. d., sv. II, sl. 630)

²⁶⁴ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str 160

²⁶⁵ Srov. tamtéž

Náboženství se tedy představuje jako přiměřené rozumu (*vernunftmäßig*), neboť rozum potvrzuje jeho požadavky jako řádné, spravedlivé a přiměřené, nutné pro obecné blaho i pro blaženost jednotlivého člověka.²⁶⁶ Navíc náboženství staví člověku před oči takové motivy, jaké filosofie nikdy nemůže dát (nesmrtelnost našeho ducha; stále bdící Boží prozřetelnost; odplácející spravedlnost Boží; nekonečnou Boží lásku; ujištění, že Bůh považuje lásku a milosrdenství, kterou prokážeme jinému člověku, jako bychom ji prokázali jemu; zvláštní Boží pomoc při našem úsilí o ctnost; naše určení být Bohu stále podobnější)²⁶⁷

Základní rys Božího charakteru spatřují analyzovaní morální teologové v dobrotivosti vůči nám lidem. „*Bůh je otcem všech bytostí.*“²⁶⁸ Přirozenou reakcí člověka na Boží oslovení je zbožnost (*Frömmigkeit*), což „*je takový stav (Verfassung) duše, následkem něhož člověk koná ctnost z lásky a poslušnosti Bohu.*“²⁶⁹ Vědomí Boží dobrotivosti vede člověka k pokání, k „*srdečnému odporu vůči svým hříchům, kvůli kterému odkládá zlá smýšlení a sklony.*“²⁷⁰ Tak se v srdci rodí láska, vděčnost a bázeň, poslušnost, důvěra v Boží vůli a spokojenost s jeho vládou.

Kořeny vztahu k Bohu leží tedy ve *vděčné lásce*.²⁷¹ Všechna další pravidla jsou jen artikulacemi jejích jednotlivých aspektů.²⁷² Láskou k Bohu se samozřejmě rozumí i láska k Ježíši Kristu²⁷³, neboť on je zjevením lásky Otcovy, již projevil s velkou horlivostí. Spasitel ztělesnil lidskou dokonalost a učinil ji přístupnou lidským smyslům. Na jeho životě je možno spatřit mravní krásu zamýšlenou pro člověka Bohem. „*Lásce je vlastní, že napodobuje svůj objekt.*“²⁷⁴ Proto i milující křesťan bude Boha a Ježíše Krista²⁷⁵ napodobovat, a to především

²⁶⁶ Náboženství je „*zdroj všeho štěstí a základ lidské blaženosti.*“ (Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 95) „*Cílem náboženství je vlít nám takové smýšlení a sklony, které nás dělem skrz vnitřní pokoj a radostné bytí, dělem skrze naději na blaženou nesmrtelnost činí spokojenými a šťastnými v tomto životě a zároveň účastnými na společenství s Bohem a v nebeské blaženosti.*“ (Augustin ZIPPE, *Von der moralischen Bildung*, str. 33)

²⁶⁷ Výčet podle Augustina ZIPPEho, *Von der moralischen Bildung*, str. 42

²⁶⁸ tamtéž, str. 29

²⁶⁹ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 139

²⁷⁰ tamtéž, str. 141

²⁷¹ Augustin ZIPPE, *Von der moralischen Bildung*, str. 28; Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 51

²⁷² V ní se podle von Fabianiho spojují dva momenty: výlučnost milovaného pro milujícího a jeho dobrotivost vůči milujícímu. Protože oba naplňuje Hospodin plné míře, musí být láska k němu tím nejplnějším typem lásky: a) Musí být nade vše. Celý svět je třeba milovat jen kvůli lásce k Bohu. b) Musí být horlivá a žhavá (*eifrig und feurig*), aby se zmocňovala celého člověka a uváděla do chodu všechny jeho schopnosti a síly. c) A konečně musí být vytrvalá a neměnná, aby působila při každé příležitosti. (Srov. Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 51n)

²⁷³ Srov. tamtéž, str. 58

²⁷⁴ tamtéž, str. 64

v moudré dobrotivosti a milosrdenství, jak to žádá sám Spasitel: *Vy však buďte dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec.* (Mt 5, 48) Překoná-li ohled jen na sebe samého, naplní se jeho nitro „živým pocitem lidskosti, dobrotou srdce, nezištnou blahovůlí, pocitem radosti ze štěstí druhého (*Beyfreude*)²⁷⁶ a soucitu, velkomyslností, smířlivostí, dobročinností apod.“²⁷⁷ Jeho morální charakter se připodobní charakteru Boha Otce a Ježíše Krista a „*staneme se jeden druhého pomocníkem, zachráncem, utěšitelem, dobrodincem, ochráncem, učitelem, vůdcem, přítelem, bratrem a anělem, účastným na Božím záměru obšťastnit člověka.*“²⁷⁸

Bůh si nikdy nepřestane zasluhovat úctu.²⁷⁹ Proviněním proti této rovině vztahu k Bohu je vedle lehkomyšlného mluvení a chování i nepřiměřený strach, neboť „*v lásce není strach.*“ (I J 4, 18). Spíš než obava z trestu má křesťana vést dětská starost, aby nezarmoutil dobrotivého otce. Ať k němu přistupuje s radostným a vděčným srdcem.²⁸⁰

S pokorou (*Demuth*)²⁸¹ se může křesťan odevzdat do Boží vůle a být poslušný. Opět se dostávají do hry představy o Božím charakteru, protože člověku hrozí poslušnost slepá, pověřená. Ale poslušnost všemohoucímu, moudrému, láskyplnému a věrnému Bohu je

²⁷⁵ Aby člověk napodoboval vzor v Ježíši Kristu správně, musí odlišit skutky vyplývající z Kristova Božího synovství a z jeho úlohy prostředníka, protože ty pro člověka nemohou být závazné. Jedná se především o zázraky a proroctví, dále o výběr apoštolů, praxi vyučování na ulicích, smrt na kříži, Ježíšova dobrovolná chudoba, cestování a celibát. Stejně tak nejsou závazné skutky plynoucí z poměrů v Ježíšově době, jako je způsob odívání nebo účast na židovských tradicích. Naopak morálními povinnostmi jsou činnosti, které Ježíš vykonával jako člověk, tedy jeho ctnosti, láska k Bohu a lidskému pokolení, neúnavné úsilí o dobro, neustálé působení, vytrvání v protivenstvích, hrdinská důvěra v Boha, chytrost v jednání a zacházení s druhými, nezištnost, poslušnost Otci a dobrotivost k lidem. (Franz FRITSCH, cit. d., str. 246n)

²⁷⁶ O výrazu *Beyfreude* poznamenává Adelung v roce 1793, že jde o výraz vzniklý jako ekvivalent k *Beyleid*, užívaný několika novotáři, označující radost z příznivých životních okolností, v nichž se nachází druhý. Jiní užívají spíš výraz *Mitfreude*. (Johann Christoph ADELUNG, cit. d., I. díl, sl. 982)

²⁷⁷ Augustin ZIPPE, *Von der moralischen Bildung*, str. 37

²⁷⁸ „*Helfer, Erreter, Tröster, Wohlthäter, Beschützer, Lehrer, Führer, Freund, Bruder und Engel*“; tamtéž, str. 37

²⁷⁹ Proviněním se proti této povinnosti náboženství je daremné užívání Božího jména, kletí, lehkomyšlné řeči urážející náboženství i mravnost, ale i lehkovážné chování.

²⁸⁰ Důsledkem je i úcta vůči všem a všemu, co náleží k jeho uctívání (*Anbettung*)²⁸⁰. Křesťan nepohrdá osobami a věcmi, které jsou spojeny se službou náboženství a mají za cíl projevit úctu k *Nejvyšší bytosti*. „*Člověk se projeví nejen jako neosvícený křesťan, nýbrž vůbec jako hlupák, dá-li najevo pohrdání vůči modlitebnám spoluvyznavačů náboženství (Religionsgenossen), protože i tam je uctívána Nejvyšší bytost (das höchste Wesen) podle poznání (Begriffen), jaké mají o náboženství.*“ (Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 62)

²⁸¹ Jiným důsledkem pravé lásky k Bohu je pokora, tedy „*živé poznání naší nehodnosti ve srovnání s Boží dokonalostí, spojení s činorodým poddáním se Bohu.*“ (tamtéž, str. 60)

nanejvýš rozumným spolehnutím se tvora na svého Tvůrce. Neboť „*moudrost Boží je nezměrné světlo, ve srovnání se kterým je náš rozum temnotou.*“²⁸²

Člověk milující Hospodina má také důvod ke spokojenosti (*Zufriedenheit*)²⁸³ se svým osudem.²⁸⁴ Aby však jeho nitro mohlo dospět k této nesnadné ctnosti náboženství, musí umět správně hodnotit záležitosti pozemského života, a uvědomovat si, že pozemské věci nikoho nečiní šťastným samy o sobě. Že protivenství není o nic horší než úspěch, neboť štěstí nespočívá ani tolik v životních okolnostech, jako spíš ve způsobu, jakým se jich užívá. Ať se proto člověk, usilující o spokojenost, vyvaruje důvodů k rozmrzelosti a nespokojenosti, když nahlédne, že počet těch, které si způsobujeme sami, je daleko větší, než těch, za něž nemůžeme. Ať se snaží dosáhnout soběstačnosti (*Genügsamkeit*) v tom, že bude žádat málo a rozvažuje, co je opravdová potřeba, a co ne, neboť vymyšlené potřeby jsou skutečnými odpůrci spokojenosti. Ale především ať dbá o dobré svědomí, protože bez něho není žádná spokojenost možná. K tomu člověku dopomáhají dvě náboženské ctnosti, jež doporučuje jak rozum, tak zjevení, totiž zapřít sebe sama a zapřít svět. Nejde však o nějaké mimořádné projevy nezdravé askese, nýbrž o přirozené usměrnění vlastního nitra (sebezápor) od sobectví (*Eigennutz*) a smyslovosti (*Sinnlichkeit*), aby duch mohl vykonávat jemu vlastní nadvládu nad tužbami a sklony srdce. Stejně tak i v požadavku zapření světa jde o odvrácení se od takových dober a potěch tohoto pozemského života, které nám brání v cestě k dokonalosti.²⁸⁵ Tak však velí i zásady pouhého rozumu třeba v oblasti zdravé životosprávy.²⁸⁶ Protože působí náboženství přímo na posílení naší morální přirozenosti (*moralische Natur*), je život člověka v důsledku naplněn vnitřním pokojem a spokojeností. A jejich věčné pokračování jej očekává jako odplata a přirozený důsledek (*natürliche Folge*) po smrti. „*Cesta náboženství a ctnosti, jež je pro zkaženého, poštilého a neřestného úzká a posetá trním,*

²⁸² tamtéž, str. 61

²⁸³ Spokojenost je v analyzovaných morálních teologiích průvodním znakem blaženosti. Je-li křesťan už v tomto pozemském životě spokojený, okouší závdavek budoucí nebeské dokonalosti. (srov. Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 30: „*Stav spokojenosti je naší blažeností.*“)

²⁸⁴ „*Spokojenost s Boží vládou nám dává spokojenost právě na tom místě, kde zrovna jsme, protože tam můžeme nejvíce přispět k blahu (Wohlfahrt) našeho lidského druhu a k naší osobní dokonalosti. Zde leží důvod ke spokojenost Epikteta v otroctví, Belisara v chudobě, ponížení a pohrdání...*“ (tamtéž, str. 104) Výzkum historických postav, které naši autoři uvádí na doklad svých tvrzení, by stál za podrobnější zohlednění, které však už žetel nemůže být součástí této práce.

²⁸⁵ Srov. tamtéž, str. 142nn.

²⁸⁶ Tato tematika se bezprostředně dotýká další skupiny mravních povinností, totiž povinností vůči sobě samému.

se stává pohodlnou a příjemnou, provázenou útechou, důvěrou, radostným vědomím a spokojeností na každém kroku.“²⁸⁷

Dosáhlo-li nitro soběstačnosti a spokojenosti, je připravené na trpělivé snášení utrpení. Křesťanská trpělivost není žádná stoická bezcitnost.²⁸⁸ Na příkladu Ježíše je patrné, že slzy a steny jsou jakousi daní lidskosti a mnohdy jsou oprávněné. Je však třeba (kvůli útěše) neztratit kontrolu rozumu (*Vernunft*). Ve snášení utrpení nám může pomoci vědomí, že jsme si je nepřivodili vlastní vinou. Můžeme si být navíc jisti, že jen trpělivost činí naše utrpení snesitelným. Uvažme, že pravé štěstí a neštěstí závisí jen na člověku samotném, neboť, jak jsme již zmínili výše, jsou naši morální teologové přesvědčeni o tom, že štěstí a neštěstí nezáleží v životních okolnostech, nýbrž v jejich užívání. „*Pro ctnostného nejsou životní nehody o nic méně pravým dobrodiním, než radosti života.“²⁸⁹*

„*Pravá láska se zabývá svým předmětem.“²⁹⁰* A stejně tak i člověk milující Boha. Je však veliký rozdíl mezi pravým ztišením (*Andacht*) a nepravým „pobožnůstkářstvím“ (*Andächteley*). Tomu druhému schází znalost evangelijního ducha i úsilí připodobnit se Pánu láskou k lidem a dosáhnout tak blaženosti. Proto se opírá o vybájené legendy, bezduché a omyly naplněné modlitební knížky, slepé, duchu evangelia i církevním předpisům odporující uctívání obrazů, relikvií a jiných nicotností.²⁹¹ Pravé ztišení se naproti tomu zaobírá Božími vlastnostmi, díly a zákony s úmyslem stát se moudřejším a ctnostnějším a posílit se na cestě k vlastní blaženosti. Důvodů k tomu si nachází dost všude kolem sebe, především v přírodě a ve zjevení. Příroda je „*velká, nevyčerpatelná kniha, skýtající mnohou látku k zabývání se Bohem...Celé stvoření je zrcadlo, v němž spatřujeme Boha. Hrom zvěstuje jeho moc, hvězdné nebe je obrazem jeho nádhery, chladivé šumění večerního vánku, krásný zpěv ptáků, zurčení potoků jsou tóny jeho lásky a celý řád a harmonie přírody káží o poslušnosti Bohu.“²⁹²* Zjevení nás samo na přírodu odkazuje, vede však naše zabývání se Bohem dál a poučuje nás o prostředcích, jež nám je umožňují. V Kristu pak vede naši naději až za hrob. Toto je ztišení v duchu a v pravdě.

²⁸⁷ Augustin ZIPPE, *Von der moralischen Bildung*, str. 36

²⁸⁸ Srov. Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 69n

²⁸⁹ tamtéž, str. 70

²⁹⁰ tamtéž, str 71

²⁹¹ Srov. tamtéž; Na str. 198 vyslovuje tuto charakteristiku: „*bezduché a neužitečné modlitební formulky, poutě..., mnichy zavedené žehnací formule a bratrstva, neboť podle ducha evangelia tvoří všichni křesťané jedno bratrstvo činné lásky, a konečně všechno, co člověka nečiní ctnostnějším, tedy šťastnějším.“*

²⁹² tamtéž, str. 72

Všechny tyto projevy zdravé zbožnosti jsou pojímány jako důsledky správné představy o Bohu. A zde nachází své důležité východisko boj proti pověře. „*Pověra ničí ctnost a blaženost člověka, ať už pramení z dobrých úmyslů a spojuje dobré se zlým, ať se špatným smýšlením vyučuje neužitečné a kruté zvyklosti a překrucuje pojmy svatosti, horlivosti a bázně Boží.*“²⁹³ Pověřivý člověk pak připisuje stvoření síly, které patří Hospodinu.²⁹⁴ Nebo má o Bohu nepravdivé představy, jako že Bůh je jakýsi bezohledný a nevypočitatelný despota, který svévolně nakládá s jednotlivci i se světem. Některé předurčí ke spáse, jiné nechá jen tak zatratit. Jiní si představují Boha jako nesmiřitelného pomstychtivce, další jako samolibého, velikašského monarchu, jenž je schopen a ochoten zaobírat se jen svou velikostí.²⁹⁵ Pak je jen těžko představit si zájem Boha o blaho člověka, a tedy i lásku lidstva k takovému Bohu. Úcta k němu se ve výsledku omezuje na nízké lichocení a hledání zalíbení skvostnými a pompézními bohoslužbami. Člověk je odváděn od péče o zlepšení vlastního srdce k nicotným formalitám. V nitru zasaženého člověka se však usazuje vzdor a nespokojenost s vlastním osudem i se světem, a ten je pak nahlížen jako plačtivé údolí. Člověk ztrácí odvalu a se chová spíš jako otrok. Nevěří zároveň ve smysluplnost úsilí o ctnost.

Náboženství je těmito nepromyšlenostmi připraveno o rozumový (*vernünftig*) souhlas. Lidé si pak představují, že náboženství odsuzuje člověka k neradostnému, těžkomyslnému životu, plného sebetřýzně a nářku.²⁹⁶ Jsou nespokojení sami se sebou i se způsobem Boží vlády, ztrácí odvalu ke ctnosti a promarní čas pozemské výchovy a přípravy na blaženou věčnost.²⁹⁷

Někdo se snad domnívá, že k dosažení dokonalosti je nezbytné odřeknout se vši podnikavosti i osobního vlastnictví a život prožít v chudobě a žebrání. „*Pracovitost je*

²⁹³ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 107

²⁹⁴ V pozadí této taxonomie je tradiční charakteristika pověry. Srov. Paulus Gabriel ANTOINE, *Theologia moralis universa*, cit. d., str. 173, : „*Unde duplex est (superstitio) generatim, una ex parte rei cultae, & est cultus falsi numinis, & alia ex parte modi colendi, qua verus Deus, sed modo inordinato colitur, & dicitur viriosus cultus veri Dei.*“

²⁹⁵ Typologie falešných představ vychází z Augustina ZIPPEho, *Anleitung*, str. 161n

²⁹⁶ Jejich výčet pochází z textu Augustina Zippeho *O morální výchově budoucích duchovních*, kde se jim věnuje proto, aby na ně byli bohoslovci upozorněni. (Augustin ZIPPE, *Von der moralischen Bildung*, str. 42 nn)

²⁹⁷ „*Náboženství znamená s rozmyslem a vědomě užívat potěšení, která Bůh rozesel po cestě ctnosti. Z té cesty však nemáme scházet, abychom utrhli květiny, jejichž vůně otráví naši duši, i kdyby nás na chvíli potěšily. Náboženství zahání ponurou těžkomyslnost z naší duše, jako vycházející slunce plaší z tváře země úleky noci, a otevírá srdce vznešeným potěchám, jako slunce skýtá pozornému oku radostný pohled na krásu Božího světa.*“ (Augustin ZIPPE, *Anleitung*, Vorrede, str. XLVIII)

nezbytná povinnost... a nejsilnější pancíř proti neřesti, prostředek k podpoře vnějšího i vnitřního blaha našeho i druhých.“²⁹⁸ Člověk, který nepracuje, je na obtíž lidské společnosti.²⁹⁹ Podobně ani pravá pokora (*Demuth*) nevyžaduje bídný (*niedrig*) život v pohrdání sebou samým a uhašení všeho citu pro čest, hanbu, chválu a pohanu,³⁰⁰ aby křesťan upadl do drsných a nevytříbených mravů a stal se terčem všeobecného posměchu. Pokorné srdce nespočívá ve zvláštních gestech ani v podivném držení těla, prostě v žádné vnějškovosti (*Formung der Außenseite des Menschen*), nýbrž ve skromném hodnocení svých vlastních vlastností a vděčném smýšlení o Bohu, který v nás působí všechno dobré. Je založené ve středu mezi pýchou (*Hochmuth*) a poníženeckostí (*Niederträchtigkeit*)³⁰¹

Zároveň je nesmysl domnívat se, že existují vrozené pudy a sklony, které jsou samy o sobě špatné a jako takové musí být vykořeny. Všechny naše vrozené (*anerschaffen*) pudy jsou ve svém určení dobré, jen mohou ve svých projevech získat špatný směr, nebo svým nepřiměřeným uspokojování se mohou stát mravně špatnými a škodlivými.³⁰² Náboženství a rozum je musí zorientovat na cíle ctnosti, a pak mohou úsilí o ctnost velmi prospět.³⁰³

Jinou škodlivou představou je, že Ježíš blahoslavenstvím prostého srdce (*Einfalt des Herzen*) vyzdvihl hloupost, nevědomost a pohrdání užitečnými znalostmi a vědami. Prostotu charakteru (*Simplicität des Charakters*) pokládá Zippe za znak zralého (*vollendet*) člověka a spatřuje ji ve spolehlivém jednání s druhými (*Solidität*), upřímnosti, otevřenosti, poctivosti (*Redlichkeit*) a svobodě (*Freymüthigkeit*) charakteru.³⁰⁴

²⁹⁸ Augustin ZIPPE, *Von der moralischen Bildung*, str. 46

²⁹⁹ A Ježíšovo blahoslavenství chudých duchem znamená tolik, co nevázat své sklony na pozemská dobra a držet svou duši nezaujatou zbytečnými starostmi a tužbami lakomství.

³⁰⁰ Zde se pravděpodobně jedná o narážku na bod jesuitské spirituality, který uvádí sv. Ignác z Loyoly v *Duchovních cvičeních* 23: „A tak, co se nás týká, nemáme chtít více zdraví než nemoc, bohatství než chudobu, tak ve všech ostatních věcech, že si přejeme a volíme jedině to, co nám více napomáhá k cíli, pro který jsme stvořeni.“

³⁰¹ Adjektivum *niederträchtig* vykládá Adelungův slovník jako a) nízký vzrůstem, b) přeneseně jako pokorný (*demüthig*), tedy považující za váženější sebe; nebo mající citelný nedostatek ctižádosti (*Ehrliche*) a prozrazující hluboké podceňování vlastní cti. Dále poznamenává: „Ale protože toto slovo v dnešním užívání se v tomto významu v horní němčině užívá zřídka a má silný, pejorativní význam, nahrazuje se obvykle slovem nízký (*nieder*). (Johann Christoph ADELUNG, cit. d., díl III., sl. 500 n)

³⁰² Skrývá se v pozadí tohoto pojetí přirozených pudů odmítnutí dogmatu o prvotním hříchu, jak je zastává např. Shaftesbury, Hutcheson či Rousseau? (srov. Daniela TINKOVÁ, *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*, Praha 2004, str. 118)

³⁰³ Zippe uvádí v této souvislosti citát z Popea: „Sklony jsou větry, kterými je člověk uváděn do pohybu, a rozum je kompas. Bez kompasu sejde z cesty, bez větru však zůstane nehybný a nečinný.“ (Augustin ZIPPE, *Von der moralischen Bildung*, str. 48)

³⁰⁴ Srov. tamtéž, str. 49

Ani slova Ježíšovy tzv. velekněžské modlitby, že křesťané nejsou ze světa (J 17, 14nn)³⁰⁵, neznamenají, že je třeba opustit lidskou společnost, odejít do pustiny a zbytek života strávit rozjímáním (*unthätige Betrachtung*). Tato představa propůjčuje lidskému jednání a působení jeho duše špatný směr a odvrací jej od záležitostí pravé ctnosti, jež záleží podle výroků náboženství v lásce k Bohu projevující se v činné bliženské lásce. „Život takového člověka propadá nečinné, ponuré spekulaci a je pro občanskou společnost (*bürgerliche Gesellschaft*) i církev neužitečný.“³⁰⁶ Nejsme stoupenci des Foe-a, od něhož kontemplativní život pochází.“³⁰⁷ Naopak místo křesťana je uprostřed světa. Jeho dokonalost spočívá v povznesení společenských sklonů.

Posledním uváděným výstrelkem falešné zbožnosti je přepjaté hodnocení mravní dokonalosti, jež odvádí pozornost od povinností všedního dne a vyhledává mimořádné skutky. Nakažená duše propadá blouznivectví (*Schwärmerey*), které vede sice k mimořádným výkonům, ne však podle učení náboženství, jak je patrné na příkladě Molina³⁰⁸ a madame de Guyon.³⁰⁹

Zippeova kritika špatného pojetí náboženství se vesměs dotýká mnišského způsobu života. Autor trvá na sociálním rozměru křesťanství a spatřuje jeho etické poselství v zušlechtnění tzv. společenského sklonu člověka (*gesellschaftliche Neigung des Menschen*), tedy

³⁰⁵ Zippe uvádí tento text: „*wir sollen nicht von dieser Welt seyn*“ (Augustin ZIPPE, *Von der moralischen Bildung*, str. 49)

³⁰⁶ tamtéž, str. 50. Pro společenství kontemplativního života nemá Zippe žádná lichotivá slova: „*zkažené zásady bezmyšlenkovité, zvrácené tlupy (vederbte Grundsätze ... der gedankenlosen und verkehrten Haufens), neužitečné a škodlivé jednání nemoudrých (unnütze und schädliche Geschäfte und Unternehmungen der Unweisen).*“ (tamtéž)

³⁰⁷ „*Wir sind keine Nachfolger des Foe, von welchem das betrachtende Leben seinen Ursprung hat...*“ (tamtéž, str. 50) Narážka na jméno de Foe je poněkud temná. Lze jí rozumět jako odkaz na Des Foeova Robinsona Crusoa?

³⁰⁸ Miguel de Molinos (1640 – 1697), hlavní představitel kvietismu.

³⁰⁹ *Jeanne Marie Bouvier de la Motte Guyon* byla francouzskou mystičkou žijící v letech 1648 – 1717. Její učení bylo odsouzeno breve Cum alias papeže Innocenta XII. roku 1699. Vedla korespondenci s cambraským biskupem Fénelonem. Oba byli velmi dobře známi v německém prostředí XVIII. století, kde by měl být jejich vliv dobře patrný především v kruzích radikálního pietismu. Vliv francouzské mystiky konce XVII. století na české prostředí nebyl, je-li mi známo, dosud zkoumán, ačkoliv by mohl přinést zajímavé plody. Z výzkumů německých badatelů (Robert Spaemann, Volker Kapp) vysvítá například, že přejímání tohoto proudu francouzského katolicismu této doby přineslo radikální proměny v pietistickém myšlení (Volker KAPP, *Der Einfluß der französischen Spiritualität auf das deutsche Geistesleben des 18. Jahrhunderts*, in: *Karlfried Gründer, Karl Heinrich Rengstorf (ed.), Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung, Heidelberg 1989, str. 29*), což mohlo přispět k vcelku neproblematické recepci saského protestantismu v pozdnětereziánských a josefinských Čechách.

jeho přirozené potřeby žít v lidské společnosti a pracovat k jejímu blahu. Nejde mu však čistě o nitrosvětské cíle, jak ještě lépe uvidíme v pasážích věnovaných přímo sociální etice.³¹⁰

V antropologii sledované doby hraje dichotomie *vnitřní – vnější* významnou roli. Priorita je jednoznačně přiřknuta nitru. Tak i bohoslužba je a musí být „jen“ vnějším projevem vnitřní bázně a zbožnosti, a to ve slovech a skutcích.³¹¹ „*Chvála Boha je ústní svědectví našeho vnitřního přesvědčení o dokonalostech Nejvyšší bytosti.*“³¹² O povinnosti vnější bohoslužby poučuje člověka jak rozum, tak i zjevení. Úcta k Bohu si sama hledá cestu ven ve slovech, skutcích a bohoslužebných úkonech. Ovšem křesťan sám má z účasti na bohoslužbě prospěch, neboť se mu tak bázeň a náboženství zapisují hlouběji do nitra.³¹³ Užitek však mají i druzí, v nichž se tak vzbuzuje podobné smýšlení, a je tak šířena ctnost a blaženost. Samozřejmě se tyto projevy úcty neomezují jen na bohoslužebná shromáždění, jejich prostorem je celý křesťanův život. Nevyžadují žádnou mimořádnou zdobnost ani výjimečnost.³¹⁴

Veřejná bohoslužba se koná po vzoru prvních křesťanů.³¹⁵ Děje se tak jednak na znamení vzájemné lásky, kterou jsou vzájemně spojeni, neboť „*společná bohoslužba je nejkrásnější viditelný svazek bratrskosti v Kristu*“³¹⁶. Jednak pro vzdělání, jež se dostává „*od služebníků náboženství, v kázáních, ve zpodobení tajemství náboženství na obrazech, v ceremoniích a v poučných bohoslužebných úkonech.*“³¹⁷ Rozhodně neprobíhá bohoslužba po způsobu dvorního ceremonielu, jako by měla Bohu přidat na potěše. Bohoslužebné zpěvy mají být přirozeným výbuchem radostných, slavnostních pocitů srdce, jak o tom svědčí Davidovy žalmy,

³¹⁰ Protimnišská kritika je obecným rysem osvícenských nálad a uvedená kapitola by stála za další rozpracování a prohloubení ve vztahu k dobovému diskursu i konvenčnosti uváděných pozic. K tomu však již nemám v rámci této práce prostor.

³¹¹ Srov. Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 167

³¹² Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 93

³¹³ Zippe ani Fabiani nezmiňují obětní charakter mše svaté, jak jej definuje Tridentinum (srov. DENZINGER – HÜNERMANN, *Enchiridion*, 1751nn), nebo jak jej zdůrazňuje velmi populární spis Martina von Cochema *Erklärung des heiligen Meßopfers*, vydané poprvé 1698 v Augsburgu, naposledy v roce 1965 ve Freiburgu i. Br.

³¹⁴ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 93

³¹⁵ Zippe, který se výrazněji méně odkazuje na biblické texty než von Fabiani, uvádí Sk 2, 46 – 47. (Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 168n)

³¹⁶ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 94

³¹⁷ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 169; Jak silný je protiklad k pojetí bohoslužby jako oběti, vysvitne třeba na citátu zmiňovaného kapucínského mnicha Martina von Cochema (1634 – 1712): „*Mše svatá není čtena, aby byli věřící poučeni, nýbrž je slavena, aby byla přinesena oběť Nové smlouvy.*“ (*Erklärung des heiligen Meßopfers*, Freiburg i. Br. 1965, str. 43)

chvalozpěvy Alžběty, Zachariáše, Simeona nebo učedníků Ježíše.³¹⁸ Niterné pocity spojené s chválou nám pomáhají k radosti, útěše, upokojení a zvětšení naší ctnosti.³¹⁹ Ignaz von Fabiani se poznamenává s uspokojením, že zpěv byl akceptován jako podstatný díl slavnostní bohoslužby ve státech Habsburské monarchie.³²⁰

Místem shromáždění jsou od doby prvotní církve chrámy,³²¹ dnem bohoslužby od časů apoštolů (Sk 20, 7; I K 16, 2; Mt 28, 1; Zj 1, 10) neděle na připomínku zmrtvýchvstání. Von Fabiani vyžaduje v rámci svěcení neděle především účast na bohoslužbě. Lehkomyslné zanedbání je nejen pohrdáním Bohem, nýbrž také neláskou a nepřátelstvím vůči lidem. Avšak jen „*půlhodinka v kostele*“³²² a jinak nic zbožného by byla málo. Je dobré konat zvlášť v tento den skutky lásky, vzdělávat se dobrou četbou a věnovat se sebezkušování. Křesťané se mají vyvarovat všech činností, které by rušily klidnou bohoslužbu, vrchnost je povinna dopřát služebnictvu nutný klid. Neděle je den ztišení. Zaměstnání - samozřejmě s výjimkou prací, jež nemohou být odloženy (zemědělství) - má být lehké, spíš formou příjemného rozmlouvání k potěše, „*než aby namáhalo ducha a tělo*“.³²³ Jako forma odpočinku se velmi hodí setkání s přáteli, neboť Bůh je „*Bohem vší radosti*“.³²⁴

³¹⁸ Srov. Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 94

³¹⁹ Srov. tamtéž, str. 94

³²⁰ Srov. tamtéž, str. 94; Reforma bohoslužebného zpěvu, která začala v habsburském soustátí už v padesátých letech XVIII. století za panování Marie Terezie vyvolávala bouřlivé debaty a houževnatý odpor. V souladu s vyslovenými zásadami o užitečnosti bohoslužby pro poučení a povzbuzení k ctnosti byl zakázán latinský zpěv a zpěvu písní v národních jazycích se měl účastnit všechen shromážděný lid. (srov. Hollerweger, cit. d., str. 477)

³²¹ Ignaz von Fabiani v souladu se svou tezí o bohoslužebném charakteru celého křesťanova života připomíná, že Boží chrám je všude, kde jsme a všude máme Bohu sloužit. (Srov. Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 107)

³²² tamtéž, str. 108

³²³ tamtéž, str. 108

³²⁴ tamtéž, str. 109

Péče o sebe sama

Dokonale mravný život může být spatřován jako naprosto účelné (*zweckmäßig*) užití lidských sil a schopností k dosažení dokonalosti a blaženosti.³²⁵ Základní orientaci poskytují člověku podle učení analyzovaných moralistů jeho vrozené pudy³²⁶, jež se všechny spojují v sebelásce (*Selbstliebe*)³²⁷, projevující se základně v pudu k dokonalosti (*Trieb zur Vollkommenheit*)³²⁸. Ten je patrný u každého člověka, neboť „*všichni lidé usilují o ty vlastnosti, které považují za dokonalost, a omlouvají či skrývají své nedokonalosti.*“³²⁹ Citovaný autor vypočítává čtyři rozumné pudy³³⁰, totiž lásku k životu, vyžadující uspokojení všech potřeb, jež má člověk společně se zvířaty (potrava, spánek, pohyb, odvrácení nebezpečí), dále žádost poznání, pud sympatie k lidskému rodu a zmíněný pud k dokonalosti.³³¹ Ctnost pramení z lásky k dokonalosti³³² a ctnostný člověk „*se stará o své zachování, obohacuje rozum užitečnými*

³²⁵ Tato představa by cele odpovídala filosofické etice, jež by vše podřídila poslednímu cíli. Přistoupí-li k těmto „rozumným“ konceptům křesťanské zjevení, otevře se prostor pro „Boží bláznovství“, tedy oběť Božího syna na kříži, z hlediska „chladné“ kauzality problematický čin. Křesťanská etika se nevyhne napětí mezi posledním cílem lidského života ve spáse (pro niž josefinisté užívají tradičních i nekřesťanských pojmů *dokonalost* a *blaženost*) a posledním cílem v Bohu, pro nějž všechno je. Proto je možné vyžadovat pro celý lidský život bohoslužebný charakter (jak jsme viděli v předchozí kapitole), ale stejně tak i vytrvalé podmaňování všech jeho sklonů a skutků konečné blaženosti a spokojenosti (což je zase obsahem kapitoly této).

³²⁶ Přirozené pudy určují vůli a „*v nich je důvod, proč některé věci považujeme za dobré, a jiné ne.*“ (Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 13)

³²⁷ tamtéž, str. 14

³²⁸ „*Pud k dokonalosti je základní pud naší rozumné (vernünftig) přirozenosti.*“ (tamtéž, str. 15)

³²⁹ tamtéž, str. 16; Podle Augustina Zippeho jsou vrozené pudy člověka dobré. A láska k sobě (*Selbstliebe*) je dobrým stavem a sklonem, odlišným od hříšné lásky k sobě (*Eigenliebe*), což nápadně připomíná koncepty Shaftesburyho a Hutchesona. (srov. Daniela TINKOVÁ, cit. d., str. 118)

³³⁰ Rozumné pudy jsou přirozené sklony postavené pod kontrolu rozumu (*Vernunft*), jež dbá o jejich správnou namířenost na konečný cíl.

³³¹ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 23

³³² Všechny zmíněné rozměry ctnosti v základu souvisí s péčí o sebe, jak ji proklamovala již antická filosofie. Požadavek tzv. *epimeleia heautou* nalezneme u Platónova Sókrata (Obrana, její podrobnější rozpracování pak v mnoha filosofických školách, především u stoiků, ale i epikurejců a kyniků. Všichni analyzovaní teologové se odkazují na antické filosofy (Sókratés, především pak stoikové: Seneca, Epiktétos, Marcus Aurelius aj.) Můžeme se tedy domnívat, že jim byl tento koncept znám. V osmdesátých letech XX. století tematizoval tento proud západní antropologie Michel FOUCAULT (srov. *Hermeneutik des Subjekts – Vorlesung am Collège de France (1981/1982)*, Frankfurt a. M. 2004, str. 19nn (přednáška ze 6. ledna 1982). Bližší prozkoumání podnětů, které přináší, by jistě nebyly pro bádání o českém osvícenství bez užitku.

znalostmi, plní srdce dobročinnými (wohltollend) sklony, a tak se stále zdokonaluje.“³³³ Jedná tedy v souladu se svou přirozeností.³³⁴

Jestliže má člověk uplatnit svou schopnost zdokonalit se, musí nejprve spatřit důvod, musí nazřít svou nehotovost, nedostatečnost v některém ohledu. Je však podstatné, aby se zároveň dobře seznámil s přirozeným fungováním svých sklonů a žádostí a dokázal si je vysvětlit. „Pokud totiž nedokáže vysvětlit jisté neobvyklé jevy materiálního světa přirozeně, považuje je za výsledek jistých nevysvětlitelných nadpřirozených příčin.“³³⁵ Z toho pak čerpá bázlivost a pověřčivost, ztrácí odvahu pátrat dál po příčinách věcí a ve výsledku pak na svou zkaženost svádí víc, než je opravdu třeba. Dožaduje se zázračné pomoci a má přitom ruce složené v klín. Příležitost k poznání svého bídneho stavu nabízí neukojitelný pud k dokonalosti. „Představa, kterou si uděláme o mravní dokonalosti, je vždy větší, než míra, které můžeme ve skutečnosti dosáhnout.“³³⁶ Zippe připouští,³³⁷ že existují lidé, kteří ustavičnou a nerozptýlenou pozorností ke vzniku a působení svých sklonů a svých žádostí poznají, jaký stav jejich srdce³³⁸ odpovídá rozumným pudům a je zdrojem blaženosti. Nazývají se mudrci, ale z dějin víme, že je jich velmi málo. Proto nabízí Bůh útěchu zjeveného náboženství, aby skrze naději posilnil člověka nespokojeného při pohledu na svou nedokonalost a zoufalého při vidině spravedlivého trestu, který mu jako nutný představuje přirozené náboženství.³³⁹

Předním úkolem církve (a lidské společnosti) je výchova tzv. mravního vnímání (*moralische Empfindung*)³⁴⁰ a morálního citu (*moralisches Gefühl*)³⁴¹. Je proto úkolem učitelů náboženství, aby předkládali takové vzory chování, které budou skutečnými příklady

³³³ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 24

³³⁴ Fabiani, když kritizuje přílišnou přísnost vůči tělu jako „omyl staré východní filosofie dál šířený mnichy, totiž že duše, coby nebeská bytost, dospěje k pravdě pouze tehdy, když člověk své tělo jako nepřítel různými způsoby trýznění takřka zabije.“ (Ignaz von FABIANI, str. 196) Správná cesta nespočívá v omezování těla a jeho umrtvování, nýbrž v usměřování a vedení pudů, jež jsou pro přirozenost člověka nezbytné. Výchozím bodem je podle něho neschopnost lidské duše dospět bezprostředně k pravdě.

³³⁵ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, Vorrede, str. XLIII

³³⁶ tamtéž, str. 25

³³⁷ tamtéž, str. 113n

³³⁸ *Srdce (Herz)* se ve sledovaných traktátech vyskytuje často vedle pojmu *Verstand*. Bývá v kontextu pojmů pojících se ke druhé duševní mohutnosti, k vůli. Píše-li Zippe o stavu srdce, lze to chápat jako dokonale rozumné uspořádání žádostí, sklonů a rozhodnutí, jejichž výsledkem je ctnosté jednání a spokojenost.

³³⁹ tamtéž, str. 114nn

³⁴⁰ Zippe je charakterizuje jako schopnost vidět a vyhledat mravně krásné jednání a sklony na způsob vkusu. (srov. tamtéž, Vorrede, str. 16nn)

³⁴¹ Mravní cit je dokonalost lidského ducha, spočívající v zalíbení ve ctnosti a odporu k neřesti. (srov. tamtéž, str. 26n)

ctnosti³⁴² a zároveň budou (zvláště pro mladé lidi) poutavé: „*Má-li člověk ctnost milovat, musí být pro něho zajímavá.*“³⁴³ Pro začátek třeba vyprávění z nového slabikáře s mědiryty.³⁴⁴ Hodí se vyprávění, příběh či bajka.³⁴⁵ Je však vždycky nutné, aby se žáci učili poučení vždy vztáhnout k poměrům, v nichž se nalézají, aby tak od počátku přivykli přistupovat k etice jako k vědě, již je nutné uplatňovat v praktickém životě. Jinak se stanou k pravidlům morálky lhostejní, což je nenapravitelná škoda.³⁴⁶

Předkládaným vzorům však musí být věnována pozornost, aby jimi byla skutečně zapálena láska ke ctnosti a odpor k neřesti. Běžně se totiž nabízí ke čtení různé kalendáře s hrdinskými příběhy (*Heldenkalendar*), které jsou však pro mravní formování mladých lidí nevhodné, neboť ukazují spíše hrdost, ješitnost a ctižádost. Pro výchovu je třeba vyhledávat příklady mravného jednání i s jeho dopady v blaženosti, aby se vštěpovala zákonitost, že posmrtná míra blaženosti odpovídá dosaženému stupni ctnosti. Učitel se musí vyvarovat rizika motivovat žáky představami smyslových radostí a krás onoho světa, „*jak se často děje.*“³⁴⁷ Kdo by však věřil na nějaké *kochemovské nebe* (*Kochemscher Himmel*)?³⁴⁸ Dětem je také často naháněn strach pekelnými tresty. Náboženství je však třeba představit z vlídné stránky, aby lidé žili ctnostně z lásky k Bohu. Pekelné tresty jsou navíc určeny neposlušným a nepoddajným lidem Mezi takové však děti nepatří. Naopak, ty jsou podle Kristových slov obyvateli Božího království. „*Děti jsou prosty svévole, navyklých žádostí, vášní a předsudků a nechají se tedy vést rozumem a dobrotou.*“³⁴⁹ Vidina pekelných trestů naplní jejich nitro bázlivostí, otrockým a vzdorovitým smýšlením, takže z nich vyrostou lidé nespokojení se svým osudem, odvracející se od Boha, náboženství a ctnosti, lhostejní k Boží lásce a neschopní skutečně ušlechtilého, svobodného, velkorysého a ctnostného smýšlení a vnímání.

³⁴² Příklad je mnohem účinnější než suchá pravidla. Zejména výuka dětí nemá být zatěžována odtažitými pojmy a systémy.

³⁴³ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, Vorrede, str. XIX

³⁴⁴ tamtéž, str. XIV (Doposud se mi nepodařilo vypátrat, jaký *nový slabikář* má Zippe na mysli.)

³⁴⁵ Zippe doporučuje sbírky Esopa, Faidra, La Fontaina, Lessinga, Gellerta, Willamowa, Lichtwehra a Gleima. (tamtéž)

³⁴⁶ tamtéž, str. XVI

³⁴⁷ tamtéž, str. XXII

³⁴⁸ tamtéž, str. XXIII; Minorita Martin von Cochem (1634 – 1712) byl lidovým misionářem a nejpłodnějším rýnským autorem poučných knih. Zippe naráží na jeho velmi rozšířený a ještě ve XX. století vydávaný (poslední vydání v roce 1957!) *Göldene Himmelsschlüssel*. V osvícenském diskursu byl Cochem prototypem tmáře a možnou polemiku s ním jsme zaznamenali už v tematizace mše svaté. (str. 68)

³⁴⁹ tamtéž, str. XXIV

Témata spojená s peklem nemohou být z výuky odstraněna cele, je však třeba jich užívat s rozmyslem a účelně.

Vhodným zdrojem příkladů výborného jednání jsou dějiny, které už Cicero považoval za učitelku života. Stejně tak Bolingbroke nazývá dějiny *morálkou v příkladech*. Obzvláště užitečné jsou v tomto ohledu biblické dějiny. Biblické postavy se podle Zippeho vyznačují ušlechtilou prostotou (*edle Einfalt*)³⁵⁰, srdečností (*Biederherzigkeit*) a pevnou počestností. Na nich mohou žáci poznat, že byly šťastné díky poslušnosti, pracovitosti, víře v Boha, mírumilovnosti, lásce ke druhým lidem, pravdivosti, upřímnosti, oddanosti Bohu, zbožnosti a náboženství srdce. Bible je doporučenou četbou číslo jedna i u ostatních osvěcenských morálních teologů než byl Augustin Zippe. „Zákaz čtení bible byl v dědičných zemích monarchie zrušen panovnickým nařízením 10. VIII. 1781.“, uvádí hrdě Ignaz von Fabiani.³⁵¹ Nabádá však, aby se k její četbě přistupovalo s usebraným nitrem, rozumně a s bystrým úsudkem, je-li potřeba i s osvědčeným komentářem. Při četbě je vhodné ohlížet se na vlastní smýšlení a jednání.³⁵²

Byl-li probuzen zájem o ctnostný život a předložené vzory poskytly zdravou představu dokonalosti³⁵³, je třeba ji stále udržovat třeba modlitbou. Ignaz von Fabiani charakterizuje modlitbu jako „*pozvednutí nitra k Bohu*.“³⁵⁴ Pro přednášení vlastních pocitů a přání však nelze užívat ustálené modlitební formule: „*Pryč s tolika neužitečnými a v prvních křesťanských staletích neznámými modlitebními formulami!*“³⁵⁵ neboť látka pro pravou modlitbu musí vyvěrat ze skutečných pocitů a potřeb srdce.³⁵⁶ Modlitba může být vnitřní, nebo vnitřní a vnější dohromady, neboť každý zbožný vjem (*Empfindung*) je modlitba.³⁵⁷ Modlit se má člověk tak dlouho, dokud je srdce pohnuté, tedy klidně kratší dobu, ale zato častěji. Proto je

³⁵⁰ Johann Joachim Winckelmann (1717-1768) spatřoval ve dvojici *ušlechtilá prostota* (*edle Einfalt*) a *tichá velikost* (*stille Größe*) o pár desítek let dříve základ kánonu starořeckého umění.

³⁵¹ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 204; srov. také HOLLEWEGER, cit. d., str. 93

³⁵² Doporučeníhodné jsou i jiné knihy, které byly napsány „*opravdovými ctiteli ctnosti, kteří usilují o dobrou věc*.“ (Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 205) Jen je třeba, aby člověk, dokud není upevněn v pravých zásadách, četl „*klášterní askety, mystiky a tzv. legendy*“ (tamtéž) s nejvyšší opatrností.

³⁵³ „*Důvod rozdílnosti představ, které mají lidé o dokonalosti a nedokonalosti a o špatném chování vzhledem k dokonalosti, tkví ve výuce, ve výchově a v příkladech, kterých se jim dostává*.“ (Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 16n)

³⁵⁴ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 199

³⁵⁵ tamtéž

³⁵⁶ Modlitby dělí tradičně do pěti typů: vzývání, díky, obětování, prosby a vyznání. Jako vzor modlitby je tradičně uváděna Ježíšova modlitba Otčenáš.

³⁵⁷ srov. tamtéž, str. 200

třeba udržovat nitro v jistém bohubilém ladění. Vnější věci jako čas, místo, postoj a gesta jsou samy o sobě lhostejné. Ať je člověk zvolí tak, aby modlitbě pomohly.

Pro správnou formaci svědomí³⁵⁸ je prospěšné sebezpytování (*Selbstprüfung*), protože bez poznání sebe není možné dosáhnout moudrosti ani ctnosti. „Každý přicházející den je pro člověka novým životem, k němuž se probouzí ze spánku, tohoto obrazu smrti.“³⁵⁹ Důležité je zkoumat každý den sebe sama s cílem odstranit chyby, dopátrat se zdrojů našeho jednání a posledních cílů našich úmyslů. S největším úsilím je nutné upřít síly proti „oblíbeným“ chybám a obnovovat předsevzetí se jich vyvarovat. Vedle každodenního sebezpytování³⁶⁰ má být zařazováno obecnější, celkovější zkoumání, pokud to čas dovolí, aby bylo možné rozpoznat úbytek nebo nárůst ctnosti. Velmi vhodné je vést si o zpytování tajný deník, do něhož „si člověk zapisuje svá přestoupení s tím, co je způsobilo, ale i dobré skutky. To člověka vede nejen k přemýšlení při každodenním sebezpytování, nýbrž i k celkové pozornosti ke svým sklonům, žádostem a ke svému jednání.“³⁶¹

Ignaz von Fabiani³⁶² doporučuje proto vyhledávat ústraní (*Eingezogenheit*), což však neznamená stranění se druhých a nespolečenskost (*Ungeselligkeit*).³⁶³ Jen je třeba nenechat se svádět každou příležitostí ke společenské zábavě, které požaduje, abychom rozlišovali, vyhledávat tu kterou společnost.

Již tradičním prostředkem k posílení v sebezapření a zapření světa je uvažování o smrti (*Todesbetrachtung*).³⁶⁴ Je prospěšné všem: neřestným je důtklivou výzvou k obrácení,

³⁵⁸ Augustin Zippe spatřuje svědomí (*Gewissen*), založené na morálním citu (*moralisches Gefühl*), jako rozsudek, zda je určité jednání přiměřené naší přirozenosti (tedy zákonům Božím). (*Anleitung*, str. 105)

³⁵⁹ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 201

³⁶⁰ Vhodná doba pro sebesoud je ráno a večer. Ráno s předsevzetím, večer se zhodnocením a vložením do Božích rukou. (srov. Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 191)

³⁶¹ tamtéž

³⁶² Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 202n

³⁶³ Ta je vyvolávána buď nepříjemnou povahou, pýchou, nevraživostí vůči lidem, snahou vydělat si peníze či stářím.

³⁶⁴ Fabiani považuje strach ze smrti za neopodstatněný. (srov. Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 205nn), neboť strach je reakcí na něco strašného. Ale představa smrti nikomu není vrozená, tedy ani strach. Ten je produktem pláče, černých barev a vší pohřební výbavy. Kdyby se však dítěti ukázala jiná tvář smrti, vidělo-li by nejprve u nebožtíka radostné obličje a slyšelo veselé písně na oslavu přechodu do lepšího stavu, nemělo by ze smrti strach. Naopak by se z uvažování o smrti stala nejoblíbenější činností. nenachází žádný důvod, který by mohl křesťanovi myšlenky na smrt znechutit. Ani násilná smrt není důvodem ke strachu, protože proběhne rychle, ani přirozená, protože při ní jsou smysly nemocí otupené. Oddělení od přátel a příbuzných je jen chvilkové a ve smrti budeme přeneseni do mnohem lepšího stavu, než je ten pozemský, v němž se s nimi opět shledáme. Ani ztráta našich

spravedlivým pobídkou ke stálé bdělosti, mající již příchut' věčné odměny pro všechny, kteří bojují s těžkým osudem.

Církevní dějiny znají celou řadu falešných prostředků ctnosti, jež tvoří součást asketiky. Je jim společná přehnaná přísnost k sobě (kastrace, mortifikace, poustevnictví a nejrůznější pobožnůstkářství).³⁶⁵ Jsou nejen nerozumné, ale popírají přirozenou a ctnostnou lásku k lidskému pokolení. Nejsou přirozené ani pudu sebezáchovy. Přehnaná přísnost k tělu má za následek jen ukrácení života.³⁶⁶ Tělo bylo dáno člověku jako nástroj dobrého a o takový je třeba pečovat. Jak už bylo napsáno výše, byla podle Fabianioho příčinou mnišské praxe umrtvování těla špatná představa řecké filosofie o tom, že duše je jinak neschopna nazřít pravdu.³⁶⁷

Jinou falešnou cestou ke ctnosti je poustevnictví,³⁶⁸ které nerespektuje základní pud člověka žít ve společenství. Hlavní argument nachází Fabiani ve zprávě o stvoření: „*Není dobře, aby člověk byl sám.*“³⁶⁹ Poustevník je tak ukrácen o možnost konat bliženskou lásku. Přijatelnou variantou je čas od času vyhledaná samota, aby člověk mohl zvážit svůj pokrok ve ctnosti a načerpat sílu pro další společenské úkoly. To je cesta filosofa i křesťana.³⁷⁰

K péči o sebe sama patří starost o zachování vlastního života (*Selbsterhaltung*)³⁷¹ patří jednak přijetí života a odmítnutí sebevraždy, jednak péče o zdraví.³⁷²

pozemských statků není dostatečným důvodem ke strachu, neboť za pozemský prach vyměníme věčné hodnoty. Máme snad strach z neznáma? Ten však odporuje naší známosti Boha coby laskavého otce, který nám odpouští a dokonce vydává za nás svého syna, aby nás strachu ze smrti zbavil.

³⁶⁵ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 194

³⁶⁶ Přísnost vůči sobě byla stíhána státními orgány i u prostých věřících, o čemž svědčí případ Terezie Schusterové, jež byla stíhána pro svůj kajičnický život roku 1773. (Srov. Rudolf ZUBER, cit. d., díl II., str. 308, pozn. 664)

³⁶⁷ tamtéž, str. 197. Toto Fabianioho tvrzení je obzvlášť zajímavé vzhledem k výše zmíněné foucaultovské *epimeleia heautou*, neboť pro ni je východiskem právě neschopnost duše nazřít bezprostředně pravdu. Tehdy jsou totiž nezbytné různé praktiky péče o sebe.

³⁶⁸ Jak připomíná Rudolf Zuber, těšilo se poustevnictví v Čechách i na Moravě XVIII. století velké oblibě. Poustevníci nosili černé hábity, přijímali řeholní jména a procházeli noviciátem u zkušeného poustevníka. Josef II. jim reskriptem ze 13. ledna 1782 zakázal nosit hábit a nutil je stát se kostelníky. (srov. Rudolf ZUBER, cit. d., díl II., str. 307)

³⁶⁹ Gn 2, 18 podle FABIANIho, cit. d., str. 197

³⁷⁰ tamtéž

³⁷¹ Jakkoliv je snaha zachovat život člověku vrozena a má ji společnou se zvířaty, rozum jej poučuje, že život není dobrem nejvyšším, nýbrž jen prostředním (tzv. *Mittelgut* – dost možná ve smyslu prostředku k dosažení dalších dober). Proto láska k životu nesmí přesáhnout lásku ke ctnosti, která je jediným oprávněným důvodem, aby byl život vystaven nebezpečí nebo dokonce jisté smrti. (srov. Augustin ZIPPE, *Anleitun*, str. 195n)

Pozemský život je časem přípravy na věčnost a prostředkem k dosažení věčných dober. Jsme jakoby občany ve státě tohoto „nejvyššího Pána“ a máme stát na určitém místě, dokud nás Pán neodvolá.³⁷³ Přirozenost tohoto pudu nám Bůh dává znát tím, že nám do života dává mnohé příjemnosti, o něž se myšlenka na zachování života i v nepříznivých podmínkách může opřít. Ostatně platí, že „život má mnohem více příjemností, než bolestí.“³⁷⁴

Člověk navíc není v otázce života odpovědný jen sám sobě, nýbrž může ve své pozemské existenci ctností potěšovat i druhé a přispívat k dokonalejšímu stavu lidského pokolení. Pregnantně vyjádřil tuto skutečnost Fabiani: „Nikdo nesmí vrátit dar (myšleno dar života), který mu nebyl dán pro jeho vlastní dobro, nýbrž pro dobro obecné.“³⁷⁵ To pak znamená, že zachovat život neznámá usilovat o život co nejdéle, nýbrž naplnit vymezený čas, který není v naší moci ctností.³⁷⁶

V této souvislosti tematizují naši autoři sebevraždu. Augustin Zippe zběžně připomíná, že člověk prožívá svůj život v odpovědnosti vůči mnoha stranám: vůči Bohu, sobě samému a vůči druhým lidem. Sebevrah se vůči všem těmto vztahům proviňuje: proti Božím právům, neboť pouze Bůh coby dárce života má právo nás z tohoto života odvolat. Dopouští nevděku vůči prozřetelnosti a vzpírá se záměrům Božím, totiž k dosažení blaženosti v dokonalosti. Je krutý a nespravedlivý vůči sobě, protože potlačuje svou vlastní přirozenou lásku k životu a připravuje se o čas, který je nutný, aby mohl dosáhnout dokonalosti skrze cvičení v umírněnosti, pokání a trpělivosti. Okrádá se o dobra, která by mohl získat, kdyby vydržel ve své nepříznivé situaci. Je ale také nespravedlivý vůči lidské společnosti, kterou mohl příkladem své trpělivosti a odevzdáním se do vůle Boží pomoci budovat a motivovat k následování.³⁷⁷ Zároveň je nespravedlivý vůči svým blízkým, protože jim svou smrtí odírá pomoc a způsobuje zármutek a ostudu.³⁷⁸ Proto je sebevražda

³⁷² Analyzovaní josefinisté odmítají přísný antropologický dualismus *tělo – duch*. Uchovávají nauku o složenosti člověka z těchto dvou částí, ale odmítají představy nutném umrtvení těla ke spáse jako falešné. Pravá zbožnost se podle nich projevuje i ve starosti o zdravou životosprávu, držení těla a výrazu obličejů.

³⁷³ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 194nn

³⁷⁴ tamtéž, str. 78

³⁷⁵ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 118

³⁷⁶ Mdr 4, 8-9

³⁷⁷ Srov. podobné stanovisko předního právníka josefinské éry Karla Antona von Martiniho. (Daniela TINKOVÁ, cit. d., str. 254)

³⁷⁸ Tradiční postoj k sebevrahovi jej zakazoval pohřbit do posvátné půdy hřbitova a vystavil opovrzení i sebevrahovu rodinu. Kontakt se sebevrahem měl difamující účinek, pro který se lidé zdráhali

považována za tu nejhorší neřest a je všeobecně v opovržení. Jedinou „povolenou“ formou dobrovolné nebo vědomé smrti je smrt pro lásku ke ctnosti.³⁷⁹

Detailněji přistupuje k otázce sebevraždy Ignaz von Fabiani³⁸⁰, který z pojmu sebevraždy vyčleňuje smrt z neopatrnosti a dobrovolnou smrt v trudnomyslnosti (*Schweremuth*) zapříčiněnou tělesnou nemocí. Sebevražda je pak pro něho projevem zbabělosti a ničemnosti, jak jsme poučeni z římských dějin doby Tiberia a Nerona, kdy byla sebevražda běžnou záležitostí. Sebevraždu pak dělí na přímou, tj. jednání s přímým úmyslem ukončit život, a nepřímou, způsobenou zanedbáním péče o tělo či nezdravým chováním, které příchod smrti urychlí. Tato sebevražda je smrtí lakomců, požívačnicků a prostopášníků.

Pud sebezáchovy však velí nejen neukracovat svůj život, nýbrž také dbát o zdraví těla, neboť to má největší vliv na naši dokonalost a blaženost. Abychom snáze pochopili přirozenost potřeby udržovat či znovu nabývat zdraví, učinil to Bůh tak, že být zdraví je samo o sobě příjemné.³⁸¹ „Zdraví je kořením ostatních dober tohoto života a zdroj nespočetných potěšení.“³⁸² Tím, že nám zpříjemňuje plody života, povzbuzuje naši lásku a důvěru vůči Bohu. Je tedy užitečné pro nás samotné, ale i pro vykonávání našich povinností, které pak můžeme vyřizovat bděle, lehce a důrazně, aniž bychom pocítovali omrzelost. Je prospěšné pro společnost, protože nám umožňuje kontakt s druhými lidmi v rozhovoru i v činné službě. Otevírá srdce radosti a dobromyslnosti, činí je citlivým vůči lásce společnosti, upřímnosti a dobrotě.³⁸³ Dále je zdraví důležité pro rozum, který je závislý na uspokojení animálních potřeb těla. Duše ve zdravém těle může více a rychleji přemýšlet a poznávat.

Proto je důležité pečovat o radostnou mysl, zabraňovat zneklidňujícím vášním, dodržovat určitou životosprávu, střídmost v jídle a pití,³⁸⁴ vybírat vhodné potraviny a

umírajícímu pomoci, byť mu tak mohli zachránit život. Boj proti tomuto škodlivému předsudku máme doložen ze druhé poloviny XVIII. století z Norimberka. (srov. Richatd van DÜLMEN, *Bezectní lidé*, str. 83)

³⁷⁹ V XVII. a XVIII. století byl silný vliv antických a humanistických textů, uvádějících příklady hrdinské smrti pro ztrátu svobody (Brutus, Cato). (Srov. Daniela TINKOVÁ, cit. d., str. 251)

³⁸⁰ Ignaz von FABIANI, cit. d., § 97, str. 118n

³⁸¹ Znakem nemoci naopak je nespokojenost a rozmrzelost, netečnost vůči záležitostem života, nepříjemnost vůči druhým lidem a neschopnost dostát závazkům. Nemoc přivozuje lhostejnost, nepřátelskost vůči Bohu a lidem a nechuf podílet se na jejich radostech a strastech.

³⁸² Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 198

³⁸³ Je-li *sympatie* základem společenského mravního citu, má zanedbání péče o zdraví negativní vliv pro osobní mravnost i pro společnost. (srov. Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 201)

³⁸⁴ Je dobré jíst a pít jen tolik, aby i po jídle zůstala ještě chuť. Při jídle se rozpozná křesťan od dobytka, protože s vděčností vzpomene dárce pozemských darů, posvěťí je modlitbou a požívá je proto, aby

nápoje, řádně tělesně cvičit či fyzicky pracovat, podporovat zažívání a oběh tělesných tekutin a posilovat údy.³⁸⁵ Tělo bez zaměstnání a pohybu se podobá stojaté vodě a snadno propadá lenosti. Zanedbat se nesmí ani řádný spánek, odpočinek, zdravý vzduch a čistota, která člověku napomáhá i v dosažení veřejné vážnosti, neboť je znakem člověka pořádkumilovného, ryzího³⁸⁶, majícího ušlechtilou mysl. Je důkazem, že známe hodnotu své přirozenosti a máme sami k sobě úctu.³⁸⁷ Naopak nečistota svědčí i nepořádnosti, nedbalosti a nízké mysli.³⁸⁸ I odívání má přispívat k udržení zdraví a vyhovovat požadavkům studu (*Schamhaftigkeit*), společenskému postavení a zvyklostem vzhledem k pohlaví.³⁸⁹ Pro zdraví jsou dále prospěšné potěchy (*Ergötzen*), které však nesmějí unavovat a být na obtíž.³⁹⁰ Jejich výběru a míře je třeba věnovat pozornost, zvlášť aby byly v souladu s naším stavem, věkem a majetkem. Uplatníme-li tato kritéria, je snadné rozhodnout, zda se dopouštíme hříchu, nebo ne. I divadelní představení může patřit mezi povolené potěchy, je-li školou mravů a jazyka.³⁹¹

Celkově vzato závisí péče o zdraví na pozornosti vůči sobě samému, aby si člověk sám stanovil míru svých povinností vzhledem ke svému zdravotnímu stavu.³⁹²

obnovil síly k výkonu povinností. Tento způsob povznáší jinak zvířecí jednání k bohoslužbě. (srov. Ignaz von FABIANI, *Grundzüge...*, cit. d., str. 127n)

³⁸⁵ Srov. tamtéž, str. 201nn

³⁸⁶ Výraz *geläutert* byl módním slovem sledované doby a označoval skutečnosti, vyhovující novým požadavkům, tedy očištěné od všeho balastu: *geläuterte Moral, geläuterte Frömmigkeit...*

³⁸⁷ Šetření otce Bonneta, představeného lazaretů, ukázalo, že koupele byly v kláštrech a klášterních domech jezuitů, trinitářů a sulpiciánů zakázány. (srov. Jean DELUMEAU, cit. d., str. 478)

³⁸⁸ Srov. Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 204

³⁸⁹ Srov. Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 129

³⁹⁰ Požíváme-li smyslové rozkoše s vděčností a střídavě, tedy tak, že nejsme otupeni k výkonu našeho povolání a jsme posíleni v poslušnosti Bohu, je to opravdová bohoslužba.

³⁹¹ Jean DELUMEAU přináší pro druhou polovinu XVIII. století opačnou charakteristiku divadla: „*Divadlo svou povahou odporuje duchu křesťanství...Divadelní představení nám poskytují jen nebezpečná poučení.*“ (cit. d., str. 479).

³⁹² K tomu je užitečné poslouchat rady lékaře. Úloha lékaře je (v souladu se Sir 38, 1nn) hodna úcty, neboť pochází od Nejvyššího. Od něho také pocházejí léky, kterých má nemocný užívat. Dost možná se v těchto ustanoveních morálky zakládá medicinalizace moderní západní společnosti, která nevznikla jako projev samoučelného narcisismu, nýbrž jako plod vědomí odpovědnosti člověka vůči společnosti, Bohu a sobě samému. Nemocný má proto lékaře vyhledat vzápětí, jak zjistí příznaky nemoci, aby nepokročila do těžko léčitelného stádia. Dále musí pacient poslechnout všechna nařízení lékaře, a to i kdyby byla nepříjemná a nechutná. Jde totiž o poslušnost Bohu, jde o požadavek náboženství, abychom nežili co nejdéle a nejpříjemněji, nýbrž užitečně. S tím souvisí i důraz na užívání prostředků, kteří předepisuje náboženství vzhledem k upokojení svědomí a duše. Fabiani (cit. d., str. 122) se v tomto bodě vyhýbá přesnější specifikaci, ani nepíše o požadavcích církve. V katolickém prostředí se zřejmě jedná o svátost smíření. Dále pak se má nemocný posilovat

Křesťan má v souvislosti se zdravím pečovat o tzv. dobra těla, o fyzickou sílu, vytrvalost a obratnost, a to po vzoru starých Řeků přiměřeným cvičením, posilováním a otužováním, tedy odpíráním si části pohodlí při jídle i spánku a při snášení rozmarů počasí. Pozornost je třeba věnovat především obratnosti (*Geschicklichkeit*), jak uvádí Zippe³⁹³, nebo tělesné kráse (*Schönheit*), o níž se rozepisuje Fabiani³⁹⁴. Získává se cvičením v běhu, skoku, šermu, tanci, v jízdě na koni a při hraní her. Žádoucím výsledkem je způsobné chování, založené na nenucených a lehkých pohybech údů, držení těla, přirozených gestech a přiměřené síle hlasu a zřetelnosti řeči. Naše chování má odpovídat vrozené lidské důstojnosti a také tady je třeba se vyvarovat extrémů, tedy afektovanosti a bázlivosti v jednání, vší nucenosti a přílišné pravidelnosti, ale také dětinskosti a trdlování (*tändeln*).³⁹⁵

Mnohé prozrazuje také výraz tváře, na který je třeba dát pozor, neboť srdce oddané ctnosti se projeví v klidném obličejí, vznešená duše ve vznešeném výrazu, bystrý rozum dodá bystrost pohledu, dobrá mysl pak spokojenost a radostnost naší tváři. Naopak hloupost a hrubost srdce se pozná na prázdňém pohledu a potměšilém výrazu tváře.³⁹⁶ O tuto tzv. podstatnou krásu³⁹⁷ má křesťan usilovat především. Existuje totiž ještě krása náhodná, nemající žádnou vazbu na krásu duše. O tu pak není třeba usilovat, ani si jí na sobě a na druhých všímat, protože se podobá prázdňé masce. Na druhou stranu však není v pořádku, abychom touto náhodnou krásou pohrdali, neboť i ona je darem Božím a mistrovským dílem přírody.

Fabiani, narozdíl od Zippeho³⁹⁸, připojuje ještě pojednání o pracovitosti a pozemském povolání a o cudnosti.³⁹⁹ Pozemské povolání si křesťan vybírá podle svých schopností, sil, založení, sklonů a podle prospěšnosti pro společnost. Míra schopností je Božím darem a

v trpělivosti vědomím, že i ostatní kvůli péči o něho velmi trpí. (srov. Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 120nn)

³⁹³ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 206 - 210

³⁹⁴ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 124 - 126

³⁹⁵ Zběhlost v těchto tělesných dovednostech totiž jednak umožňuje uniknout z leckteré nebezpečné situace, jednak přináší výhody i ve společenském kontaktu. Dodává našemu jednání důraznost, zjednává nám pozornost, důvěru a lásku, svědčí o naší pořádkumilovnosti a vědomí vlastní hodnoty. Ve společenském kontaktu tak odstraňujeme všechnu hrubost a naše ctnost tak připojuje ke své vnitřní hodnotě vnější kouzlo (*Reiz*).

³⁹⁶ Srov. Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 209n

³⁹⁷ Srov. Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 125n

³⁹⁸ Zippe se o pracovitosti zmiňuje v souvislosti s dobrem majetku (*Anl.*, 1778, str. 224). Jeho velmi stručná charakteristika pracovitosti se neliší od pojetí Fabianiho.

³⁹⁹ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 129 - 137

křesťan má povinnost vynakládat je účelně. „Člověk nemající žádné povolání, nebo své povolání špatně vykonávající, je dělník neúčinný (Lk 19, 12-26), je mrtvý a bezcenný člen společnosti, zloděj obecného blaha.“⁴⁰⁰ Ať neočekává nějaké zjevení od Boha. Zvolil-li si člověk nějaké povolání, ať o něj neusiluje nespoutaně a nečestnými prostředky, nýbrž pilně a s důvěrou v Boha. Povinnosti svého povolání ať vykonává pracovitě, tj. pilně, chytře a poctivě, a jeho úmysly ať jsou čisté, tedy vyplývající z poslušnosti Bohu a obecnému dobru. Tak se může stát z práce bohoslužba. Pracovitost je užitečná pro společnost, i pro nás samé. U druhých nám zjednává respekt a pomáhá proti neřesti.

Další oblastí péče je cudnost, která vyžaduje ovládnutí přirozené náklonnosti k opačnému pohlaví. Fabiani ji dělí na cudnost v myšlenkách, slovech a skutcích.⁴⁰¹ Usilovat o ni není samoúčelné, nýbrž to úzce souvisí s dosažením blaženosti. Poživačník totiž neničí jen své zdraví, nýbrž i čest a majetek. „Necudnost je však nebezpečná i pro obecné blaho, neboť ničí mír domácího života, celé rodiny strhává do bídy a chudoby, dusí každý zárodek dobra a vznešenosti a často prvním důvodem, proč je mezi lidmi konáno tak málo velkých a slavných činů.“⁴⁰² O cudnost je nutné pečovat pomocí neúnavné píle v zachování přirozené stydlivosti,⁴⁰³ umírněnosti v jídle, pití a tělesných rozkoších a ve vyhýbání se nečistým fantaziím a společnosti lidí dvojí pověsti. Důležité je stále se zaměstnávat dobrými věcmi, neboť pracovitost je důležitým obranným valem cudnosti. Každou chvíli ať člověk uvažuje o hanbě, kterou je necudnost, a tak ať se znovu a znovu rozhoduje pro ctnost. Stane-li se, že člověk ze slabosti upadne, ať rychle vstane a napraví se, aby zlo nezakořenilo.

S péčí o zdraví a tělesný prospěch souvisí další pozemská dobra, statky, jejichž vlastnictví není cílem v moci člověka.⁴⁰⁴ Vyznačují se tím, že sama o sobě nejsou ani dobrá, ani špatná, ale svou kvalitu nabývají až užíváním buď ve prospěch ctnosti, či v její neprospěch.

⁴⁰⁰ tamtéž, str. 130

⁴⁰¹ Být cudný v myšlenkách znamená každou nečistou žádost hned v zárodku udusit. Kdo toto nedokáže, nebude záhy schopen ovládnout své skutky. Cudnost ve slovech není jen požadavkem apoštola (Ef 5, 40), nýbrž i projevem úcty vůči společnosti. Zatímco se na tomto místě kasuisté přeli, jak závažný je který prohřešek, nechce se Fabiani do těchto „kaluží“ vůbec pouštět. (srov. Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 134)

⁴⁰² tamtéž, str. 134n

⁴⁰³ „Člověk se má ve společnosti ostatních chovat jako před tváří boží a ve skrytu před božím zrakem jako před tváří vznešené společnosti.“ (tamtéž, str. 135)

⁴⁰⁴ Zippe (*Anleitung*, str. 211 – 231) k nim počítá bohatství, prestiž (*Ansehen*), čest (*Ehre*) a příznivce a přátele. Podobně i von Fabiani (cit. d., str. 138 – 142)

Disponovat jimi neznamená žádnou záruku blaženosti. Musí být naopak využita k dalším cílům, musí být tedy obětována ctnosti.

Předně se jedná o dobré jméno a čest, vyplývající z našeho hodnocení druhými lidmi. Usilovat o ně s tímto úmyslem je podstatou rozumné ctižádosti, jež předpokládá střední cestu mezi krajnostmi: podceněním vážnosti v očích druhých, což je znakem ničemnosti (*Niederträchtigkeit*), ničivé pro společenskou soudržnost, a jejím přeceněním, tedy špatnou ctižádostí. Dobré jméno se tedy musí zakládat na skutečné ctnosti, což však předpokládá zhodnocení lidmi schopnými naši ctnost zahlédnout a odlišit od zdánlivosti, tedy lidmi počestnými a rozumnými. Spořádaný stát zahlédnutou ctnost oceňuje poctami a projevy úcty, a tak probouzí touhu chtít ji napodobit. Věřit, že se vážnost zakládá na úřadu, přídomcích a titulech, vynucených projevech úcty, pompě, lesku a majetku je bláznovstvím. Špatná ctižádost, usilující o dobré jméno a čest pro ně samé, je nebezpečný samoučel, vášní, kterou nelze ukojit a která proto svádí k nečestnému jednání.⁴⁰⁵ Příklady této neřesti je v dějinách dost,⁴⁰⁶ Oklamáný člověk pak směřuje ke pýše (*Hochmuth*) a zpupnosti (*Stolz*). První spočívá ve falešném namlouvání si vlastní dokonalosti, druhá pak v pohrdání ostatními v jednání. Obojí nám zbraňuje v úsilí o dokonalost a plní nás nesnášenlivostí ke druhým lidem. Dvojící ctností, na nichž se zakládá rozumná ctižádost, je skromnost (*Bescheidenheit*) a pokora (*Demuth*), tedy věrné posouzení vlastních dobrých vlastností a jejich považování za plody působení Boží dobroty, která jediná vytvořila předpoklady k osvojení si dobrého. Pokora se projevuje vlídností ke druhým lidem, podporou pokoje ve společnosti tím, že druhým projevujeme zasloužené uznání a úctu a jejich chyby snášíme s trpělivostí a laskavostí, podle Spasitelova vzoru. On nám dává znát pokrok v dokonalosti a nezakrývá naše provinění a chyby, čímž nás posiluje v našem úsilí o dokonalost. Křesťanská pokora však není důvodem k pokryteckému sebesnižování, ani k nepořádnému a špinavému oděvu, vzbuzujícím u rozumných lidí jen odpor a svědčícím o stejně špinavém nitru.

Další oblastí zájmu křesťana je občanská moc a vážnost (*bürgerliche Gewalt und Ansehen*). Stejně jako ostatní dobra štěstěny také ona nejsou dobry o sobě, nýbrž prostředky k dosažení jiných, vyšších cílů, především přirozené svobody a nezávislosti, postavení, jež

⁴⁰⁵ např. Alexander Veliký, pleníci svět, aby se o něm mluvilo v Athénách. „Ctnost nemusí toužit po úctě, ani se jí nezvěšťuje; počestnost ti často přivodí pohrdání a pokoření; jsi-li moudrý, bude ti toto pohrdání dokonalostí.“ (Seneca v citaci Augustina ZIPPEho, *Anleitung*, str. 218)

nám umožňuje zmnožit své nevinné životní radosti a vést co nejvíc druhých lidí k dobru. Ve druhém účelu se skrývá naše možná podobnost s Bohem (*Gottheit*) užívajícího svou všemohoucnost k blaženosti svých stvoření. Rizikem pro člověka je nadhodnocení moci spočívající ve snaze dosáhnout ji pro ni samou, ve vládychtivosti (*Herrschaft*).⁴⁰⁷

Sobectví nesmí propadnout ani další ze statků štěstěny, totiž bohatství. Jsme povinni o ně usilovat, protože nám umožňuje zachování rodiny, klidu, svobody a pohodlí. *„Je-li křesťan nadán bohatstvím, má především přemýšlet o tom, jak se svým nadbytkem naloží bohulibým způsobem pro blaho své a svého bližního, a ukáže tak, že nestejně rozdělení bohatství a chudoby je jedním z nejmoudřejších zařízení Prozřetelnosti v její veliké domácnosti.“*⁴⁰⁸ K bohatství vede pracovitost a pořádnost v jednání, tedy plánovité vyřizování jednotlivých záležitostí. Je třeba naučit se být rozumně spořivý, nevydávat peníze bez rozumného důvodu a brát zřetel ke svým finančním možnostem. Majetek však nestačí jen získávat, nýbrž je třeba již nabytý také uchovat a bránit před těmi, kteří nás o něj chtějí připravit. Mnoho příkladů v našem okolí nás však vede k nesprávnému hodnocení významu bohatství, tak že z něho činíme podmínku své blaženosti. Důvodem je bída kolem nás, dále prestiž a postavení, které zaručuje v očích druhých lidí něčí majetek, a konečně si všímáme úsilí, které získat majetek vyžaduje. Člověk svedený touhou po bohatství propadá neřesti lakomství, když usiluje o majetek, ale nehodlá jej užívat k dalším cílům. Dusí tak v sobě blahovůli, žíví naopak lhostejnost k dokonalosti, snadno pak sáhne k podvodu, pohrdání druhými a ničemnosti, většinou pak ani není schopen být potěšen. Druhou krajností, které je třeba se vyvarovat, je rozhazovačnost, tj. vynakládání majetku bez dostatečného důvodu nebo pro nemorální účely. Důsledkem bývá bída, do níž upadne nešťastník sám, ale velmi často také jeho rodina. Okolí pak reaguje pohrdáním a, protože je jeho bída považována za chtěný a spravedlivý trest, nedojde u druhých ani slitování. S bohatstvím musí být nakládáno hospodárně (*wirtschaftlich*), ne skoupě, ale s rozumnou spořivostí, aby se člověk zajistil před možným nedostatkem a přispěl tak i k dobru druhých. K majetku má křesťan přistupovat s vděčností vůči jeho nebeskému dárci a správným nakládáním si tak získávat nebeské poklady.

⁴⁰⁷ Z ní pocházejí mnohá zla pro člověka, který se dostane do jejího područí, ale i pro jeho okolí, protože tato vášeň je v neustálém pohybu, je nespravedlivá a velmi krutá, neohlížející se na lidskost a povinnost. Celé své okolí zatíží nesnesitelným tlakem despotismu. Ona byla důvodem Caesarovy touhy být raději prvním na vsi, než druhým v Římě a Alexandrovou touhou dohnat úspěchy svého otce.

⁴⁰⁸ Ignaz von FABIANI, cit. d., str.141

Posledním, nejcennějším a zároveň nejvzácnějším darem štěstěny jsou přátelé a příznivci. Podle staré definice⁴⁰⁹ je vztah dvou přátel jedna duše ve dvou tělech, soulad citění i smýšlení, společný cíl ve vzájemném blahu. Jak je z této charakteristiky patrné, je pravé přátelství možné jen mezi nanejvýš ctnostnými lidmi, proto je tento statek mezi lidmi tak řídký. Ale podaří-li se takový vztah, pak je to největší štěstí pro cestu ke ctnosti, protože přítel je na ní největší oporou. „Zažehne-li se slavná soutěživost, usilují být oba přátelé stále lepší a předhánějí se ve ctnosti. Tlak protivenství cítí jen zpola, protože jsou vedeni a posilováni vzájemnou vazbou svých srdcí – sympatií.“⁴¹⁰ Tím se přátelství dotýká základu soudržnosti celé lidské společnosti. Být opravdovým přítelem znamená být naplněn láskou ke všem lidem.

⁴⁰⁹ I pro další text srov. M. Tullius Cicero, Dialog Laelius o přátelství (Laelius De amicitia)

⁴¹⁰ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 130

Odpovědnost vůči druhým lidem

„Srdce plné lásky k lidem znamená v řeči filosofie a náboženství být ctnostný.“⁴¹¹

Povinnosti člověka k ostatním vyvozuje morální teolog Joseph Lauber⁴¹² čtverým způsobem. Protože v přírodě byly všem tvorům dány prostředky k zachování života,⁴¹³ nesmí člověk nesmí bránit ostatním lidem v přístupu k těmto prostředkům, v lepším případě jim má dokonce pomoci se k těmto dobrům dostat.⁴¹⁴ V dalších úvahách vychází Lauber ze *zlatého pravidla*. Pokud by totiž člověk škodil druhému a ohrožoval jeho životní cíle, musel by se sám obávat o svůj život a dostal by se tak do rozporu s již dříve formulovanou povinností pečovat o svůj život a zdraví. I třetí oblast povinností by byla narušena, kdyby člověk žil v nedobrych vztazích, totiž úcta k Bohu, jež mu brání poškozovat jeho dílo. Přirozenost výše formulovaných požadavků konvenuje i s povinnostmi člověka vůči Bohu. Povinnost lásky k bližnímu je navíc explicitním požadavkem zjevení: *„Miluj svého bližního jako sám sebe.“⁴¹⁵* Proto připomíná Augustin Zippe, že *„všechny naše povinnosti, ať jsou k nám samým nebo ke druhým lidem, jsou povinnostmi k Bohu, protože je všechny máme vykonávat na popud zbožnosti.“⁴¹⁶*

Vždyť Bůh jedná se svým stvořením jako *„největší dobrodinec“⁴¹⁷*. A stejně jako on jsme povinni jednat i my.⁴¹⁸ *„Dokonalost lidského duch spočívá v osvětleném rozumu (aufgeklärter Verstand) a srdci plném dobré vůle (Wohlwollen) k lidskému rodu,“⁴¹⁹* to jsou slova Augustina Zippeho, kterými vystihuje nejvyšší cíl cesty ctnosti a základ naší blaženosti. Takovému

⁴¹¹ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, Vorrede, str. XXXIV

⁴¹² Joseph LAUBER, *Kurze Anleitung zur christlichen Sittenlehre oder Moralthologie*, IV. Bd., Wien 1787, str. 1nn

⁴¹³ Argument přírodou a jejím uspořádáním se objevuje i u Augustina ZIPPEho (*Anleitung*, str. 71n). Veškerá její rozmanitost však prozrazuje pevně daný řád a prostor každé jednotlivosti, které se však všechny spojují v jediném posledním cíli.

⁴¹⁴ Příznačný pro člověka je totiž způsob jeho narození, neboť bez pomoci a péče druhých by nebyl schopen přežít.

⁴¹⁵ Mt 22, 39 podle Lv 19, 18

⁴¹⁶ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 156n

⁴¹⁷ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 51

⁴¹⁸ Srov. str. 61n

⁴¹⁹ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 17

vztahu ke druhým se dostává nejsilnějšího souhlasu mravního citu.⁴²⁰ „Představíme-li si charakter se všemi velkými vlastnostmi, ale bez tohoto něžného, nezištného smýšlení o našem druhu, můžeme jej sice obdivovat, nikoliv však s tímto souhlasem srdce, s tímto potvrzením ctnosti. Obdivujeme sice Hannibala a Alexandra, ale Kyros a Jindřich IV. mají naši vroucí lásku.“⁴²¹ Nesobecká, vrozená náklonnost ke druhým (pud sympatie)⁴²² může být výchovou a vzděláním posílena, nebo potlačena. Pocíujeme ji totiž i při vyprávění o vzdálených dobách a končinách, při četbě nebo v divadle.

Dobrá vůle (*Wohltwollen*) se projevuje ve spravedlnosti a v lásce k lidem. Spravedlnost, „připravenost prokázat každému člověku to, co je oprávněn od nás požadovat, se zakládá na respektu k právům druhého.“⁴²³ Představuje jakýsi „minimální“ požadavek, „nutný k udržení lidského rodu.“⁴²⁴

V první řadě se jedná o respekt k právu na život⁴²⁵, jenž nedovoluje způsobit druhému jakoukoliv újmu na těle, zdraví a životě. Konkrétněji to znamená vyvarovat se takového jednání, které vede k přímému (hrubému, *grob*) nebo k nepřímému (jemnému, *sanft*) zabití, zmrzačení nebo zohavení.⁴²⁶ Má svého bližního varovat přede všemi životními nebezpečími a „krkolomnými uměními“ (*halsbrechende Künste*) a podle možností jim zabránit. V případě že nastanou, má povinnost chránit a zachraňovat podle svých sil, pečovat o nemocné a utěšovat je.⁴²⁷

⁴²⁰ Srov. str.47

⁴²¹ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 28; Na jiném místě vyzdvihuje Zippe Aristida a Sullu (!) pro jejich zásluhy o štěstí lidu (tamtéž, str. 20); připomíná také Periklovu řeč u Plútarcha (tamtéž, str. 28). Plútarchovy *Životopisy* byly ve druhé polovině XVIII. století velmi oblíbené. (Srov. Ladislav VARCL a kol., *Antika a česká kultura*, Praha 1978, str. 321)

⁴²² Srov. Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 19nn

⁴²³ tamtéž, str. 65

⁴²⁴ tamtéž; Jejich závažnost je pro trvání lidské společnosti taková, že je státy činí obsahem občanských zákoníků a jejich uplatňování považují za veřejnou záležitost. Tím se stávají vynutitelnými.

⁴²⁵ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 250, Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 151-156

⁴²⁶ Protože každá zášť, pomstychtivost a zákeřnost je v ústech Spasitele hodnocena jako zárodek vraždy (Mt 5, 21), musí křesťan všechny tyto pocity ze své duše vykořenit.

⁴²⁷ Z uvedeného zákazu zabít vyjímá Fabiani následující případy: nezbytná sebeobrana, válka coby obrana jednoho státu před jiným, trest smrti určený státem jako nutnou obranu před zločinci, nutná ochrana cudnosti v případě znásilnění, žádá-li lupič značnou sumu peněz, „takže k ochraně majetku nezbývá jiná možnost než toho zlosyna (*Bösewicht*) zabít.

Výtky vůči dvěma posledním případům, že nezohledňují hodnotu duše druhého člověka pro spásu kvůli menší hodnotě našeho dobra, jsou neoprávněné. Jednak je obrácení takového zlosyna nanejvýš pochybné, naše ztráta však jistá, jednak chráníme v případě jeho zabití nejen sami sebe, ale i druhé. Pak se nejedná o povolení druhého zabít, ale přímo o povinnost.“ (srov. Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 153)

Zvláštním případ představuje souboj,⁴²⁸ jež von Fabiani odmítá⁴²⁹ a otázka, zda jsou myslitelné takové okolnosti, které by ospravedlnily nasazení vlastního života. Fabiani jmenuje následující případy: žádá-li to náš úřad a postavení ve světě; jde-li o záchranu bezpochyby důležitějšího života, třeba života panovníkova; může-li tak být zachráněn život vícera lidí, nebo jinak být podpořeno obecné dobro; je-li život našich bližních větším dobrem, než náš vlastní život.

V rámci spravedlnosti nesmí být nikomu zbraňováno v užívání svého vlastnictví a svých sil. Majetek druhého člověka si nesmí bez jeho vůle nikdo přivlastnit, ani jej nesmí nikdo kazit. Člověk potřebuje ke svému zachování pomoc druhých, která se děje výměnou vlastnictví, tedy buď prací⁴³⁰, nebo obchodem. Člověk získává v náhradu za odstoupený majetek jako výhodu vlastnictví jiné. Spravedlnost vyžaduje, aby práce, která má přinést tyto výhody, byla poctivá a věrná, aby slíbená odměna byla opravdu poskytnuta, a konečně aby věcem, jež jsou předmětem směny, nebyla přisuzována vyšší hodnota, než opravdu mají. V základu je vzájemná důvěra obou stran. Souvisejícím požadavkem spravedlnosti je plnění smlouvy a daného slibu, neboť i ten je vlastnictvím druhého člověka. Nedodržení těchto závazků je věrolomnost, podvod, nebo krádež.⁴³¹

⁴²⁸ Fabiani připomíná, že tento způsob řešení urážky nebyl u Řeků, Římanů, ani u jiných slavných národů známý – ti řešili celou situaci tak, že se obraceli na vrchnost - a přišel od Severanů z dob, kdy ještě nebyli křesťany. Jejich soudcové měli špatné pojetí náboženství a přenechávali řešení těchto případů souboji s vírou, že Boží prozřetelnost do nich zasáhne a ochrání nevinného. (srov. tamtéž, str. 154)

⁴²⁹ Uvádí k tomu čtyři důvody: Předně porušuje právo vrchnosti obnovit pořádek. Za druhé je bláznovstvím domnívat se, že jednání, jsoucí v rozporu s lidským i božským zákonem, může vést k obnovení cti. Dále je nesmysl přenechávat rozhodnutí o cti na jedné střele nebo vpichu, který se může podařit i kdekterému padouchovi v souboji s počestným člověkem. A konečně je nesmysl vystavovat riziku svůj život, zdraví, potěšení z rodiny a spásu duše kvůli nepravdivému obrazu, který vyšel ze zlých úst. Připomíná navíc § 107 c. a k. zákona, který nařizuje hledět na přeživšího účastníka duelu, byl-li vyzývatelem, jako na obyčejného vraha. (srov. tamtéž, str. 155)

⁴³⁰ Práce znamená věnovat svůj čas a síly k prospěchu druhého a získat výměnou nějaké výhody. (srov. Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 251)

⁴³¹ Proviní-li se člověk buď vůči druhému buď krádeží, podvodem nebo urážkou, je povinen způsobenou škodu nahradit a napravit. A to nejen vrátit odcizenou věc, nýbrž i nahradit ušlý zisk. Neexistuje zde žádná výmluva.⁴³¹ Není-li snad možné vypátrat poškozeného, má se náhrada dát veřejnosti v jejich chudých. Každý člověk může uplatnit svá práva ve třech výše zmíněných oblastech. Nesmí však při tom být potlačena práva druhých. Nesmí se tedy jednat o pomstu. (srov. Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 162n)

Druhem vlastnictví je podle von Fabianiho i dobré jméno.⁴³² Spravedlnost zakazuje zpochybňovat pověst počestnosti a cti druhého člověka. Jeho pokažením je druhému ztrpčován a ztěžován život.⁴³³ Zde je dobré si uvědomit velký význam dobrého jména pro člověka raného novověku. V tradiční společnosti, jak upozorňuje Richard van Dülmen, byla čest a dobré jméno jedním z nejcennějších statků, o který bylo třeba po celý život dbát. Kdo ztratil dobré jméno, neprodal své zboží a neuživil rodinu, neprovdal dceru či nemohl dát syna do učení.⁴³⁴ Čest byla vázána na společenské postavení a stav, jednotný kodex neexistoval. Velkou novinkou vývoje XVIII. století bylo objevení tzv. vnitřní cti (*innere Ehre*)⁴³⁵, přicházející s novým konceptem cti vázaným ne už na mínění okolí, nýbrž na ctnostnost nositele samého. Tento nový moment v „dějinách dobrého jména“ jde ruku v ruce s unifikací a prosazováním centralistní státní správy, oslabující různorodost společenských stavů.

Zvláštní kategorií požadavků spravedlnosti sou povinnosti vůči zemřelým, v nichž Fabiani rozlišuje 1. přiměřený smutek a 2. zacházení s mrtvolou, příbuznými a ustanoveními závěti.⁴³⁶ „*Slzy prolité za zemřelého jsou daní přírody a slavným důkazem něžnosti srdce.*“⁴³⁷ I Spasitel plakal. Je třeba dbát na to, aby projevy smutku křesťana byly přiměřené, protože tento krátký pozemský život je jen přípravou na život věčný, kde budeme s našimi milými znovu spojeni. Abychom nebyli smrtí druhého zaskočeni, žijme s ním v přátelství a lásce a myslíme občas na přicházející odloučení. Vzpomínka na ctnosti a zásluhy zemřelého náš smutek zmírní.

Pro zaslíbené sjednocení duše s tělem, jak nás učí náboženství, má být mrtvé tělo pohřbeno beze vší marné nádhery, přesto však s křesťanskou důstojností.⁴³⁸ Pozůstalým

⁴³² tamtéž, str. 157

⁴³³ Nejedná se však jen o pomluvu nebo pohanu. Týká se našeho chování při chybě druhého, ale také požadavku nebýt závistivý při úspěchu druhého.

⁴³⁴ Srov. Richard von DÜLMEN, *Bezectní lidé*, Praha 2003, str. 7nn

⁴³⁵ Richard van DÜLMEN, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, Bd. 2, München 1999, str. 196

⁴³⁶ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 173

⁴³⁷ tamtéž, str. 173

⁴³⁸ Přípomínkou pohřbu beze vší nádhery musel von Fabiani vyvolat vzpomínku na pokus císaře Josefa II. prosadit nový pohřební řád, prikazující pohřeb v pytlích bez rakví. (Obecní rakev s otevíracím dnem byla na faře.) Nařízení ze 23. srpna 1784 nevydrželo ani půl roku a bylo 20. ledna 1785 pro veliké nepokoje odvoláno. Ale už před tímto známým Josefovým krokem upravila pohřební řád jeho matka Marie Terezie a omezila výstřelky předepsaným počtem dní smutku podle stupně příbuznosti, specifikovala počet svíček a upravila hudební doprovod v případě pohřbu (jen první den hudba a zpěv, ostatní dny jen tichá mše.); srov. Hans HOLLERWEGER, cit. d., str. 466nn

dětem a příbuzným je třeba pomoci a ustanovení závěti rychle a doslovně vyplnit.⁴³⁹ „Jedním slovem: podle našich sil prokázat lásku a vděčnost.“⁴⁴⁰

Křesťanské náboženství přináší však nový rozměr, totiž zjevení Boha milujícího, překračujícího ve vztahu ke svému stvoření rámec „pouhé“ spravedlnosti. Proto je jeho předním požadavkem „Miluj Pána, svého Boha, celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou myslí. ... Miluj svého bližního jako sám sebe.“ (Mt 5, 37nn).⁴⁴¹ Princip „činné lásky“ je architektonickým principem morální teologie sledovaného období.⁴⁴² Z ní se odůvodňuje odmítnutí tradice individualistické etiky i, vzhledem k vývoji morální teologie před- i postjosefinské, snad překvapivé omezení právního pojetí etiky. „Lidské pokolení je jedna velká rodina.“⁴⁴³ Proto mají všichni lidé nárok na mou lásku, jako i já na jejich.⁴⁴⁴ Taková láska je nutným tmelem lidské společnosti, z níž není vyloučen nikdo, „ani ten veřejně odsouzený zloduch. Jeho neřesti musíme nenávidět, ale jeho lidskou přirozenost jsme povinni ctít a milovat.“⁴⁴⁵ Takový vztah ke druhému je prubířským kamenem vztahu k Bohu a rozpoznávacím znakem pravého křesťana.

Na obecné hodnotě lidské přirozenosti se zakládá úcta (*Werthschätzung*) ke každému člověku, vždyť každý člověk se stal předmětem Kristovy oběti. Úcta se projeví především ve schopnosti snášet slabosti druhých, neboť „i ta nejčistší lidská ctnost má své skorny. Člověk a slabost jsou dva neoddělitelné pojmy.“⁴⁴⁶ My sami totiž chceme, aby druzí snášeli slabosti naše. Pokud dosahujeme vysoké míry ctnosti, je naší povinností podobně velkoryse snášet nedokonalost druhého.⁴⁴⁷ Aspektem úcty ke druhému je velkodušnost (*Billigkeit*), když člověk užívá svých práv vůči druhému člověku mírně a shovívavě. Představuje si přitom sebe sama a jedná tak, jak chce, aby bylo jednáno s ním (Mt 7, 12). Takový člověk pak sleví z vymahatelných požadavků práva, ovšem s ohledem, že újmy nedojde třetí osoba. Lidskost

⁴³⁹ Srov. Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 174

⁴⁴⁰ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 174

⁴⁴¹ Na těchto třech „objektech“ lásky se zakládá celá josefinská křesťanská etika.

⁴⁴² Srov. František KOPECKÝ, cit. d., str. 206nn

⁴⁴³ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 154

⁴⁴⁴ Srov. tamtéž

⁴⁴⁵ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 82

⁴⁴⁶ tamtéž, str. 150

⁴⁴⁷ Podle Fabianiho (tamtéž, str. 157) mají být nejen dvojznačné skutky druhého člověka, nýbrž i jednoznačně špatné skutky vyloženy jako důsledky špatné výchovy, vlivu špatných příkladů, mocného lákání ke zlému a slabosti či naopak vzkypaní temperamentu. Člověk posuzující takto nejen své vlastní skutky, nýbrž i skutky druhých, není dobromyslný hlupák, nýbrž opravdový znalec lidí. Pouze nadřazeným je dovoleno sledovat chyby svých podřízených a nevěřit pouhému zdání.

a naše vlastní zkušenost nám připomíná naše vlastní nedostatky a omyly, náboženství nám staví před oči Boží trpělivost (*Langmuth*) s bloudícími a hříšnými a vyžaduje, abychom jednali zrovna tak. Na druhé straně však není v souladu s postojem lásky k bližnímu nedbat o jeho chyby, ale je třeba jej napomenout. Láskyplné potrestání tkví v tom, že člověk jako znalec duší a pravý přítel lidí (*Menschenfreund*) činí za špatný čin zodpovědnou spíše lehkomyšlnost a neopatrnost, než tvrdohlavou zlobu. Nutně také bere ohled na věk a postavení hříšníka. Je třeba dbát také na to, zda se jedná o veřejně známý hřích, či o provinění, které se stalo v soukromí.⁴⁴⁸

Ctnost snášenlivosti (*Verträglichkeit*⁴⁴⁹, *Sanftmuth*⁴⁵⁰) charakterizuje von Fabiani slovy apoštola Pavla: „*omluví všechno, naděje se všeho a snese všechno.*“ (1 Ko 13, 7). Jedná se o „*blaženou tichost srdce*“⁴⁵¹, které je třeba věnovat veškeré naše úsilí, neboť jedině ona dodá onen pro blaženost nezbytný klid. Je však velmi podstatná se sociální hlediska, neboť kultivuje společenské jednání a vnáší do něho vzájemný respekt. V kontaktu s druhými je třeba vyvarovat se všeho, co by je mohlo urazit, a jde-li o nedůležité věci, zachovat se podle ostatních.⁴⁵² Ze snahy připodobnit své jednání Božímu plyne i smířlivost, další ctnost mezilidských kontaktů, explicitě formulovaná ve zjevení: „*Je-li možno, pokud to na vás záleží, žijte se všemi v pokoji.*“ (Ř 12, 18) Vzorem takového jednání je Kristus, který, „*když mu spílali, neodplácel spíláním; když trpěl, nehrozil, ale ukládal vše do rukou toho, jenž soudí spravedlivě.*“ (1 Pe 2, 23). Pokud nehrozí další bezpráví, je dobré obnovit s nepřáteli a pomlouvači klidný vztah.

Myšlenka všeobecné lásky k lidskému pokolení je nemyslitelná bez náboženské tolerance: „*Existuje ještě jiný druh náboženských společností (Religionsgesellschaften), které hlásají čistou a pro blaho státu přijatelnou mravouku a jsou v představách, názorech a praktikách rozdílné, všechny se však hlásí k nejvyšší bytosti (höchstes Wesen), prostředníka Ježíše a na evangelijní lásce vybudovanou morální nauku. Ty pak v c. a k. státech požívají tolerance.*“⁴⁵³ Kdy by pak těmto

⁴⁴⁸ Křesťan má o hříchu druhého před ostatními mlčet, pokud se však nejedná o závažný zločin, který je nutné oznámit vrchnosti a dost možná varovat před jeho nástrahami nic netušící lidi. Zároveň je třeba o provinění nemlčet, mohou-li tak být zachráněni nevinní lidé. V těchto případech má být provinilec udán s prosbou o mírnost a shovívavost při udělení trestu. Je však třeba dát pozor na pomluvu. (Srov. Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 158n)

⁴⁴⁹ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 255

⁴⁵⁰ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 171

⁴⁵¹ tamtéž, str. 171

⁴⁵² Způsobnost (*Artigkeit*) a zdvořilost (*Höflichkeit*) dává v záležitostech běžného života druhým pocítit lásku a úctu, dva pilíře křesťanské sociální etiky, a zkrášluje společenský život.

⁴⁵³ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 193

vyznavačům křesťanství odpíral bratrskou lásku, provinil by se proti evangeliu, coby náboženství lásky, a proti panovnickým zákonům.

Láska k nepřítelům je s odkazem na Kázání na hoře⁴⁵⁴ představena jako pravý znak následovníků Ježíšových, neboť právě jí se člověk nejvíce podobá Bohu, který „*dává nejen svému slunci svítit na zlé i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé.*“, nýbrž za ně obětuje svůj život Boží Syn. Láska k nepříteli je také jedinou podmínkou pro dosažení našeho odpuštění. Nutnost této podoby lásky je zřejmý z opačné představy, totiž že by neexistovala vůbec. Jak by pak vypadala lidská společnost, kdyby bylo možné nepřátele nenávidět, nebo dokonce zabít? Existovala by vůbec? Navíc dobrodiní prokázané nepřítelům přináší jeho vykonavateli jakousi zvláštní potěchu (*Wollust*), „*bezejmennou radost, neznámou pohanské filosofii, tryskající teprve z obšťastňujícího zdroje evangelia.*“⁴⁵⁵

Úcta ke druhému se projevuje pravdomluvností, vlastní intencí Božího daru mluvení. Trestnost lži se podle Fabianiho⁴⁵⁶ měří závažností důsledků, ale žádná lež není zcela neškodná, neboť porušuje lásku k bližnímu. Fabiani odmítá v této souvislosti všechna učení o povolené lži, dvojsmyslu a tzv. vnitřní výhradě (*innere Vorbehaltung*) jako falešná přikrášlení, která jsou pod důstojnost křesťana.

Dobrá vůle (*Wohltwollen*) sdílí radosti i strasti druhého a využívá každou příležitost k podpoře jeho blaženosti. „*Naši nejsladší radosti a štěstím na zemi musí být spatřit radostné a šťastné lidi, stejně jako musí být naši starosti, vidíme-li druhé v bídě a nemůžeme jim pomoci. Nikdo se nemusí těchto srdce zraňujících a naši blaženost omezujících citů bát, neboť jsou ctnostným a ušlechtilým zármutkem, který nemůže způsobit bolest, neboť je vypůsoben evangelijní (evangelisch) láskou.*“⁴⁵⁷ Jedná se především o skutky dobročinnosti, tedy štědrosti (*Mildthätigkeit*) a ochoty pomoci (*Dienstbereitschaft*).⁴⁵⁸ Často snad panuje představa, že požadavek náboženství se v tomto ohledu omezuje na almužnu. Ale předmětem dobročinnosti je dobro jakéhokoliv člověka, chudáka stejně jako bohatého. Zásluha dobročinnosti se neměří podle hodnoty činu, nýbrž podle smýšlení a úmyslu. Kdo jedná zjištěně, všechnu zásluhu ničí.⁴⁵⁹

⁴⁵⁴ Mt 5, 43-48

⁴⁵⁵ Ignaz von FABIANI, cit. d., str.89

⁴⁵⁶ tamtéž, str. 163n

⁴⁵⁷ tamtéž, str. 85

⁴⁵⁸ „*Bližní v nouzi je jako každý jiný údem těla Kristova. Nasytit jej, ošatit a osvěžit znamená projevit milosrdenství našemu Spasiteli.*“ (tamtéž, str. 168)

⁴⁵⁹ tamtéž, str. 168

Von Fabiani tematizuje almužnu ve čtyřech aspektech: kolik, komu, jak a proč. O míře rozhoduje velikost potřeby.⁴⁶⁰ Protože je často velmi těžké tyto otázky zodpovědět, uvádí von Fabiani kardinální princip: „*Jen tomu, kdo nemůže pracovat.*“⁴⁶¹ Almužnu povalečům a pouličním žebrákům hodnotí jako skutek proti lásce, protože „*utorzuje samotného žebráka v jeho lenosti*“ a „*ubírá prostředky lidem, kteří jsou opravdu v nouzi.*“ Je v posledku proviněním proti celé společnosti, protože „*jsou jí budižkničemové jen na obtíž a k neprospěchu. Křesťan nemůže své dobročinné úmysly v c.k. monarchii provést lépe, než že obnos věnuje již zavedeným chudobincům.*“⁴⁶² Zdá se, že zde máme co dělat s infamizací neusedlého obyvatelstva (tedy žebráků, tuláků, vagantů, kočovných herců, cikánů, vyvolávačů a jiných), provázející evropskou společnost celý raný novověk. Služeb takových lidí se nikdo nechtěl vzdát, přesto však byli na okraji společnosti a nemohli počítat s žádným zastáním. Postup vrchnosti k této početné pohyblivé složce obyvatel byl od pozdního středověku stále méně tolerantní. Ve slovníku vrchnostenských výnosů se o nich psalo jako o pakáži a zlé lůze.⁴⁶³ Fabianiho text odráží nový přístup státu k obyvatelstvu jako celku, charakteristický pro moderní společnost.

Augustin Zippe připomíná, že šíření náboženství a ctnosti vlastním příkladem, výukou a účelnými zařízeními (*Anstalten*) je stejně hodnotným projevem filantropie.⁴⁶⁴ Člověk uzpůsobí své mluvení, chování a jednání tak, že druzí dostanou příležitost jednat ctnostně. Takovými misionáři nejsou jen profesionální učitelé náboženství, nýbrž všichni křesťané. Nemá se tak dít vtíravými dlouhými projevy, nýbrž myšlenkami a postřehy pronesenými se vši skromností a laskavostí v pravý čas. Příklady totiž mají veliký vliv na jednání druhých. Proto má být křesťan svému okolí dobrým příkladem (Mt 5, 16),⁴⁶⁵ jen je

⁴⁶⁰ Není-li příliš velká, pak má křesťan dát ze svého nadbytku, tedy po rozumném uvážení, kolik zbývá jemu samému na pokrytí potřeb přiměřených jeho stavu a postavení. Trpí-li však bližní těžkou nouzí, pak je křesťan povinen dát i víc. Rozhodující je pak láska k bližnímu.

⁴⁶¹ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 169 (srov. i 2 Te 3, 10nn)

⁴⁶² tamtéž, str 169; Fabianiho poznámka s největší pravděpodobností naráží na zákaz soukromých almužen v dědičných zemích (17. II. 1784), v jehož důsledku vzorstl počet žebráků. (srov. Hans HOLLERWEGER, cit. d., str. 98)

⁴⁶³ Srov. Richard van DÜLMEN, *Bezectní lidé*, str. 27nn

⁴⁶⁴ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 259

⁴⁶⁵ Povinnost být příkladem náš má k tomu zanechat i jinak povolené činnosti, jestliže by mohla být obtížná pro slabé a nerozumné, jak to potvrzují i slova apoštola Pavla: „*Všechno je mi povoleno – ano, ale ne všechno prospívá.*“ (1 K 6, 12)

třeba, aby tak činil beze vší ješitnosti a ctižádosti, a to příjemně a přitažlivě. Tento požadavek přednostně platí pro chování vážených lidí a veřejně činných lidí.⁴⁶⁶

V opačném případě dává člověk podnět k hříchu (tedy k jednání proti chtěné blaženosti) a dopouští se pohoršení. Morální teologie sledovaného období rozlišuje dvojí pohoršení.⁴⁶⁷ První vyplývá ze zkaženého nitra pozorujícího člověka a nikterak nesouvisí s jednáním druhého člověka, neboť tím se může být jakékoliv, i svaté.⁴⁶⁸ Novozákonní texty připomínají, že se kamenem úrazu pro mnohé stal Kristus sám (1 Pt 2, 6), pro židy pak Kristův kříž (1 K 1, 23). Takovému pohoršení nemůže žádný křesťan zabránit, a neplyne z něho žádná povinnost.

Jiným druhem pohoršení je svůdné jednání, kterého by se křesťan měl vyvarovat. Životní okolnosti přinášejí mnohé povinnosti, a ty jsme povinni splnit, ať si o tom naše okolí myslí, co chce. Z přirozené etiky i z nauky náboženství plyne jasná povinnost vyvarovat se zlého jednání, a to nejen kvůli našemu blahu, ale i kvůli druhým, které naše chování může svést.⁴⁶⁹ Jedná-li se o jednání eticky neutrální (*objektive gelichgültig*⁴⁷⁰), jsme vázáni pouze láskou ke druhému a podle ní jednat, nebo nejednat.

Jinou podobou lásky, a to s velmi vysokým stupněm citlivosti, je tzv. něžnost (*Zärtlichkeit*).⁴⁷¹ Jak upozorňuje Fabiani⁴⁷², je toto slovo v dobovém užívání dvojznačné a často špatně pochopené. Jde mnohdy jen o přechodnou změkčilost srdce, „*ctnost krve*“ a důsledek slabých nervů. Ale to není pravá něha, nýbrž jen jakási choulostivost, která „*prolévá slzy pro nějakého kňučícího psa a vzápětí jedná zle se svým bližním, kvůli jeho nepatrné chybě.*“⁴⁷³ Pravá něžnost je nejkrásnější a jemný plamen ušlechtilého srdce a citlivosti nervů, příznivá směr temperamentu; přece je ve výběru předmětu a užívání svých citů vedena moudrostí a ctností. K věci samé patří i soucitné prolití slz: „*Soucitné slzy jsou ozdobou lidství, především pak*

⁴⁶⁶ Stejně by měly vypadat i příklady lidí již zemřelých nebo literárních postav. Příklad má totiž, pro vrozený lidský sklon jednat spíše podle příkladu než podle pravidla, veliký vliv na mravy a smýšlení a to na velkou vzdálenost i napříč staletími. (srov. Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 261)

⁴⁶⁷ Srov. Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 148n

⁴⁶⁸ Fabiani jej nazývá „*farizejským pohoršením, protože právě tak si využívali farizeové nejsvětější skutky Spasitele pro své zlé úmysly.*“ (tamtéž, str. 148)

⁴⁶⁹ V souvislosti s učením náboženství: „*Dejte si pozor, aby se tato vaše svoboda nestala kamenem úrazu pro slabé.*“ (1 K 8, 9)

⁴⁷⁰ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 149

⁴⁷¹ Mám za to, že jde o projev pietistické niternosti. Toto tušení by rozhodně stálo za ověření a vysledování.

⁴⁷² Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 86

⁴⁷³ tamtéž

oka křesťana, tohoto žáka náboženství lásky.“⁴⁷⁴ Protože může být mnohdy obtížné skloubit požadavky bliženské lásky s vlastními potřebami, navrhuje Fabiani pravidla ke zmenšení počtu kolizí.⁴⁷⁵

Pravidla plynoucí z pudu sympatie, zušlechtěné rozumem a náboženstvím⁴⁷⁶, mají všelidskou platnost. Jejich aplikací na specifické mezilidské vztahy vznikají zvláštní povinnosti⁴⁷⁷, jež Ignaz von Fabiani nazývá *hypotetickými*.⁴⁷⁸

„Společnost vzniká, spojí-li se více lidí za jedním účelem. Takových spojení je však bezpočet. Jsou však jen větve na třech hlavních kmenech, totiž ve třech hlavních společnostech: občanské (*bürgerliche*), domácí (*häusliche*) a bohoslužebné (*gottesdienstliche, ev. kirchliche*).“⁴⁷⁹ Jmenovaná společenství jsou přirozená a péče o ně podporuje obecné dobro.⁴⁸⁰ Posledním důvodem jednání občana, poddaného, manžela, otce (*Hausvater*), dítěte, přítele, pána nebo služebníka je *filantropie*, jež jej vede k poctivému a věrnému vykonávání odpovídajících povinností. Být opravdovým filantropem znamená obstat v těchto menších společenstvích, na které klade velký důraz i náboženství, poněvadž plynou z přirozeného ustanovení prozřetelnosti.⁴⁸¹ Protože společnosti nemohou bez úsilí všech svých členů dosáhnout svého účelu, je povinností křesťana nasadit všechny síly k jeho dosažení.

„Náboženství učí, že ustavení státu je dílem Prozřetelnosti a žádná moc není, leda od Boha, že má každou povinnost podříditi se vrchnosti.“⁴⁸² Pro Augustina Zippeho je „Stát je společenství rodin, které se kvůli svému vnějšmu blahu, tj. kvůli bezpečnosti a pohodlí svého života spojily a žijí

⁴⁷⁴ Ignaz von FABIANI, cit.d., str. 167

⁴⁷⁵ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 89nn: Jsme povinni milovat svého bližního jako sebe samého, nikoliv však více. Kdy by vznikl stejný prospěch pro obě strany, má přednost řádná sebeláska (*Selbstliebe*). Protože se soběstřednost (*Eigenliebe*) ráda prosazuje za soudkyni vztahů k druhým, připomíná Spasitel: „*Jak chceš, aby ostatní činili tobě, čini ty jim!*“ (Mt 7, 12; tzv. *zlaté pravidlo*) Vznikle-li však větší dobro bližnímu, nebo větší skupině lidí ve srovnání s námi, pak má přednost společenské dobro, především však těch, které s námi spojuje nezrušitelné pouto. Nabízí se tedy následující pořadí: lidé v nejvyšší nouzi, která nesnese odklad – manžel(ka) – rodiče – děti – naši dobrodinci, především pak dobrodinci veřejní – spoluobčané – naši bratři ve víře, nastane-li případ, že se jich stoupenci jiného vyznání odmítnou ujmout.

⁴⁷⁶ Srov. Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 107

⁴⁷⁷ tamtéž, str. 247

⁴⁷⁸ Srov. Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 176

⁴⁷⁹ tamtéž

⁴⁸⁰ Jednotlivec má jen omezené možnosti, jak prokázat dobrodiní všem členům lidské společnosti. Taková spojení však dávají naší lásce k lidem určitý směr a propůjčují jí důraznost. Proto nikterak všeobecnou lásku k lidem neomezují, jen vymezují člověku pole působnosti přiměřené silám jednotlivce.

⁴⁸¹ Srov. Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 262nn

⁴⁸² tamtéž, *Vorrede*, str. XXXVI

pod jednou nejvyšší mocí podle společných zákonů.“⁴⁸³ Zákony sestávají z předpisů, sankcí a zvyklostí s nejvyšším cílem je kromě obou již zmíněných oblastí ještě stanovení státního zřízení a formy vlády. Zákony se ustanovují domluvou a smlouvou, takže se všichni obyvatelé zavazují k usilování o společné vnější blaho s úmyslem dospět tak k vlastnímu bezpečí a pohodlí. Proto stát očekává, že každý občan bude poslouchat ustanovení zákonů a podporovat tak obecné dobro. Poslušnost zákonům je základem počestnosti (*Rechtschaffenheit*).⁴⁸⁴

Fabiani má odlišné pojetí státní společnosti. Nevychází jako Zippe od rodiny a jejích potřeb, nýbrž od slabých jednotlivců, vydaných nemocem, stáří a smrti.⁴⁸⁵ Už z tohoto důvodu je společnost pro určení člověka k dosažené blaha nezbytná. Stát je mu ztělesněním sebezpřekračující ctnosti lásky k lidskému pokolení. „Účel křesťanského náboženství, vystavěného na evangelijní lásce, je blaženost člověka. Občanská společnost (*bürgerliche Gesellschaft*) však usiluje o tentýž cíl a s Ježíšovým náboženstvím se naprosto shoduje. Občanská společnost nemůže dosáhnout svého cíle, nebude-li nesená a vedena evangelijní láskou k bližnímu.“⁴⁸⁶

Poslušnost zákonům se pak stává projevem patriotismu,⁴⁸⁷ který není nic jiného, než v menším projevená láska ke státu Božímu.⁴⁸⁸ Pozitivní zákony státu jsou v tomto pojetí povýšeny na roveň morálním příkazům a jejich respektování se vposledku stává spolupodmínkou spásy. O jejich kontradikci, patrné ze srovnání různých států, se ve zkoumaných dílech neuvažuje.⁴⁸⁹

Láska k vlastní se projevuje různě podle osobních dispozic jednotlivých obyvatel: u lidí s velkým nadáním návrhy na obšťastnění jednotlivců i celé společnosti, vymyšlením dobrých zákonů, péčí o užitečné vědy a umění a o účelné osvícení (*Aufklärung*) národa. Velkodušní lidé uskutečňují šťastné návrhy, pečují o obecné blaho a překonávají překážky,

⁴⁸³ tamtéž, str. 265

⁴⁸⁴ tamtéž

⁴⁸⁵ Srov. Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 177

⁴⁸⁶ tamtéž, str. 178

⁴⁸⁷ „Patriotismus je jedním z nejsilnějších sklonů lidské přirozenosti, jednak protože všeobecná láska k lidem, která ztrácí díky své neomezenosti u většiny lidí na síle, je láskou k vlasti držena pohromadě a blízkostí členů státního společenství posilována ve svém úsilí o dosažení společného cíle, jednak protože obsahuje užší náklonnost k rodině a rodičům, příbuzným a přátelům, spoluobčanům a sousedům a zemi, v níž jsme se narodili a byli vychováni.“ (Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 266n)

⁴⁸⁸ tamtéž, str. 266

⁴⁸⁹ Snad je tento universalizující pohled způsoben východiskem zkoumaného konceptu etiky, jež tkví v duševním a fyzickém ustrojení jednotlivce. (srov. str. 46nn) Tzv. strukturální hřích se netematizuje.

stojící jim v cestě. Odvážní lidé se ujímají nebezpečných činností, válečných činů, jednají samostatně při různých katastrofách, obětují své pohodlí a klid a pro dobro vlasti nasazují svůj majetek a síly.⁴⁹⁰ Patriotismus ostatních se projevuje poslušností zákonům, podporou užitečných ústavů a horlivostí ve prospěch veřejného pořádku, odporem vůči zásahům špatných občanů do stanovených práv, skutky milosrdenství vůči potřebným, obranou a podporou dobré pověsti svého národa. Skutečný patriot nechová nenávist a pohrdání vůči ostatním národům, neboť vztahy, které jej pojí s jeho vlastní neruší jeho pouto k celému lidstvu. Žádný národ pro něho není cizí. Je občanem celého světa, tohoto velkého Božího státu (*Staat der Gottheit*⁴⁹¹, *Familie seines Gottes*⁴⁹²), sestávajícího ze všech států a všech rodin. „Skutečnou vlastí křesťana není ten jeden kout, kde se narodil, ani říše, v níž má bydliště, nýbrž celý svět, tato rodina jeho Boha.“⁴⁹³ Péče o vlast se děje s úmyslem přispět blahu celého lidstva. Jinak se z patriotismu stane „spiknutí proti obecnému blahu lidstva.“⁴⁹⁴

Nejvyšší moc ve státě má panovník a vykonává ji s ohledem na blaho státu a obyvatel. „Panovník má ve státě tutéž úlohu, jako v rodině otec (*Hausvater*): být otcem svému lidu, hlavou společnosti, zákonodárcem, který díky nejvyšší moci ustanovuje, co podle své moudrosti považuje za užitečné k dosažení obecného blaha, bdí nad dodržováním těchto zákonů, hájí práva občanů, stará se o jejich bezpečnost, které vládne s moudrostí, spravedlností a láskou.“⁴⁹⁵ Je ustanoven Prozřetelností, jak učí náboženství.⁴⁹⁶ Ignaz von Fabiani⁴⁹⁷ nezakládá moc panovníka pouze na požadavku náboženství, jako Zippe, nýbrž na přirozené potřebě sjednotitele různých lidských plánů a sklonů. Tato nejvyšší moc může být propůjčena jak jedinému člověku, může být také rozdělena mezi více osob. Její autoritu potvrzuje i Boží ustanovení, zjevené

⁴⁹⁰ Obětovat život pro vlast je nejčestnější čin občana, neboť je nevyvratitelným důkazem pravdivosti jeho vlasteneckého smýšlení a lásky k povinnosti. To potvrzují i slova Spasitele: „Nikdo nemá větší lásku než ten, kdo položí svůj život za své přátele.“ (J 15, 13) A svá slova dosvědčil svou smrtí. (Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 269)

⁴⁹¹ tamtéž, str. 268

⁴⁹² Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 174

⁴⁹³ tamtéž, str. 174

⁴⁹⁴ tamtéž, str. 175

⁴⁹⁵ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 269n

⁴⁹⁶ tamtéž, str. 270

⁴⁹⁷ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 178nn

rozumu a bibli, neboť rozum nás totiž učí všem nařízením Božím, které se vztahují k naší blaženosti, a poučuje nás tedy o nutnosti panovnické moci.⁴⁹⁸

Občané jsou z požadavku spravedlnosti, vlastenectví, náboženství a poslušnosti Bohu panovníku podřízeni, což znamená prokazovat mu úctu, dále se za něho modlit, poslouchat jeho zákony, neodporují-li zákonům Božím, platit daně pro obecné dobro, ale také poslouchat nařízení státních úředníků. V této souvislosti jsou citovány pasáže Nového zákona o poslušnosti vrchnosti.⁴⁹⁹

Ve společenství lidí jedné domácnosti⁵⁰⁰, tedy manželů, rodičů, dětí, pánů a sloužících fungují specifické vztahy, které buď přispívají k jejich štěstí (a ve svém důsledku štěstím celého státu a lidstva), nebo je ničí. „*Domácí disciplína (Zucht) je první školou občanského života a zdrojem obecné zbožnosti.*“⁵⁰¹ Jsou-li respektovány povinnosti, vládnoucí vztahům mezi lidmi v rodině, vzniká tak domácí zbožnost (*häusliche Frömmigkeit*), projevující se úctou (*Hochschätzung*) k Bohu, vzájemnou láskou a úctou (*Werthschätzung*) k člověku, píli, pořádkem a uměřeností ve vztahu k domácnosti a tichou radostí celé rodiny.

„*Křesťanské manželství je smlouvou mezi mužem a ženou, jíž se zavazují k plození a výchově dětí a k niternému a pevnému přátelství a vzájemné pomoci.*“⁵⁰² Jako takové je základem každého státu, protože zvyšuje počet obyvatel. Je však také zdrojem „domácího štěstí“ (*häusliche Glückseligkeit*)⁵⁰³ a pro většinu lidí také jedinou ochranou před prostopášností (*Auschweifungen*). Manželství zdůraznil Bůh tím, že svého Syna nechal narodit v rodině. (Mt 1, 18nn)

Na světě je nespočet nešťastných manželství⁵⁰⁴, a proto je důležité, aby každý, kdo chce vstoupit do manželského stavu, pečlivě zvažoval, zda je schopen dostat částečně velmi těžkým manželským povinnostem, zda bude schopen milovat vyvolenou osobu pro její

⁴⁹⁸ Takto založenou moc je třeba vykonávat s odpovědností, jejíž obsahem je především péče o časné a věčné dobro. Od této péče nesmí panovníka odvést ani pomluvy hlupáků, ani nevděk zlých. „*Velká skupina - lůza v každém stavu – zůstane navždy dítětem, které nezná své dobro. A co pak znamená vládnout jiného, než nutit je být šťastnými proti své vůli?*“ (tamtéž, str. 180)

⁴⁹⁹ 1 Tm 2, 12; 1 Pt 2, 17; Ř 13, 1-7; Mt 22, 21

⁵⁰⁰ Tzv. domácí společenství (*häusliche Gesellschaft*); Fabiani v tomto oddílu rozvádí, narozdíl od Zippeho, i povinnosti snoubenců, manželů vzájemně apod. Zippe se zaměřuje jen na povinnosti rodičů a dětí a zcela zběžně pak na vztahy mezi příbuznými. (srov. Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 181nn, Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 275nn)

⁵⁰¹ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 190

⁵⁰² tamtéž, str. 181

⁵⁰³ tamtéž, str. 181

⁵⁰⁴ tamtéž, str. 182

vynikající vlastnosti víc, než ostatní příslušníky druhého pohlaví. „Konečně pak, zda cit ke druhému člověku není založen na nízkých, pouze smyslových důvodech. Pravá, stálá láska nemůže vydržet bez úcty, bez zásluh a dobrých vlastností druhého člověka, a proto je třeba, aby vycházela z pohnutek rozumných a vztahujících se k srdci a ke ctnosti. Kde v základu není soulad ušlechtilého smýšlení, kde pojí manželský svazek zjištění nebo zvířecí chůvě, tam je nesmysl doufat ve štěstí a spokojenost“⁵⁰⁵

Manželé jsou pak vzájemně vázáni povinnostmi, které vyplývají především ze smlouvy, již uzavřeli, a z obecné povinnosti prohlédat k časnému a věčnému blahu.⁵⁰⁶ Manželský vztah má nabýt rysů velmi něžného přátelství a přívětivé laskavosti.

Tzv. manželská povinnost nemá být odpírána, není-li to na úkor plození dětí, oboustranného zdraví a vzájemné úcty.⁵⁰⁷ Povinnosti muže jsou předznamenány slovy sv. Pavla: *Vy muži, milujte své ženy a nebuďte k nim zlí (bitter)*.⁵⁰⁸ Muž má spatřovat svou blaženost a svou čest (*Ansehen*) jako nerozlučně spojenou se ženinou (Ef 5, 23-29) usilovat o její blaženost stejně jako o svou. (1 K 14, 35; 1 Tm 2, 11) „*Svou pravomoc nad domácností (häusliche Oberherrschaft), kterou mu postupuje přirozené, křesťanské a občanské právo, má vykonávat s láskou a mírností, tak že se žena v jeho majetku cítí jako nejšťastnější bytost a jeho má za největšího dobrodince.*“⁵⁰⁹ Žena má muže milovat jako hlavu domu a jediného právoplatného majitele jejího srdce, vyvarovat se nejen každé nevěry, nýbrž i jen jejího zdání, a být v projevech úcty vůči svému muži být příkladem celé rodině. (1 Pt 3, 1-7; Tt 2, 4-5) Jejím úkolem je udržovat celou domácnost v dobrém pořádku a zabývat se pracemi přiměřenými svému pohlaví s postavení, především výchově dětí.

⁵⁰⁵ tamtéž, str. 182

⁵⁰⁶ Předně mají jeden druhého milovat, a to něžněji, účinněji (*thätiger*) a laskavěji než druhé lidi, ale ne zase slepě a bez ohledu na mravní chyby. Každý svod k vnitřní nebo vnější nevěře musí ve svém nitru uhasit – ve smyslu Ježíšových slov: *každý, kdo hledí na ženu chtivě, již s ní zcizoložil ve svém srdci.* (Mt 5, 28). Musí se vyvarovat především cizoložství, „*zločinu, který je o to ostudnější, že se v něm spojují ty největší hříchy a) proti Bohu, b) proti nevinnému partnerovi, c) proti počestným dětem, d) proti rodině a proti státu.* Ga 5, 19; 1 K 6, 9; 1 Te 4, 3-8.“ (tamtéž, str. 183)

⁵⁰⁷ Detailnější rozbor přesouvá von Fabiani do oboru lékaře. Připojuje pouze poznámku, že je veliký rozdíl mezi požadavkem apoštola Pavla v 1 K 7. kapitole a požadavky *kasuistiky*. (srov. tamtéž, str. 183)

⁵⁰⁸ Ko 3, 19, přeloženo z Fabianiho citace *Ihr Männer liebet eure Weiber, und seyd nicht bitter gegen sie.* (cit. d., str. 184)

⁵⁰⁹ tamtéž, str. 184

Je-li manželství nešťastné, je třeba nejprve zkoumat, zda jsou důvody opravdu nezvratné, protože manželství je třeba považovat za nerozlučné (1 K 7, 27⁵¹⁰). Jestliže situace snese pomoc, pak by neměl ublížený partner udělat něco neuváženého a jednat pro lásku k Bohu a ke své rodině s křesťanskou laskavostí a usilovat o obnovení jednoty. Ať si uvědomí, že rozvedení manželé jsou vystaveni nepochopení (*Misdeutung*) a znemožňují štěstí rodiny. Jsou-li však důvody nesouladu tak hluboké, že jeden z partnerů nemůže se druhým žít, aniž by trpěla jeho ctnost nebo zdraví, pak ať se před Bohem upřímně zvažuje, zda je opravdu všechna naděje na zlepšení marná. Pokud ano, pak ať se přistoupí podle platných zákonů k rozvodu.(!) „*Odloučení od stolu a lože, překážky manželství, ohlášky snoubenců, dispence a další záležitosti týkající se manželství, jich jsme se nedotkli, patří do oboru státního a církevního práva a jsou obsaženy v c. k. manželském patentu ze 16. ledna 1782.*“⁵¹¹

Povinnosti ve vztahu rodičů a dětí jsou určeny jednak ohledem na blaženost lidského rodu, neboť ta pramení z velké části z blaženosti rodin.⁵¹² „*Nakolik jsou rodiny šťastné v blažené svornosti muže a ženy, v pracovitosti a pili příslušníků domácnosti, v plnění vzájemných očekávání pánů a sloužících, v respektu k povinnostem rodičů a dětí, natolik je blažený celý lidský rod.*“⁵¹³ Jednak jsou založeny v ohledu na nehotovost a vydanost dětství a mládí. Lidský duch je uzpůsoben tak, že ke zralosti a dokonalosti dospívá poznenáhlu, k moudrosti učením, vzděláním a cvičením ke ctnosti. Dítě a mladý člověk není schopen dospět ke štěstí, proto je svěřen starosti rodičů, kteří v něm svým působením a příkladem posilovat působení dobrých pudů.⁵¹⁴ Úkol zachování, ochrany, výchovy a zaopatření dětí klade na rodiče velké nároky, především neustávající požadavek velkorysosti, lásky a nezištné dobroty.⁵¹⁵ Na druhou stranu před nimi otevírá možnost posílit svou výchovou, příkladem a výukou ve svých dětech a posléze i v jejich potomcích blahovůli, náboženství a štěstí ctnostného charakteru.

Matky mají podle Fabianiho⁵¹⁶ povinnost neodpírat svým dětem bez závažného důvodu vlastní mléko a nepřenechávat je cizím kojným, „*neboť tak se může do jejich šťáv dostat*

⁵¹⁰ *Bist du an eine Gattinn gebunden, so trachte nicht nach der Trennung.* (tamtéž, str. 185)

⁵¹¹ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 186

⁵¹² V tomto aspektu se pravidla domácího společenství spojují s pravidly státu. „*Rodiče jsou v jistém smyslu druhými stvořiteli dětí a následně pak blaha státu.*“ (tamtéž, str. 186)

⁵¹³ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 275

⁵¹⁴ Manželství je „*šťěpníci budoucích občanů světa a nebe*“. (tamtéž, str. 277)

⁵¹⁵ V tom je mají posilovat následující úvahy, totiž že mohli „*Porodit děti světu a vychovat je k jejich velkému určení, dále pak myšlenky na pokračování jejich rodu a jména v dětech a potomcích...*“ (tamtéž, str. 277)

⁵¹⁶ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 186nn

jed.“⁵¹⁷ Oba rodiče mají pak postupovat podle lékařských předpisů, aby se dítě rychle otužilo natolik, že přestojí mnohé obtíže. Většímu dítěti mají předat už zmíněné pravidla k udržení zdraví. K rodičovským úkolům patří věnovat pozornost „osvícení rozumu“⁵¹⁸ a rozvoji všech duševních sil, především pak těch, které jsou nutné k rození dětí a výkonu pravděpodobného budoucího povolání. Je však třeba varovat se všeho přehnaného a škodlivého pro něžné dětské nervy. Děti je třeba chránit přede všemi předsudky, omyly a svody. Je třeba vyzkoumat temperament, sklony a založení (*Gemüthsarten*) dětí, aby bylo možné záhy dát hranice jejich vášním a správně je nasměrovat, a poskytnout jim správné smýšlení o Bohu, rodičích, sobě samých a světě, ve kterém žijí spolu s ostatními lidmi, a položit tak základ budoucího časného i věčného štěstí. Brzy je třeba děti přivyknout poslušnosti (Př 22, 6)⁵¹⁹.

Prostředky správné výchovy jsou především pochopitelná, účelná a ustavičná výuka, dobrý příklad především v rodičích a tresty, které by však neměly být tělesné a urážet pocit důstojnosti (*Gefühl der Ehre*), ani je rodiče nemají vykonávat ve vzteku, nýbrž „jako lék aplikovaný chytrým lékařem, usilujícím o uzdravení pacienta.“⁵²⁰

Každý otec má navíc povinnost stát se pro své děti a služebnictvo učitelem náboženství.⁵²¹

Děti mají k rodičům zachovávat úctu, poslušnost a vděčnost.⁵²² Úcta (*Ehrfurcht*) spočívá v upřímnosti, odevzdanosti, lásce a respektu (*Hochachtung*), ve vnímání jejich dobrých vlastností a shovívavosti k jejich chybám, v chování projevujícím úctu, totiž že napodobují jejich ctnosti, přikrývají a snášejí jejich nedostatky a snaží se jim líbit „přesnou pozorností“ (*pünktlichste Achtsamkeit*)⁵²³. Úcta vychází z vědomí, že nás rodiče připravují pro naše životní určení péčí, výživou a výchovou. Děti mají poslouchat nařízení rodičů, pokud však nejsou v rozporu s Boží vůlí a jejich vlastním blahem. Vděčnost žádá, aby děti uznaly

⁵¹⁷ tamtéž, str. 186

⁵¹⁸ tamtéž, str. 187

⁵¹⁹ *Wie man einen Knaben gewöhnet, so läßt er nicht davon, wenn er alt wird.* (Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 187)

⁵²⁰ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 188

⁵²¹ tamtéž, str. 146

⁵²² Což je i jednou z naléhavých výzev náboženství. (Dt 5, 16; Ef 6,1n; Sir 3, 9; Př 1, 8; 30, 17; Př 10, 1; 19, 26; Ex 21, 15nn; Sir 3, 14n)

⁵²³ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 278

dobrodiní péče, výživy a výchovy a oplatily je rodičům v „zimě jejich stáří“⁵²⁴ svou pozorností, laskavostí, ochotou, péčí v jejich potřebách a snášením slabostí jejich stáří. Jak připomíná Platón, znamená to „splatit největší, nejstarší a nejkrásnější dluh po tom, který jsme povinni splatit nejvyššímu otci lidského pokolení.“⁵²⁵

Rozdílné stavy ve společnosti, odstup pánů a sloužících je přirozeným zařízením Božím, který z rozdílů a zdánlivého nepořádku vytváří soulad. Vztah pánů a služebnictva je založen na vzájemné potřebnosti, a to jak potřeby práce sloužících pro panstvo, tak potřeby obživy pro služebnictvo. Tato potřebnost je na obou stranách stejně veliká a upravuje se smlouvami, v nichž jsou stanoveny povinnosti sloužících i slíbený plat. Sloužící mají být věrní, poslušní a uctiví (Tt 2, 9-10; 1 Tm 6, 1), po panstvu se žádá spravedlnost a vlídnost (*Billigkeit*): „Ať si páni uvědomí, že je to náhoda a ne naše zásluha, která z nás učinila pány a z nich sloužící.“⁵²⁶ Jejich práva vůči sloužícím jsou práva a povinnosti jsou regulována zlatým pravidlem. „Ostatně jako lidé a křesťané jsou si obě strany rovny,“⁵²⁷ neboť před Bohem jsme všichni služebníky. Páni mají navíc pečovat o mravy a štěstí svého služebnictva. Stejně zásady mohou být uplatněny na vztah vrchnosti a poddaných.

Všechny probírané složky tzv. hypotetických povinností se jako soustředné kružnice vztahují ke stejným principům. Úcta dětí k otci je odstínem téže lásky, kterou je milován Bůh – Otec všech lidí, a je stejného druhu jako úcta poddaných vůči panovníkovi, *otci svých poddaných*.⁵²⁸ Každá povinnost je v posledku povinností vůči Bohu, poslednímu cíli člověka.

⁵²⁴ tamtéž, str. 278

⁵²⁵ tamtéž, str. 279

⁵²⁶ Ignaz von FABIANI, cit. d., str. 189

⁵²⁷ Augustin ZIPPE, *Anleitung*, str. 274

⁵²⁸ Srov. Ignaz von FABIANI, cit. d., str 180

VII. ZÁVĚR

Jelikož, jak praví filosof, „*celex jest to, co má začátek, střed a konec*“⁵²⁹, očekává se, že i tato práce bude mít svůj závěr, a to dokonce v rozsahu jedné až jedné strany a půl.⁵³⁰ Je však patrné, že není nic méně vhodné, než tato stará zvyklost a méně starý předpis. Tato práce může být chápána jen jako nedokončený příspěvek k bádání o osvícenství. Pokud je však třeba mezibilance, nelze tento požadavek oslyšet.

Je jasné, že předložená práce obsahuje celou řadu věcných i interpretačních chyb. Jediné, co lze uvést na její obhajobu, je, že nejsou záměrné ani vědomé. Mohou být způsobeny nepozorností, zcela jistě však nedostatečnou fundovaností autorovou. Už v průběhu práce bylo patrné, jak si postupné pronikání do tématu žádalo zásahy do již „hotových“ partií práce a nezdědka měnilo provedené interpretace. Je tedy nutné počítat s tím, že tomu tak bude i s celkem diplomové práce.

Jedna věc se však, podle mého soudu, podařila. Nahlédnutí do „útroeb“ josefinské morální teologie ukázalo, že se zde nachází množství témat pro další bádání, která mohou přinést své plody v podobě přesnějších informací o domácí teologické tradici a zpochybnění řady klíšé, která o osvícenské epoše panují. Rozhodně musíme tvrdit, že koncept *katolického osvícenství* není pro Čechy druhé poloviny XVIII. století ani z morálně-teologického hlediska prázdny.

Řadu témat a teologických důrazů nacházíme v katolické teologii po 2. vatikánském koncilu (zjevení jako základní kámen křesťanské zvěsti, dialogický charakter víry). Z oblasti konkrétní morálky je to třeba pojetí manželství jako svazku lásky a niterného přátelství (tedy překročení pouhého smluvního vztahu ve smyslu *foedus*) atp.

Už v průběhu textu jsem poznamenával momenty, které by stály za hlubší a pozornější pohled. Jedním z předních je bližší prozkoumání pramenů analyzovaných josefinistů, zejména východiska ve stoické filosofii⁵³¹, bezskrupulózní odkazování na protestantské autory i díla, nacházející se na římském indexu zakázaných knih... Další úkol by mohl spočívat v jazykovém porovnání německy psaných traktátů se soudobými

⁵²⁹ ARISTOTELÉS, *Poetika*, Praha 1993, str. 17

⁵³⁰ Srov. Pokyny pro zpracování závěrečné (bakalářské, diplomové) práce, in: <http://www.ktf.cuni.cz/KTF-246.html>

⁵³¹ Jen v *Anleitung in die Sittenlehre* se nachází několik desítek odkazů a citátů z děl Seneky, Epiktéta a Marca Antonia.

latinskými morálními teologiemi, popř. s pracemi českými (?),⁵³² abychom zahlédli možné významové posuny způsobené změnou jazyka?⁵³³ S touto otázkou souvisí i zohlednění odkazů na biblické knihy, neboť osvícenští teologové citují jakýsi německý překlad. I jeho geneze by mohla přinést zajímavé aspekty.

Každá z oblastí křesťanské etiky by stála za prohloubení. Nakolik zohledňuje oblast tzv. fundamentální morálky soudobé myšlenkové proudy? Konkrétní morální předpisy jistě reagují (zvláště u von Fabianiho) ne současné problémy a zákonná řešení. Jejich větší historické zohlednění by jistě přineslo také velmi zajímavé pohledy a korektivy.

Zdá se, že práce vyvolala víc otázek, než jich dokázala zodpovědět. A závěr, *„který jest přirozeně po něčem jiném a po němž nutně nenásleduje nic“*⁵³⁴, jak praví filosof, přijít prostě nemůže.

⁵³² S jazykovou problematikou souvisí potíže, která mě provázela celou dobu, totiž nejistota, jak jednotlivé morální pojmy překládat do češtiny. Dokladem je připojený pracovní slovníček.

⁵³³ Potíže s překladem německých pojmů do češtiny provázely celou dobu vzniku práce.

⁵³⁴ V překladu Františka Groha (Praha 1993): *„Konec pak právě naopak jest, co samo přirozeně jest po něčem jiném a po němž následuje jiné.“* (str. 17)

DODATKY:

Příloha A

Seznam titulů doporučených ke studiu dějin křesťanské morálky od Franze Fritsche:⁵³⁵

- „Walchii bibliotheca selecta. Jenae 1757. Tom. II. cap. 6. de scriptis theologicis.
- Buddaei Isagoge Tom. I. Lipsiae 1730. 4. Ebendesselben Einleitung in die Moralthologie nebst den Anmerkungen des Verfassers. Leipz. 1732. 8.
- Meieri Introductio in universum theologiae moralis cum dogmaticae, tum pragmaticae studium, Helmst. 1671, & 1679. 4.
- Langii de origine & progressu theologiae moralis systematicae dissertatio, quae Durii compendio theologiae moralis praemissa est. Altd. 1662
- Christ. Math. Pfaffii Introductio in historiam theologiae literariam. Tubingae 1724
- Sandaei theologia mystica. Mogunt. 1627 in4.
- Arnoldi historia & descriptio theologiae mysticae. Francof. 1072. 8.
- C.G.Ewerbek Comm. super doctrinae de moribus historia, ejus fontibus, conscribendae ratione & utilitate. Hal. 1787
- Krafts (Fried. Wilh.) neue theologische Bibliothek. 16 Bände Leipz. 1746
- Bernds (Adam) Einleitung zur christlichen Sittenlehre. Leipz. 1702. 8.
- Ernesti neue theologische Bibliothek. Leipz. 1760 – 1769
- Millers Einleitung in die Mosheimische Sittenlehre, Liepz. 1772. 4.
- Nösselts Anweisung zur Kenntniß der desten allgemeinen Bücher in allen Theilen der Theologie. Leipz. 1770“

⁵³⁵ Franz FRITSCH, Einleitung in die Sittenlehre des Christenthums, Prag 1792, str. 259n; Uvedené seznamy uvádím v pouhém přepisu bez redakčních zásahů.

Příloha B

Doporučené morálně-teologické spisy starověku od Franze Fritsche:⁵³⁶

- „Clementis Romani, Ignatii, & Polycarpi epistolae;
- Justini Martyris duae epistolae, una ad Diognetum, altera ad Zenam & Serenum;
- Clementis Alexandrini paedagogus tribus constans libris;
- Tertulliani scripta: de poenitentia & oratione; de pudicitia; de fuga in persecutione; de jejunio; de monogamia; de spectaculis; de idololatria; de virginibus velandis;
- Cypriani libri, in quibus de disciplina & habitu virginum; de mortalitate; de opere & elemosynis; de bono patientiae; de Zelo & livore agit;
- Basilii Magni homiliae de jejunio; de gratiarum actione; de ira; de invidia &c. Praecipue huc spectat ejus Ethica, seu moralia regulis tradita, & ejus Ascetica, sive de institutionibus Monachorum sermones duo;
- Gregorii Nysseni homiliae quinque, de oratione dominica; de vita beata comparanda, sive de beatudinibus orationes octo; de pauperibus amandis orationes duae; de fugienda fornicatione;
- Chrysostomi sermones, & epistolae, in quibus partim data occasione, partim singulari studio agit de similitudine, sive ira; de compunctione cordis; de ferendis reprehensionibus; de peccatis fratrum non evulgandis; de fugienda simulata specie, de jejunio & elemosynis; de mansuetudine, precatione, & aliis;
- Ambrosii epistolae variae, de vita clericorum ad Nepotianum: Institutio monachi ad Rusticum; de monogamia; de custodia virginitatis ad Demetriadem; de servanda viduitate ad Salvianum &c;
- Augustini Enchiridion ad Laurentium de fide, spe & charitate; libri de agone christiano; de continentia; de patientia; de utilitate jejunii; de moribus Ecclesiae Catholicae & Manichaeorum; de conjugii adulterinis; de mendacio &c;
- Salviani libri quatuor contra avaritiam, praesertim clericorum & Sacerdotum;
- Isidori Hispanensis libri tres sententiarum; libellus de contemptu mundi; & oratio de flendis semper peccatis ad correctionem vitae.“

⁵³⁶ Franz FRITSCH, Einleitung in die Sittenlehre des Christenthums, Prag 1792, str. 262n

Příloha C

Seznam středověkých morálně-teologických spisů od Franze Fritsche:⁵³⁷

- „Hugonis de S. Victore institutiones in decalogum Parisiis 1526. & Venet. 1588 III. Tom.; de archa animae; 5 Bücher de mystica archa Noe; de modo orandi; de meditatione animae; de claustro animae
- Petri Lombardi libri quatuor sententiarum; hievon ist nur das dritte Buch moralischen Inhalts, das von Tugenden und Lastern handelt.
- Gulielmi Parisiensis libri de virtutibus, moribus, vitiis, ac peccatis, de tentationibus ac resistentiis. Herausgegeben von Barth. Ferronius. Aurel. 1674. II. Tom. in Fol.
- Alberti Magni paradus animae, sive libellus de virtutibus Ant. 1489. Eben desselben Commentarii in librum tertium sententiarum, Basileae 1506
- Thomae de Aquino Summa theologiae Antv. 1681. studio & opere Renati Pilluart hodiernis academiaram moribus accomodata Wirceb. 1558. in Fol. In dem Werke Secunda Secundae handelt er besonders von den theologischen und moralischen Tugenden.
- Cassiani a S. Elia: Theologia moralis expurgata, & ordine alphabetico disposita. Venet. 1684
- Bernardi libri quinque de consideratione ad Eugenium: liber de conversione ad Clericos: Tractatus de gradibus humilitatis & superbiae. Venet. 1750
- Bonaventurae opuscula varia: de decem praeceptis: de gradibus virtutum: de septem itineribus aeternitatis: de puritate conscientiae: de reformatione mentis: de contemnu saeculi: de perfectione vitae &c.
- Francisci Genetti Episcopi Wassionensis Theologia moralis. Colon. 1706. in 4. Tom. VII. Venet. 1736. Tom. VII. in 12. Passani 1769. Tom. VII. in 8.
 - Unter die Schriften, die mehr Kasualfälle, als eigentliche Morallehren behandeln, gehören:
- Thomae Sanchez operis moralis in praecepta decalogi volumina duo Antv. 1624. Ebendesselben variae de matrimonio disputationes Lugd. 1669 & Antv. 1652
- Ludovici de Mendoza Summa totius theologiae moralis septem arboribus comprehensa
- Francisci Sebvarez commentatorium ac disputatorium in Summam theologiae Thomae Aquinatis 19 Vol. Paris 1721
- Azorii instit. mor. 3 Tom. Romae 1620
- Gab. Vasquez opuscula moralia, quibus Thomae Aquinatis secundam secundae illustravit ac commentatus est. Venet. 1618. Lugd. 1620. Antv. 1621
- Malderi opus de virtutibus theologicis ad mentem Thomae Aquinatis compositum Antv. 1616

⁵³⁷ Franz FRITSCH, Einleitung in die Sittenlehre des Christenthums, Prag 1792, str. 267nn

- Hermanni Busenbaum medulla theologiae moralis. Ist zu Münster, Köln, Frankfurt, Lyon, Linz, Rom, Venedig – Kurz, beinahe in allen Hauptstädten von Europa aufgelegt worden.
- Antonii de Escobar & Mendoza universa theologia moralis. 7 Tom, Lugd. 1663. Venet. 1645
- Georgii Gobati opera moralia. Constant. 1681
- Barth. Mastrii: Theol. mor. ad mentem Seraphici & subtilis doctoris Bonaventurae & Scoti (warum nicht ad mentem Jesu Christi) concinnata Venet. 1683. Ebendesselben Compendium theol. mor. Brunae 1706. in 12 vulgatum cura Joann. Garzi.
- Caramuelis a Lobkovitz theologia morum. lib. 4. Lugd. 1676. Er schrieb auch theologiam moralem fundamentalem, decalographicam, canonicam, praeterintentionalem, sacramentalem, regularem & militarem Francof. 1652
- Anacleti Reiffenstuel Theologia moralis. Mutinae 1739“

Příloha D

Seznam titulů mystické teologie od Franze Fritsche:⁵³⁸

- !Die Schriften der Mystiker findet man gesammelt in Arnoldi historia & descriptione theologiae mysticae Francof. 1702. 8. – Petri Poiret bibliotheca mysticorum selecta. Amst. 1708. 8. und in Sandaei theologia mystica. Mogunt. 1627 in 4.
Die vorzüglichen mystischen Schriften sind:
- Thomae a Kempis libri 4 de imitatione Christi. Dieses Werk ist bereits in alle europäische Sprachen übersetzt.
- Dionysii Areopagitae libellus de theol. mystica.
- Tauleri scripta cum praefatione Phil. Speneri. Norimb. 1688
- Gersonis: liber de mystica theologia practica: Epithalamium mysticum theologi & theologiae: opusculum de nuptiis Christi & Ecclesiae: de arte moriendi: de correctione proximi: de purificatione sensuum internorum. Paris 1527
- Dionysii Carthusiani inflammatorium divini amoris. Colon. & Norimb. 1495. libri duo de doctrina & regulis vitae christianae Colon. 1677. Tractatus de arcta vita salutis, & contemptu mundi: speculum amatorum mundi: de gravitate & enormitate peccati, quae conjunctim prodierunt Lovan. 1677
- Michael de Molinos geistlicher Wegweiser Amsterd. 1686
- Henrici Harphii theologiae mysticae libri tres, Colon. 1529“

⁵³⁸ Franz FRITSCH, Einleitung in die Sittenlehre des Christenthums, Prag 1792, str. 271nn

Příloha E

Seznam doporučených titulů přirozené morálky od Franze Fritsche:⁵³⁹

- „Samuel Puffendorf de jure naturae & gentium 4te Auflage. Frankf. und Leipz. 1744. Ebendesselben de officio hominis & civis. 2 B. Lond. 1673
- Grotius de jure belli & pacis libri III. cum adnotat. Gronovii Francof. 1696
- Wolfius de jure naturae & gentium Halle 1749. Vol. 9. (Auszug aus diesem Werk sind von demselben institutiones juris naturae & gentium 1749.) Eben desselben Philosophia moralis s. Ethica. 1750-1754. 4. Bände 4.
- Des Freyherrn von Martini Lehrbegriff des Naturrechts Wien 1787
- Abhandlung von den menschlichen Pflichten in drey Büchern; aus dem Lateinischen des Marcus Tullius Cicero, übersetzt von Christian Garve – Neue verbesserte und mit einigen Anmerkungen vermehrte Ausgabe. Breslau 1787
- Joach. Georg Daries erste Gründe der Sittenlehre. Jena 1755. 8.
- Eberhardus Sittenlehre der Vernunft. Berlin. 1786. 8. Ebendesselben Vorbereitung zur natürlichen Theologie. Halle 1781
- Payleys Grundsätze der Moral und Politik mit Anmerkungen von Garve Frankf. und Leipz. 1781 (Bei diesem Titel hebt Fritsch die Anmerkungen des Übersetzers hervor, die empfehlenswert sind.)
- Reimarus Vernunftlehre 2. Aufl. Hamb. 1768 –8. und von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion 5te Aufl. Hamb. 1787
- Jerusalems Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion Braunschw. 1785
- Home Versuch über die ersten Gründe der Sittlichkeit aus dem Engl. mit Anmerkungen von Rautenberg. 2. Theil. Braunschw. 1768. 8.
- Gellerts moralische Vorlesungen Leipz. 1770
- David Hartleys Betrachtungen über den Menschen, seine Natur, seine Pflichten und Erwartungen aus dem Engl. Rostock 1773
- Basedovs praktische Philosophie für alle Stände. Dessau 1777. 2 Th. 8. (In der Anmerkung empfiehlt Fritsch diesen Titel als sehr brauchbar.)
- Adam Fergusons Grundsätze der Moralphilosophie mit Anmerkungen von Garve. Frankf. und Leipz. 1787
- Hutschesons, und Fordyce Sittenlehre der Vernunft Leipz. 1756 2 Th. 8.
- Feders Grundlehren zur Kenntniß des menschlichen Willens und der natürlichen Gesetze, 5te Auflage, Götting. 1789 und dessen praktische Philosophie, Götting. 1776. 8.
- Schelle Praktische Philosophie.
- Tittels Erläuterungen der theoretischen und praktischen Philosophie. Moral. Frankf. am Main. 1785
- Versuch einer Moralphilosophie von Erhard Schmid. Jena 1790“

⁵³⁹ Franz FRITSCH, Einleitung in die Sittenlehre des Christenthums, Prag 1792, str. 274nn

Příloha F

Seznam morálně-teologických prací protestantských autorů od Franze Fritsche:⁵⁴⁰

- „Barth, Nimeieri theol. mor. Helmst 1696. und 1704. in 4.
- Christ. Schomeri specimen theol. mor. Rost. 1690
- Conradi Durii compendium theologiae mor. edition tertia. Altdorf. 1698. in 4.
- Andreae Schmidii compendium theol. mor. in varios auditorum usus conscriptum, & in subsidium memoriae tabulis instructum Helmst. 1705
- Chryst. Pfafii institutiones theol. mor. Tubingae 1719
- Ernesti Schuberti institutiones theol. mor. Jenae & Lipsiae 1759
- Theod. Meier introductio in universum theologiae moralis studium. Helmst. 1679
- Friderici Reuss elementa theol. mor. Tubingae 1767
- Adam Struensee akademische Vorlesungen über die theologische Moral
- Bernds moralische Schriften: Unterschied der Moral Christi und der Pharisäer. Leipz. 1727
- Krusius (Chr. Aug.) kurzer Begriff der Moraltheologie 2 Th. Leipz. 1772.
Ebendesselben Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten 3te Aufl. Leipz. 1766.
8. und dessen Anweisung vernünftig zu leben. Leipz. 1767. 8.
- Samuelis Endemann institutiones theol. mor. 3 Tom. Francof. 1780
- Johann Benners Abhandlung einer theologischen Moral. Giessen 1770
- Franc. Buddaei institutiones theol. mor. variis observationibus illustratae. Jenae 1719
- Jos. Jak. Rambachs christliche Sittenlehre. Frankf. am Main 1738. Jena 1783
- Neuere:
 - Joh. Lor. Mosheim Sittenlehre der heiligen Schrift 5 Theile in 4. Helmst. 1753 – 1761
 - Der 6 bis 9 Theil ist von Johann Peter Miller verfaßt, der auch in 6 Bänden eine Auszug aus Mosheims Sittenlehre geliefert hat, welchem aber die Gabe der Kürze mangelt. Diesem Auszuge ist jener von Sommerau in 2 B. Quedlingb. 1772. vorzuziehen.
- Siegm. Jak. Baumgarten Unterricht vom rechtmäßigen Verhalten eines Christen. 6te Aufl. Halle 1762. gr. 8. Ebendesselben ausführlicher Vortrag der theologischen Moral mit der Vorrede vom Semler. Halle. 1767
- Bahrds System der Moraltheologie Eisenach 1780. Ebendesselben System der moralischen Religion zu endlichen Beruhigung für Zweifler und Denker. Berlin 1787. und dessen Handbuch der Moral für den Bürgerstand. Halle 1789.
- Joh. Fried. Rehkopfs Lehrbuch der christlichen Moral. Leipz. 1775. gr. 8.
- Joh. Pet. Millers Lehrbuch der ganzen christlichen Moral. Leipz. 1780 gr. 8. und dessen: Einleitung in die Moral überhaupt, und in die Mosheimische insbesondere. Leipz. 1772
- Godf. Leß Handbuch der christlichen Moral 3te vermehrte und verbesserte Auflage. Götting. 1787
- Joh. Fried. Stapfers Sittenlehre (reform. Kirche) Zürich 1766. 6 Th.
- Tittmanns christliche Moral 2te Aufl. Leipz. 1785
- Joh. Wilh. Köllners Gebote Jesu. Hamb. 2te vermehrte Aufl. 1788

⁵⁴⁰ Franz FRITSCH, Einleitung in die Sittenlehre des Christenthums, Prag 1792, str. 278n

- Reinhards System der christlichen Moral. Wittenberg 1788. 2 Th.
- J. Ch. Döderleins kurzer Entwurf der christlichen Sittenlehre Jena 1789“

Příloha G

Seznam doporučených morálně-teologických děl katolických autorů od Franze Fritsche:⁵⁴¹

- „Bernardi Lamy presbyteri oratorii gallicani: demonstrationes evidentes veritatis & sanctitatis doctrinae christianae quinque dialogis comprehensae Rothomagi 1711 in 12. Dieses Werk ist auch unter dem Titel: vernünftiger und überzeugender Beweis von der Wahrheit und Heiligkeit der christlichen Sittenlehre mit nöthigen Anmerkungen und einer besonderen Einleitung in Leipz. 1737 in 8. erschienen.
- Danielis Coneinna O.P. Theologia christiana dogmatico moralis in X. distributa tomo Romae 1749 und 1754 und wieder 1758 in 4. Ebendesselben compendium ab ipso autore concinnatum, & in duos tomos contractum Mutinae in 8. 1771. editio tertia.
- Vincentii Patuzzi O.P. Theologia moralis. Tom. VI. Vol. III. Passani 1770. Ebendesselben brevis instructio de regula proxima humanarum actionum contra Probabilistas Venet. 1762 in 8.
- Pleyer lex Dei decalogo comprehensa. Pragae 1752
- La Croix Theol. morl. Venet. 1747. Tom. II.
- F. Tamburini de justitia christiana Tom. II. Ticini 1784
- Caspari Saetler theologia mor. universa. Argentinae 1776. Tom. IV. in 8.
- Eusebii Amort Theol. mor. Tom. IV. in 8. Aug. Vind. 1777. Ebendesselben Controversiae novae morales recenter motae, in nova editione Pontasii Veneta. Aug. Vind. 1739. in 8. – Disquisitiones dogmaticae de controversiis in theologia morali insignioribus Venet. 1745 in 4. und endlich desselben Ethica christiana in 8. Aufl. Vind. 1758.
- Gibl amussis vitae moralis. Olomucii 1735. Wratisl. 1737. Pragae 1737.
- Antonii Godeau Episcopi Venciensis theologia moralis notis theologicis illustrata, in tres partes selecta. Aug. Vind. 1774.
- Pauli Gab. Antoine ord. Ign. Theol. mor. universa complectens omnia morum principia Paris. 1732 in 4.
- Joseph Lauber Kurze Anleitung zur christlichen Sittenlehre oder Moraltheologie Wien 1784. 5. Bände
- Simpert Schwarzhuebers christliche Moral, vierter Theil des praktisch katholischen Religionshandbuchs für nachdenkende Christen. Salzburg 1788
- Augustin Zippe Anleitung zur Sittenlehre der Vernunft und Offenbarung Prag 1778
- Theodor Schmidel Franziskaner der böhmischen Provinz: Die von der geoffenbarten Religion unterstützte Moralphilosophie oder Moraltheologie nach dem Entwurfe der Wiener Studienverbesserung zur Bildung Gott und dem Staate ergebener Bürger Wien 1787. 2. Th. gr. 8.
- Abbe Ignatz von Fabiani Grundzüge der christlichen Sittenlehre Wien 1789
- Jakob Danzers Anleitung zur christlichen Moral für sein Schüler in Privatstunden. Frank. und Leipz. 3 Th. 1787“

⁵⁴¹ Franz FRITSCH, Einleitung in die Sittenlehre des Christenthums, Prag 1792, str. 292nn

Obsahy zpracovaných morálně-teologických traktátů

Obsah práce Franze Fritsche, *Einleitung in die Sittenlehre des Christenthums*, Prag 1792

Úvodní poznámky

- § 1 Určení člověka podle Božího záměru
- § 2 K čemu jej vede náboženství coby prostředek
- § 3 Části náboženství
- § 4 Pojem křesťanské mravouky
- § 5 Že je založena na přirozené morálce
- § 6 Rozdíl mezi oběma
- § 7 Hodnota a prospěšnost křesťanské mravouky
- § 8 Její nezbytnost, je-li pojata vědecky

I. oddíl

O výtečných psychologických vjemech a jejich uplatnění na mravouku

- § 9 Nezbytnost psychologie v křesťanské mravouce

I. kapitola O poznávací schopnosti lidské přirozenosti

- § 10 Hlavní mohutnosti lidské přirozenosti. Schopnost poznávat.
- § 11 Smyslová schopnost
- § 12 Nauka o smyslové schopnosti
- § 13 Paměť. Schopnost vzpomínat
- § 14 Fantasie
- § 15 Nauka o fantasi
- § 16 Vliv této mohutnosti na naši spokojenost
- § 17 Rozum (*Verstand*), důvtip (*Scharfsinn*)
- § 18 Pozornost, přemýšlení, zvažování (*Überdenken*)
- § 19 Soudnost. Schopnost dělat závěry
- § 20 Předcitlivost (*Vorempfindungskraft*)
- § 21 Vtip. Schopnost rozlišovat
- § 22 Stupně poznávacích schopností
- § 23 Pravda. Účel poznávací schopnosti
- § 24 Pravdu nelze vždy poznat
- § 25 Nutný výběr pravd
- § 26 Překážky pravdy
- § 27 Pravdě odporuje nevědomost
- § 28 A omyl

II. kapitola O žadací mohutnosti

- § 29 Vůle. Vliv rozumu (*Verstand*)
- § 30 Předmět žádosti a odporu
- § 31 Sklon, žádost, pud
- § 32 Základní pudy lidské přirozenosti. Sebeláska
- § 33 Blahovůle (*Wohltwollen*)
- § 34 Z pudů vznikají afekty
- § 35 Afekty jsou buď příjemné, nepříjemné nebo smíšené
- § 36 Pojem. Přirozenost vášně
- § 37 Je třeba sledovat její vznik
- § 38 A její působení
- § 39 A její prostředky. Jejímu vzniku je třeba zabránit
- § 40 A již zniklou je třeba usměrnit.
- § 41 Svoboda
- § 42 Souvisí s lidskou vůlí
- § 43 Zjevené učení
- § 44 Učení zkušenosti
- § 45 Důsledky pojmu svobody
- § 46 Boží zákony světsují svobodu
- § 47 Svobodné a nutné jednání
- § 48 O lidském těle. Jeho spojení a souvislost s duší
- § 49 Vlastnosti těla, na něž musí brát moralista ohled
- § 50 Nutná znalost obecného lidského charakteru
- § 51 Jeho rysy

III. kapitola O morálním stavu člověka

- § 52 Pojem morálního stavu
- § 53 Morální stav člověka byl kdysi dokonalý. V jakém smyslu?
- § 54 Jeho zkáza
- § 55 Přirozená zkaženost se vztahuje na rozum,
- § 56 Vůli
- § 57 A síly těla.
- § 58 Přirozená zkaženost se zmnožuje: leností (*Trägheit*)
- § 59 Špatnou výchovou
- § 60 Špatným příkladem
- § 61 Špatnou četbou
- § 62 Nedostatečnou znalostí náboženství
- § 63 Pověra. Nevěra
- § 64 Zanedbáváním veřejného a společného uctívání Boha
- § 65 Předsudky vzhledem k nejdůležitějším naukám náboženství
- § 66 Přemíra potřeb
- § 67 Bohatství a chudoba

O zákonech a závaznosti

I. kapitola O morálních zákonech vůbec

- § 68 Poznámky na úvod
- § 69 Pojem morálního zákona
- § 70 Jeho odlišnost od rady
- § 71 Rozličnost zákonů
- § 72 Subjekt a objekt zákona
- § 73 Dostatečný důvod zákonů
- § 74 Vyhlášení zákonů
- § 75 O zrušení zákona
- § 76 Zbourání (*Abbruch*) zákona
- § 77 Dispens
- § 78 Privilegium
- § 79 O případu tzv. výkladu zákona
- § 80 Zvyk

II. O přirozeném zákoně

- § 81 Pojem přirozeného zákona
- § 82 Jeho existence
- § 83 Způsob poznání přirozeného zákona
- § 84 Subjektivní způsob poznání
- § 85 Nutnost objektivního způsobu poznání
- § 86 Tento způsob poznání není morální cit
- § 87 Ani dohoda národů
- § 88 Ani pouhý instinkt sebelásky
- § 89 Nýbrž výrok: „Hledej svým bytím a vším svým jednáním souhrn blaha celku, tj. všemožně podporovat blaho lidské společnosti“
- § 90 Vlatnosti požadavků přirozeného zákona. Zřetelnost
- § 91 Jistota
- § 92 Neměnnost
- § 93 Nutnost
- § 94 Všeobecnost
- § 95 Zda přírodní zákon uznávají i ateisté?

III. kapitola O Božím pozitivním zákonu Staré a Nové smlouvy

- § 96 Požadavky pozitivního zákona
- § 97 Staré smlouvy
- § 98 Jejich rozličnost
- § 99 Byly svaté, dokonalé, ale ne všeobecně závazné
- § 100 Jejich zrušení bylo proroky předpověděno, a skutečně nastalo
- § 101 Evangelijní zákon
- § 102 Který je všeobecně závazný a nepodléhá žádnému zrušení

- § 103 Různost požadavků evangelijního zákona
- § 104 Morální pravidla nové smlouvy, které je třeba rozpoznat
- § 105 Možnost a nutnost se jimi řídit

IV. kapitola O lidských jak občanských, tak církevních zákonech vůbec

- § 106 Původ občanských zákonů
- § 107 Důvod jejich závaznosti
- § 108 Konečný cíl občanských zákonů
- § 109 Co je požadováno, mají-li zavazovat ve svědomí
- § 110 Zda je proto nutné i přijetí poddaných (*Untergebenen*)?
- § 111 Existují jen zákony se sankcí? (*Strafgesetze*)
- § 112 Kdo je vázán občanskými zákony?
- § 113 Zda je člověk vázán poslouchat zeměpanské zákony pod těžkou vinou?
- § 114 I v nebezpečí a při ztrátě života?
- § 115 O zničujícím zákonu
- § 116 Vzájemný vztah politické a církevní moci
- § 117 Církevní moc je Božím zřízením
- § 118 Konečný cíl a předmět církevních zákonů
- § 119 Jejich různost
- § 120 O pouze zdánlivé kolisi jak božských,
- § 121 Tak lidských zákonů
- § 122 Některá pravidla chování

V. kapitola O závaznosti

- § 123 Fyzická, působící a trpná závaznost
- § 124 Morální závaznost
- § 125 Vnitřní a vnější závaznost
- § 126 Účel odměny a tresty
- § 127 Nakolik mohou tresty polepšit
- § 128 Povinnost
- § 129 Odlišuje se od ctnosti
- § 130 A musí být splněna z lásky a vděčnosti k Bohu
- § 131 Nerovnost povinností
- § 132 Co je nutné u každé povinnosti vědět
- § 133 Obecné motivy k plnění našich povinností

III. oddíl

O mravnosti v jednání, připočítávání a svědomí

I. kapitola O mravnosti v jednání

- § 134 Fyzické a morální jednání
- § 135 Fyzická a morální dobrota nebo zloba v jednání

- § 136 Objektivní, subjektivní moralita
- § 137 Subjektivní moralita našeho jednání vychází z úmyslů, našich motivů
- § 138 A okolností
- § 139 Z tohoto vznikají různé stupně morality
- § 140 Každé svobodné lidské jednání je mravně buď dobré, nebo špatné

II. kapitola O připočítávání

- § 141 Pojem připočítávání
- § 142 Skutku a práva
- § 143 Co se vyžaduje k připočítávání
- § 144 Komu a co může být připočítáno
- § 145 Nepřipočítatelné jednání
- § 146 Jedno a to samé jednání může být připočteno všem těm,
- § 147 Jejichž svoboda se na něm podílela
- § 148 Připočítání připouští různé stupně
- § 149 Rozdíl mezi Božím a lidským připočítáváním
- § 150 Je snazší připočítat sobě samému než druhým
- § 151 Učení chytrosti (*Klugheitslehre*)

III. kapitola O svědomí

- § 152 Různé významy pojmu svědomí v Písmu svatém
- § 153 Obvyklý význam slova svědomí
- § 154 Posouzení mravnosti jednání skutku buď předchází, nebo jej následuje
- § 155 Správné a bludné svědomí
- § 156 Spolehlivé a pravděpodobné svědomí
- § 157 Pochybné svědomí
- § 158 Svědomitost a stav „bez svědomí“ (*Gewissenhaftigkeit und Gewissenslosigkeit*)
- § 159 Dobré a špatné svědomí
- § 160 Skrupule
- § 161 Správné a jisté svědomí musíme následovat
- § 162 Bloudící svědomí nemusí člověk stále následovat
- § 163 Ale omyl a pochybnost
- § 164 Musí být odložena stejně jako skrupulozita
- § 165 Pravděpodobnost smí být následována
- § 166 Není-li žádné mínění pravděpodobnější
- § 167 Některé principy svědomí

IV. kapitola O ctnosti a jejích důsledcích v tomto i onom životě

- § 168 Předběžná poznámka
- § 169 Ctnost v jazyce Písma
- § 170 Podstata ctnosti vůbec
- § 171 Důsledky vyplývající z pojmu ctnosti
- § 172 Ctnost je možná sice bez ohledu na náboženství,

- § 173 Přesto však nanejvýš zřídka a nedokonalá
- § 174 Tato nedokonalost se nachází částečně také v ohledu na přirozené náboženství
- § 175 Vliv křesťanství na ctnost a moralitu. Představením nových motivů.
- § 176 Poučením o tom, co musíme nutně vědět pro naše upokojení
- § 177 Přirozená, křesťanská ctnost
- § 178 Důsledky předcházejícího
- § 179 Spojení ctnosti s vírou
- § 180 Hodnota ctnosti vůbec
- § 181 V ohledu na jednajícího
- § 182 Závaznost ctnosti se vztahuje i na růst v ní
- § 183 Rozpoznat pravidla pro růst ve ctnosti
- § 184 Čtyři kardinální ctnosti jako zdroje pro další
- § 185 Vnitřní překážky ctnosti
- § 186 Jsou překonány
- § 187 Vnější překážky ctnosti
- § 188 Důsledek ctnosti. Blaženost.
- § 189 Vlastnosti předmětu pravé blaženosti.
- § 190 Lidská blaženost nespočívá v pouhém požívání smyslových rozkoší
- § 191 Ani ve vysokém a předním postavení
- § 192 V „pohodě“ (*Gemächlichkeit*) a klidu
- § 193 Ani v pouhém vlastnictví bohatství
- § 194 Ale v pokoji duše, vyplývajícím z vědomí splněných povinností a řádného jednání
- § 195 Tato blaženost nemůže být v našem současném stavu dokonalá
- § 196 Biblické představy o blaženosti ctnostných po smrti
- § 197 Pokračování této blaženosti. Nesmrtelnost duše.
- § 198 Vznik těla k novému životu
- § 199 Růst budoucí blaženosti. Zdokonalením poznání
- § 200 A vůle
- § 201 Požíváním blízkého Božího přátelství
- § 202 Kontaktem s ostatními stejně blaženými
- § 203 Nauka, že naše blaženost závisí na správnosti našeho jednání, není v rozporu s pravdou, že nás Bůh činí blaženými ze své milosti a milosrdenství

V. kapitola O hříchu, neřesti a jejich důsledcích škodících ctnosti

- § 204 Hřích
- § 205 Vrozená a získaná zkaženost
- § 206 Hřích se dopouštíme buď z nevědomosti,
- § 207 Ze slabosti,
- § 208 Nebo ze špatnosti.
- § 209 A je spojen hned s větší, hned s menší vinou
- § 210 Hřích účasti
- § 211 Hřích v dobrém úmyslu
- § 212 Objektivně těžká provinění mohou být subjektivně malá
- § 213 A malá těžší

- § 214 O velikosti hříchu vůbec
- § 215 Relativní velikost hříchu
- § 216 Špatné posouzení hříchu
- § 217 Pravdivé posouzení
- § 218 Neřest, neřestný stav
- § 219 Důsledky
- § 220 Důsledky hříchu v tomto
- § 221 A v onom životě
- § 222 Nejbližší příležitosti k hříchu
- § 223 Je nanejvýš nutno se vyhnout
- § 224 Pokušení ke zlému nepochází od Boha,
- § 225 Nýbrž od nás a od ostatních
- § 226 Co si myslet o pokušení od ďábla
- § 227 Vliv tohoto pojetí na ctnost a morálitu
- § 228 Prostředky proti pokušení

IV. oddíl

O pramenech poznání, pomůckách a literárních dějinách křesťanské mravouky

I. kapitola O pramenech poznání

- § 229 Pojem *pramen poznání*
- § 230 Jejich znalost je nezbytná
- § 231 První pramen poznání. Zjevení Nového zákona
- § 232 Nakolik mohou být z příkladu Ježíše Krista
- § 233 Pro nás odvozeny pravidla mravnosti?
- § 234 Zda mohou být i ostatní biblické příklady považovány za vodítka mravnosti?
- § 235 Zda mohou být příkazy Starého zákona považovány za pramen poznání křesťanské mravnosti?
- § 236 Druhý pramen poznání. Rozum.
- § 237 Nepravé zdroje poznání
- § 238 Příčiny úpadku křesťanské mravouky

II. kapitola O pomůckách křesťanské mravouky

- § 239 Nutnost pomůcek
- § 240 Správný výklad Písma
- § 241 Znalost nauky víry
- § 242 Studium filosofie
- § 243 Znalost lidské přirozenosti
- § 244 Dějiny lidského pokolení
- § 245 Četba mravoučných knih

III. kapitola O literárních dějinách křesťanské mravouky

§ 246	Příčiny různosti v křesťanské mravouce
§ 247	Spisy o literárních dějinách křesťanské mravouky
§ 248	Členění jejích dějin
§ 249	Přehled první epochy
§ 250	Spisy první epochy
§ 251	Začátek úpadku křesťanské mravouky
§ 252	Druhá epocha. Její přehled
§ 253	Scholastici
§ 254	Jejich spisy
§ 255	Kasuisté
§ 256	Mystici
§ 257	Jejich dobrá a špatná stránka
§ 258	Spisy mystiků
§ 259	Třetí epocha. Její přehled
§ 260	Spisy o pouhé přirozené mravouce
§ 261	Spisy o křesťanské mravouce k protestantské církvi. Starší
§ 262	Novější
§ 263	A v katolické církvi. Starší
§ 264	Novější

Úvodní poznámky a zásady morálky obecně a křesťanské morálky zvlášť

1. kapitola O morálce obecně

- § 1 Určení člověka k blaženosti
- § 2 Pojem blaženosti. Schopnost člověka jí dosáhnout
- § 3 Podstata síly lidské duše
- § 4 Mravní přirozenost člověka
- § 5 Mravní jednání
- § 6 Pojem morálky obecně
- § 7 O zákonech, vnějším vodítku mravnosti
- § 8 O závaznosti a jejích důvodech
- § 9 Povinnost
- § 10 Kolise povinnosti
- § 11 O svědomí, vnitřním vodítku morality. „Svědomitost“ (*Gewissenhaftigkeit*)
- § 12 O připočítávání
- § 13 O ctnosti a neřesti

2. kapitola O křesťanské morálce vůbec

- § 14 Pojem křesťanské morálky
- § 15 Její vztah k filosofické morálce
- § 16 Důvody k jejímu poznání
- § 17 Její závaznost
- § 18 O křesťanských zákonech. Jejich účel a užitek. Jejich soulad se zákony přírodními
- § (ustanoveními přirozeného zákona???) Možnost je zachovat. Nezbytnost je zachovat.
- § 19 Křesťanská ctnost
- § 20 Hřích
- § 21 Nezbytnost důkladného studia křesťanské morálky
- § 22 Její pomůcky
- § 23 Její dějiny

3. kapitola O různých stavech člověka vzhledem k morálnímu chování

1. O nezlepšeném stavu člověka

- § 24 Přirozená zkaženost
- § 25 Získaná zkaženost
- § 26 Druhy hříchu. Stupně zkaženosti

2. O zlepšeném stavu člověka

- § 27 Podstata křesťanského zlepšení
- § 28 Jeho nutnost

- § 29 Jeho počátek a pokračování
- § 30 Jeho různé stupně

1. část Křesťanská nauka o ctnostech, neboli o křesťanském smyslu a životě

1. díl Křesťanský smysl - vnitřní řádné smýšlení, které Bůh požaduje od člověka (vnitřní bohoslužba)

- § 31, 32 Pojem bohoslužby, její rozdělení a její závaznost

1. kapitola O řádném smýšlení o Bohu

- § 33 Láska k Bohu
- § 34 Její vlastnosti
- § 35 Její rysy
- § 36 Poznání Boha. Jeho nedostatky
- § 37 Láska k Ježíši
- § 38 Vzývání Boha
- § 39 Pokora před Bohem
- § 40 Úcta ke všemu, co náleží k Božímu uctívání
- § 41 Vděčnost vůči Bohu
- § 42 Důvody povzbuzující k vděčnosti
- § 43 Napodobování Boha a Ježíše Krista
- § 44 Poslušnost vůči Bohu
- § 45 Důvěra Bohu
- § 46 Důvody k této důvěře
- § 47 Její vlastnosti
- § 48 Spokojenost
- § 49 Její pomůcky
- § 50 Trpělivost
- § 51 Motivy k trpělivosti
- § 52 Pobožnost (*Andacht*)
- § 53 Prameny pobožnosti

2. kapitola O řádném smýšlení o nás samých

- § 54 Spořádaná sebeláska
- § 55 Pokora
- § 56 Její znaky
- § 57 Prostředky, které ji posilují
- § 58 Křesťanská ctižádost
- § 59 Sebezápor
- § 60 Smysl sebezáporu
- § 61 Nutnost sebezáporu
- § 62 Sebeovládání

3. kapitola O řádném smýšlení o druhých lidech

- § 63 Láska ke druhým lidem
- § 64 Její vlastnosti
- § 65 Její motivy
- § 66 Druhy evangelijní lásky k bližním
- § 67 Úcta
- § 68 Přízeň
- § 69 Přátelství
- § 70 Něžnost
- § 71 Láska k nepřítelům
- § 72 Motivy této lásky
- § 73 Stupně lásky k ostatním. Případy kolise

2. díl Vnější řádný způsob života, který požaduje Bůh od člověka (vnější bohoslužba)

1. kapitola O řádném vnějším chování vůči Bohu

- § 74 Vnější úcta k Bohu
- § 75 Společná slavnostní bohoslužba
- § 76 Zpěv při veřejné bohoslužbě
- § 77 Svatyně (kostely, chrámy)
- § 78 Náboženské vyznání
- § 79 Evangelijní rady chytrosti při náboženském vyznání
- § 80 Horlivost pro Boží čest
- § 81 Přísaha
- § 82 Její podstata
- § 83 Její právoplatnost
- § 84 Pravidla pro přísahající
- § 85 Křivá přísaha
- § 86 Půst
- § 87 Svěcení neděle
- § 88 Druhy svěcení neděle

2. kapitola O vnějším řádném chování vůči nám samým

- § 89 Péče o naši časnou i věčnou blaženost obecně
- § 90 Péče o duši a její blaho
- § 91 Známost sebe sama
- § 92 Péče o vzdělání přirozených duševních sil
- § 93 Péče o mravní zlepšení a dokonalost duševních sil
- § 94 Péče o tělo a tělesné blaho
- § 95 Péče o život
- § 96 Násilná sebeobrana
- § 97 Sebevražda
- § 98 Péče o zdraví
- § 99 Prostředky k udržení zdraví
- § 100 Chování při nemocech

- § 101 Péče o dokonalost těla
- § 102 Uměřenost
- § 103 Uměřenost v jídle a pití
- § 104 Uměřenost v oblékání
- § 105 Pozemské povolání
- § 106 Důkaz o jeho správné volbě
- § 107 Jeho volba a snaha o jeho získání
- § 108 Vykonávání povolání (pracovitost)
- § 109 Motivy
- § 110 Cudnost
- § 111 Její nutnost
- § 112 Její pomůcky
- § 113 Správné užívání smyslových rozkoší
- § 114 Péče o pozemské statky
- § 115 Hodnota cti a dobrého jména
- § 116 Bohatství

3. kapitola O řádném vnějším jednání s ostatními obecně (absolutní povinnosti)

- § 117 Činná křesťanská láska
- § 118 Péče o duchovní a věčné blaho druhých lidí
- § 119 Vyučování nevědoucích
- § 120 Polepšení neřestníka (bratrské potrestání)
- § 121 Vyhýbání se sváru
- § 122 Dobrý příklad
- § 123 Útěcha zarmouceného
- § 124 Trpělivost se slabým
- § 125 Péče o život a zdraví bližního
- § 126 Obecné případy dovolené vraždy
- § 127 Souboj
- § 128 Položení života za druhé
- § 129 Péče o čest a dobré jméno bližního
- § 130 Laskavé posuzování druhých
- § 131 Chování při pochybení druhého
- § 132 Chování, když se druhému daří
- § 133 Péče o časně štěstí druhého
- § 134 Krádež a podvod
- § 135 Náhrada
- § 136 Upřímnost
- § 137 Pravdivost, lež, dvojsmyslnost, vnitřní předsudel
- § 138 Dobročinnost
- § 139 Milosrdenství
- § 140 Povzbuzení k dobročinnému jednání
- § 141 Dávání almužny
- § 142 Smířlivost
- § 143 Mírnost
- § 144 Povinnosti vůči zemřelým

§ 145 Povinnosti vůči vlasti (patriotismus)

4. kapitola Povinnosti vůči druhými lidem zvlášť (hypotetické, nebo sociální povinnosti)

§ 146 O společnosti a jejích vztazích obecně

§ 147 Občanské společenství. Její původ a nezbytnost

§ 148 Její soulad s náboženstvím

§ 149 Moc a povinnosti panovníka

§ 150 Povinnosti poddaných

§ 151 Manželské společenství a jeho důležitost

§ 152 Povinnosti snoubenců

§ 153 Povinnosti manželů obecně

§ 154 Povinnosti muže

§ 155 Povinnosti ženy

§ 156 O nešťastných manželstvích

§ 157 Společenství rodičů a dětí. Jejich vzájemné povinnosti

§ 158 Společnost panstva a služebnictva. Jejich vzájemné povinnosti

§ 159 Domácí zbožnost. Její hodnota

§ 160 Důstojnost duchovního stavu. Učitelství úřad (*Lehramt*) a jeho povinnosti

§ 161 Povinnosti „údu“ církve

§ 162 Náboženská snášenlivost

2. část Nauka o prostředcích ctnosti (asketika)

§ 163 Obecné prostředky ctnosti – pravé a falešné

1. kapitola O falešných prostředcích ctnosti

§ 164 Přehnaná přísnost vůči sobě samému. Kastrace a umrtvování

§ 165 Poustevnictví

§ 166 Pobožnosti (*Andächteleyen*)

2. kapitola O pravých prostředcích ctnosti

§ 167 Modlitba

§ 168 Její vlastnosti

§ 169 Sebezkušování

§ 170 Ústraní (*Eingezogenheit*)

§ 171 Veřejná bohoslužba

§ 172 Svaté přijímání

§ 173 Správné zacházení s Písmem svatým

§ 174 Uvažování o smrti

Obsah díla Augustina ZIPPEho, *Anleitung in die Sittenlehre der Vernunft und Offenbarung zum Privatunterricht der Jugend*, Prag 1778

- Úvod

1. díl O přirozenosti člověka

- O jednotě těla a duše
- O rozumu (*Verstand*)
- O síle smyslu (*Sinneskraft*)
- O paměti
- O fantasmii
- O vnímání a vědomí
- O soudnosti a rozumu (*Vernunft*)
- O vůli
- O svobodě ducha
- O přirozené činnosti duše
- O přirozených pudech, coby zdrojích našich sklonů a žádostí
- O sebelásce
- O lásce k životu
- O pudu k dokonalosti
- O žádosti poznání
- O přirozené náklonnosti ke druhým lidem

2. díl O našem určení

- O ctnosti a zásluze, o právu a bezpráví, o povinnosti a dluhu
- O mravním citu
- O blaženosti
- O různých rozkoších, jichž jsme schopni
- O potěchách rozumu (*Verstand*)
- O potěchách fantasmie
- O potěchách chuti
- O potěchách vyššího poznání
- O potěchách srdce
- Srovnání potěch smyslů a vůle (*Gunst*)
- Vzájemní srovnání potěch vůle
- Souvislost mezi ctností a blažeností
- O nesmrtnosti duše

3. díl O součástech ctnosti

- O moudrosti
- O uměřenosti
- O odvaze
- O dobré vůli
- O spravedlnosti

- O lásce k lidem

4. díl Nauka o našem určení, která se zakládá na poznání Boha a jeho vlastností

- O přirozeném náboženství
- O Božím bytí
- O Božích vlastnostech
- Že Bůh je rozumná bytost
- O Boží vševědoucečnosti
- O Boží dobrotě
- O Boží všemohoucnosti
- O různých zlech ve světě a o tom, že mohou svědčit proti Boží dobrotivosti, moudrosti a všemohoucnosti
- O přirozených zlech
- O nemocech a smyslových bolestech
- O stáří a smrti
- O mravním zlu
- O Boží svatosti
- O Boží spravedlnosti
- O Boží všudypřítomnosti
- O Boží jednotě
- Bůh je duch
- O Boží věčnosti
- Bůh je náš nejvyšší pán a zákonodárce
- O Boží prozřetelnosti
- O vjemech, smýšleních a sklonech, které v nás poznání Boha a jeho vlastností probouzí
- O vlivu zbožnosti na ctnost a blaženost
- O svědomí
- O naději na nesmrtelnost, kterou nám poskytují pravdy přirozeného náboženství

5. díl O nedostatečnosti nauky rozumu vzhledem k našemu určení a k prostředkům, jak je dosáhnout

- Rozum nás nezpravuje dost spolehlivě o charakteru našeho určení
- O nedostatečnosti přirozené mravouky s ohledem na motivy ke ctnosti
- O nedostatečnosti lidské ctnosti, o nejasnosti našeho údělu v onom životě, která z této nedostatečnosti vzniká

6. díl Nauka o našem určení ze zjeveného náboženství

- O souladu přirozené mravouky s mravoukou zjevení
- O přednostech zjevené mravouky před přirozenou
- Nauka zjevení o našem určení
- O upokojení, kterým nás plní zjevení vzhledem k nejistotě o našem budoucím údělu a nedokonalosti naší ctnosti díky učení o omilostnění, jehož se nám má dostat od Boha díky Spasiteli světa

- O podmínce, pod níž nám Bůh nabízí osvobození od hříchů a věčná blaženost
- Nauka zjevení o zbožnosti, skrze niž se má dosvědčit činná víra
- O lásce k lidem
- O zvláštních povinnostech zbožnosti

7. díl O povinnostech k Bohu

- Jejich rozdělení
- O povinnostech vztahujících se na náš rozum
- O způsobu, jakým dospět ke správnému poznání Boha
- O povinnostech k Bohu, které se vztahují na naše srdce
- O vnější bohoslužbě
- O modlitbě
- O nezbytnosti a prospěšnosti modlitby
- O charakteru modlitby
- O čase a místě k modlitbě
- O šíření náboženství
- O denním rozjímání

8. díl O povinnostech člověka k sobě samému

- Rozdělení těchto povinností
- O povinnosti sebezáchovy
- O povinnostech vzhledem ke zdraví
- O prostředcích k udržení zdraví
- O některých dokonalostech těla
- O darech štěstěny
- Pravidla k užívání darů štěstěny
- O povinnostech v souvislosti s dobrým jménem a ctí
- O povinnostech spojených s občanskou mocí a vážností
- O povinnostech v souvislosti s majetkem a potěšením
- O povinnosti získávat přátele a příznivce
- O přátelství
- O povinnostech spojených s rozumem
- Nauky moudrosti
- O povinnostech spojených se srdcem

9. díl O povinnostech ke druhým lidem

- Rozdělení povinností ke druhým lidem
- O povinnostech spravedlnosti
- O povinnostech lásky
- O zvláštních povinnostech ke druhým lidem
- O povinnostech ke státu
- O povinnostech k vládcům ve státě
- O povinnostech pánů a sloužících
- O povinnostech rodičů a dětí

- O povinnostech k sourozencům a příbuzným

10. díl O motivech ke ctnosti

- Úvod
- O vnitřní výtečnosti ctnosti
- O důsledcích ctnosti
- O důsledcích ctnosti v tomto životě
- O důsledcích ctnosti v onom životě
- O představách, kterými v nás zjevení posiluje lásku k Bohu a ke ctnosti
- Charakter moudrého, ctnostného a blaženého člověka

SLOVNÍČEK VYBRANÝCH UŽÍVANÝCH POJMŮ:

Billigkeit – slušnost
Billigung – souhlas
Eigennutz – sobectví⁵⁴²
Empfindung - vnímání, vjem, pocit⁵⁴³
Gefälligkeit – laskavost
geläutert – očištěný, ryzí
Gelindigkeit – vlídnost, shovívavost
Gemüth – mysl
Geschicklichkeit – obratnost
Gesinnung- smýšlení
Gottseligkeit – zbožnost⁵⁴⁴
Heiterkeit – radostnost
Mäßigkeit – střídmost
Mäßigung - umírněnost
Nachdruck (ev. mit N.) – důraz (ev. důrazně)
Niederträchtigkeit – ničemnost
Rechtschaffenheit – počestnost
Reindlichkeit – čistotnost
reizen – motivovat
Sanftmuth – mírnost, tichost
Trägheit - nechuť
Überdruss – omrzlost
Wohllwollen – dobrá vůle, blahovůle⁵⁴⁵

⁵⁴² „1. Der eigene Nutzen, besonders in engerer, nachteiliger Bedeutung, der Nutzen, welchen man mit Ausschließung und auf Kosten des Nutzens anderer hat. Noch mehr und häufiger aber, 2. die Neigung seinen eigenen Nutzen zu befördern. 1) So wohl in wieweterer und unschuldiger Bedeutung, da dieses Wort mit der Eigenliebe im guten Verstande beynahe von einerley Bedeutung ist, und in dem Triebe bestehet, seinen eigenen Nutzen zu befördern. Allein in diesem Verstande wird das Wort nur zuweilen von den Philosophen gebraucht. Am häufigsten nimmt man es, 2) in engerer und nachtheiliger Bedeutung, von dem Triebe, seinen eigenen Nutzen mit Ausschließung und zum Nachtheile des Nutzens anderer zu befördern; welche Neigung der erste Grad desjenigen Lasters ist, welches durch eine übertriebene Liebe zu zeitlichen Gütern erzeuget wird.“ (cit. podle Johann Christoph Adelung, cit. d., sv. I, sl. 1673n)

⁵⁴³ Johann Christian Adelung ve svém slovníku rozlišuje tři hlavní významové roviny tohoto pojmu: 1. stav, v němž si je člověk vědom nějaké přítomné věci, nebo nějaké věci coby přítomné, 2. schopnost být si přítomnosti nějaké věci, nebo nějaké věci jako přítomné vědom, 3. samotná představa nějaké přítomné věci samotné, působení, které se takto vyvolává v duši. (Johann Christoph ADELUNG, Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart..., Leipzig 1793, s. 1800)

⁵⁴⁴ „die Bemühung, und in engerer Bedeutung, die Fertigkeit, Gott zum Grunde seines ganzen Verhaltens zu gebrauchen, alle seine Handlungen zu Gottes Ehre einzurichten; im Gegensatze der Gottlosigkeit“; Johann Christoph ADELUNG, cit. d., sv. 3, sl. 764

⁵⁴⁵ „die Neigung, anderer Bestes gern zu sehen. Jemanden aus bloßem Wohllwollen Gutes thun.“ (cit. podle http://mdz.bib-bvb.de/digbib/lexika/adelung/@Generic_CollectionView:cs=default;ts=default;lang=de)

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY:

I. prameny:

Johann Christoph ADELUNG, Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen, Leipzig 1793 – 1798, 4. díl (Seb – Z) cit. podle http://mdz.bib-bvb.de/digbib/lexika/adelung/@Generic_CollectionView;cs=default;ts=default;lang=de

Paulus Gabrielis ANTOINE, Theologia Moralis Universa Complectens Omnia Morum

praecepta et Principia Decisionis omnium Conscientiae Casuum ad Usum Parochorum et Confessariorum primum concinnata, dein a R. P. Philippo De Carboneano Novis Tractatibus, perpetuis Notis, et copiosis accessionibus aucta..., Venetiis 1770

Herman BUSENBAUM, Medulla Theologiae Moralis, Facili ac Perspicua Methodo resolvens Casus Conscientiae, Ex variis probatisque Authoribus concinnata, Pragae 1733

Martin von COCHEM, Erklärung des heiligen Meßopfers, Freiburg i. Br. 1965

Ignaz von FABIANI, Grundzüge der kristlichen Sittenlehre, Wien 1789

Franz FRITSCH, Einleitung in die Sittenlehre des Christenthums, Prag 1792

Joseph LAUBER, Kurze Anleitung zur christlichen Sittenlehre oder Moralthologie, Wien 1784 - 1788

Augustin ZIPPE, Anleitung in die Sittenlehre der Vernunft und Offenbarung, Prag 1778

Augustin ZIPPE, Von der moralischen Bildung angehender Geistlichen in dem Generalseminario in Prag, Prag 1784

Hermann ZSCHOKKE, Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich. Aus Archivalien, 2 Teile, Wien – Leipzig 1894

II. literatura:

- Pavel BĚLINA, Jiří KAŠE, Jan P. KUČERA, Velké dějiny zemí Koruny české, X., Praha – Litomyšl 2001
- Ernst CASSIRER, Die Philosophie der Aufklärung, Hamburg 1998
- M. Tullius CICERO, Tuskulské hovory, Praha 1976
- Jean DELUMEAU, Hřích a strach – Pocit viny na evropském Západě ve 13. až 18. století, Praha 1998
- Klaus DEMMER, Moraltheologie, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 23, Berlin – New York 1994, str. 295-302
- Klaus DEMMER, Moraltheologische Methodenlehre, Freiburg i. Br – Wien 1989
- Heinrich DENZINGER, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Pau Hünermann (ed.), Freiburg i. Br./Basel/Rom/Wien 2001
- Dokumenty II. vatikánského koncilu, Kostelní Vydří 2002
- Richard van DÜLMEN, Bezectní lidé – Nepočestnost a sociální izolace v raném novověku, Praha 2003
- Richard van DÜLMEN, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, München 1999
- Émile DURKHEIM, Elementární formy náboženského života – Systém totemismu v Austrálii, Praha 2002
- EPIKTÉTOS Z HIERÁPOLE, Rukojeť – Rozpravy, Praha 1972
- Michel FOUCAULT, Vorlesung am Collège de France (1981/1982), Frankfurt a. Main 2004
- Josef HAUBELT, České osvícenství, Praha 1986
- Karl HILPERT, Moraltheologie, in: LThK, sv. 7, Walter Kasper (ed.), Freiburg im Breisgau, Basel – Rom – Wien 1998
- Norbert HINSKE, Die Aufklärung und die Schwärmer – Sinn und Funktionen einer Kampffidee, in: Aufklärung, Hamburg 1988
- Hans HOLLERWEGER, Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich, Regensburg 1976
- Karl HÖRMAN, Geschichte der Moraltheologie – D. Neuzeit, in: Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck – Wien – München 1976, sl. 608 – 626
- Karl HÖRMAN, System (der Moraltheologie), in: Lexikon der christlichen Moral,

- Innsbruck – Wien – München 1976, sl. 1547 – 1550
- Ignác z Loyoly, Duchovní cvičení, Velehrad 2002
- Index librorum prohibitorum, Roma 1901
- Hubert JEDIN, Handbuch der Kirchengeschichte, V., Freiburg, Basel, Wien 1970
- Jaroslav KADLEC, Přehled českých církevních dějin, II., Řím 1987
- Volker KAPP, Der Einfluß der französischer Spiritualität auf das deutsche Geistesleben des 18. Jahrhunderts, in: Karlfried Gründer, Karl Heinrich Rengstorf (ed.), Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung, Heidelberg 1989, str. 25 - 42
- kolektiv autorů, Dějiny Univerzity Karlovy, díl II. 1622-1802, Praha 1995
- Hans KLUETING, Aufklärung und Katholizismus in Deutschland des 18. Jahrhunderts, in: Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland, Hans Klueing (ed.), Hamburg 1993, str. 1 – 33
- František KOPECKÝ, Moralthologie im aufgeklärten thesesianisch-josephinischen Zeitalter, St. Ottilien 1990
- Jan Milíč LOCHMAN, Náboženské myšlení českého obrození, Praha 1952
- Gerhard Ludwig MÜLLER, Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg i. Br. 1995
- Peter NEUNER, Laici a klérus – Společenství Božího lidu, Praha 1997
- David Fate NORTON, Moral Sense, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 23, Berlin – New York 1994, str. 284 - 291
- Karl-Heinz PESCHKE, Křesťanská etika, Praha 1999
- PLATÓN, Obrana Sókrata, Praha 1994
- Ctirad Václav POSPÍŠIL, Hermeneutika mystéria – Struktury myšlení v dogmatické teologii, Praha 2005
- Martin POTT, Aufklärung und Aberglaube – Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik, Tübingen 1992
- Heribert RAAB, Die „katholische Ideenrevolution“ des 18. Jahrhunderts. Der Einbruch der Geschichte in die Kanonistik und die Auswirkungen in Kirche und Reich bis zum Emser Kongress, in: Harm Klueing (ed.), Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland, Hamburg 1993, str. 104 – 118

- Wolfgang REINHARD, Was ist katholische Konfessionalisierung?, in: Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (ed.), Die katholische Konfessionalisierung, Münster 1995, str. 419 – 452
- René RÉMOND, Náboženství a společnost v Evropě, Praha 2003
- Wolfgang RÖD, Novověká filosofie, sv. I, Praha 2001; sv. II, Praha 2004
- Richard SCHAEFFLER, Filosofie náboženství, Praha 2003
- Philipp SCHÄFER, Die Grundlagen der Aufklärung in katholischen Beurteilungen der Aufklärung, in: Harm Klueting (ed.), Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland, Hamburg 1993, str. 54 – 66
- Klaus SCHATZ, Dějiny papežského primátu, Brno 2002
- Heinz SCHILLING, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (ed.), Die katholische Konfessionalisierung, Münster 1995, str. 1 – 49
- Max SECKLER, Die Aufklärung – eine Herausforderung für das Christentum als Offenbarungsreligion, in: Walter Kern (ed.), Aufklärung und Gottesglaube, Düsseldorf 1981, str. 51 - 66
- Bedřich SLAVÍK, Od Dobnera k Dobrovskému, Praha 1975
- Stanislav SOUSEDÍK, Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím, Praha 1997
- Daniela TINKOVÁ, Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha 2004
- Fritz VALJAVEC, Geschichte der abendländischen Aufklärung, Wien/München 1961
- Ladislav VARCL a kol., Antika a česká kultura, Praha 1978
- Pavel VLČEK, Petr SOMMER, Dušan FOLTÝN, Encyklopedie českých klášterů, Praha 1997
- Max WEBER, Sociologie náboženství, Praha 1998
- Karl WERNER, Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart, München 1866
- Eduard WINTER, Der Josefinismus, Berlin 1962
- Rudolf ZUBER, Osudy moravské církve, díl I., Praha 1987
- Rudolf ZUBER, Osudy moravské církve, díl II., Olomouc 2003