



**Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta**

Teolog – polemik Antonín Lenz (1829 – 1901)
Počátky teologické antropologie v českých zemích

DISERTAČNÍ PRÁCE

Vedoucí práce: prof. Karel Skalický, Th.D

Autor práce: Mgr. Tomáš Veber

Obor studia: Teologická antropologie a etika

Ročník: pátý

Prohlašuji, že jsem svou disertační práci vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své disertační práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách.

.....

Srdečně děkuji vedoucímu své disertační práce, prof. Karlu Skalickému, Th.D za obětavost, trpělivost, láskyplnou péči a přátelskou pomoc při vedení práce.

Dále bych rád poděkoval Dr. Ing. Aloisi Křišťanovi, Th.D za přátelskou podporu, pomoc a důvěru, s níž ke mně a mé práci přistupoval.

Děkuji také Veronice.

Motta

„Ale na neštěstí byl tam malý tvoreček s čtyřhrannou čepicí, který zarazil řeč všem ostatním filosofickým tvorečkům; řekl, že je mu známo veškeré tajemství, že je lze nalézt v >Summě< sv. Tomáše, pohlédl shora dolů na oba nebeské obyvatele a ujistil je, že jejich osoby, jejich světy, jejich slunce, jejich hvězdy, vše bylo stvořeno jedině pro člověka. Při těchto slovech propukli naši dva cestovatelé jeden přes druhého, až se zalykali, v onen nepřekonatelný smích, který podle Homéra je vlastní bohům...“

François-Marie Arouet de Voltaire : Mikromégas

„Druhá polovina 19. století se vyznačovala konfliktem katolické církve s modernou. Za tehdejších papežů dominoval v církvi ultramontanismus, ztělesněný dogmatem neomylnosti papežské a v teologii obnovou scholastiky, vyhlášenou roku 1879 papežskou encyklikou Aeterni Patris.“

Martin Nodl a Jan Křen : Katolicismus: moderna, reforma, rozkol
(in: Jan Křen a kol.: Dvě století střední Evropy)

„Dějiny jsou jako obrovský liturgický text. Každý člověk je symbol a právě v míře, nakolik je symbolický, je i živý. Je pravda, že o této míře nic nevíme, je stejně neznámá a nepoznatelná jako předivo nekonečných kombinací vesmírné Solidarity. Kdo by nějakým zázračným vnuknutím dosáhl přesného poznání toho, co váží kterýkoli jedinec, ten by měl před očima, jako planisferium, celý božský Řád.“

Léon Bloy : Stránky z díla

„Závěr, že člověk je spolu s jinými druhy potomkem nějakého dávného, nižšího a vyhynulého živočicha, není vůbec nový. Došel k němu již dávno Lamarck a tento názor v poslední době zastává mnoho vynikajících přírodovědců a filosofů, například Wallace, Huxley, Lyell, Vogt, Lubbock, Büchner, Rolle a další, obzvláště pak Häckel.“

Dr. A. Linn., mrabosť Vyšehradský!

Charles Darwin : O původu člověka

Obsah

Úvod	5
Lenzova doba	12
Lenzův životopis	19
Antropologické jádro díla Antonína Lenze	
<i>Anthropologie katolická</i>	29
Christologie v Lenzově <i>Anthropologii katolické</i>	57
Lenzovo pojetí Církve – ekleziologický aspekt	
<i>Anthropologie katolické</i>	69
Teologické zámlky v Lenzově díle	78
Lenzovo teologické dílo v kontextu ekonomicko-politickém	88
Vztah člověka k stvořenému světu -	
- bioetický exkurz k Lenzovu dílu	118
Lenzovo antropologické dílo v kontextu soudobé teologie	125
Závěr	139
Prameny a literatura	142
Základní bibliografie děl Antonína Lenze	151
Seznam příloh	156
Přílohy	157

Úvod

Tato práce, předkládaná kritické pozornosti laskavého čtenáře, rozhodně nemá být monografií, v níž se představuje od A do Z osud jednoho českého kněze, teologa, politika, spisovatele, publicisty, et cetera. Záměrem autora je jen na jedné konkrétní osobnosti, Antonínu Lenzovi, jednom tvůrčím lidském osudu, ukázat jakési „obrázky z výstavy“, tedy to, co pokládá za dobově příznakové a zároveň dodnes oslovující. Budeme se tedy zabývat pouze výběrem z Lenzových děl, mnohé jeho spisy, jež se vztahují k jiným tématům, sice vezmeme v úvahu, nebo jaksi „na vědomí“, ale základní linii našeho putování utvářet nebudou.

Než se vydáme do 19. století, vstříc člověku, který nás podobně jako Komenského průvodci bude provázet labyrintem své doby a také svým dílem, musíme vědět několik věcí. Nejprve se dotkneme toho, co nám o onom průvodci, tedy Lenzovi, sdělili jiní. Poté bude třeba stanovit, co všechno, protože ne docela všechno, z jeho díla si chceme prohlédnout a proč. Zároveň s tím budeme muset připravit plán cesty a postup k východu (východisku) tak, aby nám, přes zaměření na detail, nakonec přece jen neunikl celek. Pokud před námi i na konci naší cesty bude stát nejen živý, ale také o poznání plastičtější obraz Antonína Lenze a jeho díla, dospělo naše putování úspěšně k cíli své cesty.

Literatura a prameny

První zmínku o Lenzovi jsem původně objevil nikoli v literatuře, ale v archivních pramenech. Státní oblastní archiv Třeboň v části *Biskupský archiv* spravuje fondy českobudějovického biskupství a ve fondu *Biskupský kněžský seminář* (BKS) eviduje dvě knihy, do nichž byli v letech 1804 – 1950 zapisováni studenti biskupského kněžského semináře a diecézního teologického institutu v Českých Budějovicích, jejich prospěch při zkouškách, kázeň a různé další poznámky, jako

zdravotní stav, fáze studia, zvláštní jazykové nadání a podobně.¹ Tuto zmínku jsem při psaní své diplomové práce² teprve srovnával s literaturou. Tak jsem našel zmínku o Lenzovi a jeho husitologických bádáních v Kadlecově kompendiu³, v jeho práci o českobudějovické diecézi⁴ a v *Ottově slovníku naučném*.⁵

„Vedle nejdůst. pana biskupa ... náleží bývalý probošt Lenz ... k nejučenějším a svými spisy k nejvýtečnějším spisovatelům theologickým v Čechách.“⁶ Tak psal někdejší odchovanec českobudějovického biskupského kněžského semináře a absolvent zdejšího diecézního theologického institutu, napotomní doktor teologie a profesor církevních dějin a fundamentální teologie tamtéž, posléze dokonce profesor a rektor vídeňského Augustinea (Frintanea) Ladislav Dvořák (1870 – 1933) u příležitosti oslav stého výročí založení (otevření) jeho i Lenzova působiště v Českých Budějovicích (1803, respektive 1804). Není proto divu, že Lenz nešel tak docela pozornosti ani později, byť to byla pozornost ojedinělá či zřídka.

Svého dalšího zastávce, po Dvořákovi a Kadlecovi, našel Lenz v Karlu Skalickém. Ten se jeho dílem zabýval několikrát, několikrát jej připomenul (mezi jinými významnými teology) článkem či studií.⁷

¹ SOA Třeboň, Biskupský archiv, *Biskupský kněžský seminář a diecézní theologický institut České Budějovice, (1700) 1804 – 1950, Prospěchový katalog studentů českobudějovického theologického institutu 1847/48 – 1938/39*, kn. 12. První kniha, ve fondu pod č. 11, obsahuje tentýž katalog dovedený od roku 1803 do roku 1847. Zápisy v nich se po formální stránce téměř neliší.

² Veber, Tomáš: *Českobudějovický biskupský kněžský seminář a diecézní theologický institut v letech 1850 – 1885*, diplomová práce, Theologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, České Budějovice 2004.

³ Kadlec, Jaroslav: *Přehled českých církevních dějin 2*, Zvon, Praha 1991, s. 233.

⁴ Kadlec, Jaroslav: *Českobudějovická diecéze*, Setkání, České Budějovice 1995.

⁵ *Ottův slovník naučný. Ilustrovaná encyklopedie obecných znalostí*, 28 svazků, Jan Otto, Praha 1888-1909. Zde citován svazek XV. (Kr – Li), s. 861 – 862. Všechna další odvolání a odkazy na tento slovník využívají toto první vydání, uveřejněné jako *Ottova encyklopedie obecných vědomostí na CD-ROM [CD-ROM]*, Aion CS – AMD, Praha 1997. Zkráceno vždy jako OSN, číslo svazku a číslo strany.

⁶ Dvořák, Ladislav: *Biskupský kněžský seminář v Č. Budějovicích*, Diecézní spolek muzejní, České Budějovice 1905, s. 65.

⁷ Skalický, Karel: *Katolická filosofie a teologie zvláště tomistická v české společnosti XIX. a XX. století*, in: *Studie*, 40, Řím 1974, s. 258 – 274. (Stať vyšla v rozšířené podobě také ve sborníku *Slovo a naděje*, Křesťanská akademie, Řím 1978.) Skalický, Karel: *Tradice theologického studia v českých Budějovicích*, in: Machula, Tomáš (ed.): *Deset let Theologické fakulty Jihočeské univerzity*, Theologická fakulta Jihočeské univerzity, České Budějovice, s. 83 – 96.

V poslední době, kromě autora této práce⁸, publikovali texty související s osobností a dílem Antonína Lenze Kamila Veverková⁹ a Jaroslav Vokoun.¹⁰ Nemnoho je o Lenzovi psáno také v ojedinělém kompendiu Martina Cyrila Putny.¹¹ Z drobnějších zmínek je to pak práce *Dějiny vyššího školství a vzdělanosti na jihu Čech od středověkých počátků do současnosti* Miroslava Novotného (a kolektivu autorů)¹² nebo popularizační článek Jana Kotouse *Unikátní portrétní galerie Vyšehradské kapituly (VI.)*.¹³

Kromě vši ostatní literatury, která je uvedena v jejím přehledu na závěr práce, bylo hojně využíváno mnoha internetových zdrojů informací, zejména pro dohledání životopisných dat, základních charakteristik některých děl a podobně. Ty nejdůležitější citujeme v základním tvaru v přehledu literatury.¹⁴

Na tomto místě není zřejmě tak docela smysluplné uvádět všechny (byť alespoň všechny prostudované) Lenzovy texty. Zaměříme svou pozornost důkladněji pouze na *Anthropologii katolickou* a *Socialismus v dějinách lidstva*.¹⁵ Kritice právě těchto dvou spisů a jejich uvedení do souvislostí náleží totiž v této knize největší prostor.

⁸ Veber, Tomáš: *Počátky katolické antropologie v českých zemích. Antonín Lenz (1829 – 1901)*, in: Čadková, Kateřina – Čevelová, Zuzana – Hanulík, Vladan – Stráníková, Jana (eds.): *Konfliktní situace v dějinách. Sborník z doktorandské konference, 5. října 2007*, Univerzita Pardubice, Pardubice 2007, s. 125 – 130.

⁹ Veverková, Kamila: *Dílo Antona Krombholze a jeho význam pro reformní teologické myšlení v Čechách*, L. Marek, Brno 2004.

¹⁰ Vokoun, Jaroslav: *Výklady katolického teologa Antonína Lenze o české reformaci – v pohledu dnešní ekumenické teologie*, Teologické studie 1-2, roč. 8, 2007, s. 39 – 54.

¹¹ Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura 1848 – 1918*, Torst, Praha 1998, s. 158, 171, 184 a 201.

¹² Novotný, Miroslav, a kol.: *Dějiny vyššího školství a vzdělanosti na jihu Čech od středověkých počátků do současnosti*, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, České Budějovice 2006, s. 146.

¹³ Kotous, Jan: *Unikátní portrétní galerie Vyšehradské kapituly (VI.)*, Noviny Prahy 2, roč. 9, č. 2 (únor), 2007, s. 5. Knižně Kotous, Jan: *Portréty vyšehradské kapituly*, Knihovna Vyšehradské kapituly, sv. 3, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2007, s. 46 – 48.

¹⁴ Protože jsou to v pravém slova smyslu literární zdroje encyklopedické povahy, volíme jejich umístění mezi ostatní literaturu.

¹⁵ Lenz, Antonín: *Anthropologie katolická. Skromný příspěvek ku dogmatické teologii*, Praha 1882. Týž: *Socialismus v dějinách lidstva a jeho povaha a církev katolická jedině schopná k řešení sociální otázky*, Praha 1893.

Zatímco u první knihy z oné dvojice spisů se je možno domnívat¹⁶, že její sepsání a vydání trvalo Lenzovi zřejmě deset let, než získala 8. února 1879 imprimatur biskupa Jirsíka a mohla být roku 1882 vydána, druhý ze spisů spatřil světlo světa poté, co byla roku 1891 vydána sociální encyklika *Rerum novarum*. Rok vydání je v tomto případě 1893.

Již na tomto místě musí zaznít, že tvorba prvního textu ze zmíněné dvojice mohla být, z důvodů, pro něž se zřejmě již nepodaří nalézt faktickou podporu, příčinou rozdílu mezi Lenzem a jeho biskupem Jirsíkem na počátku 80. let 19. století. Pokud by se někdy v budoucnu podařilo dokázat, že se Lenz připravil o (v zásadě očekávaný) biskupský úřad, protože Jirsík (možná) zastával podobné pozice jako arcibiskup pražský, Bedřich Josef kníže kardinál Schwarzenberg (1809 – 1885, arcibiskupem pražským od roku 1850), sympatizant Antona Günthera¹⁷, dal by se tím vysvětlit také jeho (tedy Lenzův) velmi rychlý odchod do Prahy na sklonku roku 1881, poté, co vyšlo najevo, že biskupem se stane hrabě Schönborn, respektive, že se jím rozhodně nestane Lenz.

Snad je možné označit uvedenou dvojici prací za vrcholná Lenzova díla. Soustředil do nich nejen vše, co věděl o sociálním učení, respektive dogmatické teologii, přírodních vědách a antropologii, ale obsáhl také soudobý postoj k aktuálním společenským a politickým otázkám, ve svých názorech reprezentoval katolický konzervatismus a morálně-teologický pohled na dobové fenomény. Tím jsme my nyní postaveni před úkoly tato díla pečlivě nastudovat a kontextualizovat, k čemuž je třeba stanovit alespoň základní metodologická východiska.

¹⁶ Pro své domněnky uvádíme v některých kapitolách předložené práce podpůrné hypotézy.

¹⁷ Anton Günther (1783 – 1863) – německý teolog, působící ve Vídni. Celým svým dílem usiloval de facto o jakési usmíření moderní filosofie s teologií. Dostával se tak často do sporů kvůli pravověrnosti svého učení.

Přístupy a postupy

Naznačeno bylo, čím tato práce být nechce. Čím ale být má? Vnucuje se příměr historika k červotoči. Sondy, chodbičky, hledání „chutných a šťavnatých míst“ uvnitř rozlehlého dřevěného stavení. Ne však docela náhodně – práce, které byly citovány výše, tvoří tematickou kostru pro celý text této knihy. Teologická antropologie, obsažená spolu se souvisejícími disciplínami v práci *Anthropologie katolická* a spolu s ní ekonomicko-politické otázky spisu *Socialismus v dějinách lidstva* spoluutvářejí tento skelet. Vrcholy předkládané práce by tak měla představovat kapitola *Antropologické jádro díla Antonína Lenze* „*Anthropologie katolická*“ spolu s kapitolou *Lenzovo teologické dílo v kontextu ekonomicko-politickém*. Literární zdroje k těmto dvěma kapitolám tvoří zároveň korpus seznamu literatury, který je připojen v závěru práce.

Vnímáme Antonína Lenze jako *svědka své doby*. Jak však tento poněkud vágní pojem přetavit v metodu nazírání či postup zpracování shromážděných dat? Zde nesporně napomohlo dílo Petera L. Bergera a Thomase Luckmanna *Sociální konstrukce reality*.¹⁸ Konflikt symbolických světů víry a vědy je v té nejobecnější rovině tím, čemu se naše sondy věnují. A mohli bychom klást proti sobě dále: pokrok a tradici, víru elit a víru (většinové) společnosti a podobně. Tyto konflikty se však neodehrávají jen mezi světy, ale i uvnitř těchto světů. S pomocí metod historických věd a postupů analyticko-syntetických budou zkoumány osobnost i dílo Antonína Lenze jako jakýsi chronotop (zhuštěný časoprostorový typ, tedy v tomto případě český katolický teolog a jeho dílo v šedesátých až devadesátých letech 19. století) nebo genetický vzorek uvnitř tohoto chronotopu, vypovídající nejen o konkrétním období, ale také o sobě, vnitřních motivacích a frustracích.¹⁹

¹⁸ Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas: *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 1999.

¹⁹ Vycházíme přitom z práce literárně-teoretické - Bachtin, Michail Michailovič: *Román jako dialog*, Odeon, Praha 1980.

Jako břitký polemik odpovídá, alespoň jak se zdá či jeví, Lenz dokonale konceptu karnevalizace.²⁰ Frustrace z tlaku sekularizované vědy (v čele s filosofií a racionalismem ovlivněnou teologií!) a jejich vulgárních zjednodušení na symbolický svět víry, včetně jeho mocenských struktur, majících odraz v církevní hierarchii, vede zřejmě Lenze k maškarnímu alter egu, Janu Brázdovi ze Zlámané Lhoty, který se pouští do polemik s Alfonsem Šťastným z Padařova. Lenz sice svou masku nakonec vždy odhodí a jme se zastávat morálně teologické postoje, ale používá ji k občasným úšklebkům i v oné dvojici klíčových spisů.

Práce je vedle zmíněných základních postupů – analýzy a syntézy orientována komparativně. Komparace, respektive srovnávací analýzy, jsou buď synchronní – Lenz a „ti druzí“ v jeho době, nebo diachronní – Lenz a naše současnost. Pro alespoň základní obeznámení čtenáře s Lenzovým dílem bylo třeba věnovat se také popisu či popisným komentářům. Pokoušíme se tak do jisté míry o co možná úplné rekonstruování chronotopu tak, aby – jak jsme předznamenalí výše – vyniklo to, co je na něm životné.

V naší práci postupujeme od obecných kapitol: *Lenzova doba*, *Lenzův životopis* ke kapitolám „konkrétně teologickým“, přičemž nejprve věnujeme pozornost *Antropologickému jádru*, navážeme christologickou statí, ekleziologií, teologickými bílými místy či zámlkami, abychom ve druhé části, spíše jen pomyslně oddělené, upřeli zrak k hospodářsko-politickým a bioetickým otázkám. Závěr předchází kapitola věnovaná teologickému kontextu Lenzova díla. Po seznamu pramenů a literatury je připojeno několik příloh, které práci doplňují obrazovým materiálem a Lenzovou bibliografií.

Zvolené čtveré motto nemá vyjadřovat bezradnost autora této knihy nad zvolením jediného, výstižného motta. Všechny čtyři výroky jsou vybrány tak, aby poskytovaly základní prostorové vymezení tématu naší práce. Aby poukázaly na svár idejí, který více než co jiného může charakterizovat nástup moderní doby. Spolu s Léonem Bloyem, autorem

²⁰ Autorem termínu je opět Bachtin. Srovnej předchozí odkaz.

třetího z nich, pak je možné tvrdit: člověk Lenz je jedním ze symbolů určitého typu liturgie. A jeho dílo bylo a je natolik symbolické, že si alespoň pro nemnohé badatele svou nespornou hodnotu podrželo dodnes.

Lenzova doba

Uchopit celistvě léta vymezená životopisnými daty 1829 – 1901, roky Lenzova narození a úmrtí, představuje nelehký úkol. Je třeba se vyhnout zjednodušování, zahrnout všechny tvořivé i bořivé procesy, které utvářely duchovní milieu 19. věku, a to vše ve smysluplné zkratce.

Éra mezi měšťanskou a socialistickou revolucí

Lenzova doba představuje epochu, kdy rozum „*byl považován za nejvyššího rozhodčího i ve věcech náboženských*“²¹ a postupně vytlačoval *mystérium* zjeveného náboženství jako něco nadbytečného a přežitého. Ve skutečnosti, jako poukazuje Karel Skalický, vznikalo „*nové racionální náboženství*“²², které se stalo stmelovací silou namísto původního, tedy křesťanství, nyní zatlačeného do soukromí jednoho každého člověka. Toto kvazi-náboženství mělo, alespoň zpočátku, dvě konkurenční linie – národní a třídní. V průběhu 19. století se tyto dvě linie staly, majíce ovšem jeden konkrétní kořen, totiž požadavek státotvornosti, protichůdnými idejemi. Nacionalismus, spjatý se socialismem (národní socialismus), se hrůzyplně projevil například v éře Hitlerova kancléřství (1933 – 1945). A třídní, marxistický nebo také moderní socialismus, vedoucí ke komunismu a všem jeho derivátům, přetrval v různých formách jako státotvorná, stmelovací síla, prakticky až dodnes.

Lenzova doba však představuje rovněž epochu, kdy se aristokratická, vertikálně uspořádaná společnost se svými hodnotami bolestně přerouje do podoby horizontální, demokratické společnosti.²³ Řečeno ještě jinak, opět s Karlem Skalickým, je to doba „*měšťanské*

²¹ Skalický, Karel: *Pokus odpovědět na Gellnerovu otázku*, in: Hanuš, Jiří – Vybíral, Jan (eds): *Evropa a její duchovní tvář. Eseje – komentáře – diskuse*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2005, s. 149.

²² Tamtéž.

²³ Srovnej Skalický, Karel: *Lidská práva ve společenském kontextu jako hermeneutický problém*, Křesťanská revue, č. 1, 2001, s. 2 – 6.

*revoluce za svobodu člověka a občana ve státě*²⁴, která ovšem dovedla společnost k takovým formám liberalismu, jež se stavěly lhostejně k potřebám těch, kteří nejvíce pracovali pro naplnění jejich ideálů – tedy k dělníkům a obecně k proletariátu. To přivedlo tuto epochu na pokraj nové revoluce, tentokrát vedené za práva této společenské vrstvy (třídy).

Měšťanská revoluce využila ve svůj prospěch nejen obecného vědeckého, kulturního a hospodářského pokroku, ale i jeho zcela konkrétních výsledků, jakými beze sporu byla Darwinova teorie o původu druhů, vedoucí ke zrodu moderní, vědecké antropologie. Chopila se také celého symbolického světa vědy jako svého hájemství, neboť symbolický svět víry byl pro ni až příliš spjat se stávající, vertikální a aristokratickou hierarchií.²⁵ Došlo tedy na konflikt zastřešujících symbolických světů, nárokujících si všechny oblasti lidského života.²⁶ Víra v Boha a Zjevení byla nahrazována vírou v pokrok, vědecký názor a původ člověka z nižších forem života.

Výše popsané změny však neproběhly ani naráz, ani v celé společnosti se stejnou intenzitou. Proto snad příliš vhodné mluvit v souvislosti s nástupem racionalismu o *odkouzlování světa*, tedy „*vyloučení magického jako prostředku spásy*“²⁷, či o dechristianizaci, která se však stala přirozeným mocenským prostředkem nově se legitimizující společenské vrstvy, již zmiňovaného měšťanstva.²⁸ Jistě, došlo v mnoha ohledech k sekularizaci, tedy profanaci sakrálního – nejpatrnější je z našeho pohledu sekularizační proces ve školství, vztaženo ovšem k habsburské monarchii. Podle Ladislava Hejdánka by však k sekularizačním procesům došlo v podstatě přirozenou cestou

²⁴ Skalický, Karel: *Revoluční dynamika evropské civilizace, Teologické texty*, č. 5, 1999, s. 149 – 153. Citace ze s. 150.

²⁵ Na druhé straně platí, že bohatnoucí měšťanské elity přebíraly životní styl aristokracie, včetně nobilitačních procesů. Šlechta se naopak stávala v této době stále podnikavější, důvodem byla především potřeba kapitálu.

²⁶ Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas: *Sociální konstrukce reality. Pojednávání o sociologii vědění*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 1999, s. 100 a dále.

²⁷ Gauchet, Marcel: *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2004, s. 5. Gauchet se tak hlásí k Marxem ovlivněnému Maxu Weberovi.

²⁸ O sekularizaci srovnej McLeod, Hugh: *Náboženství a lidé západní Evropy (1789 – 1989)*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2007.

stejně, byť možná po delší době, neboť „*křesťanství ze samé své podstaty vede k sekularizaci, k zesvětštění. Kdybychom se chtěli vyjádřit radikálněji, mohli bychom říci, že křesťanství je jediné náboženství, které je schopno ze svých vlastních motivů zrušit svou náboženskost.*“²⁹

Pozoruhodné je, že onen rozhodčí i ve věcech náboženských, tedy rozum, bývá někdy nahlížen především jako jsoucí v krizi. John W. Burrow, který tuto krizi vztahuje na Evropu v letech 1848 – 1914, tak předkládá konkurenční tezi či antitezi k výše zmíněným textům Karla Skalického, mluvě de facto o klíčení iracionalismu a okultismu.³⁰

Sepětí trůnu a oltáře

Z dalších znaků Lenzovy doby je třeba upozornit na tradiční spjatost habsburského panovnického rodu s římskokatolickou církví. Toto sepětí trůnu a oltáře mohlo vzbuzovat u mnohých představitelů církevní hierarchie naději na obnovení mocensko-politických pozic. Zvláště, když byl roku 1855 uzavřen konkordát mezi Vídní a Římem, mezi Františkem Josefem I. a papežem Piem IX.

Konzervativnější období vlády Františka Josefa I., které trvalo přibližně jednu dekádu (1848/49 – 1859), představovalo útlum společenského života, na druhé straně však také vrchol přechodu od pozdního josefinismu k rakousko-katolické restauraci.³¹ A nutno dodat, že také rozvoj industrializace a nástup kapitalismu. Na jedné straně tak byly postupně zmařeny naděje reformně zaměřených kněží – jednou z prvních obětí tohoto přechodu mezi akademiky byl například i kněz, filosof a teolog Bernard Bolzano (1781 – 1848): „*Bolzanův proces*

²⁹ Hejdánek, Ladislav: *Filosofie a víra*, OIKOYMENH, Praha 1999, s. 28.

³⁰ Burrow, John W.: *Krise rozumu. Evropské myšlení 1848 – 1914*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2003.

³¹ Winter, Eduard: *Bernard Bolzano und sein Kreis*, Verlag von Jakob Heger, Leipzig 1933, s. 55: „*Die österreichisch-katholische Restauration war ... hauptsächlich staatspolitisch und suchte die katholische Religion in den Dienst Österreichs und des Erzhauses Habsburg zu stellen.*“

*představuje názornou ukázkou účtování s neklidem svobodného myšlení i stále živými pozůstatky osvícenství.*³²

Avšak opět na straně druhé, vrchol restaurace přináší aktivizaci církevních struktur – počínající rokem 1860 jsou svolávány synody místních církví. V září roku 1860 se koná provinciální synoda v Praze a v následujících letech jsou v jednotlivých diecézích svolávány biskupské synody. Vzrůstá aktivita Katolických jednot. Je obnoven život spolků a bratrstev. Od poloviny 19. století opět vzkvétají lidové misie.³³

Ačkoli pod tlakem politických událostí na Apeninském poloostrově a vlivem ekonomicky velmi důležitých liberálních podnikatelských kruhů nakonec František Josef I. svazek s Římem postupně opět uvolní, rakouští a čeští hierarchové, a koneckonců i řadoví kněží³⁴, mají již dostatek sebevědomí, aby vytvářeli paralelní struktury. Liberální myšlení však proniká postupně i do církevních struktur – samozřejmě „odspoda“.

Modernismus

Modernismus sice tvoří pomyslnou horní hranici námi vymezeného a zkoumaného období. Pro jeho spíše teoretickou, ač přece neopomenutelnou relevanci k našemu tématu a pro jeho přímou souvislost s narušováním struktur, jež jsme právě zmínili, budeme o něm mluvit dříve, než se dostaneme k dalším rysům vytčeného časového úseku.

James J. Sheehan píše: *„Chronologické hranice modernismu je obtížné stanovit. ... Nicméně jestliže vezmeme v úvahu všechny předchůdce a výhrady, zdá se jasné, že kulturní klima Evropy se začalo výrazně měnit v devadesátých letech 19. století.*³⁵ Jeho text jsme zvolili

³² O Bolzanovi – teologovi srovnej naposledy Skalický, Karel: *Bernard Bolzano: od logiky k teologii*, Listy, roč. 36, č. 6, 2006, s. 18 – 21. Okrajově o něm rovněž Táborský, Josef: *Reformní katolík Josef Dobrovský*, L. Marek, Brno 2007. Odtud citováno, s. 109.

³³ Kadlec, Jaroslav: *Přehled českých církevních dějin 2*, Zvon, Praha 1991, s. 225 a dále.

³⁴ Ti ovšem většinou na popud svých hierarchů, jako například Antonín Lenz pod vedením svého biskupa, Jana Valeriána Jirsíka.

³⁵ Sheehan, James J.: *„Máme všechny styly, jen ne svůj vlastní...“*. *Moderní kultura a modernismus*, Proglas, roč. 19, č. 3, 2008, s. 24 – 27, zde citována s. 24.

proto, že – ač velmi stručný a zkratkovitý – vystihl hlavní rysy doby, v níž je Antonín Lenz, představitel konzervativního, a tedy anti-modernistického teologického proudu, na vrcholu své badatelské a literární činnosti.

„Ze čtyř tématických oblastí, kolem nichž lze uspořádat shrnující charakteristiku kultury devatenáctého století – náboženství, věda, historie a systém –, se odpor modernistů projevoval nejdůsledněji a nejrozhodněji v poslední.“³⁶ Lenz sice už nestihl reagovat na myšlenky Friedricha Nietzscheho (1844 – 1900) a dalších moderních filosofů. Naproti tomu ale plně souzněl s názory papeže Lva XIII. (papežem 1878 – 1903), který však byl vedle svého reformního smýšlení sociálního (encyklika *Rerum novarum*) a své otevřenosti v dialogu (nejen) s přírodními vědami jinak mistrem kompromisu.³⁷ Také proto zřejmě Lenzovi nijak nevadily aktivity českých katolických modernistů.³⁸

Rozum, prostřednictvím kterého chtěl Lenz bojovat proti darwinismu a moderní přírodovědě, zejména pak antropologii, a proti filosofii pokroku a vývoje, se skutečně na sklonku 19. věku ocitl ve slepé uličce. Doba velkých historických, filosofických a teologických syntéz byla tatam. „Posláním modernismu bylo najít způsob reprezentace světa, který by ... pocitu jeho fragmentárnosti a problematické povahy odpovídal.“³⁹

V oblasti teologie a filosofie se o pojmenování soudobých problémů mnozí pokoušeli právě v době Lvova pontifikátu. Byli však nakonec povětšinou umlčeni nebo nepochopeni.⁴⁰

³⁶ Sheehan, James J.: *Máme všechny styly*, s. 26.

³⁷ Küng, Hans: *Malé dějiny katolické církve*, Barrister & Principal – Vyšehrad, Praha 2005, s. 115 – 116.

³⁸ Autorovi této práce se v celém Lenzově díle nepodařilo nalézt zjevnou kritiku katolické moderny nebo moderny vůbec.

³⁹ Sheehan, James J.: *Máme všechny styly*, s. 25.

⁴⁰ Zmínku o zápasech Pia X. s modernisty v letech 1907 - 1910 nebo o krizi protestantské teologie je možné nalézt, v dalších souvislostech, v pronikavé stati Hromádka, Josef Lukl: *Zánik a vzkříšení*, L. Marek, Brno 2006. Kniha vyšla poprvé v Richmondu v USA roku 1944.

Od romantismu k realismu

Lenzův život je možné, jak jsme ukázali, vnímat také jako zrání katolického romantika, ctitele Jana Husa a národní tradice⁴¹, v ultramontánního realistu. Také doba, ve které žil, je postižitelná těmito termíny. Kolem roku 1848, kdy Lenz dospívá v muže, vrcholí rakouská měšťanská revoluce⁴², podnětená zčásti osvícenskými ideály svobody, rovnosti a bratrství, zčásti však již spíše romantickým hnutím za práva národů na sebeurčení. Česká společnost, představovaná zprvu jen několika desítkami, respektive stovkami osobností, jež můžeme bez nadsázky označit z hlediska národního za kulturní elity, z hlediska rakouské státní makrostruktury však spíše, alespoň zpočátku, za skupinu stojící spíše na okraji zájmu většinové společnosti, se postupně politizovala. Nadcházela doba vzniku moderních politických stran a dalších uskupení. Těmto buditelům nebo křisitelům se tak přes počáteční obezřetnost⁴³, či snad také díky ní, podařilo „*prosadit se jako ,kulturní a historický národ*“⁴⁴, a to prostřednictvím zdůrazňované „dějinnosti“ tohoto národa, interpretované účelově tak, aby se stala jednotícím prvkem při budování této nově etablované národní společnosti.⁴⁵

Jakmile se však nově utvořená národní pospolitost cítí dost silná, nastává proces její vnitřní diferenciacce, tříštění struktury. Je to doba nástupu realismu, doba praktické politiky a kritického přístupu, aplikovaného i na onu „dějinnost“. Lenzovy kritiky „husovského mýtu“ a jeho zneužívání k politickým účelům, Lenzovy spisy polemické a historicko-teologické mohou na jedné straně působit jako apologetika, na straně druhé jsou však přirozeným důsledkem onoho tříštění

⁴¹ Lenzovo národní uvědomění mohlo samozřejmě vyvěrat také z barokního patriotismu. Jak si pak ale vysvětlit jeho mládenecké nadšení pro Jana Husa?

⁴² Zde jsou myšleny všechny části rakouské monarchie, ne pouze rakouské země.

⁴³ Srovnej Štaif, Jirí: *Obezřetná elita. Česká společnost mezi tradicí a revolucí*, Dokořán, Praha 2005.

⁴⁴ Urban, Otto: *Kapitalismus a česká společnost. K otázkám formování české společnosti v 19. století*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2003, s. 34.

⁴⁵ Nechceme tento proces nazývat mírně omšelým a snad i proto dnes poněkud nepřesným či zavádějícím termínem „národní obrození“.

národních struktur. K tomu dochází od šedesátých let 19. století díky již popsané pozvolné liberalizaci rakouské politiky.

Shrnutí a závěr

Léta, která jsme vymezili základními životopisnými daty Antonína Lenze, tedy období mezi roky 1829 a 1901, jsou časem prosazování měšťanské či občanské vrstvy společnosti. Děje se tak i na úkor vrstev dříve etablovaných, tj. šlechty a kléru, i když často s využitím stejných nástrojů nebo prostředků (například nobilitace měšťanských rodů a přebírání životního stylu šlechty, sakralizace profánního a podobně).⁴⁶

Lenz ve svém díle, jak ještě ukážeme, geniálně předpověděl, že postupná liberalizace společnosti povede k nutnému zápasu mezi třídami (sociálními skupinami) a bude mít pro společnost jako celek tragické důsledky.

Měšťanská revoluce však vedla svůj boj teprve za svobodu člověka a občana ve státě – usilovala o „*demokraticko-horizontální*“ uspořádání společnosti.⁴⁷ Na kritiku z klerikálních kruhů se proto nemohla ohlížet jinak, než jako na křečovitou snahu jedné společenské vrstvy (stavu) o udržení své moci v původním, tedy předrevolučním rozsahu.

⁴⁶ Se sakralizací profánního souvisí i národní svátky a manifestace, jako kladení základních kamenů, pohřby jednotlivých buditelů jako novodobých mučedníků či světců, nebo dokonce samo zbožštění vědy a jejího dosazení na místo původně vyhrazené pro náboženství.

⁴⁷ Srovnej opět Skalický, Karel: *Lidská práva*, s. 4.

Lenzův životopis

Lenzův životní příběh byl popsán několikrát již za jeho života, v několika drobnějších pracích pak u příležitosti jeho skonu. S využitím dostupných zdrojů v této kapitole předkládáme alespoň stručný Lenzův životopis. Základním či stěžejním textem je životopisná stať, vzniklá u příležitosti Lenzových sedmdesátin a otiskovaná na pokračování v druhém ročníku revue *Alétheia*.⁴⁸

Narození a dětství

Antonín Lenz se narodil 20. února 1829⁴⁹, „na úsvitě národního obrození⁵⁰“ na samotě Bartlův dvůr u Netolic. Jeho otec Vít, původem zřejmě odněkud z dolního Bavorska, kde je jméno Lenz dodnes velmi hojně rozšířeno, zastával úřad schwarzenberského šafáře (Schafmeister).⁵¹ Matka, Barbora, rozená Kohoutová, pocházela z Bavorova. Také její rodina, stejně jako rodina jejího manžela, setrvala ve službách knížecí rodiny Schwarzenbergů.

Když byl Antonín stár asi osmnáct měsíců, zemřel Vít Lenz, živitel celé rodiny, takže se matka se svými dvěma syny, starším Antonínem a mladším Františkem⁵², musela uchýlit ke svým rodičům do Bavorova.

⁴⁸ *Th. Dr. Antonín Lenz*, *Alétheia*, roč. 2, 1898 – 1899, s. 209 – 215, 237 – 246, 287 – 294, 329 – 336, 367 – 373, 412 – 416. Autoři podepsáni šiframi: J. B. a J. K., s určitostí Jakub Brázda a zřejmě Josef Kovář, křesťanský socialista. Životopis je psán oslavnou notou, má téměř hymnický charakter. Citace v dalším textu kapitoly, není-li uvedeno jinak, pocházejí odtud.

⁴⁹ Zjevně pouze přetiskem došlo hned v úvodu výše zmiňovaného výročního životopisu z pera šifer J. B. a J. K. k chybě, když je uveden rok 1827.

⁵⁰ Brázda, Jakub: *Msgr. Dr. Antonín Lenz, probošt vyšehradský*, nedatováno. Vyšlo jako příležitostný tisk, vložený do Lenz, Antonín: *Kázání mariánská*, Praha 1904. Editor František Vaněček. Vydáno u příležitosti nedožitých 75. narozenin Antonína Lenze s jeho podobiznou od Jana Vilíma, pražského grafika. V tomto životopisu je obsaženo tvrzení odporující pravdě – životopis v *Alétheie* je připsán jakémusi dr. Rezníčkoví – to je však chybný údaj.

⁵¹ Tak to alespoň stojí psáno ve *Studijním katalogu* českobudějovického biskupského kněžského semináře a teologického institutu. Srovnej BKS, kn. 12. Zde je Lenz zapsán do ročníku 1850 – 1851 právě jako syn Víta, Schafmeistera.

⁵² Pravděpodobně není možné jej ztotožnit s „nevlastním bratrem Františkem Wolfem“, o němž životopisci mluví dále v textu. Naopak vyvstává otázka, či syn byl onen

Zde se malému Antonínovi dostalo základního školního vzdělání. Nikoli však v německém jazyce – německy se Lenz učil velmi rychle až na gymnáziu v Českých Budějovicích. Duchovní formaci měla ve své režii především matka, zřejmě velice zbožná žena. Právě dominantním působením matky a prarodičů je zřejmě psychologicky zdůvodnitelná Lenzova osobní mariánská úcta i jeho vědecké působení na poli mariologie. Nesmí být opomenuto, že roku 1854 došlo k vyhlášení dogmatu o Neposkvrněném početí Panny Marie, a to bulou Pia IX. *Ineffabilis Deus* z 8. prosince 1854. Mariánská úcta dosahuje navíc v 19. století nebývalého rozkvětu, jsou obnovována mariánská bratrstva, družiny a spolky. Jisté však je, že Panně Marii Lenz věnuje za svého života několik rozsáhlejších traktátů, ale i články a polemiky.⁵³

Studia a kaplanování

Barbora Lenzová se i se svými dětmi přestěhovala někdy kolem roku 1841, když bylo Antonínovi asi 12 let, do Českých Budějovic, aby její synové měli snazší přístup k dalšímu vzdělání. V roce 1848 končil Antonín svá studia na budějovickém gymnáziu⁵⁴, byl přijat na vyšší studium filosofie, ale vlivem mnoha školských reforem z konce čtyřicátých let 19. století došlo k tomu, že de facto pokračoval opět na (nově vytvořeném osmiletém) gymnáziu a definitivně jej opustil až roku 1850.⁵⁵ Na podzim téhož roku vstoupil do českobudějovického teologického institutu, jehož kněžský seminář – alumnát byl nedlouho

nevlastní bratr. Brázda, Jakub: *Msgr. Dr. Antonín Lenz*, mluví o tom, že Antonín byl „prostřední ze tří bratrů“. O genealogii rodiny Lenzovy v této práci sice nejde, pravděpodobně však je, že Lenzův otec byl s Barborou již podruhé ženat a z prvního si do druhého manželství přivedl syna Wolfa.

⁵³ Jejich seznam obsahuje bibliografická příloha.

⁵⁴ Už zde byl literárně činný v časopisu českých studentů *Oulek*, jeho literární pokusy, jakož i čísla zmiňovaného časopisu, se však nedochovaly.

⁵⁵ K českobudějovickému filosofickému lyceu: Bližňáková, Martina: *Filosofické lyceum v Českých Budějovicích 1803 – 1848*, diplomová práce, Historický ústav, Pedagogická fakulta Jihočeské univerzity, České Budějovice 2000. Nejnověji pak již citovaná práce Novotný, Miroslav, a kol.: *Dějiny*, s. 97 – 108.

předtím, v letech 1843 – 1844, značně přebudován a rozšířen.⁵⁶ V té době trvala již několik měsíců sedisvakance na českobudějovickém biskupském stolci a nový biskup nebyl dosud jmenován.⁵⁷

V kněžském semináři jej postihla rodinná tragédie, smrt matky Barbory 7. února 1851. Jinak však „*v semináři byl Lenz šťasten*“, jak uvádějí životopisci.⁵⁸ Studoval navíc s výborným prospěchem – u každé zkoušky je ve studijním katalogu psáno u jeho jména eminenter, tedy výborně. Našel tu také několik celoživotních přátel, především spolužáky Bedřicha Kamarýta (1831 – 1911) řečeného „*fotr baron*“ – významného malíře a „všeuměla“, Antonína Skočdopoleho (1828 - 1919), pozdějšího kolegu – profesora na stolicí pastorálky, či Františka Pecha (1829 – 1905), ve své době oblíbeného homiletického spisovatele.

Rektorem, tedy v podstatě ředitelem semináře byl tehdy Franz Nitsch (1802 - 1865), prefektem Alois Tonner (1819 - 1862), respektive Matěj Suchomel (1800 - 1864) a Franz Menschik (1825 - 1860), každý jen krátce. Funkci spirituála, tedy jakéhosi duchovního správce semináře, vykonával Jan Weis (1801 - 1862). Profesorský sbor tvořili Karel Körner (1798 - 1853), exegetik Starého zákona, Vojtěch Mokrý (1803 - 1882), který vyučoval církevní dějiny a právo, Jan Hruška (1809 - 1860), exegetik Nového zákona a vyučující pedagogice, dále pak Jan Šavel (Schawel, 1813 - 1887), jehož oborem byla morální teologie, Augustin Svoboda (1812 - 1880), dogmatik a konečně také František Jechl (Joechl, 1810 - 1865) vyučující pastorálku a katechetiku.⁵⁹

Dne 23. července 1854 přijal Lenz kněžské svěcení z rukou Jana Valeriána Jirsíka, svého napotomního učitele, rádce i přítele. Primici

⁵⁶ K dějinám semináře a institutu Veber, Tomáš: *Českobudějovický biskupský kněžský seminář a diecézní teologický institut v letech 1803 – 1850*, diplomová práce, Historický ústav Jihočeské univerzity, České Budějovice 2003. Veber, Tomáš: *Českobudějovický biskupský kněžský seminář a diecézní teologický institut v letech 1850 – 1885*, diplomová práce, Katedra církevních dějin a patristiky, Teologická fakulta Jihočeské univerzity, České Budějovice 2004.

⁵⁷ Životopisci J. B. a J. K. uvádějí, že se uvažovalo, zřejmě však pouze v diecézi, jako o nástupci také o Josefu Leebovi (1788 – 1857), v té době kapitulním děkanovi při prvním městském kostele, sv. Mikuláše. Srovnej *Th. Dr. Antonín Lenz*, s. 237.

⁵⁸ *Th. Dr. Antonín Lenz*, s. 238.

⁵⁹ Srovnej Kadlec, Jaroslav: *Českobudějovická diecéze*, Setkání, České Budějovice 1995. Případně starší práce Dvořák, Ladislav: *Biskupský kněžský seminář v Českých Budějovicích*, České Budějovice 1905.

odsloužil na Hluboké nad Vltavou 15. srpna 1854, na slavnost Nanebevzetí Panny Marie. Prvním jeho kaplanským místem byla „jihočeská Compostella“, farnost sv. Jakuba v Jílovicích u Třeboně.⁶⁰ Zde působil necelý rok, neboť jej biskup Jirsík poslal v říjnu roku 1855 studovat do Prahy, aby se mohl stát gymnaziálním profesorem. V Praze však pobyl jen krátce, studoval přírodní vědy a filosofii, složil snad nějaké zkoušky a vrátil se na jih Čech. Na podzim roku 1856 se stal administrátorem fary v Budislavi. Kaplanoval tu opět asi půldruhého roku, tentokrát pod farářem Vincencem Hostovským.⁶¹

V roce 1858 byl poslán do Deštné u Jindřichova Hradce jako kaplan faráře Josefa Vorlíčka. Tady navázal na studia teologie, započatá zřejmě již v Budislavi. V roce 1860 u profesora Johanna Ehrlicha⁶² složil v Praze první rigorosum, potřebné k postupnému dosažení doktorátu teologie, následujícího roku druhé, pod Karlem Františkem Průchou.⁶³ K doktorátu se dopracoval po velkém pracovním vypětí až roku 1866. To už ale působil jako profesor českobudějovického kněžského institutu.

Profesorem

Profesorem v Českých Budějovicích byl jmenován právě roku 1861, tedy když složil druhé rigorosum, zřejmě na přímluvu examinátora Karla Františka Průchy. Sešel se tu s některými svými profesory, ale i se spolužáky – na stoličce pastorálky nastoupil ve stejném roce Antonín Skočdopole.

⁶⁰ Zde byl farářem Matyáš Solbez (či: Solber, narozený 1796 v Jindřichově Hradci – zemřel roku 1857 s hodností biskupského notáře /od roku 1854/).

⁶¹ O něm není známo téměř nic, jen tolik, kolik uvádějí Lenzovi životopisci: že pocházel z pražské arcidiecéze, byl churav a roku 1858 odešel jako asi jednašedesátiletý na odpočinek.

⁶² Johann Ehrlich (1810 - 1864) byl piarista, stoupenec Antona Günthera a zakladatel oboru fundamentální teologie na pražské univerzitě, kam byl povolán arcibiskupem knížetem Schwarzenbergem. Vydal knihu *Fundamentaltheologie I. – III.*, Verlag J. Beck, Wien 1858 – 1861.

⁶³ Karel František Průcha (1818 - 1883) – teolog, propagátor synodálního hnutí, světitel biskup pražský. Roku 1883 se stal kandidátem na biskupa českobudějovického, ale kvůli duševním poruchám – depresím nakonec rezignoval. Svůj život skončil sebevraždou. Srovnej OSN, sv. XX, s. 831 – 832.

Nejprve vyučoval dogmatiku, kterou převzal po svém učiteli Augustinu Svobodovi. Od roku 1871, když se jeho kolega Josef Hais stal rektorem semináře, přednášel také fundamentální teologii, v té době nejmladší teologickou disciplínu, přednášenou v Českých Budějovicích teprve od roku 1856.⁶⁴ Oběma předmětům vyučoval až do svého odchodu do Prahy na jaře roku 1882.

Možná důležitější aktivitou, než je Lenzova činnost pedagogická, byla jeho vytrvalá snaha literární – vědecká a polemická. Její počátky je nutno hledat již na gymnáziu ve výše dotčeném časopisu *Oulek*. Dle životopisců jej tehdy, v polovině 40. let 19. věku, zaujala osobnost Jana Husa – byl tehdy vykládán jako oběť obrodných českých snah, politicky nepohodlná dominujícímu německému a papežskému živlu.⁶⁵ Tak jej chápal Lenz jako student filosofického lycea, respektive gymnázia, alespoň pokud je možné věřit životopiscům.⁶⁶

Po letech se k Husovi Lenz vrací, tentokrát jako obhájce pravověří a vědec. Hus a jeho doba, jeho myšlenkové zdroje a jeho následovníci se stanou Lenzovým celoživotním tématem. První ze spisů, věnovaných Janu Husovi, nesl název *Učení Mistra Jana Husi na základě latinských i českých spisů jeho, jakož i odsouzení Husovo na sněmu Kostnickém*.⁶⁷ Lenz jej psal v letech 1866 – 1870 a vydal roku 1875 nákladem Dědictví sv. Prokopa v Praze.⁶⁸

⁶⁴ Označovat tuto disciplínu jako *fundamentální teologii* (theologia fundamentalis) nebylo, jak jsem byl upozorněn prof. Karlem Skalickým (narozen 1934), vždy obvyklé. On sám na teologických studiích v Římě v padesátých letech 20. století prošel *apologetikou*. O fundamentální teologii se více hovoří až po druhém vatikánském sněmu. Nicméně například teologická studia na tzv. Frintaneu, elitním vídeňském teologickém institutu sv. Augustina (fungoval v letech 1816 – 1918), obsahovala rovněž výslovně fundamentální teologii – vycházím, podobně jako v budějovickém případě, ze znalosti struktury studijních katalogů tohoto ústavu: Diözesanarchiv Wien, fond Frintaneum, *Institutsprotokollen*, Bd. 1 – 6.

⁶⁵ Toto pojetí vnesli do české (a snad i středoevropské) historiografie Kašpar Royko (1744 – 1819), profesor církevních dějin na pražské univerzitě a autor spisu *Geschichte der grossen allgemeinen Kirchenversammlung zu Kostnitz* (čtyři díly, 1780 – 1785) a jeho pseudonymní překladatel, profesor pastorální teologie v Olomouci Václav Stach (1755 – 1831) – *Historie velkého sněmu kostnického* (1785 – 1786).

⁶⁶ *Th. Dr. Antonín Lenz*, s. 213 an.

⁶⁷ Životopisci J. B. a J. K. uvádějí, že „*Spis tento způsobil v české inteligenci hluboké hnutí...*“. Jak ještě uvidíme, Lenz se svým dílem nezřídka dostal do polemických debat s českou vědeckou obcí.

⁶⁸ Tento nakladatelský podnik byl iniciován Karlem Aloisem Vinařickým (1803 - 1869), kanovníkem na Vyšehradě, na sjezdu katolických jednot roku 1860. V život byl uveden

Počínaje rokem 1870, stal se Lenz stálým společníkem biskupa Jana Valeriána Jirsíka. Jejich sblížení vedlo k tomu, že se Lenz na přání svého nadřízeného pokusil o polemiku s představitelem českého volnomyšlenkářství, filosofem-samoukem Alfonsem Štastným, sedlákem z Padařova a – jak uvádí Putna⁶⁹, „zakladatelem antiklerikálního agrárníctví“.⁷⁰ Štastný totiž svým působištěm přináležel k budějovické diecézi a biskup Jirsík se tak mohl cítit povinován, aby katolický svět před tímto „bludařem“ ochránil. V letech 1873 – 1878 Lenz postupně vydal pět knih, jejichž celkový rozsah převyšuje vysoko tisíc stran textu. Aby přitom svého „soka“ ještě více zkarikoval, užíval v polemice pseudonymu Jan Brázda, sedlák ze Zlámané Lhoty.

Lze, myslím, bez nadsázky říci, že v těchto pracích Lenz našel svůj osobitý styl, do jisté míry v sobě objevil zdatného spisovatele a získal jistotu. Také proto zřejmě po vydání prvních tří antipadařovských spisů teprve publikuje svou dávno již hotovou práci o Janu Husovi. A souběžně s publikováním polemických traktátů připravuje svůj antropologický opus a dílo o Panně Marii. Souběžná práce na těchto dvou knihách je čitelná z jejich tematického překryvu a prolínání – největší díl antropologického spisu je věnován právě Panně Marii, naproti tomu mariánský spis obsahuje prvky, jež bych mohl nazvat téměř fyziologickými či antropologickými v biologickém smyslu slova. Také proto mohla Kamila Veverková⁷¹ dojít snadno k názoru, že Lenzova mariologie je málem naturalistická.

Další práce Lenz psal a publikoval již coby kanovník vyšehradské kolegiální kapituly⁷², jímž byl jmenován na vlastní žádost roku 1882.

následujícího roku a k jeho zakladatelům a prvním přispěvatelům patří vedle Vinařického, Štulce a Jirsíka také sám Lenz.

⁶⁹ Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura*, s. 184.

⁷⁰ K tomu Křížek, Jiří: *Alfonso Štastný z Padařova (1831 – 1913). Zemědělský a náboženský reformátor z jižních Čech*, diplomová práce, Historický ústav Jihočeské univerzity, České Budějovice 2003.

⁷¹ Jde o práci Veverková, Kamila: *Dílo Antona Krombholze a jeho význam pro reformní teologické myšlení v Čechách*, L. Marek, Brno 2004. Něco více o tom v kapitole věnované Lenzovu pojetí christologie dále v textu práce.

⁷² Snad s jedinou výjimkou – cestopisnou knížečkou *Upomínka na katakomby Římské*, České Budějovice 1876. V ní popisuje Lenz cestu vykonanou s budoucím biskupem královéhradeckým, Josefem Haisem, a svým učitelem, v té době již kanovníkem, Janem Šavlem do Říma.

Než se jím stal, předpokládalo se, že by mohl být jmenován dokonce budějovickým biskupem.⁷³ Tím se však stal nejprve výše zmiňovaný Průcha, posléze na dva roky František de Paula hrabě Schönborn (1844 – 1895) a po něm první diecezán, Martin Josef Říha (1839 – 1907), po intronizaci 6. září 1885.

Kanovník a probošt vyšehradský

„*Bylo by hanbou kapitoly, kdyby dr. Lenz nebyl zvolen!*“, prohlásil prý podle Lenzových životopisců před volbou kanovníka dne 29. prosince 1881 kanovník Josef Ehrenberger.⁷⁴ Antonín Lenz tak mohl být již následující měsíc, dne 29. ledna 1882, instalován na post kanovníka vyšehradské kapituly, v té době pod proboštským vedením Václava (Svatopluka) Štulce (1814 – 1887).⁷⁵

Kanovník Lenz dostane hned od počátku několik úkolů – stane se nedělním kazatelem, posléze knihovníkem, pokladníkem Štulcem založeného Dědictví sv. Václava, jež mělo za svůj hlavní cíl obnovu Vyšehradu. Ta byla prováděna proboštem Štulcem i jeho pokračovateli – Lenzem a Mikulášem Karlachem (1831 – 1911). I přes úkoly jemu svěřené získá na Vyšehradě Lenz dostatek času na svá vědecká bádání, když napře své úsilí směrem k Jednotě bratrské a Petru Chelčickému, jimž věnuje několik spisů i drobných statí. Roku 1882 vydává svou *Anthropologii katolickou*. Přispívá do *Pastýře duchovního*, časopisu pod správou vyšehradské kapituly. A hojně polemizuje.

⁷³ Podle: Brázda, Jakub: *Msgr. Dr. Antonín Lenz*, s. IV.: „*všeobecně se považoval za nástupce biskupa Jirsíka*“.

⁷⁴ Josef Ehrenberger (1815 – 1882) – spisovatel, přítel Vinařického, zemřel krátce po nastolení Lenzově, 7. února 1882. Je považován za jednoho ze zakladatelů české literatury pro mládež. O něm například: Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura*, s. 178 – 179. Také slovníkové heslo č. 124, *Ehrenberger Josef*, in: *Významné osobnosti okresu Rychnov nad Kněžnou*, Státní okresní archiv v Rychnově nad Kněžnou, Rychnov nad Kněžnou 2001, s. 67.

⁷⁵ Štulec je Putnou pokládán za zakladatele moderní české katolické literatury. Srovnej Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura*, s. 160 a dále. Na Lenze mohl mít vliv při jeho studiu sociální otázky. Srovnej Štulec, Václav: *Několik slov k poctivým lidem*, Praha 1849. Podle Putny v tomto díle Štulec řeší sociální otázku v podstatě stejně, jako roku 1891 papež Lev XIII. v encyklice *Rerum novarum*. Štulec sám tak navazuje na vnímavost Bolzanovu.

První větší polemiku po „padařovském období“ mu vynese spis vydaný roku 1884 v Praze – *Učení Petra Chelčického o Eucharistii*, na nějž reaguje ve svém *Atheneu* sám Masaryk. Lenz reaguje v *Pastýři duchovním* ještě následujícího roku obsáhlou apologií. Kvůli svým spisům se dostane do sporů se Zikmundem Wintrem, Jaroslavem Gollem, Eduardem Grégrem, Václavem Novotným nebo Janem Nerudou.⁷⁶

Společným jmenovatelem všech těchto sporů byly více či méně otevřené liberální postoje zmiňovaných intelektuálů. Goll, Novotný a Winter byli Lenzovi protivníky také v jeho husitologických bádáních. A to i přes to, že všichni tři posuzovali dobu Husovu a následující husitské období očima historiků a nechápali – či chápat nechtěli, že Lenz Husa i jeho dílo hodnotí primárně teologicky. Hus však v té době už dávno „funguje“ jako mýtus a jeho (jakákoli, leč katolická zvláště) kritika je nežádoucí. Ostatně otevřený pohled na Husa a husitství přinesla až naše doba, po roce 1989.

Na druhé straně je třeba podotknout, že si Lenz Husovu „ikoničnost“ zřejmě velmi dobře uvědomoval. Sám byl rovněž ovlivněn nacionalismem své doby, snažil se tedy dokázat, že Husova pochybení pramenila z přijímání cizího vlivu, především Viklefova.⁷⁷

Dne 10. prosince 1887, po smrti Václava Štulce, je jmenován proboštem kapituly. Instalován, uveden do svého nového úřadu, je ale až 8. ledna 1888.⁷⁸ Svůj úřad však, alespoň dle tvrzení Putnova, spíše

⁷⁶ Všechny tyto stati jsou shromážděny v Lenzově bibliografii, jež tvoří integrální součást této práce.

⁷⁷ To ukazuje také Vokoun, Jaroslav: *Výklady*, s. 39 – 54.

⁷⁸ Při té příležitosti byla vydána pamětní medaile, kde na líci je vyobrazen znak vyšehradského proboštství – dva překřížené klíče – s klenoty mitrou (vpravo) a berlou (vlevo), na rubu pak nápis: „D^{OR} ANTONIUS LENZ ANT. COLL. ECCL. S. S. AP. P. ET P. WISSEHR. CANONIC. RESIDENTIAL. PRAEP. LXI HUIUS ECCL. INSTALLATUS PRAGAE DIE 8. JANUAR. MDCCCLXXXVIII“, tedy nejspíše takto: „Doktor Antonín Lenz starobylé kolegiátní kapituly svatých apoštolů Petra a Pavla, vyšehradský kanovník sídelní, proboštem 61. této kapituly ustaven v Praze dne 8. ledna 1888.“ Tento fakt se mi podařilo objevit náhodou na www.numismatika.cz dne 10. ledna 2008, kde byl umístěn katalog aukce konané v prosinci roku 2007 na těchto stránkách. Ze zjištěných faktů vyplývá, že šlo o zvyklost, již dodržovali i předchůdci a následovníci Lenzovi v úřadě probošta.

zanedbává, na úkor vědecké činnosti.⁷⁹ Proto jako „probošt de facto“ vystupuje Mikuláš Karlach. Ten ovšem v té době zastává pouze post kanovníka.⁸⁰ A pravdou je, že za dobu svého kanovníckého a zejména proboštského působení na Vyšehradě napíše a publikuje Lenz většinu svých vědeckých statí. Zcela jej však pohltí práce husitologické a historicko-teologické, takže nestihne vydat (a snad ani sepsat) své traktáty dogmatické.⁸¹

Závěr života, smrt a „život po smrti“

Roku 1889 se Lenz stal doživotním členem panské sněmovny. Nadále se však namísto politiky – byla to přece jen funkce spíše čestná – věnoval vědě. V roce 1896 jej papež Lev XIII. jmenoval domácím prelátem (monsignorem). S rokem 1899, kdy publikoval poslední časopisecké statí, korekce a doplnění svých prací husitologických, Lenz umlká. Nadále sice vycházejí některé články, například ve *Vlasti*, *Kalendáři* ‚*Hostýn*‘ a jinde, a to i po Lenzově smrti, ty jsou však produktem doby dřívější. Lenz pracuje již pouze na úpravě svých mariánských kázání, vydaných nakonec roku 1904, tři roky po Lenzově smrti.

Antonín Lenz zemřel 2. října 1901, pravděpodobně na nádor ledvin. Pohřben byl svým nástupcem, Mikulášem Karlachem, do kapitulní hrobky na Vyšehradě. Po jeho smrti bylo publikováno několik nekrologů a životopisů. Nejúplnější životopis byl však vydán již roku 1898 – 1899 v *Alétheie*; z něho citujeme. Další pak: v *Časopise*

⁷⁹ Piše: „Lenz se však vedení kapituly příliš nevěnoval, jsa zaměstnán bojem s nově vyhlédnutým nepřítelem – s Janem Husem, proti němuž psal až do smrti spisy co do žánru zcela vědecké, bez šaškovské narativní masky.“ Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura*, s. 184.

⁸⁰ Proboštem se tento kněz – kapitalista (vycházím při tomto označení z Putnova hodnocení, srovnej Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura*, s. 184) stane sice až po Lenzově smrti, ačkoli již za života Štulcova byl na Vyšehradě druhým mužem právě po Štulcovi, ale už od roku 1899, kdy se u Lenze zřejmě poprvé výrazněji projeví potíže spojené s nemocemi ledvin, je Lenzovou pravou rukou, výkonnou mocí.

⁸¹ Jak udává Brázda, Jakub: *Msgr. Dr. Antonín Lenz*, s. VII: „Jeho ‚*Eschatologie*‘ byla již k tisku připravena, nenašla však hned nakladatele a zastarala“.

katolického duchovenstva (Josef Tumpach⁸²), *Katolických listech* (Petr Kopal⁸³), *Osvětě* (Václav Vlček⁸⁴) a jinde.⁸⁵

Nepůjde o přehánění, řekneme-li, že Lenz byl ještě několik let čten, respektován a připomínán, ale jeho odkaz prakticky nepřežil první světovou válku. Tak se stalo, že postupně upadl v zapomnění.⁸⁶ Jeho v pravém slova smyslu křisitelem se stal až Karel Skalický, jenž jeho dílo připomněl v Římě roku 1978.⁸⁷ Od tohoto roku se datuje nový život Lenzova odkazu.

⁸² Josef Tumpach (1862 – 1916) – kněz, profesor na teologické fakultě pražské univerzity, šéfredaktor *Časopisu katolického duchovenstva* od roku 1897.

⁸³ Petr Kopal (1834 – 1917) – kněz, šéfredaktor *Čecha, Vychovatele a Obrany víry*. Redaktor *Katolických listů*. Člen „Karlachova kruhu“ – spolupracovník Mikuláše Karlacha.

⁸⁴ Václav Vlček (1839 – 1908) – spisovatel, zakladatel a vůdčí představitel revue *Osvěta*.

⁸⁵ Jde jen o biografické zmínky spjaté s nekrologem, jejich bibliografii obsahuje příloha této práce.

⁸⁶ Důkazem toho, že byl opravdu zapomenut, budiž sborník studií Lášek, Jan Blahoslav (ed.): *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi. Sborník z mezinárodního symposia, konaného 22. – 26. září 1993 v Bayreuthu, SRN*; Česká křesťanská akademie – Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy, Praha 1995. V něm se o Lenzovi zmiňuje pouze jediný zúčastněný vědec – Pazourek, Miloslav: *O významu mariánské úcty Mistra Jana Husa pro ekumenismus* (s. 171 – 174). A to ještě v souvislosti s jeho dílem *Mariologie Arnošta z Pardubic* (Praha 1887).

⁸⁷ Stalo se tak studií v samostatném sborníku. Srovnej Skalický, Karel: *Katolická filosofie a teologie zvláště tomistická v české společnosti XIX. a XX. století*, in: *Slovo a naděje*, Křesťanská akademie, Řím 1978, s. 45 – 79. Poprvé však vyšla již ve *Studiích*, č. 40, roč. 1974, s. 258 – 274.

Antropologické jádro díla Antonína Lenze *Anthropologie katolická*

V této kapitole se soustředíme na zachycení obsahového jádra toho z Lenzových spisů, jemuž se v této práci věnujeme především. Abychom však mohli toto jádro dobře kontextualizovat, zmíníme se nejprve alespoň okrajově ne o dějinách teologické antropologie, ale o osudech teologie Stvoření, k níž je Lenzova kniha rovněž vázána.

Teologie Stvoření jako kámen úrazu pro církev?

Zkoumat dnes dějiny teologie Stvoření, jak se tato teologie utvářela a jakými procházela konflikty v průběhu 19. století, to je jako sledovat průběh jednoho neustálého zápasu. „*An keinem anderen Traktat spielt sich deshalb der Konflikt zwischen der neuzeitlich-wissenschaftlichen Kultur und der christlichen Glaubenslehre so erbittert und trennend ab wie in der Schöpfungslehre*“, poznamenává Franz Gruber.⁸⁸ A je to právě traktát o Stvoření, pro který se katolická církev stane vysmívanou a opovrhovanou, „tmářskou institucí“, aby se na druhé straně především vůči přírodovědě uzavřela na dlouhou dobu „za obrannými liniemi“ často sverepé apologetiky.⁸⁹

Lenzova *Anthropologie* je svědectvím o této – dodnes ve své vulgární formě přetrvávající – animozitě. Pokusíme se nyní sledovat jeho „při“ krok za krokem. Hlavním důvodem sporu mohlo být ze strany církve (a samozřejmě tím také Lenzovy strany) do jisté míry oprávněné podezření, že člověk vřazený do vývojového řetězce jako „jen“ jeho další stádium pozbude důstojnosti a výjimečnosti, jíž požíval jako „koruna

⁸⁸ Gruber, Franz: *Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2001, s. 12 an.

⁸⁹ O ponižujícím postavení teologie, která se brání vědě, dokud to jde, aby ji akceptovala, když už není vyhnutí a dojdou argumenty, píše Dulles, Avery: *Craft of Theology. From Symbol to System*, Crossroad, New York 1995, s. 139, odvolává se na Paula Tillicha a jeho *Systematic Theology I*.

všeho stvoření“.⁹⁰ Lenzovi jde tedy především o to, aby prokázal – ovšem za pomoci vydatných citací mnoha odborníků své doby – stvoření lidí Bohem. A to navzdory všem protichůdným systémům: „*Kdežto však pantheismus člověka z božské podstaty odvozuje, zamítá ho materialismus do pouhé hmoty.*“⁹¹ A navzdory jejich magii: „*Vědeckého lesku dodala materialistům kouzly svými soustava Darwinova.*“⁹² Mýlí se tak podle Lenze jak Lamarck, Isidore Geoffroy Saint-Hilaire⁹³, Lorenz Oken (jeho spisy jsou citovány v poznámce)⁹⁴, tak také Fichte, Schelling, Hegel i Goethe, o nichž pojednáváme v kapitole o soudobé filosofii.

Bezprostřední stvoření člověka

První lidé byli Bohem stvořeni bezprostředně, jak jejich tělo, tak také duše.⁹⁵ Nebyli stvořeni nikým jiným, jediné Bohem.⁹⁶ Z Adamova prvenství při stvoření prvních lidí odvozuje Lenz přednost mužů před ženami, jejich postavení „hlavy rodiny“.⁹⁷ Muž má milovat svou ženu jako své tělo. Zde se vedle mnoha biblických odkazů znovu dovolává

⁹⁰ Wandinger, Nikolaus: *Die Sündelehre als Schlüssel zum Menschen. Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie*, LIT Verlag, Münster 2003, s. 245, ale i jinde v textu.

⁹¹ Lenz, Antonín: *Anthropologie katolická*, s. 1.

⁹² Tamtéž, s. 2.

⁹³ Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772 – 1844), francouzský zoolog. Jeho syn Isidore G. Saint-Hilaire proslul rovněž jako zoolog a etnolog. Hilaire starší je považován za iniciátora vědecké revoluce – evoluční teorie, spolu s Lamarckem. K tomu srovnej například: Soukup, Václav: *Dějiny antropologie*, Karolinum, Praha 2004, s. 67.

⁹⁴ Lorenz Oken (1779 – 1851) byl německý lékař a přírodovědec. Lenz cituje jeho díla: *Rukověť systému přírodní filosofie (Grundriss zum System der Naturphilosophie, 1802)*, *O plození (Über die Zeugung, 1805)* a *Učebnici přírodní filosofie (Lehrbuch der Naturphilosophie, 3. vydání z roku 1843)*.

⁹⁵ Lenz, Antonín: *Anthropologie katolická*, s. 3. Citováno dále z Gn 2,7 a Gn 2,20 – 24.

⁹⁶ Lenz tady cituje *Summu theologicu* (dále v textu vždy jen jako ST) svatého Tomáše Akvinského, I., q. 91 (De productione corporis primi hominis), art. 2 (Utrum corpus primi hominis sit immediate productum a Deo): *Mohlo se však stát, že při tvoření těla prvního člověka andělé prokazovali nějakou službu, jako prokáží při posledním vzkříšení, shromažďující prach.* Dokládá tak, že pokud se na stvoření lidí podílel ještě někdo, kromě Boha, musel mít onen jen podružnou roli při tomto aktu. Citace, ať latinské nebo české, pocházejí vždy z internetové verze ST: <http://www.krystal.op.cz/sth/sth.php>, (on-line), cit. 7. 7. 2008.

⁹⁷ Otázku důkladně rozebírá - s důsledky především pro oblast manželské etiky. Z tohoto pohledu je jistě celá nauka o stvoření zajímavá také pro genderové badatele. Komentář ze současné doby možno nalézt např. v Ganoczy, Alexandre: *Schöpfungslehre*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1983, s. 20.

Lenz Tomáše Akvinského a jeho *Summy theologické*, kde nalézáme mj. toto: „Musí se říci, že při prvním utvoření věci bylo utvoření ženy z muže vhodnější než u jiných živočichů. A to nejprve, aby se tím zachovala nějaká hodnota prvnímu člověku, aby podle podobnosti s Bohem byl sám původcem celého svého druhu, jako Bůh jest původcem celého vesmíru.“⁹⁸

Po odvoláních na biblické pasáže následuje výčet církevních Otců a jejich děl, která výše již citované biblické pasáže jen potvrzují⁹⁹; po těchto odvoláních paragraf uzavírá výčet koncilů a koncilních dokumentů s touto tematikou. V následujícím textu pak opět přechází do výpadů vůči „protivnému učení“, především pantheismu: „Podle pantheismu nebyl člověk stvořen, a člověčenstvo samo jest podle podstaty Boží, jejížto výronem jest, věčné.“¹⁰⁰

Člověk jako Boží obraz, imago Dei, jehož dokonalá podoba dochází svého naplnění s Božím vtělením (imago Christi) a jehož završením je eschatologická oslava na konci času (plnost, vyvrcholení dějin spásy)¹⁰¹, Bohem stvořený život, nesoucí pečeť svého Stvořitele, skutečně nese na sobě podobnost Bohu.¹⁰² Lenzovo ohrazení se proti podobnosti ve vlastnostech – Lenz píše, že člověk by musel „míti i účast na vlastnostech Božích, a sice dle těla i dle duše“ – však nejde dále než k pouhé negaci. Lenz vypočítává, jaké vlastnosti by člověk musel mít, aby byl Bohu podoben: „Podle těla by musil zděditi či vlastně vzíti s sebou z podstaty Boží nesmírnost a neobsáhlost, duch jeho by musil vzíti na sebe povahu neskončenosti i podle rozumu i podle vůle i podle moci...“¹⁰³ Lenz tedy zesměšňuje a priori pantheismus, nehledá shodné, ale rozdílné znaky.

⁹⁸ ST, I., 1., q. 92 (De productione mulieris), art. 2 (Utrum mulier debuerit fieri ex viro). Následuje citát Sk 17, (26. verš), předtím už Lenzem uvedený.

⁹⁹ Jsou zmíněni: sv. Ambrož, Augustin, Irenej, Jeroným, Teofil Antiochijský, Tatianus.

¹⁰⁰ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 7.

¹⁰¹ Boublík, Vladimír: *Teologie dějin spásy*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2002, s. 72 an.

¹⁰² Tamtéž. Proti tomu Moltmann, Jürgen: *Bůh ve stvoření. Ekologická nauka o stvoření*, Centrum pro studium demokracie a kultury – Vyšehrad, Brno – Praha 1999, s. 176 však píše: „Vydeme-li ze vztahu Boha k lidem, nespočívá lidská podobnost Bohu v té či oné vlastnosti, která ho vyznačuje mezi ostatními tvory, nýbrž v celé jeho existenci.“

¹⁰³ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 7.

Jak rozdílně, ovšem, že s desítkami let vývoje teologie k dobru, přemýšlí o podobnosti Boha a člověka Jürgen Moltmann.¹⁰⁴

Také Lenzův poukaz na to, že bychom museli „konečně věřit, že každý tvor, ale zvláště každý člověk i neskončený jest i konečný, i absolutní i podmíněný“¹⁰⁵, se nám zdá svědčit z dnešní perspektivy proti Lenzově argumentaci. Alespoň nakolik jsme byli s to porozumět Rahnerovu konceptu teologické antropologie, člověk je do jisté míry „neskončený“.¹⁰⁶ Člověk, který se sám sebe-překračuje prací a zároveň má již nesmrtelnou duši – tady výše citovaný Moltmann mluví o substanční analogii¹⁰⁷, je přece skutečně neskončený i konečný (pro tento svět), absolutní i podmíněný (svým tělem).

Lenz se však nachází, opět řečeno s Moltmannem¹⁰⁸, teprve ve druhém ze tří stadií vztahu teologie a přírodních věd, ve stadiu emancipace přírodovědy od teologické (religiózní) kosmologie. Na ose unie – emancipace – dialog¹⁰⁹ jde tedy o nejbolestnější fázi, sahající od vzájemného zavrhování (pozice Lenzova), až k irelevantnosti.

Když Lenz mluví o materialismu, začíná Darwinem a jeho teoriemi přirozeného výběru a bezmatečného (z)plození primitivních organismů. Uvádí plejády jmen vzájemně si proti-řečících fyziologů a chemiků. Na jedné straně – ku své podpoře – jmenuje závěry Justuse Liebiga¹¹⁰, Johanna Müllera¹¹¹ či Rudolfa Wagnera.¹¹² Ti tvrdí – podle Lenze,

¹⁰⁴ Srovnej předchozí odkaz. Moltmann již používá argumentace moderní teologické antropologie, znalé například závěrů existencialismu.

¹⁰⁵ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 8.

¹⁰⁶ Koncepti člověka jako pokračovatele a opatrovníka stvoření a jako sebe-překračujícího individua najdeme například v knize Karla Rahnera: *Der Mensch in der Schöpfung*, Herder, Freiburg im Breisgau 1998.

¹⁰⁷ Srovnej Moltmann, Jürgen: *Bůh ve stvoření*, s. 175.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 34 – 40.

¹⁰⁹ V této termínové zkratce se pokoušíme vystihnout jednotlivá Moltmannem popisovaná stadia. Jedná se tedy ryze o naši interpretaci Moltmanna.

¹¹⁰ Justus Liebig (1803 – 1873) – německý chemik, Lenz cituje jeho populární knihu *Chemische Briefe* (bohužel bez data a místa vydání), kterou se snažil popularizovat chemii v Německu. Zemřel v Mnichově; pokládán za zakladatele moderní chemie v Německu a Rakousku.

¹¹¹ Johann Miller (1801 – 1858) – německý anatom a fyziolog, autor několikadílného díla *Handbuch der Physiologie des Menschen*, Koblenz 1833 – 1844, jež Lenz cituje.

¹¹² Rudolph Wagner (1805 – 1864) – německý fyziolog, autor díla *Der Kampf um die Seele*, u něhož jsme nezjistili datum a místo vydání, ale i celé řady Lenzem opomenutých děl, např.: *Lehrbuch der Physiologie* (1839) nebo *Neurologische Untersuchungen* I. – II. (1853, 1854).

společně s Rudolfem Virchowem¹¹³ a Eduardem von Hartmann¹¹⁴, že plození bezmatečné je podle fyziologie i chemie vyloučeno. Na druhé straně ale Lenz uvádí protivníky. Vedle Ernsta Haeckla také Hermanna Burmeistera.¹¹⁵

Burmeistrovo dílo však opět dovedně využívá k argumentaci spíše kulturně-antropologické než teologické: podobnost mezi člověkem a opicí je mnohem menší než podobnost mezi opicí a ostatními savci, podobnost opičího a lidského mozku je pouze zevní, anatomická stavba se liší u obou podstatně.¹¹⁶ Významným argumentem proti evoluční teorii Darwinově pak je – dnes bychom nejspíše řekli – klimatologický aspekt: člověk se sžije s jakýmkoli klimatem, dokáže žít v jakémkoli podnebném pásu, ale zvířata, natož pak opice, nikoli.¹¹⁷

Co do tělesných odlišností, uvádí jich Lenz několik. Hlavními argumenty mu však jsou odlišnosti duševní. A do třetice ještě jsou tu argumenty religionistické.¹¹⁸ Lenz zde vychází z knih Heinricha Lükeny a Johna Nicholze, přičemž ani o jednom z nich se mi nepodařilo zjistit víc, než uvádí on sám.¹¹⁹ Nicméně právě ve třetím paragrafu argumentuje Lenz obdobnými tradicemi (naukami) o stvoření u mnoha národů světa: Číňanů, Chaldejců, Egypťanů, Řeků, domorodců mexických, brazilských či madagaskarských, původních obyvatel Tahiti, takže „dobře nález činiti můžeme: ,že jako věda a její skutečné výsledky nejsou o sobě proti víře, tak že i tradice všech národů za ni se přimlouvají.“

¹¹³ Rudolf Ludwig Karl Virchow (1821 – 1902) – německý lékař a fyziolog, politik a autor mnoha publikací. Lenz cituje *Gesammelte Abhandlungen zur wissenschaftlichen Medicin*, Frankfurt 1856. Proslul také jako průkopník moderní patologie a je autorem spisu *Gegen den Antisemitismus* (1880), jednoho z prvních takových spisů vůbec.

¹¹⁴ Karl Robert Eduard von Hartmann (1842 – 1906) – německý filosof. Ve svém díle – *Gesammelte philosophische Abhandlungen zur Philosophie des Unbewussten* (1872, zvýrazněná část citovaná Lenzem nepřesně jako název díla) polemizuje s některými závěry E. Haeckela (1834 – 1919) a jeho *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (1868).

¹¹⁵ Carl Hermann Conrad Burmeister (1807 – 1892) – německý geolog, geograf, botanik a přírodovědec mnoha oborů, autor knihy *Geschichte der Schöpfung* (Leipzig, 1843).

¹¹⁶ Tuto podstatnost však dále nerozebírá.

¹¹⁷ Srovnej zde Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 9 – 11.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 12, § 3 (Učení o stvoření člověka a tradice národů).

¹¹⁹ Tedy Lüken, Heinrich: *Traditionen des Menschengeschlechtes*, p. 54; respektive: Nicholz: *Narrative of voyage to New Zealand in the years 1814 – 1815*. Tolik Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 12, poznámky 1) a 2).

*Víra tedy naše o stvoření prvních lidí jest rozumná, kdežto ona materialistických Darwinistů nižádných opor do sebe nemá.*¹²⁰

Fyzická jednota člověčenstva

Lenzovi nestačí dokázat stvoření lidí. V paragrafech 4 – 12 dokazuje dále fyzickou jednotu lidí na zemi.¹²¹ Tak hned v § 4 uvádí, že pravděpodobně až do 17. století nikdo nepochyboval o původu všech lidí z jediného páru, z Adama a Evy. Jako prvního „bořitele“ pak uvádí francouzského učenice židovského původu Isaaca de la Peyrere (1596 – 1676)¹²², podotýká ovšem: „...*prvů jednotu fysickou člověčenstva upíral ve své soustavě o praeadamitech a coadamitech a ve svém výkladu kapitoly V. epištoly sv. Pavla ku Římanům. A však Peyrere neměl přívrženců, nebyl patrně lid dobou tehdejší dosti připraven, aby se hlásil k bořivému učení tomuto.*“¹²³

Celou řadou biblických citátů¹²⁴ Lenz dovozuje, i s odvoláním na učení církevních Otců Klementa Alexandrijského (*Stromata*), Theodoretta, Jana Chrysostoma či sv. Augustina, že odlišnosti lidské byly lidem dodatečně způsobeny dopuštěním Božím: „*Otcům svatým byly linguistické, fysiologické a anatomické rozdíly předobře známy, ale oni rozdíl jazyků vykládali z praeternaturálního a zázračného působení Božího při stavbě věže Babelské, a fysiologické a anatomické z vlivu*

¹²⁰ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 12. Spíše mimoděk je zde užit pro nás podstatný a důležitý argument, že tvrzení darwinistů je rovněž založeno na víře.

¹²¹ Jestliže se v té době (80. léta 19. století) v literatuře objevuje *naturalismus*, Lenz jako by byl jeho stoupencem ve vědě. Mnohem více však tento naturalistický aspekt vyniká v jeho mariologii či christologii.

¹²² Popkin, Richard H.: *Isaac La Peyrere (1596-1676): His Life, Work and Influence*, Brill Academic Publisher, Leiden – Boston – Tokio 1987. Vynikající monografie přesahující svým tématem rámec této práce.

¹²³ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 13. Pátá kapitola listu Římanům pojednává o ospravedlnění hříšníků skrze Krista a jejich spáse. Kde tedy lze z této kapitoly vyvodit učení o nějakých praeadamitech či coadamitech, zůstává skryto – i přes to, že monografie je velmi podrobná, tyto otázky nezodpovídá. Richard H. Popkin (srovnej předchozí odkaz) dokazuje, že Peyrere přívržence měl, například ve francouzských encyklopedistech, což však nepopírá ani Lenz.

¹²⁴ Gn 10,32; Tob 8,8; Lk 3,38; Sk 17,26; a konečně pavlovské listy: Řím 5. kap.; 1 Kor 15,22 – 45; 2 Kor 5,14 an.; 1 Tim 2, 5 an.

zvláště, jež má na člověka podnebí.“¹²⁵ Jinak však uvádí všechny argumenty pro klíčovou tezi: „Všichni lidé pocházejí z jediného páru lidského. „*Omnes homines ab uno hominum pari descendunt.*“¹²⁶ A argumentace k této tezi je završena výrokem sv. Tomáše Akvinského¹²⁷: „Musí se říci, že podle katolické víry se musí pevně držeti, že všichni lidé, kromě jediného Krista, pocházející z Adama, z Adama přejímají prvotní hřích; jinak by všichni nepotřebovali vykoupení, které jest skrze Krista; a to je bludné.“¹²⁸

Fyzická jednota lidstva je pro Lenze neoddiskutovatelně spojena hned s několika souvisejícími problémy. 1) především s naukou o dědičném hříchu a – z toho plynoucím – 2) učením o vykoupení. Další souvislosti pak shledává 3) v oslavení na konci času a 4) ve vztahu k bližnímu.

Ad 4) Začneme nejprve Lenzovým pojetím *bližního*. Druhý vatikánský koncil učí ve své konstituci *Gaudium et spes* toto: „Zvláště v dnešní době máme naléhavou povinnost chovat se jako bližní vůbec ke každému člověku...“¹²⁹ Toto pojetí může sice znamenat, že nám může být naprosto lhostejný původ našeho bližního, jednota všech lidí (a také Boží zájem na každém jednotlivém člověku)¹³⁰ se prostě předpokládá.

Poněkud jinak, ale v zásadě obdobně postupuje Lenz, když tvrdí: „Jestliže ale z jednoho páru lidského nepocházíme, pak jest nepravda, že každý člověk jest bližní náš...“¹³¹, případně ještě: „Právě za tou příčinou, že vyhynula u národův pohanských památka o vespolečném původu veškerého člověčenstva z jednoho páru, nemohlo se ujati u nich mezinárodní právo..., svoboda občanská, pravá svoboda v rodině, a

¹²⁵ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 15.

¹²⁶ Tamtéž, s. 14.

¹²⁷ ST, I., 2., q. 81 (De causa peccati ex parte hominis, et de traductione peccati originalis cuius homo est causa per originem), art. 3 (Utrum peccatum originale derivetur ad omnes qui ex Adam per viam seminis generantur).

¹²⁸ Překlad citován opět podle: <http://krystal.op.cz/sth/sth.php>, (on-line), cit. 7. 7. 2008.

¹²⁹ Srovnej *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Zvon, Praha 1995. Konstituce *Gaudium et spes*, čl. 27. Dále jen jako GS. K tomu uvedeno Mt 25,40.

¹³⁰ Mt 18,10-14.

¹³¹ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 17.

*svoboda občanů vespolečná...*¹³² Příkázání lásky, které Kristus nadřazuje ostatnímu zákonu¹³³, a láska i k nepřátelům¹³⁴, kterou nám ukládá, zde byly připomenuty, a to velmi kriticky.¹³⁵ Bližní je sice – zjednodušeně řečeno – náš *příbuzný* přes Adama a Evu, jako prvotní a jediný pár, pokud však uplatníme Lenzovy závěry na dnešní globální společnost, nebudeme muset ani trvat na „fyzické jednotě člověčenstva“ v tak naturalistické formě, jak nám ji Lenz předkládá. Postačí vyjít z jednoty lidské přirozenosti, z hodnoty lidského života *an sich*, jak ještě poukážeme níže.

Ad 2) Zmíníme se nyní krátce o Lenzově výkladu učení o vykoupení. Ačkoli Lenzovi „...*jest i zřejmé učení, že vykoupení se stalo za všechny lidi, že Kristus Pán za všechny lidi umřel, všem milosti Boží zasloužil, čili že vykoupení Páně jest universální*“¹³⁶, přece i zde klade podmínku fyzické jednoty lidstva (člověčenstva) jako nutnou skutečnost, bez níž není možné uvažovat o platnosti takového výroku.

Původ v rozdílných rodičích by znamenal nemožnost vykoupení všech lidí – vždyť ti, kteří nepocházejí od Adama a Evy, nebyli, v logice této argumentace, poskvrnění prvotním hříchem, není jim tedy třeba vykoupení. Touto argumentací jako by podle Lenze lidem nespřízněným s Adamem a Evou skutečně nebylo třeba milosti vykoupení, mohli by být, podle našeho mínění, spaseni i bez ní, nenesou-li na sobě dědičný hřích: „*Kdyby tedy všichni lidé z jednoho páru nepocházeli, nebylo by také universalit dědičného hříchu. ... Jestliže bychom ale v rozličných prarodičích měli původ, pak by i vykoupení nemohlo býti universální čili ku všem lidem směřovati* ...“¹³⁷ V této souvislosti jistě zaujme, že Lenz nikde nemluví o *spáse*, vždy jen o *vykoupení*.

Ad 3) Blahoslavené zmrtvýchvstání je rovněž podmíněno: „*Oslavené však z mrtvých vstání má svůj základ v učení o smrti Páně za*

¹³² Tamtéž, s. 18.

¹³³ Srovnej Mt 22,36 – 40; Mk 12,28 – 31.

¹³⁴ Opět srovnej: Mt 5,43 – 48; Lk 6,27 – 36.

¹³⁵ Pokud je nám známo, jde o vůbec první místo ve všech Lenzových spisech, kde je zmíněna situace soudobé rodiny.

¹³⁶ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 16.

¹³⁷ Tamtéž.

všecky a toto opět v článku víry o fyzické jednotě člověčenstva.¹³⁸ Vše je tak pevně provázáno, že odmítnutí fyzické jednoty všeho „člověctva“ znamená chtít se připravit o nový život, věčný život ve vzkříšeném a oslaveném těle.

Ad 1) Se vším výše zmíněným bezprostředně souvisí i Lenzovo pojetí dědičného hříchu, plně závislé na závěrech tridentského koncilu. Potomstvo Adamovo je v tomto smyslu *omne genus humanum*, tedy všechno lidstvo.¹³⁹ Z hlediska současné teologie, jejíž kristocentrismus a antropocentrismus je obsažen také v dokumentech druhého vatikánského sněmu¹⁴⁰, je problematika dědičného hříchu nahlížena stále stejným prizmatem, které činí problém fyzické jednoty problémem stále aktuálním: „Všichni lidé mají duši obdařenou rozumem a byli stvořeni k Božímu obrazu, mají tedy tutéž přirozenost a tentýž původ. Byli vykoupeni Kristem, mají tedy totéž božské poslání a určení. Proto je třeba, aby se stále více uznávala základní rovnost všech.“¹⁴¹

Církev ještě v encyklice *Humani generis* (1950)¹⁴² i po ní, až do druhého vatikánského koncilu učila, že lidé pocházejí všichni z jediného páru, po koncilu se tomuto učení již tolik potřebné pozornosti nevěnovalo, důraz byl kladen na jednotu přirozenosti v obecnější rovině.¹⁴³

¹³⁸ Tamtéž.

¹³⁹ Tamtéž. Citováno je z koncilních dokumentů V. usnesení.

¹⁴⁰ Zejména máme na zřeteli konstituce *Lumen gentium* a *Gaudium et spes*.

¹⁴¹ GS, čl. 29. Citován začátek článku.

¹⁴² Encyklika Jana Pavla II. *Fides et ratio* (1998), čl. 54, o *Humani generis* píše: „Později, ve své encyklice *Humani generis*, papež Pius XII. varoval před chybnými interpretacemi, vedoucími k evolucionismu, existencialismu a historismu. Objasnil, že tyto teorie nebyly navrženy a rozvíjeny teology, ale mají svůj původ ‚mimo ovčinec Kristův‘. Dodal však, že chyby tohoto druhu nemají být jednoduše odmítnuty, ale měly by být kriticky zkoušeny...“ (Překlad TV). Anglická předloha překladu: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_en.html, 9. 4. 2007.

¹⁴³ I když bylo uděláno mnoho, stále ještě není splněn jeden ze základních požadavků, postulovaných v knize Moltmann, Jürgen: *Bůh ve stvoření*, s. 26: „Teologická nauka o stvoření, která má dnes odpovídat na otázky, se musí nejdříve kriticky vyrovnat se svou vlastní tradicí a dějinami působení, a to dříve, než se vystaví dialogu s moderními přírodními vědami a dnešní přírodní filozofií.“ A to přesto, že se teologie do dialogu s přírodními vědami de facto dávno pustila.

Kulturní antropologie jako pomocná věda

Lenz do učení o fyzické jednotě integruje také to, co bychom dnes mohli nazvat srovnávací lingvistikou. Začíná zmínkou o bádáních Adriena Balbiho¹⁴⁴ a Franze Kaulena¹⁴⁵ a dobově zajímavé diskuzi mezi kardinálem Wisemanem¹⁴⁶ a stoupenci Humboldtovými. Ta se týkala závislosti či nezávislosti (zastávce Wilhelm von Humboldt) jazyků amerických domorodců na jednom společném prajazyku.

Domnívám se, že stručné dějiny srovnávací jazykovědy, jak je Lenz předkládá, by měly dojít v budoucnu ještě důkladnějšího rozboru v díle nějakého lingvisty. Já si mohu povšimnout alespoň závěru, kterého se Lenz rozbohem dobírá: „*Mát tedy srovnávací linguistika svůj nejhlubší kořen v křesťanství, v poslání učedníků Páně ku všem národům. Pěstitelové její první byli katoličtí misionáři, a proto není možná, aby věda, jejíž kolébka ryze křesťanská jest, na dlouho domova svého se vzdalovala ...neboť se chýlí k tomu vždy více, že všem jazykům byl jeden prajazyk podkladem, jakož písmo sv. na vědomost dává.*“¹⁴⁷

Po srovnávací lingvistice následují pojednání spíše anatomická a fyziologická.¹⁴⁸ V nich Lenz opět polemizuje s darwinismem a uvádí plejády autorit na svou obhajobu.

Chtěli bychom v souvislosti s touto problematikou upozornit na to, že Lenz, ač v náznacích svého díla jako celku jistě antisemita¹⁴⁹, zde se

¹⁴⁴ Adrien Balbi (1782 – 1848) – Benátčan, geograf a lingvista. Vydal *Atlas ethnographique du Globe*, Paris 1826.

¹⁴⁵ Franz Philip Kaulen (1827 – 1907) – německý biblista, autor spisu *Die Sprachverwirrung zu Babel*, Mainz 1861.

¹⁴⁶ Nicholas Patrick Stehen Wiseman (1802 – 1865) – první poreformační anglický kardinál, autor knih, v nichž hledal souvislost mezi vědou a vírou (*On the Connection between Science and Revealed Religion*, London 1836) či vědou a uměním (*Points of Contact between Science and Art*, London 1863). Stoupenec hnutí vyvolaného Johnem Henry Newmannem, vydavatel *Dublin Review* (1836) a propagátor sjednocení anglikánů s katolickou církví. Autor úspěšného románu *Fabiola aneb Církev v katakombách* (1854, česky 1917, Praha). Lenz znal jeho dílo v němčině, proto také jeho příjmení uvádí se dvěma **n** na konci (Wisemann).

¹⁴⁷ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 27.

¹⁴⁸ Lenz se znovu vrací k Burmeisterovi a cituje také Augusta Gustava Carla Vogta (1817 – 1895): *Geschichte der Schöpfung (Natürliche Schöpfungsgeschichte)*, Ženeva 1849. Zaujme jistě, že první práci o Vogtovi vydal r. 1860 Karl Marx: *Herr Vogt*, a to se zjevnou zvukomalebnou shodou mezi Herr Gott a Herr Vogt, jde o paján na pronásledovaného myslitele.

staví proti tehdy se profilující rasové teorii, když zdůrazňuje, „že plemena ... nejsou druhy lidského pokolení na sobě nezávislé, ale pouze odrůdy jednoho a téhož druhu.“¹⁵⁰

Ačkoli Lenz sám se nezdřáhá uvést rozdílnosti mezi rasami: „Kromě úhlu zorného jest ovšem i rozdíl ve vlasu různých plemen a v pleti.“¹⁵¹, přece paragraf č. 9 nese název *Věda nemůže dokázati nemožnost vzniku rozdílných plemen lidských z jednoho a téhož druhu.*¹⁵² Ke změnám přispívá podle něho i vliv podnebí, jako další činitele uvádí však také *dědičný hřích* nebo *morální podmínky*, pod nimiž rozumí, ve shodě s Johnem Prichardem, bídu, žalost, útrapy, nepravost, či naopak radost, hojnost, ctnost.¹⁵³

Kromě těchto důkazů přináší, dlouho před Mirceou Eliadem nebo Károly Kerényim, ještě zcela moderní srovnání jednotlivých mytologických soustav. I když tak činí pouze náznakem, ve čtyřech bodech (stvoření světa v šesti dnech; ráj a prvotní hřích; zaslíbení Spasitele; tradice potopy a předpotopních patriarchů), vycházejí přitom z Lükeny; je to vůbec první takové srovnání v dějinách novodobé české teologie, navíc zcela evidentně religionistického rázu.¹⁵⁴

V § 12¹⁵⁵, *Jednota fysická člověčenstva a historie*, píše Lenz opět především proti námitkám přírodovědce Carla Vogta, tentokrát se znalostí jeho knihy *Vorlesungen über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung und in der Geschichte der Erde*, jež byla vydána poprvé v Giessenu, 1863, ve dvou svazcích.¹⁵⁶

Jako zajímavé, byť na tomto místě poněkud nepatřičné, svědectví o tom, jak dlouho musel Lenz na své knize pracovat, pak působí uvedení práce exkomunikovaného Franze Heinricha Reusche (1825 – 1900),

¹⁴⁹ Na tuto skutečnost poukazují na jiném místě své práce.

¹⁵⁰ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 29.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 31.

¹⁵² Tamtéž, s. 34 – 37.

¹⁵³ Tamtéž, s. 37, cituje Lenz Prichardův příklad utlačovaných Irů.

¹⁵⁴ Ke kořenům české religionistiky srovnej: Štěch, František: *Josef Hanuš – „zahraniční ministr českých katolíků“ a zakladatel české religionistiky*, Teologické texty, roč. 17, 2006, č. 3, s. 147 – 149. Zde citována další literatura. Autor ukazuje, že k založení tohoto oboru došlo v českých zemích až po první světové válce, v roce 1920, pracemi Josefa Hanuše a Otakara Pertolda.

¹⁵⁵ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 47 – 50.

¹⁵⁶ Srovnej k tomu heslo *Vogt*, in: *OSN*, sv. 26, s. 887.

profesora exegetiky Starého zákona v Bonnu a po roce 1872 předního zastávce myšlenek starokatolíků.¹⁵⁷ Lenz se nezdráhá jej v těchto otázkách citovat jako oponenta myšlenek Vogtových¹⁵⁸, ačkoli jinak trvá na argumentech striktně katolických. Z toho usuzujeme, že na své *Anthropologii* pracoval pravděpodobně již onoho roku 1872.

Po citaci několika národopisně-zeměpisných knih soudobých autorů – Windischmanna¹⁵⁹, Rougemonta¹⁶⁰, Clavigera¹⁶¹, Garcilassa de la Vega¹⁶² či Julia Brauna¹⁶³ – se Lenz opět obrací k Lükenovi (*Stiftungsurkunde der Menschheit*, Freiburg 1876) a nakonec cituje volně podle dobového německého periodika *Ausland* z roku 1875, které označil předtím za darwinistické: „...že sice se nyní nedá podle linguistiky absolutně jednota fysická našeho pokolení dokázati, ale vědy přírodní že ji dokazují na jisto“.¹⁶⁴ A po tomto konečném důkazu se tedy Lenz – zcela logicky – zabírá otázkou stáří lidstva na zemi.¹⁶⁵

Při svých úvahách o stáří lidstva vychází z práce svého kolegy, profesora českobudějovického kněžského semináře Jana Rašky (1839 – 1905)¹⁶⁶ Tento vynikající odborník na biblickou chronologii vyučoval v Českých Budějovicích adepty bohosloví exegetiku Nového zákona a v letech 1882 – 1889 také fundamentální teologii.¹⁶⁷ „Podle výpočtu prof. Raškou učiněného na základě čtení Vulgaty a textu hebrejského uplynulo

¹⁵⁷ Opět heslo *Reusch*, in: *Ottův slovník naučný*, sv. 11, s. 614.

¹⁵⁸ Cituje dílo: Reusch, Franz Heinrich: *Bibel und Natur*, Bonn 1862, resp. 1876 (4. vydání, Lenz cituje 2.). Reusch ve své knize dokazuje, že lidstvo mohlo za 450 let „nabýt“ až o 800 milionů, minimálně však prý o 150 milionů.

¹⁵⁹ Karl Joseph Hieronymus Windischmann (1775 – 1839) byl německý lékař, filosof a antropolog. Lenz cituje z jeho díla *Čína*, vydaného ve dvou dílech v Bonnu roku 1827.

¹⁶⁰ Jeho životopisná data se bohužel zjistit nepodařilo.

¹⁶¹ Francisco Javier Clavijero Echegaray (1731 – 1787) byl jihoamerický jezuita, který po vypovězení svého řádu z kolonií španělským králem Karlem III. (1767) přichází do italské Bologne a píše zde historickou práci o Mexiku, *La Historia Antigua de México* (Cesena, 1780-81).

¹⁶² Garcilaso de la Vega (1498 / 1503 – 1536) – španělský voják, básník a dobrodruh. Lenz cituje jeho práci o dějinách Inků, ovšem podle Lükeny.

¹⁶³ Julius Braun (1825 - 1869) – německý historik starověku, autor knihy *Studien und Skizzen aus den Ländern der alten Kultur* (Mannheim, 1854). Kromě této práce publikoval studie o Babyloně, Susách a dalších městech starověkého světa.

¹⁶⁴ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 50.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 50 – 62. Věnuje mu paragrafy 13 – 16.

¹⁶⁶ Raška, Johannes: *Chronologie der Bibel*, Braumüller, Wien 1878.

¹⁶⁷ Vzhledem k zřejmé závislosti § 13 – 16 na Raškově práci lze, jak se domníváme, předpokládat, že Lenz nečekal na vydání, navíc ve Vídni, ale že znal Raškovo dílo již z rukopisu a jistě z něj čerpal.

od stvoření člověka až do narození Krista Pána 4 017 let, tudíž až do této doby 5 893 roky.“¹⁶⁸ Nakolik však je možné důvěřovat odborníkovi Raškovi, když rok 2008 je židovským letopočtem 5769? Přitom podle Lenze (či Rašky) bychom měli psát již 6024? Jak je možné, že proti rabínským výpočtům tu najednou „přebývá“ 254-5 let?

Jednota přirozenosti a dichotomie lidské duše

Popisná část, která vrcholí pojednáním o stáří lidstva, tedy celá první hlava Lenzova díla, je svébytnou propedeutikou čtyř dalších, které se zabírají postupně 1) fyzickou jednotou lidské přirozenosti (§ 17 – 26), 2) lidskou duší (§27 – 38), 3) jejími „mohutnostmi“ (§ 39 – 45) a 4) jejím původem (§ 46 – 56). Lenzovi pak stačí pouhé čtyři strany a jediný paragraf (§ 57) na 5) shrnutí celého prvního dílu, pojednávajícího lidskou přirozenost a člověka v rámci přirozeného řádu. Těmto pěti hlavám se nyní budeme věnovat podrobněji, neboť je možné je považovat za – ve vlastním slova smyslu – antropologické.¹⁶⁹ Nepůjde tedy nyní již o teologii Stvoření, ale takřka o pojednání „de anima“, tedy o antropologii.

1) Lenz před každou z hlav uvádí základní literaturu, z níž ve své práci vychází. Stojí jistě za zmínku, že kromě řady německých a italských prací¹⁷⁰ cituje i Palmieriho,¹⁷¹ který se s oficiálně uznávanou

¹⁶⁸ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 51. V prospěch naší předešlé domněnky hovoří i fakt, že citovaný úsek práce Lenz vytvořil roku 1876, bereme-li, že k roku 4 017 se vztahuje uměle stanovený letopočet – rok nula.

¹⁶⁹ Tyto hlavy představují jádro Lenzovy antropologie.

¹⁷⁰ Mezi nimi: Johann Babtist Katschthaler (1832 – 1914) – rakouský teolog, pozdější salcburský biskup a kardinál, autor např.: *Zwei Thesen für das allgemeine Concil von Dr. G. C. Mayer, beleuchtet, I. - II.*, Innsbruck 1868, resp. 1870, ale zejména Lenzem necitovaně: *Theologia dogmatica catholica specialis* (1877 – 1888 v pěti svazcích); Hermann Ulrici (1806 – 1884) – německý filosof, autor prací z oblasti logiky: *System der Logik* (1852) aj., ale také práce *Gott und die Natur* (1862) a *Gott und der Mensch I. - II.* (1866, resp. 1873); Francesco Tomasso Maria Zigliara (1833 – 1893) – italský teolog, nikdy nekonsekrovaný biskup frascattský a autor pojednání *De mente Concilii Vienensis in definiendo dogmate unionis animae humanae cum corpore* (1878), jež Lenz cituje; dalším citovaným je německý neoscholastický teolog a filosof Albert Stoeckl (1823 – 1895), autor vlivného a rozsáhlého díla, např.: *Die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte I. - II.*, Würzburg 1858, resp. 1859; *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mainz 1870. Zmiňuje dále díla Schwetzova, Thumannova,

dichotomií těla a duše dlouho nemohl vypořádat. V úvodu § 17 *Bludy o lidské přirozenosti* se objevuje citace z Tomáše Akvinského, byť bez dalších údajů: „*Spiritus est, qui sua societate corpus vivificat.*“ Lenz tedy tomisticky představuje duši jako *oživující princip* těla.¹⁷²

Ačkoli Lenz v následujícím textu věnuje pozornost celé řadě odchylných učení o duši („bludů“), s ohledem na české dějiny teologie je nejdůležitější věnovat alespoň krátkou zmínku güntheriánskému dualismu.¹⁷³ Ten vnímá ducha (*pneuma*) v protikladu k duši (*psýché*), jako dva oživující principy, dvě podstaty. Nesmrtelný duch (*pneuma*) se tak sice nesváří s tělesnou duší (*psýché*), neboť duch je jen podmínkou života těla, ale není jeho příčinou, principem „fungování“. Duch tělo povznáší, duše mu dodává *tělesnosti, přirozeného bytí* (Naturwesen).¹⁷⁴

Anton Günther však nebyl jen autorem tohoto odchylného učení. Učitelství církve se proti jeho závěrům ohradil např. v roce 1857, kdy hájil proti Güntherovi a jeho stoupencům svobodnou tvůrčí činnost Boží. Günther prezentoval stvoření jako jednu z mnohých nutností.¹⁷⁵

Proti Güntherovi a jeho stoupencům předkládá Lenz katolické učení o lidské přirozenosti, v protikladu ke güntheriánskému dichotomismu s inherentním dualismem ducha a duše (nejde o trichotomismus, proti tomu vystupoval Günther stejně jako Učitelství

Staudenmaierova a Schneidova. Rozepisovat se o všech však není účelem této práce, vesměs jde o stoupence novotomismu a příspěvatele časopisu *Der Katholik*.

¹⁷¹ Domenico Palmieri (1829 – 1909) – italský teolog, svérázný novotomista a autor celé řady prací z dogmatiky. Lenz cituje jeho knihu *De Deo creante et elevante* (Roma, 1878), již Palmieri později rozdělil a jež byla vydána ve třech svazcích, částečně až po jeho smrti. Palmieri v revidované verzi mění své pojetí jednoty duše a těla. Nejprve totiž zastával názor, že jednota duše a těla je pouze v přirozenosti, ne v substanci. Později tvrdí, že rovněž v substanci (lidská přirozenost sestává z neoddelitelné jednoty elementů *těla a rozumné duše*). Údaje do obou poznámek pocházejí hlavně z <http://www.newadvent.org/cathen/index.html>, ke dni 22. dubna 2007.

¹⁷² Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 62. Bohužel se nám nepodařilo zjistit přesný původ tohoto výroku. S největší pravděpodobností pochází ze *Summy theologické*.

¹⁷³ Anton Günther (1783 – 1863) se narodil v České Lípě, vystudoval práva a filosofii v Praze, poté teologii ve Vídni a Raabu a roku 1820 přijal kněžské svěcení. Studoval krátce u jezuitů, ale odešel, od roku 1824 působil soukromě ve Vídni, kde také zemřel. Autor mnoha spisů, např.: *Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums I. - II.*, Wien 1828, resp. 1829, kde se zabývá mj. stvořením. Mluví se o jeho vlivu např. na kardinála Bedřicha ze Schwarzenbergu (1809 – 1885), který jej z pozice pražského arcibiskupa hájil.

¹⁷⁴ Mezi stoupence Güntherova učení patří celá řada vlivných teologů 19. století, mezi jinými Jakob Zukrigl (+1876) a Georg Carl Mayer (+1868), jež kritizuje i Lenz.

¹⁷⁵ Srovnej k tomu: Ganoczy, Alexandre: *Schöpfungslehre*, s. 123 an. Ale velmi podrobně o něm již Kleutgen, Joseph: *Theologie der Vorzeit*, Münster 1853.

úřad církve – Günther pouze duchovnímu životu člověka přisuzuje jakousi částečně autonomní „oblast duše“ – jako by duše byla rozdělena vedví) staví prostý dichotomismus těla a duše.¹⁷⁶ V závěru § 18 (*Učení katolické o přirozenosti lidské...*) Lenz již jen shrnuje všechny doložené výroky jediným konstatováním, které je z hlediska tématu práce poměrně významné: „*Učení toto tradicí církevní dochované hlásali, za jedno jsou, theologové a filosofové scholastičtí, ale těch nyní uvoditi není potřeby, anť i dualistická škola Güntherianů přiznává, že mezi scholastiky v tom souhlas byl*¹⁷⁷, a nad to jisto jest: že scholastikové netoliko přirozenost lidskou z dvou částek, z těla a z duše, býti soudili, ale i o duši pravili, že jest oživujícím principem těla lidského.“¹⁷⁸

V následujícím textu se Lenz opět obrací ke knize *Genesis* – Gn 1,26 – 28, hledaje biblické zdroje učení o dichotomii lidské přirozenosti, a to jak pro svou vlastní argumentaci, tak zároveň v dílech Suarezových¹⁷⁹ či Tomášových.¹⁸⁰ Jestliže Bůh vdechl člověku duši, nemohl v něm pre-existovat dříve jiný život.¹⁸¹ A duše není jen schopna úkonů rozumových, ale i citového pohnutí, jak je Lenzem doloženo na příkladě Ježíšova žalu nad smrtí Lazarovou.¹⁸²

¹⁷⁶ Začíná citáty biblickými, např.: Gn 2,7; Ez 37,2 – 10; Mt 10,28; Lk 8,54 – 55; Jak 2,26. Poté následují citace církevních Otců: sv. Justina, sv. Ireneje, sv. Athanáše, sv. Řehoře Naziánského, sv. Augustina, aj.

¹⁷⁷ Nelze si nevšimnout, že argumentace je vedena hlavně kvůli apologii římskokatolického učení. Nejde tedy v první řadě – jak již bylo a ještě bude zmíněno – o vědeckou práci o sobě, ale o spis obranného charakteru. V tom je značný rozdíl mezi Lenzem a jiným českým novotomistou, Josefem Pospíšilem (1845 – 1926), ovšem již o generaci mladším. O Pospíšilovi srovnej: Skalický, Karel: *Jak teologie u nás přece neumírá. Katolické filosoficko-teologické myšlení 19. a 20. století*, in: *Zápasy o zítřek aneb Quo Vadis Ecclesia*, Ježek, Rychnov nad Kněžnou 2000, s. 121 – 127.

¹⁷⁸ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 68.

¹⁷⁹ Francisco Suárez (1548 – 1617), zvaný Doctor Eximius, věnoval svůj první spis, vydaný v roce 1590, vtělení. Lenz cituje jeho knihy *Liber de hominis creatione* a *Libri de substantia, essentia et informatione animae rationalis*.

¹⁸⁰ ST, I., 1., q. 90 (De productione hominis quantum ad animam), art. 1 (Utrum anima humana sit de substantia Dei, vel aliquid false). Lenz se dovolává právě tohoto artikulu zřejmě proto, že se v něm mluví o božské podstatě lidské duše, přesněji však „rozumové duše“.

¹⁸¹ Zde se Lenz dovolává evangelií (Mt 27,50; Mk 15,37; L 23,46; J 19,30) a příběhem o Ježíšově smrti podpírá opět svou argumentaci ve prospěch dichotomie. Z dokumentů poslední doby srovnej encykliku Benedikta XVI.: *Deus Caritas est*, 2005, čl. 2: „... duše a tělo jsou neoddělitelně spojeny ...“, (přeloženo z anglického jazyka, citováno podle: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_en.html ze dne 30. dubna 2007; nebo také pastorální konstituce *Gaudium et spes*, čl. 14 (česky in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Zvon, Praha 1995, s. 193).

¹⁸² J 11,33 – 35.

Paragraf číslo 21 přináší Lenzem shromážděné patristické komentáře k dichotomii, počínaje sv. Justinem.¹⁸³ Činí tak zejména proto, že se církevní Otcové tématem dichotomie lidské duše o sobě nezabývali. Už sv. Justin předkládá toto téma v souvislosti s naukou o milosti posvěcující, jejímž dárce je Duch Svatý.¹⁸⁴ Lenz cituje spis připisovaný Justinovi – *De resurrectione*, a to hned několikrát. Z jeho díla pak cituje ještě *Dialogus cum Tryphone*, když říká: „...duše by neměla trvání, života, kdyby od ní odstoupil duch životný τὸ ζωτικόν πνεῦμα, to jest dárce a zachovatel života, Bůh.“¹⁸⁵ Nelze pak, než souhlasit s Lenzem, že zde skutečně nejde o trichotomii, ale o vyjádření, které potvrzuje dichotomii a duši (psýché) vidí jako oživující princip těla (sóma), zároveň ještě jako příbytek ducha (pneuma).¹⁸⁶

Podobně prezentuje i dalšího z východních Otců, sv. Ireneje. Také u něho vyzvedá učení o dvojím principu nedokonalého člověka, navíc v souvislosti s jeho vzkříšením a spásou.¹⁸⁷ A poté postupuje dále ke Klementovi Alexandrijskému, cituje *Stromata*, aby jimi oponoval Franzi Antonu Staudenmaierovi (1800 – 1856), jednomu z velmi raných novotomistů¹⁸⁸, ovlivněných však zčásti také Güntherem, jehož vliv byl po celé 19. století velmi významný. Vzniká dokonce otázka, bohužel zřejmě dobře nezodpověditelná, zda svou zjednodušující teologií nepřispěl právě Günther nejvíc k úspěchu novotomismu, který musel hledat účinnější a systematictější argumenty a postupy, chtěl-li se vyvarovat závěrů güntheriánské školy, zde konkrétně pokřivené dichotomie člověka, která byla nesena myšlenkou, že pro oblast

¹⁸³ Následují pak: sv. Irenej, Klement Alexandrijský, Órigenes, Athenagorás, Basil, Řehoř Naziánský i Řehoř z Nyssy, Jan Damascen, Tertullian, Lactantius, Ambrož, Augustin, vyjmenování jsou Lev Veliký, Beda Venerabilis, Alcuin, Anselm, Bernard z Clairvaux, Hugo od sv. Viktora, hlavní pozornost je pak věnována sv. Tomáši Akvinskému a Suarezovi.

¹⁸⁴ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 80.

¹⁸⁵ Tamtéž.

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 81.

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 83: „... kdo tohoto Duchu, milost Boží posvěcující ztratil, a tak umřel, vzkříšen bude sice, ale nemaje „Ducha“ zavržen bude; kdo však Duchu, posvěcující milost zachoval, životem věčným vládnouti bude.“

¹⁸⁸ Lenz čerpá ze Staudenmaierovy knihy *Die christliche Dogmatik I. – IV.*, Freiburg im Breisgau 1844 – 1852. Zde konkrétně ze třetího svazku (vydán 1848). Jde o jedno ze základních děl, na nichž Lenz svou práci staví.

duchovního života existuje v duši jiný princip, než pro oblast života fyzického.¹⁸⁹

Všechny další citace jsou opět namířeny proti güntheriánům. Argumentace vrcholí v uvedení několika myšlenek z děl Tomáše Akvinského, např.: „*Odpovídám: Musí se říci, že je nutné říci, že rozum, jenž jest původem rozumové činnosti, jest tvarem lidského těla. Neboť to, čím něco prvotně jedná, je tvarem toho, čemu se přiděluje činnost...*“ a také: „*Jest pak jasné, že první, čím tělo žije, jest duše.*“ A konečně: „*...neboť duše jest, čím jsme prvotně vyživováni a cítíme a pohybujeme se místně a podobně, čím prvotně rozumíme...*“¹⁹⁰ Citován je však kromě prvního i třetí artikul 76. kvestie, *Utrum praeter animam intellectivam sint in homine aliae animae per essentiam differentes.*¹⁹¹ A následuje obdobná argumentace z díla Francisca Suareze.

Proč se Lenz namáhá s tolika veskrze velmi podobnými argumenty? Proč vrší citáty z Písma, církevních Otců a následně – v § 22 - 23 – i ze sněmovních dokumentů? První odpověď by mohla znít: Aby potřel dobové „hereze“ v teologii, především güntheriánství a hermetismus.¹⁹² Tato odpověď by však rozhodně nedostačovala. Domníváme se, že motivací k tak podrobné argumentaci je velmi hluboká obava o morálku soudobé společnosti, o duchovní svět druhé poloviny 19. století.

Proto také v § 24, nazvaném *Dichotomie církevní a články víry s ní spojené*, píše: „*Psyche zajisté, jsouc podle Güntherova dualismu, částkou fysické přírody, a podle toho také podléhající zákonům jejím, nemá do sebe svobodné vůle, a není tudíž také činu volného schopna.*“¹⁹³ Hájí tak svobodu člověka, jeho *autonomii* ve stvoření. A zároveň jej činí

¹⁸⁹ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 82 – 83.

¹⁹⁰ Srovnej Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 92. Lenz cituje ST, I., q. 76 (De unione animae ad corpus), art. 1 (Utrum intellectivum principium uniatu corpori ut forma).

¹⁹¹ Tamtéž, s. 93. Srovnej k tomu ST, I., q. 76, art. 3: „*rozumová duše ve své síle obsahuje, cokoliv má smyslová duše zvířat a živících rostlin.*“

¹⁹² Velmi vlivným učením byl hermetismus, interpretovaný ve Vratislavi Johanem Baptistou Baltzerem (+1871), jenž může být považován za představitele pozdního osvícenství. Georg Hermes žil v letech 1775 – 1831, autor díla *Untersuchung über die innere Wahrheit des Christentums*, Münster 1805, v němž se snažil smířit osvícenský racionalismus a Zjevení. Nalezl četné následovníky, ale byl přece jen „přehlušen“ Güntherem.

¹⁹³ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 113.

odpovědným za jeho činy, cituje Ga 5,19 – 21. Tím se dostává ve své argumentaci až k eschatologii. Obhajuje opět jednotu duše a těla a zdůrazňuje oslavení nebo zatracení obou zároveň: „*Přišel-li však Kristus Pán, aby člověka učinil spasena, měla býtí předmětem spasení duše i tělo -, neboť ne duše o sobě, ani ne tělo o sobě jest člověk...*“¹⁹⁴

Lenz svou koncepcí předjímá Martina Bubera, který hned na první stránce jedné ze svých knih napsal: „*Od pradávna člověk ví, že je sám sobě tím nejdůstojnějším předmětem, ale také se bojí zkoumat právě tento předmět jako celek, tedy se zřetelem k jeho bytí a smyslu. Chvillemi se k tomu blíží, ale brzy ho problematika tohoto zaujetí přemůže a vyčerpá, a tak v mlčenlivé rezignaci ustupuje – buď aby uvažoval o všech ostatních věcech mezi nebem a zemí s výjimkou člověka, nebo aby člověka rozdělil na oblasti, kterými se lze zabývat jednotlivě, méně problematickým, méně náročným a méně závazným způsobem.*“¹⁹⁵ Předjímá jej zejména tehdy, když se pouští do psychologie a fyziologie, aby i zde hledal argumenty na podporu svých tvrzení.¹⁹⁶ Jeho postup je přesně opačný postupu vědců, o nichž mluví ve svém díle Buber, ale i Lenz, když svou druhou hlavu prvního oddílu, nazvanou *O fyzické jednotě přirozenosti lidské*, končí kritikou několika filosofů: „*Klamal se tedy Cartesius, mysle tělo býtí živým automatem, ježto prý má do sebe na způsob mechanický vegetativné a sensitivné úkony, které nepůsobí rozumová duše; klamal se Leibnitz, přiděliv tělu vlastní život, jehož principem není prý duše; klamal se Herbart, uče – že jest sice duše principem života sensitivného, nikoliv vegetativního; klamal se Lotze, když pravil, že život tělesný jest pouhým důsledkem fyzikálních sil, jako se klamal Günther svým dualismem.*“¹⁹⁷ Předtím ještě dává znovu zaznít – alespoň v odkazech – Tomáši Akvinskému a jeho *Sumě teologické*, 76. kvestii prvního dílu, první artikul.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 116. Zde se opět můžeme podívat do *Gaudium et spes*, čl. 18: „**Bůh totiž člověka povolal a volá, aby k němu přilnul celou svou přirozeností ve věčném společenství neporušitelného božského života** (zvýraznil TV). Tohoto vítězství dosáhl Kristus, když svou smrtí vysvobodil člověka od smrti a znovu vstal k životu.“ Více o Lenzově eschatologii později.

¹⁹⁵ Buber, Martin: *Problém člověka*, Kalich, Praha 1997, s. 9.

¹⁹⁶ Lenz, Antonín, *Anthropologie*, s. 117 – 125.

¹⁹⁷ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 126.

Obhajobou dichotomie, jak už bylo naznačeno výše, obhajuje Lenz ve skutečnosti lidskou důstojnost. Chce zabránit jak mechanizaci člověka¹⁹⁸ (proti karteziánům a Rudolfovi Hermannovi Lotzemu¹⁹⁹), tak jeho naturalizaci (v jakékoli formě od güntheriánů po darwinisty) nebo zbožštění (zejména vůči panteistům a/nebo materialistům). Hájí integritu člověka jako vrcholu Stvořitelova plánu.²⁰⁰ Dichotomie je tak jen *pars pro toto*, zástupný motiv, na druhou stranu však natolik transparentní, že Lenzovi dostačuje k tomu, aby na něm vystavěl svou obhajobu. Duše mu tak ve shodě s tomistickou filosofií a teologií zůstává „*formou těla podstatnou a principem jeho života ... svou podstatou*“ a „*principem dynamickým jeho úkonů ...svými mohutnostmi*“.²⁰¹

Povaha lidské duše

2) Po skončení obhajoby učení o dichotomii lidské přirozenosti se Lenz zabývá dále povahou lidské duše a jejími mohutnostmi (vlastnostmi). Nejprve vypočítává (§ 27), že lidská duše je nehmotná a pouhá (*immaterialis et simplex*), duchová (*spiritualis*) a nesmrtelná (*immortalis*), jinými slovy, že se z ničeho dalšího už neskládá²⁰², což plyne právě z její nehmotnosti. Duše je také duchová, jak již bylo řečeno, neboť je v člověku tím nejpodobnějším Bohu (a jako taková je tedy, podobně jako Bůh, nehmotná a pouhá, dodává opět Lenz).²⁰³ Povaze lidské duše je věnováno celkem 12 paragrafů (§ 27 – 38). Co je však nejdůležitější, jakmile Lenz přichází s tím (§ 37), že *Nesmrtelnost duše lidské lze i z rozumu dokázat*²⁰⁴, opět je to především *Suma teologická*

¹⁹⁸ Srovnej Moltmann, Jürgen: *Bůh ve stvoření*, s. 193.

¹⁹⁹ Rudolf Hermann Lotze (1817 – 1881) – německý filosof působící mezi léty 1844 – 1881 v Göttingen. *OSN*, sv. 16, s. 367.

²⁰⁰ O lidské přirozenosti mluví takto on sám: Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 237.

²⁰¹ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 126.

²⁰² Lenz však hned dodává, že existuje i složení metafyzické, jemuž právě duše podléhá – *ex potentia et actu*, či *ex substantia et qualitatibus*, *ex existentia et essentia*. Tamtéž, s. 128, dodává ještě: „*Pouhost naprostá a výlučná, v protivě jsoucí k všem složeninám svrchu jmenovaným přísluší jedině Božské bytosti.*“

²⁰³ Tamtéž, s. 129.

²⁰⁴ Tamtéž, s. 165 – 173.

Tomáše Akvinského, čeho je užito jako opěrného zdroje. Zde se k ní z Tomášova díla připojuje ještě *Summa de veritate catholicae fidei contra gentiles*.

Lenz dospívá k následujícímu závěru: „*Musíme tudíž doznati, že duše lidská může, odloučena byvši od těla, žíti, a sice žíti podle vzoru bytosti duchové, jako sebevědomá, o své totožnosti vědoucí bytost, ano že povahou svou jest nezrušitelná tak sice, že jí nikdo nemůže života zbaviti, aniž že ona sama není s to, aby se rozrušila, rozplynula, umřela.*“²⁰⁵ Nezůstává však u této formulace, ale krok po kroku se dostává až – opět – k morální teologii.

Smrt duše, smrtelná duše by vedla člověka k tomu, že by hledal všechnu blaženost již na tomto světě. Lenz přitom nejprve varuje před utilitarismem – prospěchářstvím, dokonce si dovolí i ironickou poznámku: „*Ano musíme říci, že by to bylo neskonalé tyranství, na člověku žádati, aby dobré konal k vůli kráse ctnosti, zla se vyvaroval k vůli šerednosti jeho, kdyby na onom světě života nebylo.*“²⁰⁶ Jenže hned dodává, že „*Nejvyšší strážce mravného řádu a mstitel uražené spravedlnosti jest věčný Bůh.*“²⁰⁷ A znovu je to Bůh pomsty, Bůh trestající a hrozící (strážce a mstitel). To kvůli tomuto Bohu, aby na nás na lidi dosáhla Jeho spravedlnost, jako bychom byli obdarováni nesmrtelnou duší? Ještě se k těmto tvrzením vrátíme. Nyní je třeba upozornit na existenciální aspekt Lenzovy antropologie.

Jakmile totiž Lenz mluví o duši jako principu oživujícím tělo a přibližuje důvody její nesmrtelnosti, používá podobnou terminologii, s jakou je možno se setkat snad v každé ontologii.²⁰⁸ Parafrázuje Tomáše Akvinského, když říká: „*A tato touha po trvání bez konce jest duši naší tak vštípena, že není možno ani té myšlenky snést, že by kdy měla zajíti.*“²⁰⁹

²⁰⁵ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 167.

²⁰⁶ Tamtéž, s. 168.

²⁰⁷ Tamtéž, s. 169.

²⁰⁸ Nabízí se tady ovšem také narážka na Heidegger, Martin: *Bytí a čas*, OIKOYMENH, Praha 2002, § 53 (s. 296 – 303), ale i jinde v textu. Zde konkrétně o úzkosti.

²⁰⁹ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 171. V této souvislosti vynikne srovnání s Pecka, Dominik: *Člověk. Filosofická antropologie II*, Křesťanská akademie, Řím 1971, s. 235 –

Duše však chce více, než je věčný život. Chce také věčnou blaženost, touží po ní. Blaženost ale není člověku nikdy cele poskytnuta na tomto světě.²¹⁰ Může na ní mít účast, jak píše Tomáš Akvinský²¹¹, již na tomto světě, ale dokonale jí nedosáhne. Dokonalá blaženost je přisouzena věčnosti a jako taková potom nepomíjí. Jinak je tomu však s dušemi zvířecími, ač Lenz přiznává, že Leibnitzem počínajíc, existuje celá řada teologů a filosofů, kteří přisuzují zvířecí duši tytéž vlastnosti.²¹² Zvířecí duše však nemá žádnou touhu po pravdě, po věčnosti. Proto Lenz uzavírá: „*At' jest tedy tomu jakkoliv, at' jest psyche zvířecí hmotná nebo nehmotná, anebo aspoň, jak ji Suarez zove, nedělitelná, v nesmrtelnosti nemá a nemůže míti účasti.*“²¹³ Tak Lenz završuje třetí hlavu prvního dílu své práce, volně na ni navazuje čtvrtou, pojednávající o potencích (mohutnostech) lidské duše.²¹⁴

Mohutnosti lidské duše

3) Čtvrtou hlavu prvního dílu je možno shrnout pouze v krátkosti. Lenz je totiž i zde zcela závislý na svých předlohách: na díle Tomáše Akvinského, Francisca Suareze, Alberta Stöckla²¹⁵, Hermanna Ulriciho a na Konstantinu von Schüzler²¹⁶ (1827 – 1880), jednom z nejvýznamnějších tomistů své doby. Mohutnosti duše jsou stále tytéž. Lenz vypočítává, že mezi ně patří: a) že je principem veškerého lidského života (přirozených mohutností), je nehmotná, jednoduchá, duchová a b)

267. Na Peckově argumentaci je patrné, jak velký krok vpřed učinil novotomismus za jedno sto let. Přesto: základ je týž.

²¹⁰ Srovnej také Lenzem citovaný artikl ST, II., 1., q. 2 (De beatitudine hominis in quibus consistat), art. 8 (Utrum in aliquo bono creato).

²¹¹ Zde opět ST, II., 1., q. 5. (De adeptione beatitudinis), art. 3 (Utrum aliquis possit esse in hac vita beatus).

²¹² Kromě Leibnitze jmenuje Jaime Luciana Balmese (1810 – 1848), španělského myslitele; dále Salvatore Tongiorgiho (1820 – 1865), italského jezuitského filosofa; německého botanika Leopolda Dippela (1827 – 1914) a jiné.

²¹³ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 177.

²¹⁴ Tamtéž, s. 177 – 196, § 39 – 45.

²¹⁵ Albert Stöckl (1823 – 1895) – německý filosof a teolog (novotomista).

²¹⁶ Schüzler, Konstantine von: *Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des christlichen Glaubens*, Mainz 1867.

jako duchová je principem všeho duchového života a jeho mohutnostmi jsou *rozum a svobodná vůle*.²¹⁷

Lenz zůstává věren apologetickému ladění své práce a obhajuje tomistický pohled na mohutnosti lidské duše proti Spinozovi, Descartovi, Herbartovi (tvrdil, podle Lenze, že duše žádné vlastní *potence* nemá). Zcela ze spisů Tomášových (*De veritate, Summa contra gentiles...*) vychází pak Lenz, když rozděluje *rozum* na *trpný* (*possibilis*) a *jednající – působivý* (*agens*). *Intellectus agens* umožňuje abstrakci a odstup od věcí stvořených. Svou duši také nepoznáváme bezprostředně, vyvozuje pak Lenz, ale „*závěrek činíce z úkonnosti k podstatě, ana jest držitelkou jejich a přicházíme tou měrou ku sebevědomí*“.²¹⁸ Tak poznáváme rozumem nejprve přirozené – vnější svět, poté svou duši a nakonec „*via creaturarum*“ Boha.²¹⁹

V konstituci *Gaudium et spes*, v článku 15 se píše: „*Protože má člověk podíl na světle božské mysli, správně soudí, že svým rozumem převyšuje vesmír věcí. ... Vždycky však hledal a nacházel hlubší pravdu; jeho inteligence není omezena pouze na smyslové jevy, nýbrž je schopna s opravdovou jistotou postihnout rozumové jádro skutečnosti, i když je následkem hříchu zčásti zatemněna a oslabena. Rozumová přirozenost lidské osoby se však zdokonaluje a má zdokonalovat moudrostí, která lidskou mysl jemně přitahuje k hledání a milování pravdy a dobra. Prostoupí-li člověka, přivádí ho prostřednictvím viditelného světa k neviditelnému.*“²²⁰ Domnívám se, že nebude násilné konstatovat, že závěry konstituce se s Lenzovými závěry (ostatně notně závislými na literárních zdrojích) překrývají. Schází jim jen Lenzův bojovný, apologetický tón. Shoda vynikne při srovnání zmiňovaného článku s § 44 a 45 Lenzovy práce (zde se pojednává především o svobodné vůli).

²¹⁷ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 179.

²¹⁸ Tamtéž, s. 181.

²¹⁹ Tamtéž, s. 182.

²²⁰ *Gaudium et spes*, in: *Dokumenty*, s. 194.

Původ lidské duše

4) Co zbývá z nauky o duši, je vyřešení otázky původu duše samé. Tady Lenz obratně využívá soudobých teologických kompendií (Staudenmaiera, Hurtera²²¹, Schwetze²²² a Kleea²²³), aby se nejdříve vypořádal stručně s materialismem a poté předložil čtyři koncepty původu duše: pantheistickou emanaci, preexistenci, traducianismus a kreacionismus. Všechny čtyři koncepty podrobuje zevrubné kritice a dospívá, nijak překvapivě, ke kreacionismu jako jedinému správnému (pravověrnému) a neodchýlnému učení o původu duše.

Nejprve je tedy třeba zabývat se pantheismem. Jeho kořeny – alespoň co se týká názoru na lidskou duši – shledává Lenz již v antickém stoicismu, který přichází s tím, že duše člověka je částkou Boha (světové duše). Uvádí, že tento názor, převzatý ostatně manichejci, byl zavržen na synodě v Toledo roku 447, protože „*duše naše neustává právě opačně se jeviti jako tvor konečný, bludu podrobený, časný, měnivý podle rozdílnosti stavů, do nichž se byla konáním svým dostala*“.²²⁴ Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel či Schopenhauer a jeho „*nihilistický nášlapník*“ Eduard von Hartmann, ti všichni, vidění Lenzem jako stoupenci pantheismu, lidskou duši chápou jako vylití božské podstaty, tedy emanaci.

Preexistenci duchového světa před světem fyzickým, hmotným, spojuje Lenz jednak s indickou naukou o převtělování duší (nazývá toto převtělování *metempsychosis*), jednak s platonismem, mezi nimiž vidí přímou souvislost. Kromě mnoha jiných stoupenců tohoto učení řadí mezi jeho následovníky také Órigena, z jehož díla *O počátcích* hojně cituje.²²⁵ Uvádí také druhou „variantu“ učení o preexistenci duší, která má svůj počátek v doslovném (a chce se říci *absolutním*) chápání Gn 2,2

²²¹ Hugo von Hurter (1832 – 1914) – jeden ze synů reformovaného švýcarského historika Friedricha Emanuela Hurtera (1787 – 1865), přestoupivšího roku 1845 ke katolicismu. Hugo von Hurter se později dokonce stal jezuitou. Zastával profesorský post na univerzitě v Innsbrucku, kde vyučoval dogmatickou teologii.

²²² Johann Babtist Schwetz (1803 – 1890) – německý katolický teolog.

²²³ Heinrich Klee (1800 – 1840) – německý teolog a exegeta, velmi plodný spisovatel. Nejslavnější je: *Die Katholische Dogmatik I. – III.*, Mainz 1834 a 1835.

²²⁴ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 197.

²²⁵ Órigenés: *De principiis (Περί ἀρχῶν)*, překlad do latiny pořídil Rufinus), česky: dosud nevyšlo.

– 3. Podle té přicházejí duše na svět postupně, když byly předtím, než odpočinul, stvořeny Bohem, a to spolu s anděly.

Pre-existencialismus však zásadním způsobem ohrožuje nauku o prvotním hříchu a v důsledku toho, což však již Lenz ve své kritice neuvádí, také samu spásnou roli Ježíše Krista. Z hlediska soudobé (a snad i dnešní) teologie je obé nemyslitelné. V 49 § upozorňuje Lenz na pantheistický charakter Órigenova učení o duchové říši, která podle něho předcházela hmotnému světu, což Lenz, využívaje opět několika citací koncilních a synodních dokumentů, důsledně popírá, ve shodě s mnoha spisy svatých Otců, které rovněž uvádí. Písmo mu pak proti druhé variantě pre-existencialismu poskytuje již sv. Tomášem citovaný verš z J 5,17.²²⁶ Proto dospívá k závěru, že pantheismus „...s pravdou se nesrovnává“.²²⁷

Traducianismus, respektive jeho forma generatianismus, mají svůj základ v učení Tertullianově. Ten učil, že dítě dědí po svých rodičích stejně tělo jako duši. Opět jde však, jak Lenz velmi obsáhle dokazuje ze spisů církevních Otců, o učení mylné. Přesto se k němu hlásili někteří teologové i v 19. století, zejména ve variantě generatianistické. Lenz sám jmenuje především Heinricha Kleea, Hermanna Ulriciho, jehož práce *Gott und der Mensch* je jinak jedním ze zdrojů Lenzovy knihy, dále pak Jakoba Johanna Frohschammera (1821-1891), racionalisticky smýšlejícího filosofa a teologa, odpůrce güntheriánů i novotomistů.

V § 51, nazvaném *Důvody proti Traducianismu a Generatianismu* se Lenz ohrazuje proti oběma směrům a spatřuje v nich přímo materialistický základ. Vrací se přitom ve své argumentaci až k pojetí lidské duše, znovu opakuje, že je *nehmotná, jednoduchá a nesložená*.²²⁸ V závěru ještě pomocí řady zjednodušení dochází k propojení traducianismu s panpsychismem a pantheismem, před čímž varuje.

Jako by nedostačovaly všechny důkazy, jako by Lenz potřeboval další zkoušku, uvádí Kleeovy argumenty ve prospěch generatianismu. V

²²⁶ ST I., q. 118 (De traductione hominis ex hominiae quantum ad animam), art. 3 (Utrum omnes animae humanae fuerint simul creatae a principio mundi).

²²⁷ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 207.

²²⁸ Tamtéž, s. 215.

§ 52 se zabývá, jak je u něho²²⁹ časté a typické, doslovně pochopenými citacemi Gn 5,3 („Ve věku sto třiceti let zplodil Adam syna ke své podobě a dal mu jméno Šét.“) a Žd 7,10 (o Levim: „Ještě se totiž nenarodil a byl v těle svého praotce Abrahama, když mu Melchisedech vyšel vstříc“²³⁰). A opět se vrací až k odlišnosti lidských bytostí od ostatního světa, když ve své argumentaci proti generatianismu připomíná: „... člověcká bytost, ač jest tělem svým v těsné spojbě s přírodou fysickou, přece se liší ne snad pouze ‚gradu‘, ale ‚qualitate‘ ode všech organismů fysických“.²³¹

Animace těla

Lenz se znovu obrací k Tomášově *Summě teologické*, k již výše dotčené kvestii 118., nazvané *De traductione hominis ex hominae quantum ad animam*, aby se zabíral Tomášem předkládanou postupnou animací – ožíváním plodu po jeho početí. Proti Tomášovým třem krokům (anima vegetabilis – anima sensitiva – anima intellectiva (immortalis)) však postuluje následující tvrzení: „Nyní se zdá, jako by bylo učení téměř již obecné, že se přiděluje nesmrtelná duše ihned plodu zúrodněnému, tak že duše rozumová ihned v prvním okamžiku jest životným principem embrya člověckého.“²³² Ačkoli se tentokrát neopírá o žádnou literaturu, jeho tvrzení je natolik samozřejmé, že je možné jej interpretovat jako zprávu o stavu teologického či lékařského poznání dané problematiky. Tomášova primitivní embryologie však nesmí vzbuzovat ani ironický úsměv, zvláště připomeneme-li si, že lidské embryo prochází mnoha stadii vývoje ještě v těle matky. Akvinovo fázové oduševnění člověka tak svědčí o potenci spekulativní, předvědecké embryologie, případně šíře: antropologie.

Lenz si velmi dobře uvědomil, že debata o lidských embryích zasahuje i do nauky o vtělení. Dodává proto o vtělení Věčného Slova: „...

²²⁹ Ale musíme si hned uvědomit, že zřejmě stejně i pro Kleea.

²³⁰ Citováno podle českého ekumenického překladu (ČEP).

²³¹ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 217.

²³² Tamtéž, s. 218.

*lidská přirozenost, vzatá od slova věčného, ani okamžiku neměla, v němž by se byla o osobu Páně neopírala... / ..., ježto podle učení katolických theologů přijala osoba Božská druhá tělo „mediante anima humana“.*²³³ Učení svatého Tomáše se tak stává Lenzovou hlavní zbraní proti všem odchylkám.

Skutečnost, že učení o bezprostředním oduševnění plodu nabývá na aktuálnosti tváří v tvář potratové problematice, je jistě zjevná. Konstituce *Gaudium et spes* ve svém 51. článku jen jinými slovy připomíná to, co je implicity obsaženo ve slovech *že se přiděluje nesmrtelná duše ihned plodu zúrodněnému*, jak jsem je citoval výše.²³⁴ Je to tedy opět především hluboký morálně teologický apel, jež Lenz svým sdělením předkládá.

Kreacionismus

Po odmítnutí všech soudobých variant generatianismu (Kleeho, Ulriciho i Frohschammera) dokazuje Lenz pravdivost kreacionismu v § 55 – 56, opíraje se o Domenica Palmieriho a jeho spis *De Deo creante et elevante*. Ačkoli Lenz již v předchozích paragrafech své práce podotkl, že se svatý Augustin nikdy jednoznačně nepostavil za myšlenku kreacionismu, nakonec jsou to právě výroky tohoto Učitele, o něž se ve své argumentaci opírá. Upozorňuje na Augustinem formulované doporučení, pocházející z jeho dílka *De anima et eius origine*: Pokud chce kdo tvrdit, že duše jsou vlévány bezprostředně samotným Bohem, měl by se vyvarovat tvrzení, že *„se stávají duše hříšnými Bohem samým pro hřích cizí dědičný; ... že dítky, odšedše beze křtu, mohou vejíti do života věčného nebo do království nebeského; ... že duše hřešily kdesi před tímto životem a protož že právem do hříšného těla byly vyobcovány; ... že hrochové, kteří nebyli na nich shledáni, podle zásluhy byli na nich*

²³³ Tamtéž, s. 219. A opět ST III., q. 33 (De modo et ordine conceptionis Christi), art. 2 (Utrum in primo instanti conceptionis fuerit a Verbo animatum). A také q. 6 (De modo assumptionis quantum ad ordinem), art. 1 (Utrum filius Dei assumpserit carnem mediante anima).

²³⁴ *Gaudium et spes*, in: *Dokumenty*, s. 226.

*trestání, anť Bůh o duších předzvěděl, že by je v jiných okolnostech byly spáchaly“.*²³⁵

A na základě těchto výroků staví Lenz Augustina mezi zastánce kreacionismu tak samozřejmě, že dokonce vyvrací námitku, položenou v tomto směru curyšským protestantským teologem Biedermannem.²³⁶ Ten měl prohlásit ve svém díle, že se Augustin k žádné z teorií o původu duše neklonil²³⁷, což ovšem Lenz rozhodně popírá. V závěru § 56 se opět vrací ke 118. kvestii svatého Tomáše, druhému artikulu: „...*duše rozumová, ježto má činnost bez těla, je svébytná, jak jsme měli shora: a tak jí náleží bytí a nastávání. A ježto je podstata nehmotná, nemůže mítí příčinou rození, nýbrž jen stvoření od Boha“.*

Shrnutí a závěr

5) Závěrem této kapitoly, věnované stvoření člověka, dichotomii lidské přirozenosti a původu duše, když sám Lenz vše uzavřel v § 57, samostatné hlavě prvního oddílu, nazvané *Souhrn katolického učení o lidské přirozenosti. Výbornost člověka v řádu přirozeném*, nezbyvá, než nechat jej ještě jednou – a snad není na překážku, že opět poněkud obsáhleji – promluvit přímo: „*Lidská důstojnost nesnese toho, aby byla s výše původu svého stržena do hnisu a hnoje, kamž ji odkazuje materialismus a pantheismus, arci ‚suo modo‘. Ona nestrpí toho, aby někdo jiný ji volal z nicoty a dal jí vznik, leč jedině neskonalý Bůh.*“²³⁸ Snad nedojde ke zjednodušením, připomeneme-li si opět, že Lenzovi

²³⁵ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 229.

²³⁶ Alois Emanuel Biedermann (1819 – 1885) – švýcarský teolog, silně ovlivněný Hegelovou filosofií. Lenz cituje jeho *Christliche Dogmatik*, vydanou v Zürichu roku 1869. Dlužno dodat, že na Biedermannu měl velký vliv také David Friedrich Strauss (1808 – 1874), německý spisovatel, filosof a teolog, sám ovlivněný Hegelem. Strauss, podobně jako Lenz, je příkladem široce vzdělaného teologa reflektujícího dobový zápas vědy a teologie, např. dílem: *Die christliche Glaubenslehre, in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft I. – II.* (1840, 1841). Strauss o tomto zápase svědčí jako o vítězném pro vědu. O jeho životě a díle psal například Friedrich Nietzsche: *David Strauss, vyznavač a spisovatel*. Česky vyšlo jako součást souboru *Nečasové úvahy*, OIKOYMENH, Praha 2005, s. 9 – 74.

²³⁷ Tak o tom alespoň Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 230.

²³⁸ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 234.

v celém prvním oddílu, ne-li v celém díle vůbec, jde především o obranu lidské důstojnosti.

Lidská duše je, jak dále poznamenává Lenz, jedinečná svými mohutnostmi, vlastnostmi: rozumem a vůlí. A jedinečnost lidské přirozenosti je zase nutným předpokladem jedinečnému cíli, kterého si musí být člověk vědom. Závěr prvního oddílu Lenzovy práce je tak teleologický či eschatologický, rozhodně pak brání lidskou důstojnost.

V éře živelného kapitalismu, kdy byl člověk často redukován na pouhý výrobní prostředek, koneckonců lehce nahraditelný, mohou takové závěry, k jakým dospívá ve své *Anthropologii* Antonín Lenz, působit dokonce směšně. Na jejich šíření nemá zájem ani kapitál, ani samotný dělník. A církev je v té době vnímána jako překážka pokroku, brzda rozvoje.²³⁹

Poznámka: Lenz se ve své *Anthropologii katolické* nikde nezaobírá teologií Stvoření jinak, než ve vztahu k člověku. Jako by prvních pět dní Božího tvoření nebylo podstatných. Tím se také nikde v jeho díle nedozvíme, zda jde o stvoření *ex nihilo*. Nakonec tak, jak jsme již několikrát zdůraznili, jde především o morálku soudobé společnosti, byť – v případě Lenzova antropologického spisu – ozdravovanou skrze jiné teologické obory, než morální teologii. Cílem je připomenout a uchovat důstojnost člověka.

²³⁹ Na jejich kvazi-náboženské vnímání společností (19. století) upozornil např.: Metz, Johann Babtist: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1977, s. 6 an.

Christologie v Lenzově *Anthropologii katolické*

Předmětem této kapitoly je christologický aspekt díla *Anthropologie katolická*, vydaného v Praze roku 1882. Lenz se v žádném ze svých děl nezabýval christologií výlučně, proto bude nyní řeč pouze o „aspektu“ díla. Byl však rozhodnut takovou knihu vytvořit. Pokud se tedy ve svém antropologickém spise o christologii zmiňuje, předkládá nutně již jakýsi koncept, podle něhož se lze dobrat odpovědi na bazální otázku, jakou podobu vlastně Lenzova christologie má? K tomu, aby bylo možné po této podobě pátrat, budou muset být hned na úvod kapitoly vymezeny čtyři dílčí premisy.

Hlavní rysy Lenzovy christologie

1) Především je třeba říci, že jeho christologie může být nahlížena jako soteriologická. Přímo pramenící ze soteriologie. Hned na úvodních stránkách Lenz parafrázuje výrok sv. Augustina: „*Na dvou zajisté osobách spoléhá křesťanství, na Adamovi, jímž jsme byli hříchu zaprodáni, a na Adamovi II., Kristu Pánu, jímžto jsme od hříchů vykoupeni* (S. Augustin, *Libr. de peccato orig. c. 2.*).“²⁴⁰ A Augustinovo pojednání *O prvotním hříchu*, jež je zde Lenzem citováno, sumarizuje a rozvíjí de facto teologii sv. Pavla, zvláště list Římanům.²⁴¹

2) Hledisko soteriologické je však téměř překryto hlediskem *mariologickým*. Současný český teolog Ctirad Václav Pospíšil²⁴² však mariologii spatřuje jako nutný doplněk christologie a poznamenává, že

²⁴⁰ Lenz, Antonín: *Anthropologie katolická. Skromný příspěvek ku dogmatické teologii*, Praha 1882, s. X, je uveden název Augustinovy knihy takto. Ve skutečnosti se však obvykle cituje *Libri duo de gratia Christi, et de peccato originale*. Ačkoli Lenz parafrázuje výrok první knihy, cituje pouze druhou, čímž vzniká nepřesnost. Zde také citován 1 Tím 1,15.

²⁴¹ Řím 5,12 – 21. Současná teologická antropologie čerpá rovněž z tohoto protikladu „dvou Adamů“. Srovnej např.: Pannenberg, Wolfhart: *Antropology in Theological Perspective*, T & T Clark International, London – New York 2004. Překlad užitý pro tuto práci je dílem Matthewa J. O’Connella.

²⁴² Pospíšil, Ctirad Václav: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2006, s. 213 - 215.

vedle „...nového Adama by měla být také nová Eva, Žena z Nazareta.“²⁴³ Vzhledem ke skutečnosti, že Lenz sám je autorem knihy o Panně Marii²⁴⁴ a s ní spjaté teologii, ale také kvůli faktu, že mariologický spis měl být prvním z dlouhé řady teologických traktátů, jejímž dalším článkem je rovněž *Anthropologie katolická*, není jistě možné mariologický aspekt opomenout. A to hned z několika důvodů.

Prvním důvodem by mohl být samotný rozsah mariologických pojednání ve zde rozebíraném spise – strany 481 - 544 jsou věnovány především dogmatickým souvislostem týkajícím se neposkvřeného početí Panny Marie. Ve skutečnosti však závažnější důvod představuje zavedení antropologického prvku do christologie – *Kristus se narodil z Marie Panny a stal se člověkem*. Ocitneme se tak, jak zdůraznil John A. T. Robinson, v uličce Chalcedonu: „...každá nová [christologická, pozn. TV] formulace musí proběhnout uličkou chalcedonské definice a Athanasiova vyznání víry...“.²⁴⁵ Jak však ještě níže uvidíme, představuje tato chalcedonské definice návrat ad fontes, jednu ze základních tezí novotomistické teologie.

3) V kontextu celého Lenzova díla je také jeho christologii nutno nahlížet jako polemickou. Toto hledisko vystoupí do popředí tehdy, pokud budeme ochotni přijmout tezi, že právě v 19. věku více než kdy předtím nebo potom filosofie nahrazovala a suplovala teologii tam, kde tato nebyla kvůli své uzavřenosti, či lépe „zakonzervovanosti“, schopna reagovat, respektive její reakcí byla právě ona uzavřenost, „dobrovolný odchod do ghetta“. Z toho lze odvodit, že tím samozřejmě filosofie „suplovala“ jednotlivé teologické vědy, včetně christologie, a to především systémem G. W. F. Hegela a jeho následovníků - žáků.²⁴⁶

²⁴³ Srovnej předchozí odkaz, s. 214.

²⁴⁴ Lenz, Antonín: *Mariologie*, Praha 1879.

²⁴⁵ Robinson, John A. T.: *Čestně o Bohu. Debata pokračuje*, Kalich, Praha 2006, s. 83. Kniha vyšla v Československu poprvé již šest let po jejím prvním originálním vydání, v roce 1969.

²⁴⁶ Je nabíledni, že tím zároveň docházelo k postulování a- či anti-christologie, a-teismu, avšak domnívám se, navzdory vžitému filosofickému stereotypu, že tak učinili v krystalické formě až následovníci Karla Marxe, a to na popud svého učitele. Tedy nikoli již Ludwig Feuerbach, jak se – i když ne všeobecně – míní.

4) Konzervace teologie byla navíc ještě podpořena petrifikací celé římskokatolické církve na obranných liniích²⁴⁷, proto spolu s polemikou kráčí ruku v ruce apologetický postoj. Církev se téměř celé 19. století snaží bránit vlivu novodobých -ismů, které pokládá prostřednictvím svých nejvyšších představitelů za hrozbu.²⁴⁸ Prohlubuje se tak propast mezi „světem“ a „církví“, ať už za pojem „církev“ dosadíme klérus, Vatikán, papeže nebo jakoukoli jinou „pars pro toto“. Ani ono vzdalování však nemá své počátky až v 19. století, proto se v následujících řádcích pokusím sledovat v nástinu „dějiny“ christologie.

Nástin dějin christologie

S jistou mírou (nutného) zjednodušení dojdeme k zjištění, že sotva byl ukončen tridentský koncil (1563), pouhých šest dekád poté – v Evropě zavládla korumpující morálka pro církev nebezpečná, daná zásadou *cuius regio, eius religio*. Ta došla svého plného uskutečnění až po děsivém dramatu série „náboženských“ válek, jež se vepsaly do historie jako „třicetiletá válka“. Ačkoli je to učebnicová poučka, téměř klišé, svět byl touto přerývavou katastrofou změněn. A člověk s ním. Evropské baroko, to je jen umělecké přetvoření, jakási „sublimace“ těchto důsledků. Tato doba přeje lidové religiozitě, mysticismu, spirituálnímu životu. Avšak k tomu „zní“ teologické „grande silenzio“, ticho před bouří.²⁴⁹

Kam až je ale nutno zajít, nehledáme-li jen věrouku, ale konkrétně christologii? Je třeba začít s hledáním na koncilu v Chalcedonu, který svolali roku 451 císařští manželé Marcian a Pulcheria. Zejména pro dějiny christologie jako vědy má tento mezník prvořadý význam. V této

²⁴⁷ V tom se shodují: Küng, Hans: *Malé dějiny katolické církve*, Vyšehrad, Praha 2005, s. 100; a také Pawlowsky, Peter: *Křesťanství v proměnách dvou tisíciletí*, Vyšehrad, Praha 1996, s. 90.

²⁴⁸ Zde mám namysli především *Syllabus errorum* z roku 1864, vydaný Piem IX.

²⁴⁹ V této souvislosti se někdy mluví o celém potridentské teologii jako o tzv. manualistice, teologii manuálů. Srovnej k tomu Pospíšil, Ctirad Václav: *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Karmelitánské nakladatelství – Krystal OP, Kostelní Vydří – Praha 2005, s. 59 – 64.

souvislosti se však ještě vrátíme zpět k oné příslovečné „uličce“ ze shora uvedeného citátu. Slovo samo zde je možné pochopit dvojím, v zásadě velmi odlišným způsobem. Ulička je jasně vymezený, daný prostor, zpravidla otevřený na obou svých koncích – to je chápání spíše pozitivní. Jenže už toto uchopení může (či musí) vzbuzovat svou protivu - ulička je prostor úzký (*-ička!*), malý, stísněný, často na jednom konci zaslepený, omezený - a to je výklad rozhodně negativní.²⁵⁰ Spolu s Josefem Zvěřinou lze tedy „uličku“ jakéhokoli koncilu chápat „...*spíš jako ukazatele cest, ne jenom jako odsouzení nebo diktát. Jejich váha vyplývá ne tak z jejich samostatné autority, ale z věrnosti apoštolské Tradici*“.²⁵¹

Také je však známo, jak uvádí například papež Benedikt XVI., ještě „jen“ jako Joseph Ratzinger, že teprve na třetím koncilu v Cařihradě v letech 680 – 681 byla, definitivně, zdá se, vyřešena otázka jednoty božství a lidství v Kristu.²⁵² A od té doby? Až po druhé Vaticanum, tedy bezmála třináct století, jako by téměř vše christologické bylo vyřčeno a mohl nastat plíživý, jen herezemi a reformátory narušovaný návrat k Trojjedinému sice, ale jinak přece Bohu Staré smlouvy, totiž k Bohu Zákona, který v duchu geocentrického světónázoru (jehož byla církev šířitelkou a ochranitelkou) pobývá „nad námi“ a shlíží na tento svět „odtamtud“. Ač nakonec přijala Kolumbovy a Vespucciho objevy, jež došly mnoha potvrzení, ač prodělala církev svůj „koperníkovský přerod“²⁵³, přece v myšlení lidí dodnes přezívají relikty geocentrismu. Slunce stále „vychází“ a „zapadá“ a Království nebeské podvědomě stále lokalizujeme tam, kam v jiných souvislostech jsme

²⁵⁰ Tato „různočtení“ však ovlivňovala a dodnes ovlivňují pochopení (a individuální vyznění) Robinsonova textu.

²⁵¹ Zvěřina, Josef: *Teologie agapé. Dogmatika*, sv. I., Vyšehrad, Praha 2003, s. 348. Zvěřina se zde dovolává autorit Yvese Congara a Aloyse Grillmeiera – já jejich jména v citaci vynechávám.

²⁵² Ratzinger, Joseph: *Hledět na Probodeného. Pokus o spirituální kristologii*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 1996, s. 27.

²⁵³ Koperníkovu učení odsoudila církev sice až v roce 1616 v souvislosti s procesem proti Galileimu (+1641), ale započala se tak vlastní animozita mezi teologií a přírodními vědami (spolu s filosofií), dodnes u řady lidí fungující paradigma. K problému tohoto „vztahu“, zejména k jeho kořenům, srovnej: Putallaz, Francois-Xavier – Imbach, Ruedi: *Povoláním filosof. Siger z Brabantu a středověká universita*, OIKOYMENH, Praha 2005.

schopni vysílat družice, raketoplány a pořádat výlety prvních kosmických turistů.²⁵⁴

Soteriologický akcent

Vraťme se však nyní k Lenzovu dílu a přihlédněme k prvnímu z hledisek – soteriologii. Ke christologii Antonína Lenze je třeba přistoupit především ze strany věrnosti Tradici, pramenům, církevním Otcům. Ta zahrnuje kromě výše uvedené zmínky²⁵⁵ z předmluvy *Anthropologie katolické* také §. 119, nadepsaný *Kristus Pán člověk jest „absolutně“ vyjmut z hříchu dědičného*. Na třech stranách dokládá Lenz skrze závěry chalcedonského sněmu základní christologická tvrzení ve vztahu k bezhříšnosti Krista. Ta je podmíněna vykupitelským dílem Kristovým a Jeho přemožením dědičného hříchu. Cituje přitom sv. Tomáše Akvinského z jeho *Summy theologické*, a to III. dílu, q. I. (De convenientia incarnationis Christi), art. 4. (Utrum principali conveniens fuerit Deum incarnari a principio mundi): „*A takto jest dědičný hřích, jímž jest nakaženo celé lidské pokolení, větší než osobní hřích, jenž jest vlastním hříchem jednotlivé osoby. A vzhledem k tomu Kristus spíše přišel k odstranění dědičného hříchu, kdyžť dobro lidu jest božstější než dobro jednotlivcovo*“.²⁵⁶ Uvádí vše do souvislostí s učením o dědičném hříchu. Hlava druhá III. dílu, jenž se nazývá *Člověk prvý a přirozenost lidská ve stavu kleslém*, obsahuje celkem pět částí a sama nese název *Hřích Adamův, pokud jest hřích lidské přirozenosti, neboli dědičný*. Jednotlivé části jsou pak pojmenovány: a) *Existence dědičného*

²⁵⁴ Ačkoli to vypadá jen jako domněnka, srovnej například: Heller, Jan: *Podvečerní děkování. Vzpomínky, rozhovory a texty*, Vyšehrad, Praha 2005, s. 96 an. Také k tématu: Robinson, John A. T., *cit. dílo*, s. 19 an.

²⁵⁵ K této zmínce náleží ještě následující: „*Bude-li spis ten přijat od obecnstva příznivě, budou brzy po sobě tyto spisy následovati: Eschatologie, Christologie, Soteriologie, Charitologie, kosmologie a angelologie*.“ Že je tato zmínka vážně míněna, dosvědčuje i fakt, že se Lenzovi – i přes nespornou popularitu – nepodařilo najít nakladatele pro jeho již napsanou *Eschatologii*. Tak o tom aspoň podává zprávu jeho životopisec. Srovnej: Brázda, Jakub: *Msgr. Dr. Antonín Lenz*, s. VII.

²⁵⁶ Překlad citován podle <http://krystal.op.cz/sth/sth.php?&A=4>, ze dne 25. 3. 2007. Zde uvedeno dvojjazyčné znění *Summae theologiae*.

hříchu, b) universálnost dědičného hříchu, c) definice neboli podstata dědičného hříchu. Výměry akatolíkú o hříchu prvotném, d) o převodu dědičného hříchu a e) o trestech a následcích dědičného hříchu.

Co jistě zaujme, je skutečnost, že celá druhá hlava třetího dílu Lenzovy knihy zahrnuje celkem 48 paragrafů. Z nich pouhý jeden je věnován osobě Ježíše Krista – mluví se zde o něm ovšem výhradně jako o Kristu Pánu – a plných osmnáct, tedy více než třetina, pojednává o Panně Marii. Také v tomto „nepoměru“ lze vidět či zaslechnout apologetický akcent celé práce, vedoucí téměř k přírodovědnému (biologicko – medicínskému) rozboru²⁵⁷ základních teologických premis a dogmat.²⁵⁸ Nepřekvapí zároveň, že v kontextu kapitoly – hlavy, ale především v kontextu doby je největší pozornost upřena na dogma o neposkrvněném početí Panny Marie. Vždyť teprve roku 1854 jej papež Pius IX. bulou *Ineffabilis Deus* vyhlásil a ono si okamžitě našlo své odpůrce, proti nimž Lenz jeho podloženost a de facto nutnost hájí. Církev se přela o novodobé ismy a o Marii, Matku Páně – christologické koncepty přetrvávají nadále téměř nepovšimnuty.

Co tedy sděluje Lenz o Kristu? Začneme-li rozplétat paragraf od konce, uvádí pět citátů z Nového zákona²⁵⁹, jimiž dokládá, že: „*Písmo sv. zřejmě všechen hřích od Krista Pána vylučuje.*“²⁶⁰ Argumentuje přitom opět téměř biologicky, neboť „*nebyl Kristus Pán počat „modo naturali“, alebrž „praeternaturali“; a poněvadž, jak článek víry dí, přechází dědičný hřích z muže, z Adama²⁶¹, není možná, aby Kristus Pán způsobem praeternaturalným, z Ducha sv. počatý, byl podroben dědičnému*

²⁵⁷ Srovnej k tomu Lenz, Antonín: *Antropologie katolická*, s. 481. Zde Lenz „zkoumá Marii“ ještě v lůně matky Anny, a to doslova.

²⁵⁸ Na téměř naturalistické pojetí jiné Lenzovy práce, totiž *Mariologie*, Praha 1879, upozornila před časem Veverková, Kamila: *Dílo Antona Krombholze a jeho význam pro reformní teologické myšlení v Čechách*, L. Marek, Brno 2004. Ta se ve vydané disertační práci zabývá mj. srovnáním Krombholzovy a Lenzovy mariologie.

²⁵⁹ Žid 4,14 an; Žid 7,26 an; 2 Kor 5,21; 1 Jan 3,5 a 1 Petr 1,18 an. Dodávám pro další srovnání také například: Jan 1, 29; 1 Kor 15,17; Řím 8,3.

²⁶⁰ Lenz, Antonín: *Antropologie*, s. 480.

²⁶¹ Přechází-li dědičný hřích na člověka pouze z Adama, je ovšem otázkou. Z Lenzovy premisy tak mnohem víc než nějaký článek víry (je tu činěna nářážka na tridentský koncil a článek *Per generationem*) vysvětluje maskulinní povaha společnosti 19. století.

hříchu“.²⁶² Přitom, zdá se, Lenz zřejmě neuvážil, že Panna Maria byla počata *modo naturali* a byla rovněž uchráněna dědičného hříchu.

Prvým argumentem pro absolutní vynětí Krista z jha dědičného hříchu je pro Lenze akt-událost Kristova početí. Druhým argumentem je proň již výše zmíněná vykupitelská úloha, již Kristu svěřil Bůh Otec. Jaký by to byl Vykupitel, aby – podléhaje prvotnému hříchu – sám potřeboval vykoupit? Tuto otázku Lenz sice přímo neklade, ale lze ji vyčíst z následujícího: „*Jestliže tedy Kristus Pán zvláště proto na svět přišel, aby nás od hříchu dědičného vykoupil, tož možná není, aby dědičným hříchem byl poskvrněn ... anť by byl jinak sám měl potřebí, aby Ho Spasitel nějaký vykoupil...*“.²⁶³

Po Písmu a koncilních dekretch z Chalcedonu²⁶⁴ dává Lenz příležitost zaznít Tomáši Akvinskému, když hned třikrát cituje z jeho *Summy theologické*. Dvakrát se přitom obrací ke třetímu dílu, otázce číslo 23 – *De adoptione Christi*.²⁶⁵ Odkazuje se nejprve na první artikul (*Utrum conveniat Deo filios adoptare*), poté i třetí (*Utrum sit proprium hominum adoptari in filios*). Tím však v podání Lenzově končí jak christologie v katolické antropologii, tak také antropologie sama. Svým způsobem je to tedy právě christologie, co dává nahlédnout do Lenzovy antropologické koncepce. Ta je soustředěna téměř výhradně, nepočítáme-li nutné přesahy do dogmatických disciplín daných traktáty, na skutečnost prvotního hříchu. Hřích se stává *de facto* jedinou antropologickou konstantou a zároveň limitou, o niž se vše opírá.²⁶⁶

²⁶² Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 480.

²⁶³ Tamtéž, s. 479 an. V této souvislosti zaujme jistě důraz – podtržený samotným Lenzem – na slovo *zvláště*. Dnešní teolog by zde jistě napsal například *také proto*. Lenz zde však pro svůj záměr, tj. „zmorálnění“ své (rozuměj implicate: nemorální) doby, pro svůj boj proti darwinovské antropologii, potřebuje Kristovu osobu a jeho vykupitelskou roli co nejvíce zdůraznit. Jako by říkal: Byl to stoprocentní vykupitel. Vykupitelská role Kristova je tu zdůrazněna na úkor všeho dalšího. Vykoupení bez nového stvoření není přece zcela smysluplné. Soteriologie zcela upozadila eschatologii – k tomu se však ještě vrátíme na jiném místě práce.

²⁶⁴ O významu chalcedonského koncilu a o jeho závěrech, jak byly tradovány v západní Církvi, srovnej opět: Zvěřina, Josef: *Teologie agapé*, s. 347.

²⁶⁵ Ponecháváme přitom stranou, do jaké míry vhodné a relevantní tyto citace jsou.

²⁶⁶ Souvislost s nedostatečným akcentem na dialektickou protivu hříchu, totiž na lásku, v teologii té doby vůbec, je jistě dobře sledovatelná – takové pátrání však není předmětem této práce. Srovnej proto pouze práci Boublík, Vladimír: *Teologická antropologie. Člověk v Kristu Ježíši*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2001,

Hřích Adamův je podle Lenzových formulací vykoupen sebe-obětí Krista. Důraz na oběť je přitom zjevný právě z výše uvedených citátů Písma.²⁶⁷ K tomu autor *Anthropologie* dodává: „...že Kristus Pán hříchu neměl, mohl být obětí za hříchy naše a byl...“.²⁶⁸

Nikde se však v Lenzově díle nedozvíme něco více o tom, co se okamžikem „Kristova příchodu“, či jinak „vtělením Logu“ mění pro člověka o sobě.²⁶⁹ Jak by také ne, za tento okamžik, za tuto světodějnou událost (čímž nemusím nutně myslet událost skutečně a v pravém slova smyslu historickou) se Lenz ve své *Anthropologii* téměř nedostává. Jde tedy o chronologický koncept antropologie spíše filosofické, z jiného úhlu nahlédnuté jako před-kristovské, nebo – jak již výše zaznělo – mariánské? Na začátku dějin skrze Adama a Evu bylo uvaleno na lidstvo břemeno dědičného hříchu. Parafrázujeme-li však Lenzovu christologickou „částku“, skrze novou Evu přišel na tento svět mezi nás nový, druhý Adam, Kristus Pán, Vykupitel.

Christologie Jirsíkova – komparativní exkurz

Pro zajímavost a porovnání se ještě krátce zastavíme u jiného díla katolicky věroučného. Je důležité o něm mluvit už proto, že představuje zástupce proudu, z něhož vyšel i Lenz a jenž novotomismu (alespoň v kontextu naší, české teologie) předchází.

především s. 22 – 28. Pro zajímavost doporučuji také knihu Žák, František: *O Bohu Vykupiteli. Část první: O Osobě Pána Ježíše Krista*, in: *Soustavná katolická věrouka pro lid. Díl druhý, část první*, Praha 1917, s. 153. Zde je již, na rozdíl od knihy Lenzovy, patrný důraz na Boží lásku, již Žák svou christologii začíná. Za 35 let se však změnilo nemálo.

²⁶⁷ Srovnej poznámku č. 20.

²⁶⁸ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, c. d., s. 480. Srovnej zde rovněž citované 2 Kor 5, 21.

²⁶⁹ Velmi málo prostoru ponechává Lenz jednotlivým pro-jevům lidského bytí. Člověk je tak v jeho podání přes vše vyřčené vlastně pasivním, pouhým objektem spásného jednání Božího. Svými formulacemi navíc jako by se Lenz vracel snad až k augustinovské teologické metodě. K tomu srovnej Duka, Dominik: *Úvod do teologie*, Krystal OP, Praha 1998. Citováno podle elektronické verze těchto skript: <http://krystal.op.cz/pub/ut.htm> ze dne 10. 3. 2007, nestránkováno: „*Sv. Augustin zakládá teologické poznání na autoritě Písma, Církve a Tradice. Jeho metoda je metodou, která směřuje do hloubky, je to metoda deduktivní. Nepoužívá argumenty. Je to teologie introspektivní, teologie interiorisace.*“ (Tučně vyznačil TV.)

Jan Valerián Jirsík²⁷⁰, českobudějovický biskup, učitel a přítel Lenzův, ve své dogmatické příručce směřuje kromě teoretických postulátů také k *aplikaci*, jeho christologie ústí do liturgie, či lépe: je naplněna v liturgii.²⁷¹ V této souvislosti sice můžeme poznamenat, že jde o vliv osvícenské životní filosofie a praxe, kdy – zejména v éře josefinismu – byla zdůrazňována efektivita, účelnost, racionální vy-užití věcí i myšlenek. Nebudeme však tak docela v právu. Vše se dá nahlédnout také jinak: liturgie a slavení eucharistie je místem nejosobnějšího setkání člověka s Bohem, tedy především s Kristem. V tom není ani stopa „iluminátství“. Aplikací je zde spíše míněn osobní, konkrétní *vztah*. Člověk – lidé – Církev odpovídají na výzvu Ježíšovu.²⁷²

Přestože také Lenz svou knihou zamýšlí zasáhnout nejen čtenáře-teologa, kněze, ale také čtenáře-laika, vzdělanějšího měšťana nebo venkovana, je možné usoudit, že může být těmto čtenářům nesrozumitelný. Jirsíkova argumentace nejenže prakticky vždy vychází z Písma²⁷³, biskup se nedovolává žádných jiných autorit – pro většinu svých čtenářů naprosto nesrozumitelných, ale z jeho textu je možné vycítit etizující, prosociální či lépe a přesněji prostátní intenci, charakteristickou pro období osvícenské. Píše například: „*Šťastnými a blaženými může nás učiniti jen ctnostný a šlechetný život; k tomu ale ctnostnému a šlechetnému životu vede náboženství*“.²⁷⁴ Kristus je vrcholné zjevení Boží, završené a završující locutio et actio Dei.²⁷⁵

Proti tomu Lenz, polemizující, odvolává se především na sv. Tomáše Akvinského, neboť se vymezuje vůči ateistické racionalitě, argumentuje racionální teologií tomášovskou. Jeho christologie, dá-li se tak vůbec nazvat jediný paragraf (119) Lenzovy práce, zdůrazňuje

²⁷⁰ Monograficky o něm: Kadlec, Jaroslav: *Jan Valerián Jirsík, biskup českobudějovický, Setkání*, České Budějovice 1993.

²⁷¹ Jirsík, Jan Valerián: *Populární dogmatika*, Praha 1866 (4. vydání), s. 211 – 288. Zde vypsána pátá část, pojednávající o Božím vtělení, o vykoupení, o mši svaté.

²⁷² Mt 26,26 – 28.

²⁷³ Z textu je však zřejmé, že mu není neznáma ani Tradice ani soudobá teologie, ovšem v té době ještě ne neoscholastická (Jirsík vydává svou dogmatiku poprvé roku 1841, tedy v době úsvitu neoscholastiky).

²⁷⁴ Jirsík, Jan Valerián: *Populární dogmatika*, s. 1. Zde podrobněji.

²⁷⁵ Tamtéž, s. 15 an. V kontextu dobové teologie jde o ojedinělé pojetí, až pozoruhodně současné.

především Kristovu oběť, prolítí krve Beránkovy.²⁷⁶ Christologie se, jak již bylo několikrát předznamenáno, tak vlastně přelévá v soteriologii, je jejím nutným základem, východiskem. Tato soteriologie je soteriologií velkopáteční. Lenz, jak již mnohokrát zaznělo, staví do středu své soteriologie (a vůbec christologie) Kristovu oběť, smrt na kříži.²⁷⁷ Člověka je třeba vykoupit od hříchu, který na sebe uvalil. Sám člověk to však nemůže dokázat. To vše je samozřejmě směřováno k člověku v katolické církvi, jak již bylo poznamenáno výše.

Shrnutí a závěr

Lenz – a spolu s ním veškerá soudobá katolická teologie, jež se navrácí k Tradici a tím především k tomismu²⁷⁸, který jediný, zdá se, je schopen vzdorovat svou filosofickou argumentací moderním -ismům – jako by svým zdůrazňováním nedostatečnosti člověka, jeho hříšnosti, závislosti na Bohu vytvářel protiváhu *a*-teistické antropologii darwinovské a vulgárně darwinovské (büchneriánské).

Tyto antropologické proudy posilují své pozice po roce 1871, kdy Darwin definitivně formuluje svou tezi o vývoji druhů od nižších k vyšším, člověka jakožto další článek ve vývoji nevyjímaje. Tyto teorie, jež v posledku staví člověka vysoko nad přírodu, aby jej z přirozeného řádu vytrhly, anticipují budoucí tragédie, které vedou až k pádu člověka pod úroveň živočichů. Lenz (a před ním jeho „učitel“ Joseph Kleutgen, ale i jiní²⁷⁹, sdružení zprvu v Mohuči v kruhu redaktorů časopisu *Der Katholik*) vnímá možnou hrozbu jako reálnou a vytváří antipod, který se

²⁷⁶ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 480.

²⁷⁷ Obětování, sebe-obětování Kristovo, to je také nejvyšší hodnota a následování hodný princip pro učitelku církve, sv. Terezii z Lisieux (1873 – 1897), jejíž život je přímo manifestací v té době vládnoucího proudu v christologii, dá-li se to tak říci.

²⁷⁸ Lenz svou knihu píše v době, kdy papež Lev XIII. vyhláší encykliku *Aeterni patris* (1879). Přesto s výjimkou citací ze *Summy* sv. Tomáše Akvinského pro nepatrnost christologického paragrafu není možné stanovit, zda se i zde konkrétně inspiroval dílem některého z novotomistických teologů, které jinak ve své práci hojně cituje.

²⁷⁹ „*Schon 1856 hatte Pius IX. die östereichischen Bischöfe aufgefordert, gegen Indifferentismus und Racionalismus vorzugehen,*“ píše Fitschen, Klaus: *Der Katholizismus von 1648 bis 1870*, Evangelische Verlaganstalt, Leipzig 2001, s. 166.

nejen ukázal jako životaschopný, ale především vedl k vnitřní obnově katolické církve.²⁸⁰

Obnovou však nemusíme nutně myslet jakoukoli reformu ve smyslu změny stávajícího řádu. Obnova je prostě to, co se mnohde cituje jako restaurace (s přídechem negativního). Yves J. Congar mluví v této souvislosti o utvrzování autority církve.²⁸¹ Tento proces souvisí bezprostředně právě s obnovou tomistické filosofie a teologie, která sice představuje návrat ke středověkému modelu *ecclesiae et anthropologiae*²⁸², ale zůstává systémem, schopným vzdorovat stále patrnější roztržitosti vědeckých proudů, světonázorů, hodnotových stupnic atd. Právě v tomto ohledu by však mohla být „novotomistická christologie“, jak ji představuje – velmi zjednodušeně – Antonín Lenz, tedy spjatá především se soteriologií, chápána v přímé souvislosti s funkční christologií, jak s ní přicházejí později Karl Barth, Rudolf Bultmann, Oscar Cullmann nebo Paul Tillich.²⁸³ Tím však rozhodně nechceme tvrdit, že Lenzovo dílo jakýmkoli způsobem kohokoli z těchto autorů ovlivnilo, spíše spatřujeme souvislost v soteriologickém akcentu jejich děl.²⁸⁴

Lenzovi již nebylo dopřáno, aby naplnil svá předsevzetí, jež učinil v předmluvě své *Anthropologie*. S výjimkou výše citované práce mariologické nenapsal žádné další teologické pojednání. Příliš často zabředal do polemik a dobových zápasů, zejména s realisty (Tomášem Garrigueem Masarykem), liberály (Františkem Ladislavem Riegrem) nebo volnomyšlenkáři (Alfonsem Šťastným), jako vyšehradský kanovník a poté i probošt soustředil svou pozornost na znovu otevřenou problematiku

²⁸⁰ Byť je tato „obnova“ na druhé straně vykoupena uzavíráním katolické církve ve stále více ohroženém ghettu. O tom ostatně Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura 1848 – 1918*, Torst, Praha 1998, s. 184 a dále.

²⁸¹ Srovnej Congar, Yves J.: *Za církev sloužící a chudou*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1995, s. 43, ale i dále v textu.

²⁸² Vnímání antropologie v eklesiologickém kontextu.

²⁸³ Srovnej k tomu například: O'Collins, Gerald: *Christology. A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*, Oxford University Press, New York – Oxford 1995, s. 19: „... a functional Christology focuses on his saving work for us and thus largely coincides with soteriology, or Christ's redemptive activity for human beings and their world.“

²⁸⁴ Teologické proudy konce 19. a začátku 20. století hodnotí, také v souvislosti s jejich možným vlivem na filosofii, Dulles, Avery: *Craft of Theology. From Symbol to System*, Crossroad, New York 1995. Např. s. 119 – 121, ale i jinde v textu.

Husa, Chelčického, husitství a reformace. Přesto v českém kontextu patří k průkopníkům návratu k chalcedonské christologii, rozvíjené do příchodu novoscholastiků spíše v tradici východní církve.²⁸⁵

²⁸⁵ Ratzinger, Joseph: *Hledět na Probodeného*, s. 68 an.

Lenzovo pojetí Církve – ekleziologický aspekt *Anthropologie katolické*

Antonín Lenz se ve svém stěžejním díle nikde nezabývá tím, co by bylo možno nazvat ekleziologií. Přesto nesporně nějaké pojetí církve měl, z něčeho vycházel ve svých tvrzeních a něco jej formovalo také v této oblasti teologie. Předmětem této kapitoly bude právě zachycení Lenzova pojetí církve, jak se odráží ne-li v jeho přímých postulátech, tedy alespoň ve formulacích, jež se dotýkají jiných teologických otázek.

Podněty Jaroslava Vokouna...

Teolog Jaroslav Vokoun v nedávné době představil Lenzovu teologii právě – mimo jiné – z ekleziologické perspektivy.²⁸⁶ Věnoval se však velmi specifickým otázkám a vycházel přitom z jiných Lenzových spisů, než jakými se zabýváme, neboť se pokusil nazřít Lenzovu teologii ekumenicky. Mimo jiné se dotkl problému autority Písma, viditelnosti církve a viditelného kněžství. Jak však Lenz pojímal samu církev? Vymykalo se jeho pojetí nějak soudobému myšlení o církvi?

Vokoun dospívá k zajímavé tezi – Lenz prosazoval „*ekumenismus návratu*“.²⁸⁷ Ale návratu kam? „...*v lůno katolické Církve*“, cituje Vokoun Lenzův výrok.²⁸⁸ Navrátit se pak mají de facto všichni nekatolíci. Avšak – do jaké církve se mají vracet?

²⁸⁶ Vokoun, Jaroslav: *Výklady*, s. 39 – 54.

²⁸⁷ Tamtéž, s. 50.

²⁸⁸ Tamtéž. Je citována kniha Lenz, Antonín: *Vzájemný poměr učení Petra Chelčického, starší Jednoty českých bratří a táborů k nauce Valdenských, Jana Husi a Jana Viklífa*, Praha 1895. Zde s. 63.

...a jejich rozvedení

Lenz představuje v *Anthropologii katolické* katolickou církev především jako učitelku. Užívá přitom spojení *Církev Boží*: „*Církev Boží vyhlásila učení: že Bůh stvořil člověka za článek víry na sněmu v Lateraně IV.*“²⁸⁹ Podobně když mluví o nesmrtelnosti lidské duše, „...*tuto svou víru vyjádřila církev Boží na sněmu Lateranském V. r. 1512*“²⁹⁰, nebo také o nadpřirozeném cíli člověka a o ospravedlnění²⁹¹, používá Lenz spojení *Církev Boží*.

Církev se sama chápe jako učící, a to ve smyslu Ježíšových slov, jak nám je představují evangelia i sv. Pavel.²⁹² A církev má právo i povinnost vykládat Písmo, „*sice jinak nelze zabrániti bludům.*“²⁹³ Také proto byla církev svými věřícími chápána jako strážce správného, nebo raději pravého světonázoru. Tak ji také vnímal Lenz.

Někoho učit znamená však také vést jej svým příkladem. A právě zde římskokatolická církev již od vrcholného středověku selhávala. Vladimír Sergejevič Solovjov dobře vystihl podstatu jejího selhání, když napsal, že „*správne uskutočňovanie teokracie, ktoré začali najlepší predstavitelia pápežstva od Leva Vel'kého po Gregora VII. (ba čiastočne po Inocenta III.), zastavila a prekazila nesprávna teokratická politika papizmu, ktorej podstata spočívala v tom, že chcela spravovať svet výlučne svetskými prostriedkami. Tým, že táto politika degradovala cirkev na stupeň štátu a duchovnú moc na stupeň svetský, nielen prekrúcala pravý charakter teokracie, ale podrývala aj vonkajšiu silu pápežstva.*“²⁹⁴

²⁸⁹ Lenz, Antonín: *Anthropologie katolická*, s. 5.

²⁹⁰ Tamtéž, s. 151.

²⁹¹ Tamtéž, s. 260.

²⁹² Jan 20,21; Lk 10,16; Řím 1,5.

²⁹³ Pecka, Dominik: *Cesta k pravdě*, Krystal, Olomouc 1940, s. 107. Ač je Peckova práce o mnoho let mladší, než všechny Lenzovy texty, její ekleziologie je naprosto táž.

²⁹⁴ Solovjov, Vladimír Sergejevič: *Una Sancta. Jedna svätá, všeobecná a apoštolská. Spisy o kresťanskej jednote*, Bratislava 2004, s. 39. Edičně připravil Ján Komorovský. O Solovjovově hodnocení stavu římskokatolické církve v této době a politice papežství také Skalický, Karel: *Krize evropského vědomí a její kořeny*, in: *Za nadějí a smysl*, Zvon, Praha 1996, s. 78 – 97. Jde o podkapitulu *Hřích papežství: papismus*, s. 82 – 83.

Úpadek přirozené autority hlavy církve, římského biskupa – nástupce na stolci sv. Petra, je sledovatelný již na pontifikátu Bonifáce VIII. (1294 – 1303). Od prahu 14. století tedy římský biskup znamená tvář v tvář drolicímu se universalismu stále méně, „klesá“ postupně na úroveň řadového evropského monarchy.²⁹⁵ Přísllovečnou ranou z milosti je vlekcoucí se papežské schizma, které vede až k trojpapežství.²⁹⁶

Ozřejmit další aspekty Lenzovy ekleziologie nám napomohou jeho dvě práce „politicko-teologické“ – kniha o socialismu a komentář k dokumentu papeže Pia IX. *Syllabus errorum*.²⁹⁷

Lenzova práce, již zkráceně nazýváme *Syllabus*, to je především obrana viditelné hlavy katolické církve, tedy papeže. V obraně jednotlivých článků papežského dokumentu, odmítajícího dobové omyly a hereze, je zahrnuta obrana církve jako celku. Lenz tak představuje církev právě jako viditelnou „společnost věřících, kteří vyznávají stejnou nauku víry, přijímají stejné svátosti a uznávají římského papeže za svoji viditelnou hlavu“.²⁹⁸ To je však koncept, který zformuloval kardinál Robert Francisco Bellarmine (1542 – 1621) ve svém spise *De conciliis et Ecclesia*.

Důrazem na viditelnou stránku života církve a na její hlavu je podtrženo její hierarchické sebepojetí. A jedině takto hierarchicky uspořádaná církev je schopna, protože je dle Lenze nedělitelná a jediná pravá, řešit i takové časové úkoly, jako je sociální otázka, což nás přivádí zpět k Lenzovým pracím.

Dostáváme se tak především k závěrům Lenzovy práce o socialismu v dějinách lidstva. Jednota, respektive nedělitelnost, katolické církvi umožňuje setrvale, kontinuálně pracovat ku blahu všeho

²⁹⁵ Halas, František Xaver: *Fenomén Vatikán*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2004, s. 182 a dále v textu.

²⁹⁶ K tomu však srovnej Schatz, Klaus: *Dějiny papežského primátu*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2002, s. 107 an. Schatz hodnotí tuto dějinnou situaci takto: „Papežové schizmatu byli především zajatci svého systému, totiž do extrému vyhrocené teorie papežství...“

²⁹⁷ Lenz, Antonín: *Socialismus v dějinách lidstva a jeho povaha a církev katolická jedině schopná k řešení sociální otázky*, Praha 1893; týž: *Syllabus Jeho Svátosti Pia IX., jež vykládá s povinným zřetelem k Syllabu náčelníka svobodných myslitelů, Alfonse Padařovského, Jan Brázda, sedlák ze Zlámané Lhoty*, Praha 1878.

²⁹⁸ Srovnej Boublík, Vladimír: *Boží lid*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1997, s. 10.

lidstva. Sociální otázka je pro Lenze především otázkou náboženskou, ovšem církev sama nic nezmůže bez podpory státu, který je reprezentován císařem. „*Jest naděje, že se stane u nás katolíkům po spravedlnosti? Doufejme, že zbožný císař a král náš i tuto se ujme sociální otázky, pokud je náboženská, jako se jí ujal, pokud jest ona národohospodářská.*“²⁹⁹

Pokud Lenzův biskup, Jan Valerián Jirsík, svou *Populární dogmatikou* (1841) především vychovává loajální poddané (respektive občany), zejména se zřetelem k zájmu státu, a tak zcela v duchu osvícenském, racionálním, Lenz se dožaduje na straně jedné co nejvyšší míry svobody pro církev.³⁰⁰ Na straně druhé však žádá pro církev jakýsi státní patronát, vědom si sepětí císaře Františka Josefa I. s katolictvím. Spjatost moci a náboženství je pro celé Lenzovo dílo charakteristická. Ačkoli Lenz nikde otevřeně neprohlásí, že by nejraději navrátil předreformační stav, kdy v Evropě nebylo jiného než římskokatolického vyznání, jeho kritika protestantismu implicitě právě tento stav obhajuje.

V souvislosti s dynastickým paternalismem, o který usiloval Lenz, je nutné pojednat také o konstantinismu. Tato symbióza státu a církve, jak o tom mluví František Xaver Halas³⁰¹, charakteristická prolínáním církevní a světské moci a daná středověkým sakrálním řádem, umožňovala církevním autoritám promlouvat do správních a politických záležitostí, a to zejména tam a tehdy, kde a když určitým územím vládli barbarští králové. Pilíře tohoto systému však tvořili všichni věřící stejně. Laici v něm, byť nikoli od počátku, hráli postupně menší a menší roli. Církev se stala společenstvím aktivních kleriků a pasivních, vedených laiků. Než se však dostaneme k pojetí laika, jak vyplývá z Lenzových spisů, vraťme se ještě k fenoménu konstantinismu.

V závěru své práce o socialismu a jeho dějinách vyzývá Lenz ke spojení vlád a národů s Církví a papežem Lvem XIII. „*ku společné*

²⁹⁹ Lenz, Antonín: *Socialismus*, s. 385.

³⁰⁰ Tamtéž. V závěru svého díla o socialismu v dějinách proto vypočítává prohřešky jednotlivých států a vlád proti katolické církvi, proti křesťanskému náboženství a víře, přičemž v jemné kritice zmíní i „*naše Rakousko*“, kde „... *dotud marně volali biskupové, marně katoličtí národové, aby jim byla vrácena katolická škola*“.

³⁰¹ Halas, František Xaver: *Fenomén*, s. 85 a dále v textu.

práci“.³⁰² Charakteristická pro celé Lenzovo dílo je nutná iniciační úloha papežova. Právě Lev XIII. a jeho encyklika *Rerum novarum* jsou tím hlasem volajícího na poušti: „Nuže, nebudou slova Lva XIII. hlasem volajícího na poušti?“³⁰³

Pateticky znějící závěr Lenzova pojednání o socialismu, v němž se formulace o hlase volajícího na poušti opakuje hned několikrát, jen umocňuje Lenzův požadavek spojení všech pod papežovou korouhví, přesněji pod korouhví encykliky. Neboť jen pak „*doufáme v Boha, v jehož rukou jsou národové, jako písek v moři ... , že bude otázka sociální šťastně rozřešena*“. Papež je představen jako zachránce, jako skutečná věducí hlava Církve, kterou by měly poslechnout všechny vlády a všechen lid, má-li být sociální otázka vyřešena, jak náleží.

Z Lenzových děl, především těch, která jsou věnována sociální otázce (*Socialismus*) a obraně papežství (*Syllabus*), je možné vyvozovat jeho jasně ultramontánní postoj. Papež představuje pro Lenze autoritu nad jiné a je tak možné jej zařadit po bok jiných, obdobně smýšlejících kleriků. Zapadá do obrazu, jaký o mnohých klericích (a klerikálech) 19. století předložil Paul Misner: „... *more and more clergy took the following typical chain of reasoning as ‚proved‘ by tradition and the experience of the modern society:*

no public morality or national character without religion;

no religion in Europe without Christianity;

no Christianity without Catholicism;

no Catholicism without the pope;

no pope without the supremacy that is his due.“³⁰⁴

Misner přitom citoval Congarovu práci *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne* (Paříž, 1970). Mohl však Lenz vůbec přemýšlet jinak než v tomto „řetězci zdůvodnění“?

³⁰² Lenz, Antonín: *Socialismus*, s. 386.

³⁰³ Tamtéž, s. 384.

³⁰⁴ Misner, Paul: *Catholic anti-Modernism: the ecclesial setting*, in: Jodock, Darell (ed.): *Catholicism Contending with Modernity. Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 56 – 87. Citováno ze s. 58.

Pro bližší poznání Lenzovy ekleziologie bude prospěšné, budeme-li věnovat alespoň krátce pozornost Yvu J. Congarovi. Ten ve svém hodnocení potridentské situace napsal, že pokud byla reformací napadena autorita církve, církev okamžitě učinila nutná protopatření: *„Znovu utvrdila autoritu, a to nejen svou vlastní, nýbrž v první řadě autoritu Boha, jeho zjevení (vatikánský koncil), autoritu Krista (Kristus-Král), státu (encykliky Lva XIII.), rodičů.“*³⁰⁵

Lenz, jak zde již zaznělo, představuje Církev jako učitelku, jako společenství Boží. Ve svých statích také, jak ještě poukážeme, zdůrazňuje nutnou obnovu státu i rodiny na křesťanských principech. Christologická témata se v jeho spisech také, byť okrajově, objevují. A lze říci, že vášnivou obhajobou Božího zjevení je celá Lenzova práce o katolické antropologii. Lenzovo ekleziologické přemýšlení také zcela samozřejmě souzní s tímto citátem: *„Ve chvíli, kdy se moderní svět snaží utvářet se na principu individuální osobnosti, takže až zneuznává nebo popírá objektivní práva Boha a jeho zákony, pěstuje církev od 16. století opravdovou mystiku autority.“*³⁰⁶

S touto mystikou autority souvisí bezprostředně jak hierarchologicky zaměřená ekleziologie 19. století, tak také soudobé pojetí laika. Ačkoli Lenz sám nikde výslovně nedělí církev na laiky a klérus, hierarchickým pojetím církve jako by tak mimoděk přece činil. Důkazem pro takové tvrzení může být i fakt, že Lenz připisuje mimořádný význam misionářským aktivitám, ať už v celosvětovém, nebo jen domácím měřítku. Laici jsou vyučováni, vedeni hierarchizovaným klérem, je (musí být) o ně postaráno.

Misie konají *„missionáři katoličtí ze všech řeholí“*, kteří v pustinách i v horách *„pátrají po toulajících se národech, aby je získali mravům křesťanským, a osvětě křesťanské“*.³⁰⁷ A Lenz je přesvědčen o tom, *„že Církev katolická má do sebe i nyní sílu, aby svými missiemi mezi národy*

³⁰⁵ Congar, Yves J.: *Za církev sloužící a chudou*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1995, s. 44.

³⁰⁶ Tamtéž.

³⁰⁷ Obě citace Lenz, Antonín: *Socialismus*, s. 354.

*civilisovanými tyto opět sv. víře a mravům křesťanským vrátila, a aby i divochy sladkému jhu Páně podrobila“.*³⁰⁸

K misiím jsou katolíci způsobilejší než protestantské denominace už proto, že necestují s rodinami. Zvláště jezuité jsou podle Lenze vynikajícími misionáři.³⁰⁹ Kněží a řeholníci působí však také jako čelní představitelé jinak spíše laických mariánských družin a celé řady spolků. Lenz se zmiňuje také o nich.³¹⁰ O laicích však téměř nepadne slovo. Je tu však ještě jeden důvod, který jsme zpočátku opomenuli – sama encyklika *Rerum novarum*, již Lenz věnoval tolik prostoru ve své knize o socialismu, je přece adresována především hierarchům, „bratřím biskupům“. Lev XIII., stejně jako Lenz, vidí církve od hlavy, vidí církve hierarchicky uspořádanou, kde ti „nahore“ vedou ty „dole“.³¹¹

Shrnutí a závěr

V této kapitole jsme se pokusili popsat jednotlivé rysy Lenzovy ekleziologie, jak se nám je podařilo vyhledat v jeho díle. Na otázku, zda se vymykalo jeho pojetí církve nějak soudobému myšlení o ní, musíme na základě učiněných zjištění odpovědět negativně. Nevymykalo.

Lenz je stoupencem ultramontánního katolicismu, který zdůrazňoval postavení římského papeže a církve nahlížel jako hierarchickou strukturu. Lenz se však zároveň navrácí k takovému pojetí církve, které je označováno jako konstantinovské a jehož extrémní vrchol, poslední vzepětí, je tvořen pontifikátem Inocence III. (1198 - 1216) a IV. lateránským koncilem (1215).³¹² Bula Bonifáce VIII. (1294 - 1303) *Unam Sanctam* (1302) představuje již jen truchlivý epilog jedné éry.

³⁰⁸ Tamtéž, s. 355.

³⁰⁹ Lenz, Antonín: *Socialismus*, s. 355. Lenz to dokládá i zcela konkrétním příkladem, který však pro jeho obsáhlost necitujeme.

³¹⁰ Tamtéž, s. 358 - 364.

³¹¹ *Sociální encykliky (1891 - 1991)*, Zvon, Praha 1996, s. 55.

³¹² K tématu srovnej například Halas, František Xaver: *Fenomén Vatikán*, s. 171 - 178.

Tímto aktem, tedy vydáním buly *Unam Sanctam*, se završuje doba „papežská revoluce“³¹³, aby ustoupila „revoluci za svobodu křesťana v církvi a ve státě“³¹⁴, „papežské klerikální struktury“³¹⁵ však přece protireformační (nebo v logice věci kontrarevoluční) postoje na tridentském koncilu obhájí. Alespoň tím, že na dlouhých tři sta let zakonzervují teologický a církevně-politický status quo. Části těchto klerikálních struktur však vždy bude jako ideální připadat právě ta křesťanská epocha, jejíž karikaturou, míněnou ovšem naprosto vážně, je zmiňovaná bula *Unam Sanctam*.

Je do určité míry lhostejné, zda teologům, jako byl Lenz, nebo jeho učitel Joseph Kleutgen, budeme říkat ultrakonzervativci, ultramontanisté nebo prostě konstantinisté (což je však v Kleutgenově případě přinejmenším námět k diskusi). Je důležité, že svými radikálně reakčními³¹⁶ ekzeziologickými náhledy představují proud, který dodnes není docela překonán a před kterým varuje slovo Pisma: „*Vrať svůj meč na jeho místo; všichni, kdo se chápou meče, mečem zajdou.*“³¹⁷

Existuje totiž celá „teologie dvojího meče“, již je Bonifácova bula přímým výrazem. Citát Pisma, na něž se nauka o dvojím meči odvolává, zní: „*Oni řekli: ‚Pane, tu jsou dva meče.‘ Na to jim řekl: ‚To stačí.‘*“³¹⁸ Ocitujeme-li ze samotné buly: „*My jsme informováni texty evangelíí, že to v této Církvi a v její moci jsou dva meče; jmenovitě duchovní a časný (temporální).*“³¹⁹, bude zřejmé, že na základě jednoho verše, navíc vytrženého z kontextu a podrobeného jednostranné interpretaci, postavili římské biskupové „společnost, v níž klérus (*sacerdotium*) se stává prvním stavem, jemuž patří veškerá moc, jak duchovní, tak světská. Tu první vykonává přímo, kdežto tu druhou prostřednictvím šlechty čili

³¹³ Skalický, Karel: *Revoluční dynamika*, s. 149 – 153.

³¹⁴ Tamtéž, s. 150.

³¹⁵ Tamtéž.

³¹⁶ Slova reakční používáme s plným vědomím jeho historického opotřebení. Připadá nám však nejvýstižnější z možných.

³¹⁷ Mt 26,52.

³¹⁸ Lk 22,38.

³¹⁹ Citováno podle bilingvního anglického a latinského vydání buly *Unam Sanctam* z internetového portálu American Catholic Thruth Society <http://www.americancatholictruthsociety.com/docs/unamsanctum.htm>, (on-line), cit. 7. 7. 2008. Překlad z angličtiny (v porovnání s latinou) je dílem autora této práce.

vojáků.³²⁰ Téměř totéž se objevuje přímo v bule: „*Uterque ergo est in potestate ecclesiae, spiritualis scilicet gladius et materialis. Sed is quidem pro ecclesia, ille vero ab ecclesia exercendus, ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis.*“³²¹

Církví skutečně náleží vláda nad světem a světskou mocí, meč duchovní je tak v přeneseném smyslu nadřazen meči světskému, časovému. Ne však ve smyslu světské správy pozemských skutečností člověka, nýbrž ve smyslu duchovního vedení k Božímu království, jež není z tohoto světa. Je jisté, že se obě oblasti „vlády“ (správy) do určité míry prolínají, takže se tím otevírá problém výkonu duchovní moci v záležitostech světských. To však je problém, který zůstává neustále otevřen, protože znovu a znovu otevírán různými dějinnými situacemi, do nichž se církve dostává. Nikdy však nesmí vést církve k tomu, aby se snižovala k praktikám, jež užívá světská moc k svému prosazování.

³²⁰ Skalický, Karel: *Revoluční dynamika*, s. 150.

³²¹ Srovnej poznámku č. 319.

Teologické zámlky v Lenzově díle

V této kapitole chceme zkoumat především bílá místa Lenzovy *Anthropologie katolické* (1882). Jsou to celé teologické disciplíny, jichž se buď dotýká pouze okrajově, zaměřuje se výběrově na některé jejich oblasti, nebo jim nevěnuje pozornost vůbec. Chceme se nyní zabývat také těmi nenapsanými řádky, mluvit o tom, o čem Lenz mlčí nebo sděluje velmi málo. Budeme se přitom ptát nejen, proč mlčí, ale také, zda mlčí sám. Postupně se tak dotkneme problematiky 1) eschatologie, 2) charitologie, 3) pneumatologie a širě také celé 4) trinitologie.

1) Eschatologie

Ve svém antropologickém díle se Lenz nedostává dál než k tomistické psychologii. V souvislosti s pojednáním o duši člověka mluví o dědičném hříchu, o milosti však již zdaleka ne tolik. K posledním věcem člověka a světa, tedy k osobní či univerzální eschatologii, se téměř nevyjadřuje. Jeho antropologie je tak mnohem více soustředěna na současnost – jaký je člověk z teologického hlediska právě teď, v Lenzově současnosti a tváří v tvář moderní přírodovědě a filosofii, eventuálně na minulost člověka – jaký byl člověk (a lidstvo) na počátku. Jako by však postrádala aspekt budoucnosti.

Lenz skutečně nikde nemluví přímo o posledních věcech člověka. Vyjadřuje se pouze k poslednímu cíli člověka, o němž píše: „... *lidé nebyli od Boha k vůli přirozenému cíli stvoření: alebrž cíl jejich je z vůle Páně nadpřirozený...*“³²² Člověk byl obdařen skrze Boží milost nadpřirozeným *esse* s jeho nadpřirozenými mohutnostmi – ctnostmi: vírou, nadějí a láskou. A proto, dovozuje Lenz, „*musí býti dědictví naše „v nebesích“, blahoslavenství naše a cíl náš „nadpřirozený“, neboť jinak by bez účelu nás zavazoval Kristus Pán ku nadpřirozené víře, ku skutkům*

³²² Lenz, Antonín: *Antropologie*, s. 257. Jde o § 61.

*nadpřirozeně dobrým, ku nadpřirozené naději a lásce a bez účelu by nás učinil syny Božími, dada nám Esse supernaturale.*³²³

Konečný cíl člověka je tak bezprostřední příčinou odmítnutí jakýchkoli časných a vnějších dober jako dober konečných, absolutních. Konečným cílem člověka, svrchovaným, absolutním dobrem, je blaženost člověka (lidí) a oslavení Boha. Pozoruhodné je, jak Lenz spojuje nadpřirozený cíl člověka s hlásáním evangelia. Jako by tím stvoření člověka k nadpřirozenému cíli univerzalizoval, spojiv eschatologické a misiologické hledisko: *„Že ale člověk skutečně ku nadpřirozenému cíli jest stvořen, o tom nás poučuje ... písmo Boží, neboť odtud se dovidáme, že nás Bůh víže ku pravdám v evangeliu obsaženým. ‚Jdouce, učte všecky národy‘, praví Kristus Pán (Mat. 28, 18. 19.), ‚křtíce je ve jménu Otce, i Syna, i Ducha sv.: učíte je zachovávatí všecko, což jsem koli přikázal vám.‘ ‚Jdouce po všem světě, kažte evangelium všemu stvoření. Kdo uvěří a pokřtěn bude, spasen bude: kdož pak neuvěří, bude zatracen.‘ (Mr. 16, 15. 16.). Než ale pravdy v evangeliu čili v náboženství Kristově obsažené přesahují naprosto rozum lidský (I. Kor. 2, 6. 7. 9.), a tak musí býti i cíl člověka, k vůli němuž byly dány, řádu nadpřirozeného.*³²⁴ Lenz jako by tím sděloval, že konečný cíl člověka – naše oslavení³²⁵, je tím tajemstvím, které se učíme poznat, ale které tajemstvím zůstává, na rozdíl od tajemství tohoto světa, která jsou rozluštitelná a (snad i proto) jako by byla poněkud méněcenná. Dovožujeme tak podle následujících citací, zejména 1 K 2,12-16.³²⁶

Ve dvou paragrafech (60 – 61) své *Anthropologie* Lenz vyčerpává téma, které můžeme, s velkou nadsázkou, označit jako „eschata“.³²⁷ Potvrzuje tak svým dílem jakoby *in anticipo* slova Moniky K. Hellwig: *„V důsledku sklonu pojímat obraznost doslovně ponechávala teologie před druhým vatikánským koncilem nauku o eschatologii zpravidla stručnou a nerozvinutou. Zaměřovala se na dokonání jednotlivce a všeobecnou*

³²³ Lenz, Antonín: *Antropologie*, s. 259.

³²⁴ Tamtéž, s. 257 an.

³²⁵ Srovnej právě 1 K 2,7, verš citovaný Lenzem.

³²⁶ Lenz, Antonín: *Antropologie*, s. 258.

³²⁷ Tamtéž, s. 251 – 260.

*eschatologii téměř vyloučila.*³²⁸ A v dalším textu se kromě jiného pokusíme ukázat, že jaká eschatologie, taková charitologie (a naopak).

2) Charitologie

Hřích a milost můžeme označit jako dvě antropologické konstanty, ne-li dokonce jako jádro antropologie. „*Nauka o hříchu a milosti definuje antropologii, tj. křesťanské pojetí lidské existence.*“³²⁹ Ne náhodou rozvíjel Karl Rahner (1904 – 1984) právě teologii milosti jako jedno z ústředních témat teologie.³³⁰ Vždyť se zdá být přinejmenším pravděpodobné³³¹, že v období mezi Tridentinem a druhým vatikánským koncilem byl kladen důraz spíše na druhou z konstant, totiž na hřích. Nebyl by potom analista Jacques Le Goff daleko od pravdy s tvrzeními, položenými jako řečnické otázky, že snad byl „*očistec cenou, kterou církev platila za uchování absolutní zbraně, zbraně ztracení*“ a šlo jen „*o sirnaté osvětlení jedné epochy katolictví, epochy křesťanství strachu*“.³³²

Uvažování na ose hřích – trest – ztracení (peklo), respektive svatost – milost – spasení (nebe) bylo zřejmě až do 19. století něčím samozřejmým. Snad také proto, jak upozorňujeme zejména v christologické kapitole, Lenz tak často ve svých spisech požadoval návrat všech do lůna katolické církve, podporován navíc vyhoceným chápáním tvrzení *extra ecclesiam nulla salus*. Jak ale píše a přemýšlí o milosti?

Lenz se o milosti vyjadřuje v souvislosti s neporušeností (*integritas*) prvotního stvoření. Zmiňuje *milost posvěcující*. „*Milost*

³²⁸ Hellwig, Monika K.: *Eschatologie*, in: Fiorenza, Francis S. – Galvin, John P. (eds.): *Systematická teologie 3*, Centrum pro studium demokracie a kultury – Vyšehrad, Brno – Praha 2000, s. 163 – 188. Zde citováno ze s. 173.

³²⁹ Haight, Roger: *Hřích a milost*, in: Fiorenza, Francis S. – Galvin, John P. (eds.): *Systematická teologie 2*, Centrum pro studium demokracie a kultury – Vyšehrad, Brno – Praha 1998, s. 167 – 240. Zde citováno ze strany 169.

³³⁰ Srovnej článek přeložený Martinem R. Čejkou: Stehlin, Karl: *Mistr koncilu – P. Karl Rahner SJ*, http://www.katolikrevue.cz/fides/mistr_koncilu_karl_rahner.htm (on-line), cit. 1. 8. 2008.

³³¹ Le Goff, Jacques: *Zrození očistce*, Vyšehrad, Praha 2003, s. 350.

³³² Tamtéž.

posvěcující jest, jakož známo, dar, jímž se stáváme účastníky v přirozenosti Boží, ne sice jako Kristus Pán, Věčné Slovo, jsa s Otcem totožné podstaty, ale přece skutečně a v pravdě, tak že jí býváme učiněni syny Božími podle přijetí („secundum adoptionem“, nikoli „natura“), a tím i dědici království Božího podle naděje.³³³ Prostřednictvím této milosti Bůh pozměňuje duši člověka tak, že je možné mluvit o druhém narození. „V učení tom, že milost posvěcující, kterouž se děje elevace ku příčasti v přirozenosti Božské, přesahá meze přirozenosti veškeré, souzvukují theologové povšechně ...“³³⁴ Stav svatosti, prvotní stav Adamův, odpovídá milosti posvěcující, přidané, ne povinné, vložené na Adama „*ultra debitum*“.³³⁵

Stav svatosti, bytování Adamovo v ráji v milosti posvěcující, odpovídal nadpřirozenému cíli všech rozumových bytostí v konečném spolu-bytí s Bohem, věčné blaženosti. Také proto Lenz milost posvěcující nazývá „*korunou všech darů*“³³⁶ vlitých člověku Bohem. „*Milost je spása*“.³³⁷ Domnívá se přitom o milosti posvěcující, ale i o tzv. pomáhající neboli účinnivé, „*že milost, ve stavu kleslém udělovaná, hojnější jest*“³³⁸, ve shodě s Tomášem Akvinským.³³⁹ Hojnější je také proto, že je lidem udělována – v obojím stavu – skrze Krista, ale ve stavu kleslém je to nejen pro Něho samého, ale i „*pro Jeho utrpení a smrt*“.³⁴⁰ (A nepadne přitom ani slovo o vzkříšení – takové je Lenzovo soustředění na Kristovu oběť na kříži.)

Teologie „zásluh“ o Boží milost, kterou v návaznosti na citovaný artikl z Tomášovy *Summy* Lenz *zdánlivě* rozvíjí (ve smyslu všeobecné lidové kritiky „zásluh o nebe“), není dnešním jazykem vyjádřeno ničím méně, než popisováním nezměrného prostoru svobody lidské spolu-

³³³ Lenz, Antonín: *Antropologie*, s. 363.

³³⁴ Tamtéž.

³³⁵ Tamtéž, s. 364.

³³⁶ Tamtéž, s. 383.

³³⁷ Haight, Roger: *Hřích*, s. 205. Haight vychází z pojetí Rahnerova. Věta však vystihuje Lenzovy myšlenky. Ten se v pojednáních o milosti zaštiťuje nejvíce dílem Suarezovým.

³³⁸ Lenz, Antonín: *Antropologie*, s. 351.

³³⁹ Srovnej ST I., q. 95 (De his, quae pertinent ad voluntatem primi hominis, scilicet de gratia et virtute, et justicia), art. 4 (Utrum opera primi hominis fuerint aequae efficacia ad merendum, sicut modo sunt). Lenz z něj obsáhle cituje.

³⁴⁰ Lenz, Antonín: *Antropologie*, s. 351.

tvořivosti. Prostoru pro hojnější milost, již je možno pro aktivní spoluúčast člověka na tvoření nazvat i kooperativní, a tím snad i pro sebe-poznání člověka a lidstva.

Lenz ve své práci syntetizuje myšlenky sv. Tomáše Akvinského a sv. Augustina. Účinná, pomáhající milost Boží svým působením umožňuje člověku volbu, která jej v lásce povede k vítězství nad sebou samým pro Boha: „*Také máme ve stavu kleslém hojnější příležitost, abychom za pomocí Boží a Jeho silou v rozmanitých ctnostech se cvičili, sebe zapírali a pokory za příčinou porážek, jichž jsme doznali, si hleděli.*“³⁴¹ Takové pojetí milosti, ač zůstává v díle spíše okrajovým tématem, je pojetím dynamickým.

Haight píše, že teologie milosti „*obsažená v katolických učebnicích před druhým vatikánským koncilem představovala značně složitě pojednání, které se dělilo na specifická témata milosti posvěcující a milosti pomáhající.*“³⁴² Můžeme tento výrok pouze potvrdit.³⁴³ Lenzovo dílo však bude mezi těmi pojednáními tvořit výjimku – s nepatrnou zmínkou o účinné (pomáhající) milosti se v těch několika citovaných pasážích věnuje spíše milosti posvěcující. Při nepozornější četbě navíc vzniká dojem, že nečiní žádné distinkce mezi tou či onou milostí – popisuje totiž především stav člověka před a po pádu, ve stavu bez hříchu a ve stavu kleslém.

3) Pneumatologie

Neexistuje žádná systematická pneumatologie nebo pneumatologická kapitola Lenzova díla. Proto se budeme snažit vysledovat souvislost mezi jeho pojednáním o člověku, o lidské duši a

³⁴¹ Lenz, Antonín: *Antropologie*, s. 353.

³⁴² Haight, Roger: *Hřích*, s. 200.

³⁴³ V 90. letech 19. století sepsal rozsáhlé pojednání o milosti, balancující na hraně smysluplnosti a srozumitelnosti, například příští českobudějovický biskup Josef Antonín Hůlka (1851 – 1920, biskupem 1907 – 1920), Lenzův žák. Srovnej Hůlka, Josef Antonín: *Milost Boží, Časopis katolického duchovenstva*, roč. 31, 1890, s. 35 – 49, 90 – 104, 167 – 174, 239 – 244, 296 – 305, 362 – 371, 476 – 487, 531 – 546, 586 – 592.

jejím vztahu k tělu a jednotlivými zmínkami o Duchu Svatém. Třetí z Božských Osob stála totiž dlouho na okraji zájmu, a to nejen řadových věřících – laiků, ale také teologů. O jisté „renesanci“ pneumatologie, byť poněkud krátkodeché³⁴⁴, můžeme mluvit až v souvislosti s vydáním encykliky Lva XIII. *Divinum illud munus* 9. května 1897, tedy pouhá čtyři léta před Lenzovou smrtí.³⁴⁵

Pneumatologií, či lépe přímo Duchem Svatým, se Lenz ve své *Anthropologii* poprvé zaobírá v souvislosti s pojetím lidské duše u církevních Otců. Zmiňuje nejprve sv. Justina - *De resurrectione*, který slovem πνευμα označuje či pojmenovává „...Ducha Božího, anebo milost posvěcující, jejíž dárce Duch Boží jest a s ní spolu se nám dává a v nás přebývá.“³⁴⁶ Následují a potvrzují jej podobně znějící výroky sv. Ireneje.³⁴⁷ Poté uvádí Klementa Alexandrijského, který nazývá duši „sídlem Ducha svatého“³⁴⁸ a ve svých *Stromatech* míní, že „tělo směřuje k zemi, duše ale k Bohu“³⁴⁹. Klementa cituje také podle dobově proslulé publikace Carla Thumanna *Die Bestandteile des Menschen und ihr Verhältnis zueinander nach der Lehre der katholischen Kirche* (Bamberg 1846).³⁵⁰

Pneumatologickou zmínkou je snad také citace Tertullianova díla *De resurrectione carnis*, namířeného proti gnostickému dokétismu, tedy nauce, podle níž Kristus neměl lidské tělo: „... duch nenáleží ku podstatě lidské přirozenosti, alebrž ... znamená víru a lásku, neboli Ducha Božího, jímž býváme posvěceni.“³⁵¹ Citovaná parafráze náleží do souboru

³⁴⁴ Srovnej Pospíšil, Ctirad Václav: *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, Praha – Kostelní Vydří 2007, s. 56. Ojedinelá publikace, skromně otitulovaná autorem jako „náčrt“ představuje pro nás základní kámen jak v této, tak i v následující podkapitole.

³⁴⁵ Tamtéž (srovnej předchozí odkaz) Pospíšil píše: „Citovaná encyklika představuje první větší výrok západního magisteria týkající se Ducha svatého po mnoha staletích mlčení. ... Slova Lva XIII. bohužel nepadla na úrodnou půdu.“

³⁴⁶ Lenz, Antonín: *Antropologie*, s. 80.

³⁴⁷ Tamtéž, s. 81. Lenz cituje z tehdy teprve nedlouho vydaného překladu premonstráta Františka Jana Desoldy (1811 – 1885) *Adversus haeresis*, který vyšel v Praze nákladem Dědictví sv. Prokopa roku 1876. Doplnuje jej i citací latinskou.

³⁴⁸ Lenz, Antonín: *Antropologie*, s. 83.

³⁴⁹ Tamtéž. Jde o citaci ze IV. knihy *Stromat*, 3. kapitoly.

³⁵⁰ Carl Borromaeus Thumann (1820 – 1874), bamberský a mnichovský profesor a později generální vikář arcidiecéze Bamberg, patřil ke spolupracovníkům Georga Karla Mayera (1811 – 1868), gүнtheriána a spekulativního teologa.

³⁵¹ Lenz, Antonín: *Antropologie*, s. 89.

předchozích výroků o dichotomii lidské duše, jíž jsme se věnovali v jedné z předchozích kapitol a je tedy polemikou s güntheriány. Duch Boží je podle Lenze, čerpajícího z Tertullianova spisu, člověku přidán, „*aby netoliko duše byla spasena, ale i tělo ku blahoslavenému z mrtvých vstání přivedeno*“.³⁵²

Přijetím Ducha Svatého se stáváme syny Božími (secundum adoptionem) skrze Syna.³⁵³ První lidé ale byli obdařeni Duchem Svatým, milostí posvěcující, ihned v okamžiku svého stvoření.³⁵⁴ Rovněž podobnost člověka Bohu je dána podobností lidské duše Duchu Božímu: „... podle písma Božího jest člověk, zvláště duše lidská, podle obrazu Božího stvořena, neboť právě v duchové povaze duše naší jeví se obraz Boží v nás.“³⁵⁵ A tato podobnost lidské duše, která nejlépe ví, co je v člověku³⁵⁶, s Duchem Božím, který „zkoumá všechno, i hlubiny Boží“³⁵⁷, nám sice umožňuje nepatrně nahlédnout pravdy Boží – tajemství či „hlubokosti Božské“, ale zároveň nás vede k poznání, že je není možné nikdy docela obsáhnout, pojmout a pochopit.³⁵⁸

Vedení Ducha Božího nám zprostředkovává přijetí za Jeho syny. Boží synovství je jeden z nadpřirozených darů, jimiž nás Bůh skrze svého Svatého Ducha zahrnuje.³⁵⁹ Duch Svatý je tak jakýmsi pozváním do Boží náruče, udělen skrze Syna nabízí podíl na dědictví Božím, na Božím království.³⁶⁰

Závěrem této dílčí části práce lze říci, že Lenz svou pneumatologii, dá-li se tak nazvat oněch několik citací povětšinou patristických textů, koncipuje jako antropologickou. Či spíše, že ve svém antropologickém spise věnuje pneumatologii právě jen tolik prostoru, kolik dle něho náleží působení Ducha Božího na člověka a v něm. V jiných souvislostech se Duchu svatému nevěnuje. Zabývá se tedy pouze

³⁵² Lenz, Antonín: *Antropologie*, s. 89.

³⁵³ Tamtéž, s. 247, část § 59, *Jestnost řádu nadpřirozeného*.

³⁵⁴ Tamtéž, s. 281.

³⁵⁵ Tamtéž, s. 129.

³⁵⁶ 1 K 2,11.

³⁵⁷ 1 K 2,10b.

³⁵⁸ Lenz, Antonín: *Antropologie*, s. 245.

³⁵⁹ Tamtéž. Srovnej Ř 8,1-17. Také Lenz cituje tuto část listu několikrát.

³⁶⁰ Lenz, Antonín: *Antropologie*, s. 247.

bezprostředním dopadem pneumatologie na antropologii. A opomíjí – opět až na několik výjimek – působení Ducha „ad intra“, tedy uvnitř Boží Trojice. Tento druh působení má však zpětně důsledky na myšlení o Bohu ve vztahu k člověku, můžeme snad mluvit o druhotném (důsledkovém) antro-po-teologickém působení. Vždyť se zdá, že vnímání Ducha Svatého převážně (jen) jako milosti posvěcující činí pneumatologii (a tím i celou teologickou antropologii, alespoň do určité míry) pasivní a statickou.

d) Trinitologie

„... nižádný z tvorů není s to, aby Trojici Nejsvětější, Boha Trojjediného a nestihlých poměrů věčných poznal, leč by Bůh dal.“³⁶¹ A tím méně, dodává ještě Lenz, je možno poznat Boha bezprostředně, patřit (hledět) na Boží tvář. Tajemství Boží Trojice se natolik vymyká lidskému chápání, že po celou křesťanskou epochu můžeme sledovat jeho zjednodušování, ne-li redukování na skutečně absolutně pojímaný mono-teismus.³⁶²

Domníváme se, že ani Lenz neunikl těmto tendencím. Pokud budeme pečlivě číst shora uvedenou výpověď o Trojici, v poslední větě ono „leč by Bůh dal“ nasvědčuje, že Někdo – a jak si ukážeme, nejspíše Bůh Otec, by mohl odkrýt tajemství celé Trojice. Člověk však, jak byl stvořen, byl sice stvořen podle obrazu *celé* Boží Trojice.³⁶³ Ale každá vzpoura člověka, každý jeho hřích, je mířen „*naproti Stvořiteli Bohu a Pánu*“³⁶⁴, tedy (především) proti onomu starozákonnímu jednajícímu Bohu Otci.

Konkrétní zmínka o Boží Trojici, uvedená v souvislosti s nadpřirozeným darem bohopodobnosti, padla v Lenzově *Anthropologii*

³⁶¹ Lenz, Antonín: *Antropologie*, s. 246.

³⁶² Pospíšil, Ctirad Václav: *Jako v nebi*, s. 19.

³⁶³ Lenz, Antonín: *Antropologie*, s. 385. Srovnej Gn 1,26.

³⁶⁴ Lenz, Antonín: *Antropologie*, s. 565.

pouze jedenkrát.³⁶⁵ Na jiných místech se jednalo o součást citátu k jinému než trinitologicky antropologickému problému.

Lenz nerozvíjí trinitologii nejen proto, že přece píše antropologii. To jistě také. Ale nerozvíjí ji také proto, že nehledá (a to v žádné ze svých prací) dialog. Teprve tehdy, našla-li církev cestu zpět k dialogu – a to se v moderní době děje až po druhé světové válce, respektive s Druhým vatikánským koncilem - objevila znovu také trinitologii. „*Nyní se trojiční teologie obnovuje jako plodný a srozumitelný způsob, jak vysvětlit, co to znamená být „spaseni Bohem skrze Krista v síle Ducha svatého“.*“³⁶⁶

Trojiční teologie je teologií dialogickou, teologií vztahu či *společenství lásky*.³⁶⁷ Lenz se soustředí na stvoření k Božímu obrazu, pomíjí však zcela, že tento obraz je dynamický, je to společenství osob, do něhož byl člověk Bohem pozván.³⁶⁸

Závěr kapitoly

Uvedli jsme již, že mnohé z toho, co bylo možné vnímat jako abstraktní, vykládali teologové často doslovně. Také proto snad mnohé problémy či otázky teologie zůstávaly stranou jejich zájmu. Sem patří jak eschatologie, tak trinitologie s pneumatologií. Naproti tomu traktát o Bohu Jednom (de Deo Uno) byl vždy velmi propracovaný. Není se tak co divit, že – pokud shrneme velmi hrubě vše dosud řečené – obraz Boha pak mohl vypadat jako obraz staříčkého mocnáře, shlížejícího z výsosti nebo nebes vysokosti na hříšníky a udílejícího milosti jako „korunovační groše“. Není divu, že takový obraz Boha mohl vzbuzovat spíše odpor. A rovněž není divu, že pokud se objevil teolog, který dokázal například

³⁶⁵ Tamtéž, s. 385.

³⁶⁶ LaCugna, Catherine Mowry: *Trojiční tajemství Boha*, in: Fiorenza, Francis S. – Galvin, John P. (eds.): *Systematická teologie 1*, Centrum pro studium demokracie a kultury – Vyšehrad, Brno – Praha 1996, s. 167 – 210. Zde citováno ze s. 168.

³⁶⁷ Tamtéž, s. 197.

³⁶⁸ Tamtéž. Zdůrazněme ještě, že tak jde o „paternalistickou koncepci antropologie“ – Bůh Otec je zdůrazněn, Boží Syn i Duch Svatý jsou naopak potlačeni. Starozákonní (ne-li zároveň také islámské) ladění jako by činilo Lenzovu teologii přímočařejší polemickou vůči soudobému liberalismu, materialismu a jiným –ismům.

učení o Trojici Boží účinně a srozumitelně vyložit, našlo jeho dílo patřičně kladnou odezvu.³⁶⁹

Lenz však takovým teologem nebyl. Tím ovšem nehodnotíme jeho přínos pro obor teologické antropologie, který v českém kontextu zůstává nesporný. Jaký byl Lenz teolog, k jaké škole či jakému směru bychom jej zařadili, to si ukážeme v závěrečných kapitolách.

³⁶⁹ Pospíšil, Ctirad Václav: *Jako v nebi*, s. 58, uvádí jako výjimečný případ dílo českobudějovického biskupa Jirsíka – jeho *Populární dogmatiku*. Srovnej Jirsík, Jan Valerián: *Populární dogmatika – kniha, v kteréžto učení víry svaté křesťanské katolické církve prostonárodním způsobem vykládá J. V. Jirsík*, Praha 1840.

Lenzovo teologické dílo v kontextu ekonomicko-politickém

V rámci své práce se ještě zmíníme o jednom okruhu problémů, jichž se Lenz sice přímo nedotýká ve svém antropologickém spise, o něžž nám jde v tomto textu především, které však tento spis mohou učinit opět o mnoho srozumitelnějším. V této kapitole tak půjde především o Lenzův vztah a) k liberalismu a b) socialismu spolu s komunismem. Podobně jako v případě předešlé kapitoly o kontaktech a konfliktech se soudobou filosofií, také v tomto oddílu poukážeme na to, že soudobá politická a hospodářská situace působila jako jeden z podnětů při tvorbě *Anthropologie katolické*.

Kromě samotné *Anthropologie* lze Lenzův zájem o politiku a ekonomii studovat ze dvou rozsáhlejších spisů, nazvaných *Socialismus v dějinách lidstva* a *Syllabus*.³⁷⁰ V nich podrobuje autor zevrubné kritice především liberalismus: „*Liberalismus by se musel nejprve na dobro změnit, zásady své zahodit a jimi povrhnutí, zkrátka musel by přestat být liberalismem.*“³⁷¹ A právě liberalismus je dle něho původcem socialismu, sociálně-demokratického hnutí a komunismu.

Původ socialismu a komunismu

Socialismus, jak o něm mluví např. Jaroslav Tůma a Josef Webr, autoři hesla *Socialismus* v *Ottově slovníku naučném*, díle XXIII., je jednak učení (používají přitom slovo *nauka*), jednak, a to především, společenské uspořádání založené na společném vlastnictví. Jako takové má tedy historii tak dlouhou, jako lidstvo samo, neboť toto společné vlastnictví bylo typické právě pro pravěké a raně starověké

³⁷⁰ Obě práce citovány již dříve v textu.

³⁷¹ Lenz, Antonín: *Socialismus*, s. 305.

společnosti.³⁷² Takové vymezení je však příliš široké a nevyhovuje rozsahu a zaměření naší práce.

Pod pojmem *socialismus* budeme mnohem spíše než obecně dějinnou skutečnost rozumět hnutí za změnu společenského řádu, jak také po-rousseauovský socialismus sám sebe chápe. Jestliže Jean Jacques Rousseau (1712 – 1778) stanul ve své filosofii až na pozicích radikálně etatistických³⁷³, formuloval tak některá východiska moderního, po-osvícenského socialismu, z nichž nejpodstatnější se mi zdá být ovlivnění svobody jedince „vůlí lidu“.³⁷⁴ Moderní socialismus totiž usiloval zejména o podmanění, využití či zneužití právě této vůle lidu k sebeprosazení.³⁷⁵ A bylo velkou chybou katolické hierarchie, že nástupu k tomuto zneužití včas nezamezila vlastními systémovými opatřeními. Tak se stalo, „že církve ztratily dělnickou třídu“, což „nazval Pius XI. skandálem 19. století“.³⁷⁶

Socialismus měl v 19. století mnoho různých podob, které se prostřednictvím svých hlavních hlasatelů šířily a vzájemně utkávaly v zápase o to, která se nakonec stane tou dominující (umírněný socialismus Ferdinanda Lassalla (1825 – 1874) měl jen velmi málo společného s radikálním anarchismem Michaila Bakunina (1814 – 1876), jakož i s komunismem Karla Marxe (1818 – 1883) a Bedřicha Engelse (1820 – 1895)).³⁷⁷

V předmluvě k překladu sociálních encyklik napsal Tomáš Halík, že: „*Marxismus byl ‚herezí‘ ve smyslu G. K. Chestertona, tvrdícího, že hereze jsou ‚zblázněné pravdy‘. Kdykoliv křesťané nereagovali včas a adekvátně na určité palčivé problémy lidí, to opomíjené a zanedbané se*

³⁷² Což lze doložit také srovnávacími studii kulturních či sociálních antropologů, o nichž více Soukup, Václav: *Dějiny antropologie. Encyklopedický přehled dějin fyzické antropologie, paleoantropologie, sociální a kulturní antropologie*, Karolinum, Praha 2004.

³⁷³ Velmi kriticky hodnotí jeho spisy, ale i soukromý život Lenz, Antonín: *Socialismus*, s. 149 – 153.

³⁷⁴ Srovnej Anzenbacher, Arno: *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2004, s. 52 – 68, ale i jinde v textu.

³⁷⁵ Lid jako takový byl však brzy „nahrazen“ konkrétní sociální skupinou, jejíž kvantita neustále rostla, a tou bylo zbídačelé dělnictvo (proletariát). Důležitost dělnické otázky podtrhovala rostoucí industrializace hospodářství.

³⁷⁶ Obě citace pocházejí z dokumentu *Pokoj a dobro. List k sociálním otázkám v České republice k veřejné diskusi*, Sekretariát České biskupské konference, Praha 2000, s. 16.

³⁷⁷ K tomu srovnej opět již citovanou práci Burrowa, Johna W.: *Krise rozumu*.

stávalo jádrem ideologie, která byla jako by rakovinovým zbužením té části pravdy, která vytržena z kontextu se bojovně postavila proti křesťanské tradici a jejím nositelům“.³⁷⁸ Tím přesně vystihl také důvod, proč se v souvislosti s Lenzovým dílem budeme zabývat (na základě jednoho z jeho mnoha spisů) také jeho vztahem k sociálnímu učení církve. Lenz totiž veškerá jiná učení než římskokatolické křesťanství pokládá za (různý stupeň) hereze. Svými rozbory se pokouší těmito herezím alespoň v českých podmínkách zamezit, ukázat na jejich nepřátelskost vůči člověku a lidstvu.

Socialismus zároveň chápe jako důsledek liberalizace společnosti, jako důsledek odvratu od křesťanských hodnot, přičemž vyzývá ve všech spisech, citovaných v této části práce, k nápravě. Svým dílem tak vystihuje bazální rozdíl mezi socialisty, kteří usilují změnit uspořádání společnosti, ať více, či méně radikálně, a křesťany, jejichž úkolem má být spíše jakási očista společnosti, přivedení zpět na správnou cestu, cestu k Bohu a ke Kristu.

Lenzův „dějinný“ pohled na socialismus a komunismus

Nejprve je třeba upozornit již na samotné věnování (přípis) v knize *Socialismus v dějinách lidstva...* svatému Josefovi, „pěstounu Páně, patronu církve katolické a ochránci rodiny křesťanské a pospolitosti lidské“, které mezi řádky napovídá něco o důvodech, které Lenze vedly k sepsání takové knihy, jež by pojednávala o dějinách jedné z politicko-ekonomických teorií. Obava o rodinu jako základní stavební prvek pospolitosti lidské³⁷⁹, obava o tuto pospolitost a růst členské základny sociálně demokratických stran, to jsou hlavní impulsy vzniku dané monografie: „Mám tedy za to, že demokratický socialismus zejména, ať

³⁷⁸ Srovnej Halík, Tomáš: *Sociální nauka katolické církve ve společensko-dějinném horizontu*, in: *Sociální encykliky (1891 – 1991)*, Zvon, Praha 1996, s. 14.

³⁷⁹ Srovnej k tomu exkurz o Lenzově pojetí rodiny, jež je rovněž nedílnou součástí této práce.

*nic nedím o kommunismu, anarchismu a nihilismu, není bez velikého nebezpečství“.*³⁸⁰

Lenz si je velmi dobře vědom, že nejde jen o to dělníky, jichž se sociální otázka dotýká především, „nakrmit“. Dospívá již v samém úvodu k tomu, že je třeba jim poskytnout (také či zejména) potravu *duchovní*. „*Dvojí jest tedy pramen, odkudž prýští sociální demokracie, neboli socialismus a kommunismus, bída valné části dělnictva, a druhý daleko vydatnější, že se dělnictvo stále olupuje o náboženství křesťanské, a vrhá tak v prostopášný život.*“³⁸¹

Aby se sociální otázku podařilo vyřešit, předkládá Lenz ve své monografii dějiny „*ran*“, „*jimiž sthána byla od věků již socialita lidská*“³⁸², tedy dějiny socialistické myšlenky. Sleduje její vývoj od antiky – všímaje si nejprve především spartského vojenského režimu a některé jeho znaky, zejména potlačení úlohy rodiny na úkor výchovy zdatného jednotlivce (lhostejno zda muže či ženy). Kritizuje obecně násilnickou povahu spartské společnosti, neboť spatřuje renesanci jejích ideálů ve své době, a nekompromisně ji napadá: „*To tedy byla organizace sociálního kommunismu spartské obce, to byla ta bohužel od učitelů na školách z kapes katolíků vydržovaných vychvalovaná obec Sparťanů, to byl vzor, podle něhož má prý býti i naše mládež obojího pohlaví pěstována a vedena!*“³⁸³

Dalším terčem zdrcující kritiky se Lenzovy stává dílo Platonovo, především *Ústava (Politeía)* a *Zákony (Gnómoi)*. Ačkoliv přiznává Platonovi, že svou nauku, vyřčenou v prvním z těchto dvou spisů ve

³⁸⁰ Lenz, Antonín: *Socialismus*, s. 8.

³⁸¹ Tamtéž, s. 9.

³⁸² Tamtéž, s. 10.

³⁸³ Tamtéž, s. 21. Tady zaslouží zmínku jistá dějinná paralela. Diskuse, která se rozproudila nad posledním z filmových zpracování spartské minulosti – *300: Bitva u Thermopyl, USA, 2007, 117 min., režie: Zack Snyder* – v historických časopisech, do níž se zapojili např. historici Jaroslav Pinkas (Ať žije fašismus! Bitva u Thermopyl ve filmu, *Dějiny a současnost* 6/2007, s. 8.) nebo Ivan Šedivý (Leonidas se vysmívá nám. Ještě jednou o filmu „300: Bitva u Thermopyl“, *Dějiny a současnost* 8/2007, s. 8), opět ukázala ambivalentní (či dialektické) rozumění tomuto historickému fenoménu současnou společností, respektive alespoň jejími intelektuálními elitami. Četba zmiňovaných (a ještě i dalších) textů může napomoci pochopit obdobnou situaci doby Lenzovy. Na jedné straně kult dokonalého těla, tělesné zdatnosti a síly, která dokáže vzdorovat i přesile; na straně druhé společnost s totalitními rysy. Co jiné přitahovalo, Lenze, a jistě nejen jeho, varovalo.

druhém z nich zmírnil, přece nakonec „člověk čta tyto věci trne, jak mohl Plato za ideál považovati takovouto soustavu sociální, kteráž znamená úplnou dissoluci, úplné zničení pospolitosti lidské, tentýž Plato, který tak krásně psal o Bohu, a o duši lidské...“.³⁸⁴

U Římanů spatřuje sice pozitivum v tom, že „zůstalo u Římanů bez úhony majetkové právo, a zůstávajíc v neporušenosti, bylo hradbou bývalo naproti socialistickému kommunismu“³⁸⁵, ale jejich značně antropomorfizovaný polyteismus, s rozrůstající se říší navíc stále více synkretický, zahrnující a pohlcující do sebe kulty a náboženství všech národů říše, podrobuje opět kritice, stejně jako v římském právu zakotvenou možnost rozluky manželského svazku. Konečným cílem celého § 3, který Lenz věnuje právě antické římské společnosti, je však tentokráte něco jiného než pouhé prokázání dějinné kontinuity socialistické ideje.

„Červem ... na výsost nebezpečným antické society bylo zvláště otroctví, ve všem pohanstvu uzákoněné.“³⁸⁶ Tím jako by Lenz upozorňoval jednoduše na to, že ani římská společnost není společností hodnou následování. Zároveň jej tato zmínka přivedla k sepsání celého samostatného pojednání o otroctví.³⁸⁷

Na dalších stranách zaznívá opakovaně, různě obměňováno, Lenzovo rezolutní odmítnutí myšlenky, že by snad moderní socialismus a komunismus mohly vycházet přímo z křesťanství. Lenz přímo píše: „Víra křesťanská nezavrhuje majetku, ani bohatství, ale pouze nezřízené jeho užívání, a proto není na pravdě tvrditi, že by křesťanství bylo pramenem přirozeným, odkudž vyšel socialistický komunismus.“³⁸⁸

Lze jistě důvodně předpokládat, že Lenz svou prací sledoval, nadneseně řečeno, život a životaschopnost socialistické myšlenky v dějinách Evropy. V dějinách českých zemí jej pochopitelně muselo

³⁸⁴ Tamtéž, s. 27.

³⁸⁵ Tamtéž, s. 35.

³⁸⁶ Tamtéž, s. 36.

³⁸⁷ Tamtéž, s. 36 – 49, (§ 4 Antická vzdělaná společnost oproti otroctví, a křesťanství).

³⁸⁸ Tamtéž, s. 57. V této souvislosti stojí opět za připomenutí Halíkův citát Chestertona o „zblázněných pravdách“ – herezích a jeho výklad marxismu jako hereze, který je vůči Lenzovým výročkům do jisté míry kontroverzní.

zaujmout období Husovo a husitství. Zde navázal na vlastní dlouholetý výzkum, především na četbu a výklad Husových spisů³⁸⁹, dostal se do polemiky se stále více se prosazujícím husovským mýtem a poukázal na souvislosti Husova, Viklefova a Lutherova učení. O táboritech např. prohlásil: „*Majíce tuto socialistickou soustavu Táborů před očima, tvrdíme, že byli Táborové blízcí soustavě komunistického socialismu a to násilnického, anarchistického.*“³⁹⁰

Velmi důkladná byla také Lenzova práce na komentáři k dílu Petra Chelčického, k němuž se váže několik jiných Lenzových statí, zejména pak studie uveřejněná v prvním a druhém ročníku *Sborníku Historického kroužku Vlast*.³⁹¹

V rámci tohoto komentáře dokázal zároveň svým osobitým stylem krátce zhodnotit osobnost a dílo Jana Ámose Komenského³⁹², který prý „*svým pověrkářstvím, a svou klamnou důvěrou v proroctví neblahé Poňatovské³⁹³ a jiných proroků blouznivců ... podněcoval náboženské boje naproti katolickému králi českému, a tak naproti ubohé vlasti naší, touže, aby byli papeženci potřeni, a aby páni Bratři zase se ujali sídel katolického národa českého.*“³⁹⁴

Toto tvrzení o „katolickém národě“ nám může posloužit jako úvod k dalšímu letmému exkurzu. Ani Lenz, podobně jako většina jeho současníků, se totiž nakonec nikde zcela nevyhýbá nacionalismu. Tento nacionalismus je však vždy vázán na dvojí skutečnost: katolicismus a

³⁸⁹ Srovnej například Lenz, Antonín: *Učení Mistra Jana Husi na základě latinských i českých spisů jeho, jakož i odsouzení Husovo na sněmu Kostrnickém*, Dědictví svatého Prokopa, Praha 1875. K tomu přísluší v bibliografii připočíst i další, drobnější díla.

³⁹⁰ Lenz, Antonín: *Socialismus*, s. 80.

³⁹¹ Jde o práci Lenz, Antonín: *Soustava učení Petra Chelčického na základě pramenů*, Sborník Historického kroužku Vlast (SHK), Praha 1900 – 1901. SHK 1 (1900), s. 130-160, 193-224; 2 (1901), s. 1-25, 65-81, 129-145, 193-205. Ta shrnuje více než desítku jiných děl o Petru Chelčickém.

³⁹² Lenz tím navázal na názory běžné již v 17. a 18. století. Osvicenci, např. Pierre Bayle (1647 – 1706) ve svém díle *Dictionnaire historique et critique I. – II.*, Rotterdam 1695 – 1697, Komenského chápali a vykládali obdobně. Srovnej Válka, Josef: *Problém výkladu revelací v Komenského životě a díle*, *Studia Comeniana et Historica* 7, 1977, s. 105 – 114; Válka, Josef: *Komenský v Baylově slovníku*, *Studia Comeniana et Historica* 37, s. 140 – 149.

³⁹³ O Komenského schovance Kristině Poniatowské a jejích viděních naposledy uceleně a kontextuálně pojednala práce Knížová, Jarmila: *Jan Amos Komenský a revelace Kristiny Poniatowské*, diplomová práce, Technická univerzita v Liberci, Liberec 2005.

³⁹⁴ Lenz, Antonín: *Socialismus*, s. 96 – 97.

tradici. Slavní králové čeští jsou především katolickými králi katolické země, která je, ještě jaksí navíc, i česká, což evokuje koncept vyvoleného národa.

Lenz jako svědek své doby snad ani nemohl jinak, než hrát na struny národovectví, chtěl-li svým dílem zasáhnout co nejširší čtenářskou obec. Nacionalistické podbarvení či ladění jeho úvah tak může být dokladem snahy o oslovení nekatolíků – ateistů či příslušníků jiných církví. To by ostatně odpovídalo i výše zmíněnému úkolu – přivedení zpět těch, kteří zbloudili.

V Lenzově práci je velký prostor věnován dále například Thomasu Morovi (1478 – 1535), jehož dílo *Utopia* (1516) Lenz zevrubně rozebírá a dochází – se zjevnou ironií – k následujícímu hodnocení: „...jistota je, že *Utopie Morova byla smýšlenkou ohromného dosahu. V ní zajisté shledáváme téměř všechny ty dobré věci vypočtené, jichž se domáhají socialisté až po tento den. V ní máme před sebou ten budoucí ráj, k němuž ukazují, jako k zemi zaslíbené všichni sociální demokraté.*“³⁹⁵

Desátý paragraf, *Luther a socialistické vzpoury za jeho věku*, má ve svém závěru zase větu: „*Knížata věků tehdejších, ač seznati mohli, že revoluce proti církvi má vezdy za sebou vzpuru naproti politickým a občanským řádům, neuznali za dobré vrátiti sebe a lid svůj katolické Církvi.*“³⁹⁶ Církev je tedy Lenzem představená jako hráz proti revoluci a obecněji proti úpadku celé společnosti. Cestou k nápravě je opět pouze návrat zpět.

Zajímavou myšlenku představuje beze sporu spojení *absolutismu*, který se rodí v 16. století, aby vládl více než dvě století následující, s úpadkem moci katolických králů a knížat, s koncem „vlády katolické víry“³⁹⁷: „*Sociální revoluce umlkly, až na malé a skrovné a pouze lokální pokusy, kteréž se zde a onde opakovaly, zvláště ze strany sedláků, jimžto revoluce náboženská všade přitížila, přivodivši zároveň na národy jho*

³⁹⁵ Lenz, Antonín: *Socialismus*, s. 114.

³⁹⁶ Tamtéž, s. 138.

³⁹⁷ Tamtéž, s. 139.

*krutého absolutismu, kterýž byl za doby, kde vládla katolická víra, zhola nemožný.*³⁹⁸

Je pravda, že zásada *cuius regio, eius religio* s sebou nesla také absolutismus duchovní, který však vedl nezřídka k externalizaci náboženství. Kvantita věřících, jíž bylo dosahováno také jejich kontrolami, sčítáními a duchovním dohledem (přirozeně: kromě obligátních misí), nemusela vždy odpovídat kvalitě náboženského prožitku. Naopak – náboženské války přivedly Evropu k branám sekularizace, symbolický svět víry byl postupně nahrazován symbolickým světem vědy a eschatologii vystřídalo pokrokářství.

Paragrafem patnáctým, *Socialismus v novém věku v Němcích*, se Lenz ve svých dějinách socialismu dostává téměř do své doby. Za předchůdce socialismu v Německu označuje Johanna Gottlieba Fichta (1762 -1814), a to pro jeho koncepci „geschlossener Handelsstaat“ a názory na vlastnictví majetku a jeho *pře-rozdělování*.³⁹⁹

Přímým předchůdcem Karla Marxe a Ferdinanda Lassalla je pak dle Lenzovy interpretace, s níž se nerozcházíme ani my v našich zjištěních, Johann Karl Rodbertus (1805 – 1875).⁴⁰⁰ Jeho dílo zprostředkovalo Marxovi ekonomické myšlení Rodbertových předchůdců. Lenz znal a čerpal z druhého vydání sociálních dopisů Rodberta příteli von Kirchmannovi, které sice sepsal již ve 40. letech 19. věku, ale vydány byly poprvé až roku 1850, podruhé – ve vydání pozměněném a Lenzi dostupném – roku 1875 pod názvem *Zur Beleuchtung der sozialen Frage*.

Rodbertus je však, jako představitel tzv. vědeckého socialismu, osobností bez většího vlivu. Teprve již zmiňovaným následovníkům, Marxovi a Lassallovi, věnuje Lenz více zmínek v rozborech. *Das Kapital*, kniha, kde se Marx „snaží dokázat, že kapitál není nic jiného, leč jen *výsledek lupu*“⁴⁰¹, je Lenzi předmětem zevrubné, obeznané kritiky. Všimá si zejména ideových kořenů Marxovy práce a podává výklad o

³⁹⁸ Tamtéž.

³⁹⁹ Tamtéž, s. 207 – 208.

⁴⁰⁰ Rodbertus se považoval za pokračovatele myšlenek Smithových a Richardových.

⁴⁰¹ Lenz, Antonín: *Socialismus*, s. 209.

cenách – spotřební (užitkové, Gebrauchswert) a tržní (Tauschwert). Vedle kritiky vědecké je však – jako tomu u Lenze bývá – užito také invektiv zcela osobních, antisemitského ražení: „*Pan Marx měl doložit: že ta cena se také zvyšuje lichvářskými rejdy obilních burs, jimž vévodí lidé orientálského kmene, aniž by rolníkům prospěla, neboť těm se vydírá obilí v cenách co možná nejnižších, aby se od židů za drahý peníz prodávalo.*“⁴⁰²

Přece však nakonec také Marx smí být za něco hodnocen kladně. Lenz oceňuje jeho „klidnou cestu“, když píše: „*Marx byl odpůrcem Bakuninovým, a nechtěl tomu, aby násilou a prostředky navrhovanými od něho se šířil kommunismus, a v tom aspoň svým způsobem vynikal nad zvrhlého křesťana barbarského Rusa Bakunina...*“, ihned ale dodá, aby nedošlo k dezinterpretaci, „*...avšak konečný cíl obou neliší se valně od sebe*“.⁴⁰³

Následujícími rozbory, na více než osmi desítkách stran, dochází Lenz k cenné, leč nenápadně proslovené myšlence: „*... socialistický stát nebude mít trvání. Neboť jestliže socialistické tyto pokusy nemohly obstát ani v malém, jakž by bylo lze se nadíti, že budou mít trvání ve velkém rozměru?*“⁴⁰⁴ Lenz v této kratičké zmínce téměř prorocky předznamenal nástup, ale zejména pád komunistických diktatur ve střední a východní Evropě. Socialismus a komunismus jím tak byly představeny jako systémy, v nichž k sociální spravedlnosti dojít nemůže – a pokud dojde, ne ve všech oblastech lidského života a života společnosti jako celku.

⁴⁰² Tamtéž, s. 211, poznámka pod čarou č. 1. Srovnej k tomu zmínku na s. 208, kde se mluví o „*dvou ze židovstva poslých agitátorech*“, přičemž oním „*druhým*“ je míněn Lassalle.

⁴⁰³ Tamtéž, s. 212.

⁴⁰⁴ Tamtéž, s. 296, poznámka pod čarou č. 1.

Vhodní řešitelé sociální otázky

Po historických pojednáních se Lenz pouští do rozboru šancí tří potenciálních „kandidátů“ na řešení sociální otázky: liberalismu, protestantismu a katolicismu.

První z nich je však brzy automaticky diskvalifikován. Pro své zásady: volný trh, volný pohyb osob (myslí se „absolutně volný“), co největší osobní svoboda, občanský sňatek místo církevního, absolutní náboženská svoboda – už proto je liberalismus kandidátem nevhodným. Lenz v těchto zásadách spatřuje hrozbu naprosté atomizace společnosti, rozklad státní pospolitosti, vedoucí až k nihilismu a popření práv jednotlivce tehdy, pokud jej okolnosti, na nichž nenese podíl, vrhnou z jakýchkoli důvodů na okraj společnosti. *„Můžeme tedy s věhlasným biskupem Kettelerem říci: že se ti, kdož strhali všechny ohrady, jimiž chráněny byly obchody a řemesla, a tak majetek naproti žravému liberalistickému kapitálu, dopustili zločinu na lidské společnosti.“*⁴⁰⁵

Druhým způsobem, který dle Lenze nabízí liberalismus k ochraně dělníků, je svépomoc. Také tuto variantu pomoci dělnictvu Lenz pranýřuje. A s ní i další instituce, jako osvětu, liberální spolkovou činnost, vzdělanost. A tyto výtky zaslouží podrobnější komentář.

Lenz si totiž velmi dobře všiml jedné věci, jež je dodnes platná – jestliže je pro dělníka klíčovou otázkou vlastní obživy a obživy rodiny, pracuje téměř bez nároku na nějaké volno, pracuje dlouho, takže čas věnovat se osvětě, sebevzdělávání nebo spolkové činnosti je velmi krátký, a pokud je, zpravidla tato činnost není realizována v takové kvalitě, aby se stala dělníkovi skutečně přínosem.

*„Nejprve zrušili liberálové všechnu obranu práce, atomisovali dělnictvo, a teď má dělník sám a sám, vyssátý a zbědovaný, blahobytu se domáhati naproti mocnému a bohatému liberalismu?“*⁴⁰⁶ Podle Lenze nikdo nemůže očekávat, že cestou svépomoci a sebevzdělání se postavení dělníka zlepší – jen pokrytci: *„O tom ani zmínky nečiníme, že*

⁴⁰⁵ Tamtéž, s. 300.

⁴⁰⁶ Tamtéž, s. 303.

*dělníci prací a namáháním utrmácení nejsou ani s to, aby těch liberalistických od bídy osvobozujících prostředků užili.*⁴⁰⁷ K zisku kvalifikace, rekvalifikace, nebo ke spolkové činnosti potřebuje dělník (či obecně řečeno: zaměstnanec) dostatek času. A protože mu často schází potřebné vzdělání již na počátku, je redukován trhem na pracovní sílu jako předmět obchodu na straně jedné a na spotřebitele (konzumenta) jako kupujícího (zákazníka) na straně druhé.⁴⁰⁸ Takto „redukován“, stává se člověk snáze objektem manipulace, odosobněným a bez ducha. Tyto závěry Lenz sice neuvádí, ale varuje před jakýmkoli redukcemi: *„Liberalistický stát se činí bezbožeckým, zlehčuje svátostné manželství, zavádí sňatky občanské, hubí křesťanské rodiny, odebírá katolíkům školy, a pudí rodiče, aby posílali dítek svých do školských brloh bezbožeckých; nuže, tyto zásady drží také demokratický socialismus, a chystá se je provést ve svém budoucím státě až do krajnosti.*⁴⁰⁹

Poněkud pochvalněji se Lenz vyslovuje k soudobému protestantismu. Omezuje se však téměř výhradně na jediný příklad – pruského dvorního kazatele, pastora Adolfa Stöckera (1835 – 1909), zakladatele Křesťansko-sociální strany pracujících. Ten požadoval na státu mnohá opatření ve prospěch dělníků, jejich ochranu, sociální zaopatření jejich rodin, ale také například progresivní daně z příjmů nebo z dědictví. Zajímavé jsou také jeho požadavky na tzv. sirotčí kasu nebo systematické odborné vzdělávání učňů.⁴¹⁰

*„Nevím, zdali Stoecker nahlédl, že hlubší příčiny nezdaru jeho namáhání leží v zásadách protestantismu samého. Zásady protestantismu v církevním směru jsou antisociální, zrovna jako jsou zásady liberalismu antisociální v ohledu občanském.*⁴¹¹ Klíčovými pojmy, které vedou Lenze k přesvědčení, že mezi protestantismem a liberalismem existuje určitá spojitost, jsou *svoboda* a *rovnost*. To

⁴⁰⁷ Tamtéž.

⁴⁰⁸ O moderní, globalizované společnosti, platí vyřčená slova s ještě větší naléhavostí. K tomu srovnej například články 42, respektive 53, dokumentu *Pokoj a dobro*, s. 43, respektive 52.

⁴⁰⁹ Lenz, Antonín: *Socialismus*, s. 305.

⁴¹⁰ *OSN*, sv. 24, s. 139. Také srovnej heslo **Adolf Stoecker**, http://de.wikipedia.org/wiki/Adolf_Stoecker, (on-line), cit. 31. 7. 2008.

⁴¹¹ Lenz, Antonín: *Socialismus*, s. 314 an.

můžeme doložit následující rozsáhlejší citací: „*Liberalismus prohlásil svobodu, rovnost a bratrství, učinil z lidí nezávislé, suverenní a svézákonné občany, dala plnou svobodu a nezávislost na kterékoliv autoritě, ať Boží ať církevní, ať občanské, jednotlivcům, ale nikoliv společenstvům, a tak atomisoval societu, a autoritu podkopal veškeru. Podobně učinil protestantismus v ohledu církevním, neboť on prohlásil svobodu a rovnost, a bratrství v témže téměř rozumu ve směru církevním, jako liberalismus v ohledu občanském. Za jedno stanovil, že jsou sobě v církvi všichni lidé rovni, že není rozdílu mezi stavem kněžským a laiky, že všichni, kdož jsou pokřtěni, jsou na rovno kněžími, že každý má právo a povinnost, na základě Písma sobě vyvážit náboženství, a tou měrou zničil protestantismus autoritu ve své societě na dobro, a atomisoval socialitu, ku které spěl, ihned v samé jednotlivce bez autoritativní spojby. Z toho jde, že denominace protestantské jsou societami rovných, čímž ovšem zcela souzvukují s demokratickým socialismem, kterýž má být taktéž societou sobě naprosto rovných občanů, jako jsou protestantské denominace societami rovných v církevním ohledu.*“⁴¹²

Citované propojení vede Lenze dokonce k tomu, aby prohlásil, že „*kde jsou příbuzné sobě principie, tam ... lehké bývá spojení.*“⁴¹³

Liberalistická rovnost jednotlivců jistě není snadno srovnatelná se „*societami rovných*“ v protestantských denominacích, citované závěry jsou však velmi blízké těm, které téměř současně učinil, po daleko pečlivějším rozboru, i Max Weber (1864 – 1920): „*Světská protestantská askeze bránila vši silou každému užívání radostí světa, také prostému užívání majetku, podvazovala konzum, zvláště luxus. Naproti tomu svým psychologickým účinkem zbavila výdělečnou činnost zábran tradiční etiky, legalizovala ji, dokonce hlásala, že ji žádá Bůh. Tím také souvisela protestantská asketická etika s duchem novodobého západního kapitalismu a přispívala k jeho podněcování.*“⁴¹⁴ Pokud hledíme na

⁴¹² Tamtéž, s. 315.

⁴¹³ Tamtéž.

⁴¹⁴ Weber, Max: *Sociologie náboženství*, Vyšehrad, Praha 1998, s. 346.

kapitalismus jako na ekonomický pandán liberalismu, je možné Lenzově tezi přitakat.⁴¹⁵

Zásady *volnost* (svoboda), *rovnost* a *bratrství*, sdílené liberály i protestanty, jsou tedy Lenzovi hlavní příčinou nezdaru protestantských církví v řešení sociální otázky. Je jisté, že v oblastech většinově protestantských přešla také velmi rychle kompetence v sociálních otázkách z místní církve (sboru) na obec, státní aparát (panovníka a jeho úředníky), eventuálně různé nadace, a de facto se – daleko dříve než v katolickém prostředí – sekularizovala. Závěrem úvah o roli protestantismu při řešení sociální otázky cituje Lenz dopis papeže Lva XIII. císaři Vilémovi II. datovaný 14. března 1890, kde „*dává na jevo, že jest zákonodárství občanské za našeho věku ku vyřízení sociální otázky potřebno, ale samo o sobě, že se bude marně namáhati, anť žádoucího výsledku dosíci lze jen za spolupůsobením katolické Církve.*“⁴¹⁶ Církev katolická, jak již napověděl Lenz názvem zde citovaného díla, je nakonec dle něho tím jediným vhodným kandidátem k vyřešení sociální otázky.

„Církev katolická a sociální otázka“⁴¹⁷

Poněkud paradoxně čerpá Lenz podporu pro své závěry o „jedině schopné katolické církvi“ ve spise protestantského teologa Gerharda Uhlhorna (1826 – 1901).⁴¹⁸ Podle Uhlhorna se katolická církev zaobírala sociální otázkou (redukovanou často jen na otázku dělnickou) již od konce šedesátých let 19. století. Lenz však později sám uvádí dílo biskupa z Mohuče, Wilhelma Emmanuela von Kettelera (1811 – 1877),

⁴¹⁵ Přihlédneme-li navíc k původu protestantské askeze od západního (katolického) mnišství, jak to činí v citované práci sociolog Weber, shledáme „příbuzné principie“ u všech tří Lenzových „kandidátů“ na řešení sociální otázky.

⁴¹⁶ Lenz, Antonín: *Socialismus*, s. 320.

⁴¹⁷ Tamtéž. Paragraf č. 23 Lenzovy práce nese právě tento název.

⁴¹⁸ Jde o spis Uhlhorn, Gerhard: *Katholicismus und Protestantismus gegenüber der sozialen Frage*, Göttingen 1887. Uhlhorn patřil k velmi plodným autorům také v oblasti církevních dějin.

který se, jak uvádí Arno Anzenbacher⁴¹⁹, otázkou dělníků zaobíral již v první polovině šedesátých let 19. století.

Pro Lenze však není sociální otázka pouze otázkou dělnickou, ale také a především otázkou náboženskou: „*Jenom na zásadách víry sv. jest možno, aby člověk, byťby i vezdy se nedařilo podle vůle jeho, dovedl se zapřítí, a s tím skrovným majetkem, jež drží, se spokojiti.*“⁴²⁰ Tato slova platí sice opět spíše poškozeným, tj. dělníkům, ale Lenz ihned dodává: „*Jenom na zásadách křesťanských jest možno, aby boháč své moci nezneužíval ...a svých dělníků neměl za pouhou hromadu sil ... alebrž aby v nich ctil důstojnost lidskou, a obraz věčného Boha duši jejich vtisknutého.*“⁴²¹ Lenz tak postuluje do jisté míry romantickou cestu nápravy sociální otázky – jako by hledal „lék“ na to, co Anzenbacher nazval „*syndrom hříšného pádu*“⁴²². Jen návratem ke křesťanským hodnotám bude moci být sociální otázka definitivně vyřešena – Anzenbacher mluví na tomto místě o *sociálním romantismu*.⁴²³

Sociální starostlivost tak na sebe do jisté míry bere formu misijního působení. Lenz o misiích píše ve své práci hodně – „*Víme, že jest farní okres po misiích jako obrozen a Bohu odevzdán.*“⁴²⁴ V duchovní obnově spatřuje naději na spravedlivější uspořádání společnosti: „*Můžeme tedy právem říci, že Církev katolická má do sebe i nyní sílu, aby svými missiemi mezi národy civilisovanými tyto opět sv. víře a mravům křesťanským vrátila, a aby i divochy sladkému jhu Páně podrobila.*“⁴²⁵ Proto Lenz věnuje mnoho úsilí na vypsání misijních aktivit katolické církve v Austrálii, Americe, ale i v samotné Evropě.

Koho je třeba především přivést na správnou cestu? Vzdělanstvo, jež se „*u veliké části osvětě křesťanské odcizuje, a následuje mužův, kteří jsouce nevěrci, nevyhledávají jejich dobra v budoucnosti, ale jich užívají*

⁴¹⁹ Srovnej Anzenbacher, Arno: *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2004, s. 130.

⁴²⁰ Lenz, Antonín: *Socialismus*, s. 346.

⁴²¹ Tamtéž.

⁴²² Anzenbacher, Arno: *Křesťanská sociální etika*, s. 131.

⁴²³ Tamtéž, s. 132. Má tím na mysli snahu křesťansko-sociálního hnutí o návrat k tradičně uspořádané *stavovské společnosti*. Přesně v tomto duchu formuluje také Lenz své myšlenky.

⁴²⁴ Lenz, Antonín: *Socialismus*, s. 349.

⁴²⁵ Tamtéž, s. 355.

*k dosažení sobeckých záměrů svých.*⁴²⁶ Tedy, jinak řečeno, představitele společenských elit. Výchova je strukturální součást úspěšného řešení sociální otázky – Lenz to naznačuje ve své stati několikrát, například v souvislosti s působením Jana Boska. O práci Dona Boska – v českém nábožensko-kulturním kontextu dostatečně známé – se vyjadřuje takto: „Nuže, kdož by chtěl zapřít, že Bosco a kněží jeho nepracovali se zdarem ku řešení sociální otázky?“⁴²⁷

Vedle výchovné a vzdělávací činnosti se Lenz krátce zmiňuje také o oblasti zdravotnictví. Všimá si sekularizačního procesu v této oblasti a osobitým jazykem jej komentuje: „Mám tu na zřeteli ty, kteří uprostřed křesťanského lidu šlechetně jeptišky z nemocnic vyhánějí, a na místo nich dosazují placené hlídačky... . Proti vůli své musejí jim i nevěreční lékaři to svědectví dáti, že jsou jeptišky ty nejlepší ošetřovatelky nemocných.“⁴²⁸ V českých zemích nebyla sekularizace zdravotnictví sice nikdy naplněna absolutně, ale ve velké míře se tak stalo po převzetí moci komunisty – tedy po únorovém puči roku 1948.⁴²⁹ Politováníhodné přitom je, že sekularizaci zdravotnictví prováděl v tehdejší Československu de facto kněz, byť mnohokrát exkomunikovaný, Josef Plojhar (1902 - 1981).⁴³⁰

Po tomto odbočení se však již Lenz koncentruje na aktivity papeže Lva XIII., konkrétně vydání encykliky *Rerum novarum*, datované 15. května 1891. Na první pohled je pak zajímavý způsob, jakým encykliku překládá a cituje: „*Neboť Bůh nepřepustil zemi veškerenstvu v tom rozumu, aby všichni bez rozdílu byli jejími majiteli, nýbrž právě tak, jako nevykázal Bůh jednotlivci žádného pozemku, tak i svěřil půli lidské a*

⁴²⁶ Tamtéž, s. 359 an.

⁴²⁷ Tamtéž, s. 362.

⁴²⁸ Tamtéž, s. 363.

⁴²⁹ V českobudějovické nemocnici tak řádové Milosrdné sestry sv. Karla Boromejského setrvaly až do roku 1956. Ještě déle působily řádové sestry v ústavech sociální péče, např. v Černovicích až do roku 1975, ve Vimperku – Hrabčicích naopak od roku 1949 do současnosti. Tato data čerpám z Kadlec, Jaroslav: *Českobudějovická diecéze*, Setkání, České Budějovice 1995, s. 104 an.

⁴³⁰ Tato velmi rozporuplná osobnost českých dějin dosud nebyla monograficky zhodnocena, přestože jde o člověka, který dokázal vést po dvě dekády ministerstvo zdravotnictví, být (téměř zároveň) předsedou Československé strany lidové a vůdčím představitelem mírového hnutí katolického duchovenstva.

*řadám mezinárodním rozdělení a ohraničení pozemku soukromého.*⁴³¹
Práce je majetkem chudých, zdůrazňuje Lenz ještě jedenáctý článek sedmý.

Zbývající část Lenzovy práce je již věnována pouze a výhradně rozboru a citacím encykliky *Rerum novarum*. Lenz zdůrazňuje – ve shodě se Lvem XIII. – úlohu církve v sociálních otázkách, protože „*Nic neváží láska a síla, neprýští-li z nejsvětějšího srdce Vykupitelova, tudíž ani ne státní podpora*“.⁴³²

Borské teze⁴³³

Již od sedmdesátých let 19. století si někteří katoličtí intelektuálové, zejména němečtí, uvědomovali nutnost systémové změny, která povede ke zlepšení sociální situace dělnictva, ale také řemeslníků a rolníků. Patřil k nim také kníže Karel Jindřich Löwenstein (1834 – 1921), vůdčí osobnost německých katolíků a přítel Wilhelma Emmanuela von Ketteler nebo Karla, svobodného pána von Vogelsang (1818 – 1890).⁴³⁴ Kníže svolal do Boru u Tachova v červnu roku 1883 vůdčí představitele sociálně smýšlejících katolických kruhů, většinou členy tzv. Katholikentagu (Generální shromáždění katolíků Německa). Svolal je mimo území sjednocené německé říše, aby se vyhnul možným perzekucím v čase panujícího kulturního boje.⁴³⁵ Výsledkem jednání byly v zásadě dvě hlavní teze (či skupiny tezí): o dělnické otázce a o otázce řemeslnictva. „*V těchto tezích je kladen důraz na otázky související*

⁴³¹ Lenz, Antonín: *Socialismus*, s. 367. Srovnej *Rerum novarum*, in: *Sociální encykliky*, s. 29 (srovnej pozn. č. 10 této části práce). Čl. 7, který Lenz překládá a parafrázuje, je zde přeložen a interpretován daleko srozumitelnějším jazykem, ale zkrácení významu se Lenz nedopustil.

⁴³² Lenz, Antonín: *Socialismus*, s. 374.

⁴³³ Srovnej sborník *Borské teze. Sborník semináře ke 120. výročí od podepsání Borských tezí*. Římskokatolická farnost Bor u Tachova – Karmelitánské nakladatelství, Bor – Kostelní Vydří 2006. Vyšlo česky i německy.

⁴³⁴ Karl von Vogelsang byl meklenburský aristokrat, konvertita, který jako žurnalista významně ovlivňoval veřejné dění ve Vídni nebo Bratislavě (Pressburgu).

⁴³⁵ Ve sborníku *Borské teze*, s. 18, se mluví o účastnících takto: „... v tomto městě [Boru] se v roce 1883 sešlo 14 významných zástupců katolického sociálního smýšlení z Německa, Čech, Rakouska, Švýcarska a Vatikánu a vypracovalo Borské teze.“ Účastníci nejsou, s výjimkou knížete Löwensteina, uvedeni jmenovitě.

s pracovní smlouvou.⁴³⁶, především je v nich řešena povaha samotné práce, která má mravní hodnotu, není tedy pouze zbožím, ale také odměna – mzda. Mzda, lépe řečeno spravedlivá mzda, je základem zajištění existence, zdroj úspor a udržení rodiny.

„Teprve ‚Borské teze‘ vedly k poznatku, že základy existujících problémů musí být odstraněny stále probíhajícími změnami.“⁴³⁷ Jak je tedy možné, že Lenz setkání v Boru u Tachova vůbec ve své práci nerefletoval? Jak mohl opomenout tak závažné setkání, které beze sporu mělo vliv i na pozdější vznik encykliky *Rerum novarum*?

Odpovědi se nabízí několik. Na začátku 80. let 19. století se událo mnoho převratného také v životě Lenzově, stal se kanovníkem na Vyšehradě, změnil působiště (namísto Českých Budějovic nyní Praha), vydal svou *Anthropologii katolickou* (1882). Nemusel tedy vůbec o onom setkání vědět, vždyť se jednalo o sjezd německých katolíků, výsledkem byly apelativní teze, které však v té době nebyly prvním dokumentem svého druhu⁴³⁸, jejich přímý dopad na soudobou společnost byl jistě nepatrný.

Dalším důvodem by mohla být sama povaha Lenzova spisu. Ten měl především ukázat snahu katolické církve ve věci nápravy a zodpovězení sociálních otázek. A katolická církev ve své institucionální rovině je nejvýrazněji (či nejvýznamněji) reprezentována biskupem sedícím na svatopetrském stolci a jeho činy. Snad proto se Lenz soustředil na komentář k encyklice a minul veškeré další aktivity jednotlivců.⁴³⁹ To nás vede k nutnému návratu k encyklice *Rerum novarum*.

⁴³⁶ Tamtéž, s. 10.

⁴³⁷ Tamtéž, s. 11.

⁴³⁸ Sám kníže Löwenstein již o jedenáct let dříve vydal jakousi sociální instrukci, která se dotýkala práce katolicko-sociálního hnutí. Srovnej *Borské teze*, s. 9, 22.

⁴³⁹ V tom ostatně nezůstal sám. Srovnej Kerber, Walter – Ertl, Heimo – Hainz, Michael (Hrsg): *Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche*, Verlag Josef Krecht, Frankfurt am Main 1991. Zde, s. 21, se píše: „Die neuzeitlich Soziallehre der Kirche beginnt mit der Enzyklika *Rerum novarum* (Über die Arbeiterfrage, 1891).“ Ano, novodobé sociální učení církve začíná právě touto encyklikou. Ale ta nevznikla „na zelené louce“, měla svá předznamenání. Leč ani moderní autoři je neberou na vědomí. Srovnej však ještě: Anzenbacher, Arno: *Křesťanská sociální etika*, V tomto případě je vyložen též kontext.

Rerum novarum (1891)

Zveřejněním encykliky se zdánlivě v praktickém dopadu církevního působení na společnost, zejména na dělnictvo a řemeslníky, mnoho nezměnilo. Bylo to způsobeno především netečností, možno říci až opovržením, jež vzbudila v širokých katolických kruzích všech vrstev společnosti. Mnohá svědectví o tom shrnul do své knihy například Bedřich Vašek.⁴⁴⁰ Nejvíce však o rozčarování nad netečností vůči tak významnému dokumentu papežského stolce svědčí jiná encyklika – *Quadragesimo anno* (1931), vydaná papežem Piem XI. Například v článku 14 se píše: „*Vznešené a ušlechtilé nauce Lva XIII., jež byla pro svět něčím neslýchaným, se dostalo rozpačitého či dokonce odmítavého přijetí i mezi některými katolíky; pro některé byla přímo pohoršením.*“⁴⁴¹

Poznamenali jsme však již, že se nic nezměnilo jen zdánlivě. Musíme tedy poněkud rozvinout, co jsme již výše v souvislosti s encyklikou zmínili: to, že přišla poněkud pozdě – v éře rozvinutého nacionalismu, rozvíjejícího se kapitalismu a industrializace. Národy jsou – i v rámci takové nadnárodní monarchie, jakou bylo habsburské soustátí – soustředěny na sebe⁴⁴², sociální demokraté a socialisté všech zemí postupují vždy vlastní cestou (zde dlužno poukázat na faktický neúspěch první a druhé internacionály). To vše, spolu s výše řečeným, mluví proti jakékoli naději na úspěch encykliky.

Rerum novarum je však souhrnem celé řady impulsů: ochrana občana státem a státní garance přirozeného práva na soukromé vlastnictví (zejména čl. 8 nebo 29 – 30), požadavek spravedlivé mzdy (čl. 34 – 35), křesťanské (katolické) spolky a organizace, jakož i další

⁴⁴⁰ Vašek, Bedřich: *Rukojeť křesťanské sociologie*, Lidové knihkupectví a nakladatelství v Olomouci, Olomouc 1937. Kniha je vlastně učebnicí sociologie pro studenty bohosloví a zkráceným vydáním autorovy trojdílné *Křesťanské sociologie* (Praha 1929 – 1933).

⁴⁴¹ *Sociální encykliky (1891 – 1991)*, s. 66. Na tento článek encykliky upozorňoval ve své práci i Vašek.

⁴⁴² Toto soustředění na vlastní zájmy ale nevyklučuje například austrofilství, tj. příklon českých politických špiček k jednotnému, i když ve velké míře liberalizovanému státu pod vládou Habsburků. Austrofilství je de facto negováno samotnou Vídní. Srovnej: Hájek, Miloš – Mejdrová, Hana: *Vznik Třetí internacionály*, Karolinum, Praha 2000, s. 195 an.

svépomocné organizace (čl. 36 – 43), a tak bychom mohli pokračovat nebo zacházet do detailů.

Kromě mnoha dalších encyklik, které Lev XIII. vydal před a po *Rerum novarum*, je z hlediska sociální péče a práce významné papežské breve k italským biskupům, zveřejněné před sklonem pontifikátu tohoto velkého papeže, roku 1902, v němž vyzývá ke studiu sociologie v kněžských institutech a seminářích.⁴⁴³ Fakticky se ale zřejmě již po roce 1891 sociologie v seminářích studovala. Konkrétní doklady jsou k dispozici například pro seminář a teologický institut v Českých Budějovicích. Seznamovali se s ní nejspíše nejstarší ročníky studentů – bohoslovců.⁴⁴⁴

Budějovice však v této věci mohou být považovány za průkopnické. Působil tu, jak jsme již jinde v textu předeslali, jako profesor pastorální teologie Lenzův spolužák, Antonín Skočdopole, autor mnoha pojednání a učebnic pastorální teologie a katechetiky, společensky i pedagogicky velmi čilý. Tím, zda se jiné semináře prostřednictvím svých představených či profesorů zachovaly obdobně, se nebudeme podrobněji zabývat. S ohledem na bohatou spolkovou činnost a faktickou politickou angažovanost mnoha bohoslovců i kněží té doby však tuto dobu lze přinejmenším analogicky předpokládat.

Lev XIII. se skrze encykliku snažil konstruktivně oponovat socialistickým myšlenkám. Podrobil, přirozeně s týmem odborníků za zády, tento novodobý systém zdrcující kritice, odsoudil jej – na druhé straně ale v téže encyklice odhalil, poprvé v takové míře, struktury (sociálního) hříchu a vyzval k léčebnému zákroku.⁴⁴⁵ Přesto však, alespoň nakolik je možné encykliku vyložit, nikde otevřeně nekritizuje

⁴⁴³ Vašek, Bedřich: *Rukojeť*, s. 15 an.

⁴⁴⁴ O tom v pramenech: *Stanovy sdružení bohoslovců česko-budějovických věnujících se studiu sociologie pode jménem „Sociální kroužek“*, Státní oblastní archiv Třeboň, Biskupský archiv, BKS, kart. 30. Bez paginace. K tomu srovnej práci Vebra, Tomáše: *Českobudějovický biskupský kněžský seminář a diecézní teologický institut v letech 1850 – 1885*, diplomová práce, Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, České Budějovice 2004. Šlo především o poslední, čtvrtý ročník, tzv. pastoralisty.

⁴⁴⁵ Jde o závěrečný, 45. článek encykliky. *Sociální encykliky (1891 – 1991)*, s. 55.

liberalismus jako takový. Jinak je tomu ale ve výkladech Antonína Lenze.

„Liberalismus, otec socialismu“⁴⁴⁶

Nejen, že „... činí novověké sekty (positivismus, pantheismus a atheismus neboli: liberalismus a massonismus⁴⁴⁷) člověka úplně nejenom od přirozenosti hříchu prázdného, ale na dobro nezávislého, nezávislého na Bohu a jeho zákonu, nezávislého na všeliké autoritě ...“⁴⁴⁸, ale dokonce produkují ze sebe i další, snad ještě odchylnější učení, jak soudí Lenz: „*Jak jest patrné, stydí se liberalismus za svého, jak se jim zdá, marnotratného a zlotřilého synka, avšak přese všechno zapírání jest demokratický socialismus přirozeným a vlastním synkem liberalismu, a to dokázati není zajisté nižádnou měrou těžké.*“⁴⁴⁹

Liberalismus, jakož i další učení, stojící v rozporu s Římem, analyzuje Lenz ještě v jedné, shora již dotčené práci – v *Syllabu*. Věnujme jí tedy nyní několik odstavců.

Syllabus je vším, jen ne čistě vědeckým pojednáním a rozbořem své předlohy. Je rozdělen do dvaceti šesti dopisů, respektive esejů, které mají dopisovou formu, včetně rozličných oslovení. Oslovován je jimi Alfons Šťastný, ale pouze jako zástupce „nactiutrhačů“ Církve.⁴⁵⁰ Adresátem v pravém slova smyslu je každý člověk, zejména pak každý katolík. Tito se mají z výkladů v knize obsažených poučit natolik, aby se vyvarovali upadnutí do „*haeresie*“, neboť: „*Každá haeresie, a nevěra dospěvši k moci vyvolala bouři a stala se násilou.*“⁴⁵¹ Lenz uvádí, že

⁴⁴⁶ Takto se přímo v rejstříku své knihy vyjádřil sám Lenz. Srovnej Lenz, Antonín: *Socialismus*, s. 388.

⁴⁴⁷ Zřejmě má být spíše massolismus. To podle Marii Alexandra Massola (1805 – 1875), francouzského filosofa a žurnalisty, vydávajícího socialisticky orientovaný týdeník *La morale indépendante* (zal. 1865).

⁴⁴⁸ Lenz, Antonín: *Anthropologie katolická. Skromný příspěvek ku dogmatické theologii*, Praha 1882, s. 442.

⁴⁴⁹ Lenz, Antonín: *Socialismus*, s. 266.

⁴⁵⁰ Tomu odpovídají také oslovení: *Milý kandidáte filosofie! Milý náčelníku svobodných myslitelů! Velectěný pane bakaláři!* A celá řada dalších.

⁴⁵¹ Lenz, Antonín: *Syllabus*, s. 246.

hlavními bludy, které ohrožují „societu státní i křesťanskou“, jsou především komunismus, socialismus a nihilismus. Jediný legitimní socialismus je křesťanský socialismus⁴⁵², který svou legitimitu odvozuje z tradičních funkcí církve ve světě, například z jejího charitativního působení: „Křesťanství rozmáhalo tu pravou lidumilnost, kterážto miluje člověka pro Boha, jehož obrazem živým člověk jest, pro Spasitele Krista, jehož vykoupencem jest.“⁴⁵³

Přestože si je jist legitimitou křesťanského socialismu, raději obšírněji vysvětluje: „Každý katolík ví zajisté, že jest člověk tvorem společenským, Bohem samým, kterýž societu rodinnou v ráji ustanovil, k socialitě ku vespolnému napomáhání, a ku vzájemné pomoci povolán; katolík ví, že ho k socialitě volá Bůh netoliko v řádu přirozeném, v rodině, v obci a ve státu; ale také v řádu nadpřirozeném, jsa připojen na křtu sv. k rodině Boží, societě Boží (Církvě sv. na zemi).“⁴⁵⁴

Svou argumentaci doplňuje ještě tvrzením německého kancléře Otto von Bismarcka, že to, co je v lidu ušlechtilého a mravného, jsou zbytky a zkameněliny z křesťanství, držícího pohromadě i takové státní zřízení, které se jej již zřeklo ve prospěch ateismu.⁴⁵⁵ Pohlédneme-li do naší doby, objevíme, například v debatách kolem evropského integračního procesu, obdobné myšlenky.⁴⁵⁶

Zatímco křesťanský socialismus je založen na lásce k bližnímu, křesťanské lásce, „Communismus, ohrožující societu i státní i církevní, jest v širším smyslu soustava národohospodářská, kterážto chce míti, aby se všecka práva ku majetku osobnímu odstranila, aspoň ohledně prostředků výrobních, a tou měrou aby bylo všechno majetnictví v societě, již se týká.“⁴⁵⁷

⁴⁵² Lenz ve svých textech běžně užívá spojení slov *katolický socialismus* nebo *křesťanský socialismus*, a to jako synonym.

⁴⁵³ Lenz, Antonín: *Socialismus*, s. 334.

⁴⁵⁴ Tamtéž, s. 247.

⁴⁵⁵ Tamtéž.

⁴⁵⁶ K této debatě a sebepojetí Evropské unie srovnej Reale, Giovanni: *Kulturní a duchovní kořeny Evropy. Za obrození evropského člověka*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2005.

⁴⁵⁷ Lenz, Antonín: *Socialismus*, s. 248. Zdánlivě naivně znějící definice je velmi podobná té, kterou uvádí Giddens, Anthony: *Sociologie*, Argo, Praha 1999, s. 562, ve spojení se

Tato soustava však promlouvá také do „society rodinné“, kterou rozvrací a ničí, tak, že „*nebude v tom dožadáném socialistickém státu žádného pevného sňatku manželského; budou se scházeti, a rozcházetí muž a žena zcela podle chuti a podle pudu svého, rovně tak, jakožto jest to při zvířatech, ač ani tuto ne při všech.*“⁴⁵⁸ Rodiny a intimního života manželů si Lenz samozřejmě všímá na mnoha místech ve svých spisech. Pokud však při svých komentářích uplatňuje svá etologická a zoologická pozorování, je argumentačně nejpřesvědčivější. Lenz jako by zde říkal, že socialismus degraduje lidské soužití na něco méně než zvířecího. Přitom označuje socialismus také jako kolektivismus (vše ve prospěch obecného kolektivu), neboli „*soustavu státní sběrovny*“⁴⁵⁹.

Úsměv vzbuzující označení nalezne své opodstatnění, vysvětlí-li si je čtenář Lenzova spisu jazykem dneška. Přerozdělování požitků plynoucích ze státem řízené a plánované výroby, jejich (alespoň teoretická) distribuce těm, kteří je potřebují k saturaci svých potřeb, to jsou přece typické rysy komunistického (či socialistického) centrálního plánování. Že při tomto plánování stát promlouvá také do sociálního rozvrstvení, sociálních skupin a rolí, to jsou již samozřejmé důsledky či průvodní, doprovodné jevy. Přitom Lenz rozlišuje dva různé typy tohoto kolektivismu. Jeden z nich označuje jako anarchistický či nihilistický a zahrnuje doň učení Proudhonovo (jímž se však vůbec nezabývá) nebo myšlenky Bakuninovy. Druhý směr tvoří tzv. possibilisté, kteří usilují o změnu řádu zákonnými cestami, „*arciže po rozumu jejich*“⁴⁶⁰, jak Lenz dodává. Do této skupiny spadají takové osobnosti, jako August Bebel, Wilhelm Liebknecht či Karl Marx.

Oba směry Lenz komentuje, rozebírá a upozorňuje na jejich stěžejní myšlenky. Přitom se v případě Bakuninově soustředí na zdůraznění ateistického základu celé teorie, používaje dokonce termínu „*náboženský převrat*“.⁴⁶¹ Dále podotýká, že „*za mravné jednání vyhlašuje*

socialismem: „*Politický směr, jenž klade důraz na aspekt spolupráce v moderní průmyslové výrobě a směřuje k rovnostářské společnosti.*“

⁴⁵⁸ Lenz, Antonín: *Syllabus*, s. 259.

⁴⁵⁹ Tamtéž, s. 250.

⁴⁶⁰ Tamtéž.

⁴⁶¹ Tamtéž, s. 254.

tato společnost, ano za jedinou úkonnost' povinnou, rušiti a ničiti stávající řády všemi prostředky násilnými, neboť prý účel posvěcuje prostředky“, aby v poznámce neopomněl dodat: *„Patrně sobě vypůjčili tuto zásadu od revolučního labužníka Lutra, a od darebáka Voltaira.“*⁴⁶² Nato předkládá Lenz jakýsi stručný seznam hlavních zásad Bakuninova pojetí socialismu, kde na prvním místě figuruje věta *„Není žádného Boha“*. Následují zásady další (dohromady je jich zde uvedeno osm), jako například: není žádných mravních zákonů, člověk je nezávislý tvor, zrušení rodiny a manželství nebo plná emancipace žen.

Je třeba podotknout, že proti emancipaci žen Lenz v zásadě nic nenamítá.⁴⁶³ Zdůrazněním Bakuninova ateismu a jeho touhy po rozbití rodiny jako by vyčerpával z jeho myšlenek to nejpodstatnější, to, na čem vše ostatní závisí. Proti tomu possibilisty se Lenz zabývá z mnoha různých úhlů, poukazuje na socialistický program, vyhlášený v Praze 1. května 1890, cituje Liebknechtův proslov uveřejněný v časopise *Vaterland* roku 1890, aby však nakonec shrnul obojí dohromady: *„Shrneme-li to všecko v jedno, poznáme snadno, že mezi nihilismem a sociální demokracií v podstatě a zvláště ve směru ke konečnému cíli obou není téměř nižádného rozdílu. Konečný cíl obou jest zničení stávajících řádů všech, politických, občanských, církevních a národohospodářských, jenom cesty k dosažení jeho jsou rozličné.“*⁴⁶⁴

To, co tedy spojuje liberalismus se socialismem, respektive co vede Lenze k přesvědčení, že první je otcem druhého, je snaha o rozvolnění, rozbití nebo zrušení tradičních společenských jednotek a struktur, z nichž tou nejmenší a zároveň základní stavební jednotkou je rodina. Liberalismus spustil procesy, jež vedly k rozkladu tradiční rodiny, socialismus namísto obnovy této základní stavební buňky společnosti usiloval, dle Lenze, o její naprosté odstranění.

⁴⁶² Obé tamtéž. V autorských poznámkách bývá Lenz nejosobnější, jeho výpady zlobnějšími, a tím také méně vědeckými. Argumentaci zde často nahrazují emočně zabarvená hodnocení.

⁴⁶³ Alespoň se mi v celé knize nepodařilo vypátrat výraznější argumentaci v tomto směru.

⁴⁶⁴ Lenz, Antonín: *Syllabus*, s. 262.

Manželství a rodina

Rodina, tak jak je chápána v naší, euroatlantické či západní kultuře, se v krizi (nebo rozkladu) zmítá již více než dvě století.⁴⁶⁵ I když se faktory podílející se na prohlubování krize proměňují, jako se proměňuje a rozvíjí celá společnost, lze najít mnohé paralely mezi naší a Lenzovou současností.⁴⁶⁶

Lenz si, jak již bylo zmíněno výše, všímá rozpadu rodiny působením kapitálu. Pracující dělník, živící spolu se svou ženou z minimální mzdy často několik dětí, stojící mnohdy skutečně nad propastí chudoby a bez vyhlídek na zlepšení své situace, často propadal malomyslnosti a skepsi. Mnohá svědectví o tom můžeme získat recepcí dobových uměleckých děl.

Tento stav se stal živnou půdou radikalizace dělníkových postojů. Proto také výše zmíněná encyklika *Rerum novarum* připomíná důležitost manželství a rodiny a ve shodě s ní Lenz upozorňuje: „*Velký tedy jest blud a nebezpečný, chtíti, aby stát zasahoval do lůna rodiny, leč by snad byla rodina v tak zoufalém stavu, že by sobě nijak nemohla pomoci, anebo kdyžby se stalo hrubé porušení práva ve zdích domácích. Dále nesmí se pustiti stát bez porušení rodinného práva.*“⁴⁶⁷

Rodina musí být obnovena na křesťanských, katolických základech.⁴⁶⁸ A tomu je třeba pomoci v mnoha ohledech: křesťanským vzděláváním, spravedlivým odměňováním za odvedenou práci, prohlubováním náboženského života jednotlivce i sociálních skupin.

⁴⁶⁵ Zajímavé ukazatele, relevantní pro Českou republiku současnosti, prezentoval a interpretoval ve své stati Dolista, Josef: *Lidská důstojnost jako aktuální téma v evropských vztazích*, in: *Borské teze*, s. 39 – 48.

⁴⁶⁶ Při detailnějším pohledu na zápisy v tzv. černých nebo smolných knihách je navíc nutno položit si otázku, zda se rodina jako základní instituce společenského života vůbec kdy nacházela v „nekrizi“. Srovnej například knihu Matouše, Václava: *Ortel podle práva. Výsadní hrdelní právo města Dobrušky pro všechna města a vesnice bývalého panství opočenského a směřického v letech 1364 – 1765*, Okresní muzeum Orlických hor – Město Dobruška – Státní okresní archiv v Rychnově nad Kněžnou, Dobruška – Rychnov nad Kněžnou 1997.

⁴⁶⁷ Lenz, Antonín: *Socialismus*, s. 368.

⁴⁶⁸ Srovnej článek č. 29 encykliky *Rerum novarum*. *Sociální encykliky (1891 – 1991)*, s. 43.

Je tu však ještě jedna, teologická překážka. Tě se Lenz věnuje ve své práci antropologické. Připomeneme ji obsáhlejším citátem, abychom tak podrobněji sledovali způsob Lenzova myšlení a jeho argumentaci: „*Poněvadž zdroj a pramen státní společnosti rodina jest, porušena jest i společnost státní, ano veškerá společnost lidská. ... A toto vše vyplynulo z dědičného hříchu, neboť v něm má svůj pramen blud, a zvláště blud náboženský, žádostivost a výbuchy vášně, kteráž svobodnou vůli ku hříchům lákala a tížila, ač zloba a převrácenost pro osobné hříchy povstalá a vliv daemonův příčinu velikou nesou ku hrozným těm věcem, do nichž upadl pohanský svět.*“⁴⁶⁹

Lenz spatřuje v této práci rozklad rodiny jako skutečnost související (ba: závisející!) na faktu prvotního hříchu Adamova. Dokonalý člověk zhřešil, byl připraven o svou dokonalost, ne však o svou vážnost jakožto obraz samotného Boha. To ale v konečném důsledku stačí k tomu, aby nedokonalý člověk tvořil nedokonalý pár, jenž se stane základem (rovněž nedokonalé) rodiny. Srovnáme-li starší antropologickou práci (1882) s mladší prací o dějinách socialismu (1893), je patrný posun od pesimismu fundamentálního a dogmatického teologa k optimismu teologa morálního, alespoň v otázce možného fungování rodiny. Tento posun však není důsledkem vlastního Lenzova myšlenkového vývoje, ale pečlivého čtení dokumentů papeže Lva XIII. Zatímco antropologická práce vyrůstá z apologeticky vedeného boje, je práce věnovaná socialismu již přece otevřena jakési prvotní formě dialogu s dechristianizovaným světem.

Tato prvotní forma dialogu spočívá v neustálém volání po změně smýšlení, po obrácení, ovšem s porozuměním pro to, že to není možné ihned, beze změn struktur (jinak by šlo opět o monolog). Nejúpěnlivěji zaznívá Lenzovo volání v samém závěru knihy o historii socialismu: „*Kýž by obce všecky, a rodičové se rozpomenuli na časy nedávno uplynulé, dokud více u nás vládlo křesťanství, a že také bylo více spokojenosti, a více lidí šťastných a blažených, a podle toho se snažili, aby v obci panoval*

⁴⁶⁹ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 593.

*křesťanský řád, a dítky aby byly vychovávány netoliko pro tuto pozemskou pouť, ale také pro vlast nebeskou!*⁴⁷⁰

Jakákoli rodina však začíná vztahem muže a ženy. Lenz se ve svém díle pochopitelně tomuto vztahu a jeho kvalitě věnuje – i když spíše v náznaku.

Vztah muže a ženy

Na základě podrobného studia Lenzova díla se zdá jisté, že rozhodně odsuzoval „panování“ muže nad ženou. Jak si jinak vysvětlit, když už v kritice římské společnosti v jeho díle o socialismu čteme: *„Absolutným pánem všeho majetku v tak širokém rozumu byl v rodině otec. On panoval a vládl jako absolutný samodržec nad svým domem, nad svými pozemky, a nad svými poklady, nad svými otroky a otrokyněmi, nad svou ženou a nad svými dětmi.*⁴⁷¹ A níže opět: *„I nad životem ženy rozhodoval římský panovník rodiny a nad její smrtí.*⁴⁷²

Na druhé straně ale občanskou společnost, již je rodina základem, nazýval societou nerovnou. A ta nerovnost je do ní, jednotlivými rodinami počínajíc, zakotvena samotným Bohem: *„Ženy mužům svým poddány buďte, jako Pánu“*, cituje, či spíše parafrázuje, Lenz list Efezanům (5,22).⁴⁷³ Rozdíly mezi pohlavími nejsou žádné, jedno nad druhé nevyniká. *„Muži, milujte manželky své, jako i Kristus miloval Církev a vydal sebe samého za ni.*⁴⁷⁴ To je záruka osvobození, ne-li emancipace, tedy alespoň jakéhosi „pozvednutí“ důležitosti práv žen. Proti tomu se však výrok *„Žena tedy má podle řádu Kristem Pánem ustaveného svá práva, nejsouc pouhou věcí, za niž za dnů otrokářského paganismu byla považována. Ona má ovšem býti poddána muži, poněvadž ani v rodině nemá býti anarchie, ale jest podřízena proto, jelikož*

⁴⁷⁰ Lenz, Antonín: *Socialismus*, s. 386.

⁴⁷¹ Tamtéž, s. 28.

⁴⁷² Tamtéž.

⁴⁷³ Tamtéž, s. 43.

⁴⁷⁴ Tamtéž. Citováno Ef 5,25.

*jest to vůle boží...*⁴⁷⁵ dá opět vyložit také v neprospěch jakékoli emancipace. Další zrovnoprávňování povede, jak Lenz předpovídá⁴⁷⁶: „*k dissoluci rodiny, a konečně k otroctví žen*“, protože se vymyká Bohem ustavenému řádu.

Kdybychom dané výroky Lenzovy i citáty Písma obrátili, získali bychom tutéž výpověď, jakou učinila ve svém díle spisovatelka Pavla Buzková⁴⁷⁷: „*Ženy, jejichž samolibost uspokojuje vědomí, že jsou silnější než muž, nejsou dosti ženské. Spíše trápiti by se tím měly, poněvadž takové poznání nedovoluje ženě oddati se muži tak úplně, jak touží. Nemůže-li se v muži zcela ztratiti, nenajde nikdy sama sebe.*“⁴⁷⁸ A v témže díle ještě: „*Dostoupivši mužovy úrovně a stavši se jeho spolupracovnicí, žena se dnes spojuje s mužem právě v tom, v čem jí dosud unikal: v bytostném poměru ke světu. ... V tom je dějinný význam ženské emancipace... Jest úsilím o manželství duší, když manželství těl již moderním, zjemnělým lidem nedostačuje, vhánějíc je do osamocení.*“⁴⁷⁹

Manželství sice u Lenze, narozdíl od Buzkové, není ještě partnerstvím sobě rovných, je však důstojným svazkem, naplněným vzájemným sebeobětováním, a to i navzdory své porušenosti: „*Vypověděvše první lidé poslušnost Bohu a odvrátivše se od Něho upadli v osidla a v poddanství ďáblovo, jenž od té doby veliké moci nabyl nad člověkem, anť se ve službu jeho dal.*“⁴⁸⁰ O důvod víc starat se o jeho nápravu, pokud upadá.

Konstantinismus

Než dospějeme v této kapitole k závěrečnému shrnutí, je třeba zmínit ještě jeden důležitý aspekt Lenzových úvah o křesťanském

⁴⁷⁵ Tamtéž. Citace pochází z Lenzovy poznámky pod čarou.

⁴⁷⁶ Tamtéž.

⁴⁷⁷ Pavla Buzková (1885 – 1949) – česká spisovatelka a jedna z mluvčích ženského hnutí v českých zemích. Autorka románů, divadelních her i životopisných črt.

⁴⁷⁸ Buzková, Pavla: *Srdce na štít. Úvahy o přátelství a lásce*, Českomoravský Kompas, Praha 1941, s. 96 an.

⁴⁷⁹ Tamtéž, s. 91 an.

⁴⁸⁰ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 428.

socialismu. Tím je jeho neustálé volání po obnově vlády katolické víry, na které jsme již poukázali. Ačkoli tomuto volání věnujeme pozornost i v jiných souvislostech (například ekleziologických), nemělo by zůstat zamlčeno ani zde, že Lenz je de facto stoupencem tzv. *konstantinismu*.⁴⁸¹

Moc a vliv katolická církev reálně měla po celé jedno tisíciletí. Sama se však o ně připravovala, mimo jiné tím, že se příliš soustřeďovala na zápas o udržení své světské moci. Nereagovala tak mnohdy včas na aktuální otázky doby. Ona moc a z ní plynoucí vliv v celém tehdejší křesťanském světě jí však na druhé straně umožňovaly rozsáhlé sociální a charitativní působení. Bohatství a majetek jí stavěly do role jakéhosi smírčího soudce mezi lidem a jeho vrchností.

Lenz si je plně vědom toho, že obě strany, tedy jak lid, tak i vrchnost, měly pak, v Čechách například za husitství, společný zájem na církevních statcích. Totéž se, jen mírně obměněno, děje i v Lenzově době. *„Ač liberalismus dobře ví, že demokratický socialismus na jeho žoky závistivě hledí, přece jest jeho nenávist naproti katolické Církvi větší, nežli strach před sociální demokracií.“*⁴⁸²

Lenz ve své práci o socialismu žehrá na soudobé postavení katolické církve, zejména na oslabování její autority, a to i z vlastních řad, tj. od souvěrců: *„...zlobou časův byla autorita Církve Boží, a papežů a biskupův a kněží zlehčována, a zlehčuje se až po dnes od lidí židovstva, z kacírstva, a kdož by uvěřil, i od mužův katolíkův, kteříž přilnuli k liberalistickým zásadám.“*⁴⁸³ Jako prostředek nápravy uvádí misie, protože *„Sociální otázka našich dnů není snad pouze otázkou žaludkovou, jakož za to mají mnozí lidé, a i vlády přemnohé, ale ona jest v popředí otázkou náboženskou.“*⁴⁸⁴ Jde tedy, Lenzovými slovy, o obnovu vlády katolické víry. Jde o to, aby se církev znovu stala vlivnou a mocnou institucí, již bude podřízeno i ono „světské rameno“. Jde o návrat ke konstantinovskému modelu. Protože jen skutečně silná a vnitřně

⁴⁸¹ Vokoun, Jaroslav: *Výklady*, s. 39 – 54.

⁴⁸² Lenz, Antonín: *Socialismus*, s. 328 an.

⁴⁸³ Tamtéž, s. 347.

⁴⁸⁴ Tamtéž, s. 346.

obnovená církev bude moci, dle Lenze⁴⁸⁵, plně realizovat svůj plán na řešení sociální otázky.

Závěrečné shrnutí

V této kapitole jsme se snažili předestřít Lenzův poměr k soudobým ekonomicko-politickým teoriím, tedy k liberalismu a socialismu, respektive komunismu. V zásadě je možné krátce poznamenat, že Lenz všechny dotčené směry odsoudil, což by jej z dnešního pohledu stavělo na pozice (radikálního) konzervatismu.

Jelikož Lenz, jak jsme již ukázali v životopisné črtě, aktivně politicky vystupoval a hájil zájmy katolické církve i na říšském sněmu ve Vídni – jako probošt vyšehradský byl totiž doživotním členem panské sněmovny – lze říci, že skutečně také konzervativní postoje zastával. A to i tehdy, šlo-li o sociální politiku. Ve svých rozborech dějin socialismu dospěl k závěru totožnému s encyklikou papeže Lva XIII. *Rerum novarum*, který apeloval na nemožnost spravedlivého řešení sociální otázky, pokud bude z úsilí o její řešení vynechána katolická církev.

Lenz proto proklamoval, že má-li se společnost stát skutečně spravedlivou, musí se obrodit ve svých křesťanských (katolických) základech. Především musí dojít k obnově křesťanské rodiny, ve vzdělávání nesmí být opomíjen nábožensko-pedagogický aspekt, lidé musí za svou práci pobírat takovou mzdu, aby nemuseli balancovat na hranici přežití. Kromě těchto, snad samozřejmých požadavků vznášel však, opět ve shodě s papežem Lvem XIII., také nároky na sdružování dělníků do svépomocných organizací, schopných čelit bezpráví, případně na jejich další vzdělávání a výchovu, k čemuž mají získat najmě dostatek času.

Lenz ve svém díle sledoval nejen dějiny socialismu, ale také dějiny „konkurenční nauky“ – prvopočátky sociálního učení církve. Ve svých

⁴⁸⁵ Tamtéž, s. 364, se píše: „*Katolická Církev však jediná jest v držení plného křesťanství a přesného. Ona jediná jest schopna, aby vyřídila otázku sociální.*“

rozborech postihl vlastně jakési před-dějiny tohoto učení, ačkoli nemohl zachytit veškeré soudobé dění, spjaté povýtce s německým jazykovým a kulturním prostorem. Jeho *Socialismus v dějinách lidstva* tvoří velmi životaschopný pandán k jeho dříve vydané práci antropologické, ba je možno říci, že tuto práci staví do světla nových interpretací a výkladů.

Vztah člověka k stvořenému světu – bioetický exkurz k Lenzovu dílu

V tomto svém kratičkém exkurzu do problematiky mající vztah k oblasti relativně nové dílčí etické disciplíny – bioetiky, bychom se rádi zmínili o Lenzově pojetí vztahu člověka ke stvořenému světu, přičemž jádro tématu, o němž chceme nyní pojednat, se nachází ve čtvrté hlavě druhého oddílu *Anthropologie katolické*, nazvané *Učení katolické o prastavu člověka zvláště*, rozdělené do dvou částí – *Stav člověka nadpřirozený a Dary prvních lidí praeternaturalné čili mimopřirozené*.⁴⁸⁶ Panství člověka nad přírodou je podle Lenze (a implicitě též podle sv. Tomáše Akvinského a Josefa Kleutgena⁴⁸⁷ či Karla Wenera⁴⁸⁸) darem praeternaturalným, kompetencí vloženou člověku Bohem ze samé podstaty prvního člověka – z důvodu „bohopodobnosti“. O dary praeternaturalné také člověk po svém pádu nepřichází, jsou však významně deformovány, nejvíce pak dar nesmrtelnosti těla. Tělo se stává smrtelným, integrita člověka je porušena.

Dary⁴⁸⁹ - kompetence prvního Adama před pádem

Celá koncepce *Anthropologie katolické* je postavena na pavlovské teologii prvního a druhého Adama, respektive Adama a Ježíše Krista,

⁴⁸⁶ Mezi mimopřirozené (praeternaturalné) dary řadí – zcela ve shodě s Tomášem Akvinským – vědomí Adamovo (a spolu s ní dar řeči), mravní ctnosti (a spolu s nimi i sebevládu – sebekontrolu), nesmrtelnost těla a panství nad přírodou. Těmto, jakož i nadpřirozeným darům svatosti, spravedlnosti a milosti, odpovídalo také místo „pobytu“ (v Heideggerovském smyslu, tedy života, „existence“), jímž byl ráj.

⁴⁸⁷ Joseph Kleutgen (1811 – 1883) se pokoušel polemicky vystupovat proti směšování teologie, filosofie a přírodních věd, jak činili stoupenci Güntherovi, ale také laik Franz Baader (1765 – 1841) nebo Georg Hermes (1775 – 1831, jeho nauka byla r. 1835 papežem Řehořem XVI. odmítnuta jako neslučující se s učením katolické církve).

⁴⁸⁸ Karl Werner (1821 – 1888) patřil k průkopníkům novotomismu v rámci rakouského císařství i ostatních německy mluvících zemí Evropy. Jeho spisy, především o sv. Tomáši a F. Suarezovi Lenz nepochybně znal. S Wernerem jej spojuje také etický akcent celého díla.

⁴⁸⁹ *Slovník biblické teologie*, Velehrad – Křesťanská akademie, Řím 1991, v souvislosti s knihou Genesis přímo o darech nemluví. Sami volíme možná poněkud víceznačný výraz „kompetence“.

jakožto nového Člověka, v němž a skrze nějž se původní status naturae purae znovu uskuteční, obnoví s koncem dějin. Lenz o tom sám píše v předmluvě svého díla: „*V anthropologii katolické jest nad jiné důležité učení o hříchu prvotném, i pokud jest Adamův hřích, i pokud jest dědičný. Na dvou zajisté osobách spoléhá křesťanství, na Adamovi, jímž jsme byli hříchu zaprodáni, a na Adamovi II., Kristu Pánu, jímž jsme od hříchu vykoupeni.*“⁴⁹⁰ Tato obnova však není pouhým regresem, návratem do výchozího bodu, tedy stavu v Edenu. Nejde „jen“ o ospravedlnění a vykoupení, ale také – a snad především – o oslavení. Protože „*V Božím oslavení docházejí tvorové, kteří jsou stvořeni jako Boží obraz, naplnění svého určení.*“⁴⁹¹ Eschatologický aspekt však Lenz ve svém antropologickém díle opomíjí a lze jen litovat, že nikdy nevydal svou knihu o eschatologii, v níž by byl nejspíš musel rozvinout i své teze o dvojím Adamovi.

Dary, o nichž se zmiňuje Lenz⁴⁹², byly zadarmo dány Člověku, a to za předpokladu *statu naturae purae*, tedy stavu pouhé (čisté) přirozenosti, jejichž „možnost“ – nikoli nutná – vyplývá ze stavu po pádu Adamově, kdy je lidstvo vystaveno pokoušení Zlým. Člověk však zůstává i ve stavu kleslém podoben Bohu (podobně jako Kristus je podoben nám lidem ve všem kromě hříchu). S plností času dojde tedy k jakémusi očištění či obnovení těchto darů. Mezi nimi má své místo také dar panství prvního člověka nad přírodou, jakožto jeden z výrazů výše zmíněné „bohopodobnosti“.⁴⁹³

Propůjčení vlády nad přírodou a jeho povaha

Lenz počíná svůj osmdesátý článek dvěma biblickými citáty z Gn 1,26 a 1,28. První z nich je v mnohém vypovídající: „*I řekl Bůh: ‚Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. Ať lidé panují nad*

⁴⁹⁰ Lenz, Antonín: *Anthropologie katolická*, Výbor Dědictví svatého Prokopa, Praha 1882, s. X.

⁴⁹¹ Moltmann, Jürgen: *Bůh ve stvoření*, s. 181.

⁴⁹² Tamtéž, s. 273 – 390.

⁴⁹³ Srovnej výše, poznámka č. 486.

mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem plazícím se po zemi.“⁴⁹⁴ Toto panství, Bohem svěřené a utvrzené ještě Gn 2,19an., člověku (a lidem) zůstalo, byť k tomu Lenz neopomene poznamenat, že „Pravda jest ovšem, že má člověk pro přirozenost svou člověčkou a pro obraz Boží, jež nese v sobě, panství nad přírodou již ‚in ordine naturali‘, a jež tedy ani hříchem v ráji spáchaným nezaniklo: a však panování člověka nad přírodou bylo ve stavu nevinnosti ‚co do způsobu‘ daleko dokonalejší.“⁴⁹⁵ Přitom cituje Jak 3,7 a uvádí, že člověk nevládne nad zvířaty jen „de facto“, ale i po právu, „de iure“, přímo z podstaty své přirozenosti.

Lenz však dále uvádí jednu zdánlivě nepatrnou podmínku tohoto vládnutí nad přírodou, když podotýká, že „on [člověk] nehřeší, pokud účel užívání toho jest mravný, a pokud netrpí tím nároky jiného oprávněné“.⁴⁹⁶ Tím předchází svým dalším vývodům, učiněným dále v textu. Následně takto cituje část otázky č. 96 ze *Summy teologické* Tomáše Akvinského: „omnia animalia per se ipsa homini obedivissent, sicut nunc quaedam domestica ei obediunt“⁴⁹⁷, a sám k tomu říká: „Panování člověka neporušeného v ráji nad přírodou bylo plnější a dokonalejší, zvířata všecka, i divoká, byla mu poddána a poslouchala ho as tak, jako nám poddána jsou zvířata ochočená, ta že by plnější a dokonalejší moci a vládě Adamově v ráji byla odpovídala plnější a dokonalejší poslušnost zvířat.“⁴⁹⁸ Takto plná a dokonalá poslušnost, jak navíc dovozuje, podobně jako konstituce *Gaudium et spes*, ještě citací Sir 17,4 (*Gaudium et spes* uvádí Sir 17,3–10), je „praeter naturam animalium“, nadpřirozená ze strany člověka i ze strany ostatního

⁴⁹⁴ V této souvislosti je třeba zmínit alespoň dvě dílčí skutečnosti, obsažené v tomto výroku Písma, které Lenz opomíjí – přechod od *Adama* (člověka) k lidem všeobecně, ale také panství „nad každým plazem...“ (byl to přece právě had, tedy plaz, zvíře z nečistého prachu, které opanovalo jako pokušitel srdce ženy).

⁴⁹⁵ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 325.

⁴⁹⁶ Tamtéž, s. 326. Srovnej k tomu konstituci *Gaudium et spes*, čl. 12, in: *Dokumenty*, s. 192. Zde je psáno: „Písmo svaté totiž učí, že člověk byl stvořen, k Božímu obrazu, dostal schopnost poznávat a milovat svého Stvořitele a byl od něho ustanoven pánem nad veškerým pozemským tvorstvem, aby mu vládl a užíval ho k Boží slávě.“ [Podtrhl TV].

⁴⁹⁷ Srovnej ST, I., q. 96 (De domino, quod homini competebat in statu innocentiae), art. 1 (Utrum Adam in statu innocentiae dominabatur animalibus).

⁴⁹⁸ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 326, stejně i citace T. Akvinského.

stvoření, zastoupeného zvířaty.⁴⁹⁹ Je tak „*praeter naturae ordinem*“, což potvrzuje několikerou citací ze Suarezovy *De opificio sex dierum*. Nebylo přitom zvířete, které by bylo z této poslušnosti vyňato.⁵⁰⁰

Celý jeden odstavec svého článku věnuje Lenz komentáři poměrně známého výroku Tomáše Akvinského o nerozumnosti myšlenky o krotkosti šelem a dravých ptáků nejen ku člověku, ale i vůči ostatním zvířatům, „*aby ti, jejichž přirozenost to sebou nese, požírali masa jiných, byli žili o bylinách, jako lvové a sokolové*“.⁵⁰¹ Rozdíl mezi stavem před pádem a po pádu Adamově spatřuje Lenz v odporu zvířat (zejména dravých a silných či velkých) vůči lidské svrchovanosti, což v původním, neporušeném stavu lidské integrity, byl jev neznámý.⁵⁰²

Vytržen z kontextu podpůrných výroků, jimiž se Lenz snaží doložit svrchovanost člověka nad všemi zvířaty a univerzální vládu nad stvořením, se zdá v této souvislosti citát 1 Kor 3,22 (*...ať Pavel nebo Apollos nebo Petr, ať svět nebo život nebo smrt, přítomnost nebo budoucnost, všechno je vaše ...*).⁵⁰³ Zvláště, když se daný Pavlův výrok vztahuje zřejmě spíše k přeceňování lidské moudrosti, nikoli k panství člověka nad stvořením jako takovým a je třeba jej číst v kontextu ostatních veršů.

Následující věty osmdesátého článku jsou dokladem důkladného studia tomistické filosofie. Pojednáváje o rozdílném způsobu vlády nad rostlinstvem proti zvířeně, mluví zde o rozlišování dvou podstat – živočišné a rostlinné. Zatímco nad živočichy vládl člověk „*rozkazem*“, „*nad rostlinstvem však a nad živly vykonával prvý člověk vládu svou spíše užíváním, než rozkazováním*“⁵⁰⁴, což upozorňuje na užívání řeči a jazyka ve vztahu k živočišné říši, „*neboť zvířata poznávají na způsob svůj, mají paměť, pozornost jejich se vzbuzuje znameními a zejména*

⁴⁹⁹ Uvádí také odkaz Gn 9,1an., „obnovení“ tohoto panství pro Noa a jeho rodinu při obnovování smlouvy a požehnání.

⁵⁰⁰ Tak také *Slovník biblické teologie*, hesla *Šelma a zvíř a Zvířata*.

⁵⁰¹ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 327. Je přitom úsměvné, že mezi křesťany se dodnes najdou lidé, kteří tuto představu ráje drží jako svůj „poklad“. Lev žeroucí slámu a vlk pasoucí se spolu s beránkem, to jsou však již eschatologické skutečnosti, příslib nových nebes a nové země – Iz 65,25.

⁵⁰² Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 327.

⁵⁰³ Tamtéž.

⁵⁰⁴ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 328.

slovy“.⁵⁰⁵ Tuto myšlenku, tkvící v učení Tomášově, podporuje Lenz dalšími argumenty z jeho *Summy teologické*, které parafrázuje: „V člověku však jest čtvero věcí pozorovati: a) rozum, podle kterého se srovnává (*convenit, shoduje*) s anděly; β) síly *sensitivné*, jež má vespolečně se zvířaty; γ) síly *přirozené (vegetativné)*, jimiž se shoduje s bylinami; a δ) tělo, jež má do sebe něco, co se shoduje s věcmi neživými. Rozum má v člověku vladařské a nikoliv poddanské místo.“⁵⁰⁶ K tomu dodává ještě Lenz, že vládou nad stvořením je myšleno toliko to stvořené, co „*není podle obrazu Božího učiněno*“.⁵⁰⁷

Člověk je po Bohu nejvyšším článkem přírodního řádu, podle Boží vůle završuje řetězec jdoucí od δ) (země, hmota) k α) (Adam – člověk, anděl). Podle Lenze přitom panování člověka nad přírodou bylo sice v neporušeném stavu „*plnější a dokonalejší*“, ale ve stavu porušeném naopak mnohem „*obsáhlejší*“, přičemž se chce dodat – zcela neutrálně – pestřejší. V ráji člověk ani nejedl maso, ani si nezhotovoval oděv. „*Tak nejedl člověk v ráji masa, a neměl potřebí ani vlny ani kožešin k oděvu...*“⁵⁰⁸, dosvědčuje sám Lenz. První oděv je skutečně až jakýmsi viditelným znamením odpuštění Božího (Gn 3,21).

V této souvislosti mluví Lenz kondicionálem o eventuelním pozdějším užívání zvířat kvůli „*rozmáhání vědoucnosti experimentelní*“, čili s postupným nabýváním zkušeností během „pobytu“ v ráji by bylo přišlo také pestřejší využívání svěřeného panování, z principu svobodné lidské vůle.⁵⁰⁹ Druhým důvodem budoucího rozšiřujícího se využití svěřeného panství byla by pak oslava Stvořitele.⁵¹⁰

⁵⁰⁵ Tamtéž.

⁵⁰⁶ Tamtéž.

⁵⁰⁷ Tamtéž. Vyjímá proto zcela samozřejmě anděly, přestože měl člověk „*vlohu ku přijetí (potentiam obedientialem) té vlády, kdyby ji Bůh jemu uděliti chtěl*“. Touto vlohou je myšleno ono stvoření k obrazu Božímu.

⁵⁰⁸ Tamtéž, s. 329.

⁵⁰⁹ Tamtéž.

⁵¹⁰ To dovozuje opět odkazem na výše zmíněné dílo Francisca Suareze. Člověk byl přizván, aby spolu-tvořil, podílel se s Bohem na panování.

Panování člověka nad člověkem

V posledních dvou odstavcích osmdesátého článku se Lenz zamýšlí nad otázkou: „*Byl by člověk při trvalé nevinnosti Adamově a jeho potomků panoval nad člověkem?*“⁵¹¹

Dospívá, vlastně vzápětí, k jasné negativní odpovědi ve smyslu otrockého poddanství. „*Panování člověka nad člověkem takové, jakým vévodí pán otroku svému, bylo ve stavu nevinnosti zhora nemožno, neboť otroctví odporuje nejen dokonalosti rajské, ale i člověcké důstojnosti, a vrytému v duši naší obrazu Božímu.*“⁵¹² Hned však dodává, že toto panování, je-li kvůli obecnému dobru, či k dobru toho, nad kým je vykonáváno, je prospěšné a nutné, neboť „*člověk jest bytost pospolitá*“ a také proto, že Bůh neudílí své dary rovnostejně, ale podle své svrchované vůle.⁵¹³ Dále zmiňuje také společenství andělů, kteří mezi sebou mají také řád, „*ač stav jejich dokonalejší jest a byl ihned na počátku, nežli onen prvního člověka v ráji.*“⁵¹⁴ Požaduje přitom výslovně, aby dobré vlastnosti jednotlivců byly vynakládány pro dobro celku.

Na úplný závěr článku o panství člověka nad přírodou píše Lenz – s jasně čitelným antiliberálním a antimodernistickým zápalem – toto: „*Absolutná rovnost, absolutná volnost a bratrství nebyla by bývala ani v neporušeném stavu člověckém; zvláště však proto, poněvadž absolutná volnost a absolutná rovnost na tvory přenesená hrobem jest společnosti lidské, anarchie a vzpoura trvalá, ano sama sobě odporná a absurdná.*“⁵¹⁵ Ozývá se tak téměř po stu letech od zrodu a rozšiřování ideálů francouzské revoluce a liberální (či: liberalizované) občanské

⁵¹¹ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 329 – 331.

⁵¹² Tamtéž, s. 329an.

⁵¹³ Tamtéž, s. 330.

⁵¹⁴ Tamtéž. Na tomto místě je třeba opět zmínit, že Lenz zamýšlel vydat také samostatné pojednání angelologické.

⁵¹⁵ Odkazuje zde přitom na své komentované vydání Syllabu Pia IX., *Syllabus Jeho Svatosti Pia IX., jež vykládá s povinným zřetelem k Syllabu náčelníka svobodných myslitelů, Alfonse Padařovského, Jan Brázda, sedlák ze Zlámané Lhoty* (Praha, 1878, 486 s.).

společnosti obecně proti těmto ideálům, dávaje tak najevo své konzervativní smýšlení.⁵¹⁶

Shrnutí a závěr

Lenz mnohými poznámkami a odkazy, citacemi v textu svého díla a parafrázemi sám demonstruje svou myšlenkovou i argumentační závislost jak na Akvinském, tak také na konkrétních, výše již citovaných předchůdcích a současnicích, kteří se Akvinovu dílu věnovali v průběhu 19. století.

Panování člověka nad přírodou Lenz ztotožňuje s vládou a správou, která se může stát vždy ještě dokonalejší, pestřejší ve smyslu způsobů, jimiž je přírodě vládnuto. Tak tomu „in potentia“ bylo již před tím, než došlo ke hříchu prvních lidí. Lenz naopak varuje před nespravedlivým panováním člověka nad člověkem – jako extrémní příklad uvádí otroctví.⁵¹⁷ Na druhé straně ale varuje také před rozvolňováním stávajících forem vlády, rostoucí míru svobod pokládá za hrozbu zdravého společenského vývoje, která se ve své absolutní hodnotě stane „*hrobem společnosti lidské*“.

⁵¹⁶ Lenz působil aktivně na české politické scéně v panské sněmovně, jak již bylo řečeno na jiném místě této knihy.

⁵¹⁷ Tematiku otroctví, včetně moderní formy otroctví kapitálu, Lenz rozpracoval ve své knize *Socialismus v dějinách lidstva*.

Lenzovo antropologické dílo v kontextu soudobé teologie

V předešlých kapitolách jsme konstatovali, že je možné Lenze počítat mezi žáky německého teologa Josefa Kleutgena či za průkopníka českého novotomismu. Avšak byť bychom vyšli jen z jeho antropologického spisu, zjistíme záhy, že všechna předchozí hodnocení musíme zpřesnit. Lenz totiž – ostatně jako každý teolog – neměl jen své učitele (vzory), ale také jakési „antivzory“, teology a teologické školy, vůči nimž se vyhraňoval a kriticky vyjadřoval. Zřejmě nejvýznamnějším teologickým oponentem, alespoň z pohledu množství výpadů z Lenzovy strany, byl Anton Günther. Lenz však své výhrady směřoval k celé „Güntherově škole“. Dalším teologem, s nímž Lenz často polemizuje ve své *Anthropologii katolické*, je Georg Hermes (1775 – 1831). A konečně musíme zmínit také tzv. tübingskou školu, tedy teology sdružené kolem časopisu *Die Theologische Quartalschrift* (od roku 1819 vychází dodnes). Oponuje tak například Johannu Evangelistu Kuhnovi nebo Johannu Babtistu Hirscherovi. Naopak přitakává na několika místech Johannu Adamu Möhlerovi.

V této kapitole tedy nejprve stručně pojednáme o kritizovaných teologiích a školách, poté se zaměříme na přímé vzory, historický kontext a nakonec na soudobou českou teologickou obec, abychom tak Lenze a jeho dílo co nejpřesněji uvedli do kontextu.

Günther a güntheriáni

Mnohé z toho, čemu Anton Günther učil, zavrhl papež Pius IX. dopisem kolínskému arcibiskupovi, kardinálu Johannu von Geisselovi⁵¹⁸ datovaným 15. června 1857. Güntherovy spisy však byly dány na index již v lednu téhož roku.

⁵¹⁸ Johann von Geissel (1796 – 1864) byl kolínským arcibiskupem v letech 1845 až 1864.

Zmiňujeme-li Günthera, nelze neuvést také jeho nejvýznamnějšího teologického kritika, jímž byl Josef Kleutgen. Totiž to, co kritizoval na Güntherově práci Kleutgen, to kritizuje a s tím polemizuje také Lenz.⁵¹⁹ Dá se říci, že svou antropologickou práci zamýšlí také jako oponenturu Güntherovu učení: „*Toť vyslovený článek víry, s kterým ... souzvukují Güntheriané neb tak zvaní dualisté s církví zúplna ..., a proto lze zde důkazu stručného podati.*“⁵²⁰

Ze sporných otázek je to především Güntherovo pojetí duše. Günther – a po něm i jeho žáci, jako například Johann Babtist Baltzer (1803 – 1871) – tvrdil, že „*jest sice duše rozumová principem životným těla, ale jen v tom pouze smyslu, že jest ona podmínkou nezbytnou, aby psyche, od těla se jakostně nelišící, žila a působila*“⁵²¹. Lenz z tohoto dualismu, který nakonec vede k jakési pokřivené dichotomii⁵²², vyvozuje důsledky i pro nauku o vykoupení: „*Za tou příčinou jest nemožno říci: že by v Kristu Pánu byla psyche formou podstatnou těla jeho, a jest na jisto postaveno, že Güntherova anthropologie s článkem víry o dostiučinění Páně jest na sporu.*“⁵²³ Psyché je prý fyzické podstaty, neboť se podle Günthera (a güntheriánů) jakostně neliší od těla.⁵²⁴

Lenz se snažil prokázat, že v učení o vykoupení stojí Günther blízko Lutherovi, či spíše luteránům.⁵²⁵ Pokud Kristus lidi vykoupil ne poslušností trpnou, ale poslušností účinnou, znamenalo by to, že pokud byl ochoten naplnit vůli Boha Otce, byla tato ochota aktivitou, nikoli pasivním přijetím vůle Otcovy.⁵²⁶ V této souvislosti stojí za zmínku, že

⁵¹⁹ To vynikne zejména ze srovnání Kleutgenových stěžejních spisů *Theologie der Vorzeit* (užíváme dostupného druhého, rozšířeného vydání, Felician Rauch, Innsbruck 1878, ve dvou dílech) a *Philosophie der Vorzeit* (první vydání, Theissingschen Buchhandlung Münster, 3 díly – 1853, 1854 a 1865) s Lenzovou *Anthropologií katolickou* (Praha, 1882). Zvýraznil TV.

⁵²⁰ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 66.

⁵²¹ Tamtéž, s. 113.

⁵²² Srovnej kapitolu o antropologickém jádru Lenzova díla v této knize.

⁵²³ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 116.

⁵²⁴ Günther, Anton: *Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christentums I. - II.*, Wien 1828 – 1829. V tomto díle se formou dopisů pokládají základy nové, na Descartovi vystavěné teologii.

⁵²⁵ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 115. Zde mluví o spisu *Formula concordiae*.

⁵²⁶ Tamtéž. Vnucuje se otázka, zda na této spekulativní otázce z našeho dnešního pohledu až tolik záleží. V posledku je pro náš další osud nejdůležitější, že Kristus obět na kříži podstoupil. A zda aktivně či pasivně, to není tvář v tvář potomnímu Zmrtvýchvstání nakonec důležité. Srovnej 1 Kor, 15. kapitola.

Lenzova disputace s „luterským místem“ Güntherovy teologie (a na mnoha jiných místech práce přímo s Lutherovým dílem) mohla v posledku „luteranizovat“ některá místa jeho spisu.⁵²⁷

Pojetí duše samo o sobě není to jediné, co Lenz z Güntherovy nauky napadá. Jsou to i taková témata, jako učení o odměně a trestu, o záslužných skutcích a vykoupení, případně dualismus oživujících principů – ale to bychom znovu psali o výše zmíněné dichotomii či dualismu. Přitom Güntherovi šlo zřejmě především o to, aby smířil bouřlivě se rozvíjející vědy včetně filosofie – a teologii, v té době spíše strnulou a zaostávající.⁵²⁸ Jeho teologická škola se střetávala s tzv. hermesiány. Georg Hermes patřil, jak jsme již zmínili, i k Lenzovým protivníkům.

Hermes a hermesiáni

Hermesova teologie měla upevnit autoritu dogmat skrze jejich rozumové přijetí – co je nemožné rozumem neuznat, to je nutné (reálné) a pravdivé. Za tím bylo možné, nejen kvůli přímé podpoře kolínského arcibiskupa Ferdinanda Augusta von Spiegla (1764 – 1835, arcibiskupem 1824), kantovce a racionalisty, vyčíst vliv Kantovy filosofie. Kant, sám kapitulující „před dveřmi“ metafyziky, měl být přetaven v Hermesově teologii přímo v jejího garanta. Papež Řehoř XVI. (1765 – 1846, papežem od roku 1831) odsoudil Hermesovo učení jako bludné ve svém breve *Dum acerbissimas* z 26. září 1835 (2. srpna zemřel Spiegel!).

Lenz se utkává s Hermesem v pojmání žádostivosti u sv. Augustina: „*Hermes se ... velice klamal tvrdě, že sv. Augustin klade hřích dědičný do žádostivosti, neboť smysl velkého učitele jest jiný nežli Lutheránů i Helvetů.*“⁵²⁹ A opět upozorňuje na vliv luterství (a tentokrát

⁵²⁷ V kapitole o christologii jsme upozornili na důraz, jaký Lenz kladl na velkopáteční Kristovu oběť na kříži.

⁵²⁸ Srovnej Pospíšil, Ctirad Václav: *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, Praha – Kostelní Vydří 2005, s. 59 – 64.

⁵²⁹ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 553.

také kalvinismu aj.). Dovolává se autority sv. Augustina, když upřesňuje, že „žádostivost jest příčina hříchů osobných a viny, sama však že jest důsledek dědičného hřichu“⁵³⁰ Nevychází přitom z Augustinova díla, ale – jako na mnoha jiných místech svého spisu – z Kleutgenovy *Theologie der Vorzeit*.⁵³¹

Lenz se ohrazuje proti Hermesovu učení také v otázce podstaty dědičného hřichu: „Hermes tedy sobě bludně vykládá dědičný hřích, klada jej a) do pouhého nesvoru mezi tělem a duší, pro kterýž člověk se Bohu nelíbí, a tvrdě β) že ten nesvor se Bohu nelíbí nezávisle na vůli Adamově, a však že není vlastně hřichem, γ) převod jeho se prý lehce zákony fysickými vykládá.“⁵³² A dodává, že Hermes se těmito vývody octl v rozporu s pátým sezením Tridentina – dekretem o dědičném hřichu, „jenž dí, že hřích dědičný jest v pravdě hřích a smrt duše ... a učí, že se všecko znovuzrozením shlazuje, což má do sebe vlastní povahu hřichu, žádostivost však že trvá Za tou příčinou zavrhl i papež Řehoř XVI. důmněnku Hermesovu.“⁵³³

Kritice podrobuje také Hermesovy soudy o prastavu člověka, zejména o Adamově životě ve svatosti. „Žeby člověk prvý byl svatým a spravedlivým pro nadpřirozenou sobě danou milost, to praví býti Hermes hypothesí neospravedlněnou; spíše prý byli první lidé svatí a spravedliví pro mravnou povahu svou, podle níž rozum vládl, a tělesnost, nebo li smyslnost poslouchala.“⁵³⁴ Tak podle Hermese byly buď rozum a vůle prvních lidí v jejich prastavu mnohem silnější, než jsou naše dnes, anebo žádostivost (tělesná žádost) nebyla tak silná. Milost posvěcující pak byla člověku, alespoň tak, jak Lenz Hermese vykládá, přidána, takřikajíc „za dobré chování“⁵³⁵, kvůli tomu, že se poddal plně vládě rozumu. Nebyla tedy „příčinou působivou“⁵³⁶, ale spíše, alespoň jak naznačuje Lenz, výsledkem. Roli působivé příčiny namísto Boží milosti

⁵³⁰ Tamtéž, s. 554.

⁵³¹ Tamtéž. V poznámce 1) uvádí, že opěrné místo pochází z druhého svazku, s. 648.

⁵³² Tamtéž, s. 562.

⁵³³ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 562.

⁵³⁴ Tamtéž, s. 265.

⁵³⁵ To však rozhodně není v souladu s učením sv. Augustina.

⁵³⁶ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 265.

na sebe vzala přirozená lidská mravnost.⁵³⁷ Jsme tak v Güntherově či Hermově teologii svědky přeceňování lidské mravnosti? Rozumu? Vůle?

Nepochybně. Lenz však rovněž přemýšlí o teologii v intencích rozumu a rozumnosti.⁵³⁸ „Učení o původu člověka, jak je předkládá písmo sv., tradice Božská a výslovné učení Církve katolické, se i rozumu zamlouvá, neboť všechny soustavy proti němu čelící jsou nejenom víře a pravdě odporны, alebrž přiči se očividně i rozumu.“⁵³⁹ Rozumné je tedy i pro Lenze, alespoň do jisté míry, kritériem pravdivosti.

Tübingenská teologická škola

Psát o teologii jednotlivých zástupců teologické fakulty univerzity v Tübingen jako o „škole“ je do určité míry tvorbou konstruktů. Roku 1817 byla k původně protestantské teologické fakultě univerzity v Tübingen přičleněna jako v podstatě další teologická fakulta původně katolická univerzita z Ellwangen. Tak se stalo, že od roku 1817 na jednom pracovišti působili a vzájemně se ovlivňovali protestantští a katoličtí teologové. Z těch, které Lenz cituje, jmenujme Johanna Adama Möhlera (1796 – 1838), Johanna Baptistu von Hirschera (1788 – 1865), Johanna Evangelistu von Kuhna (1806 – 1887) nebo Carla Josepha von Hefelega (1809 – 1893). Patří sem i Dreyův⁵⁴⁰, Hirscheraův a Möhlerův žák Franz Anton Staudenmaier (1800 – 1856).

Hefelega, církevní historik a právník, je uveden jako autor spisu *Conciliengeschichte*⁵⁴¹, Staudenmaier je zastoupen svou čtyřsvazkovou *Die Christliche Dogmatik*.⁵⁴² Jeho dílo je podrobena kritice pouze v jediném bodě: güntheriány připomínajícím tvrzení, jímž Staudenmaier

⁵³⁷ Také zde je dle našeho soudu patrný vliv Kantův.

⁵³⁸ Srovnej Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 6.

⁵³⁹ Tamtéž. Jde již o § 2.

⁵⁴⁰ Johann Sebastian von Drey (1777 – 1853) je považován za zakladatele „tübingenská teologické školy“, respektive její katolické „větve“.

⁵⁴¹ Hefelega, Carl Joseph: *Conciliengeschichte nach den Quellen bearbeitet*. Monumentální dílo o devíti svazcích, které vycházelo v letech 1855 – 1890 v Arnheimu (Verlag J. Witz) a Freiburgu im Breisgau (Herder Verlag).

⁵⁴² Vyšla postupně ve Freiburgu im Breisgau v letech 1844 – 1852.

vysvětluje přenos fyzických a psychických vlastností z rodičů na děti. K tomu Lenz jemně poznamenává: „*Za tou příčinou se utíká Staudenmaier ...ku svému subtilnému trichotomismu, aby vyložil, která se sice převádí na děti fyzické vlastnosti rodičův a psychické náklonnosti, ale nikoliv duchové. Děje prý se tak, poněvadž mají děti z rodičů netoliko tělo, ale i také bezprostředný princip životný jeho ,psychu‘.*“⁵⁴³

Lenz však neopomene uvést, že je to ve skutečnosti odchylné učení Güntherovo, které tady vstupuje do jinak pravověrné teologie Staudenmaierovy.⁵⁴⁴ Kuhnovy odchylky jsou hodnoceny daleko příkřeji, polemika se stává mnohem útočnější.⁵⁴⁵

Johann Evangelist von Kuhn

Lenz posuzuje Kuhnovu teologii optikou Josefa Kleutgena.⁵⁴⁶ Ten se sice ve své práci zaměřil především proti Güntherovi a Hermesovi, ale pro přílišný racionalismus, zejména v jeho raných dílech, také proti Hirscherovi. Ten však, jako profesor morální a pastorální teologie (1817 – 1837), musel mít na Kuhna nesporně vliv. Proto není divu, že Lenz nalézá, s podporou Kleutgenovou, stopy Güntherovy teologie a vliv racionalismu jak u Hirschera, tak u Kuhna.

„*Ve svém článku v časopise Tubinském*⁵⁴⁷ *dí Kuhn zřejmě, že, Bůh-li se ustanovil na tom, člověka stvořiti, úděl milosti tak byl nezbyten, že protiva toho, čili, aby Bůh člověka prvého milostí neobdařil, ani možná nebyla. ... Jinde opět tvrdí Kuhn, že milost Boží nemá býti pojata jako zdokonalení přirozenosti lidské..., alebrž jakožto zdokonalení člověka, jeho mravného stavu... a nesmrtelné osobnosti jeho, které zdokonalení jen*

⁵⁴³ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 222.

⁵⁴⁴ Tamtéž, s. 223.

⁵⁴⁵ Lenz se ohrazuje proti těmto Kuhnovým pracím: *Die christliche Lehre von der goettlichen Gnade. Erster und allgemeiner Theil: Die urspruengliche Gnade und die damit zusammenhaengenden Untersuchungen über den Begriff und das Wesen der Gnade überhaupt, mit besonderer Beziehung auf die Scholastik und deren neueste Umdeutung* (Tübingen, 1868) a *Das Natürliche und das Übernatürliche* (Tübingen, 1864).

⁵⁴⁶ Srovnej Kleutgen, Josef: *Theologie der Vorzeit, II.*, Theissingschen Buchhandlung, Münster 1854, s. 505.

⁵⁴⁷ Lenz zde sám odkazuje na *Theologische Quartalschrift*, roč. 1853.

potud se má zváti zdokonalením přirozenosti lidské, pokud nebylo přiděleno osobě jednotlivé o sobě, ale člověku (v praotci lidského pokolení).⁵⁴⁸ Podle Lenze tedy Kuhn učil, že přirozenost člověka v řádu přirozeném je integrální ve smyslu „*debitum rigorosum ,in natura humana fundatum*“⁵⁴⁹, aniž zachoval stav naturae purae, změnil je na stav naturae integrae, kdy člověk de facto musel mít z povahy svého stvoření vládu nad sebou a svými činy.

Laicky řečeno, Lenz vytýká Kuhnovi, že z Boží milosti učinil povinnou výbavu každého člověka, tedy součást jeho přirozenosti, alespoň v stavu integrity. Přirozená integrita zakládá integritu nadpřirozenou. Tak je, alespoň dle Lenze, možné postavit Kuhna do přímé souvislosti s Michaellem de Bayem (1513 – 1589).⁵⁵⁰ Jeho klíčovou tezí totiž bylo, že člověk neobdařený Boží milostí není vůbec schopen konat dobro, ale koná pouze věci špatné a hříšné.⁵⁵¹

Johann Baptist von Hirscher

Ve své době velmi vlivný Hirscher našel, jak jsme již uvedli, svého oponenta v průkopníkovi novotomismu, Josefu Kleutgenovi. Lenz se zaměřuje pouze na dva okruhy, jimiž se, dle jeho názoru, Hirscher protivil oficiálnímu učení: nauku o prastavu člověka a nauku o přirozenosti (člověka).

Tak prý Hirscher „*sice přiznává člověku prvému jakousi dokonalost*“, „*přiznává člověku prvému obraz Boží*“ a „*náměstnictví Boží*“

⁵⁴⁸ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 265 – 266.

⁵⁴⁹ Tamtéž, s. 267.

⁵⁵⁰ Michael de Bay, jinak také Michael Baius, lovaňský teolog a na sklonku života generální inkvizitor pro oblast nizozemských provincií. Podle jeho kritiků jeho dílo inklinovalo k luterství. Snad již pro jeho prvotní zásadu, totiž aby teologie nejprve vycházela z Pisma a církevních Otců. Jeho teze, ovšem nikoli s jeho jménem, byly odsouzeny (celkem 79 vět z několika jeho spisů) papežem Piem V. v bule *Ex omnibus afflictionibus* 1. října 1567 a potvrzeny Řehořem XIII. 29. ledna 1579 v bule *Provisionis nostrae*. Do třetice jej bulou postihl také Urban VIII. (*In eminenti*, 6. března 1641).

⁵⁵¹ Srovnej heslo **Baius** in: OSN, sv. 3, s. 101 – 102. Autorem hesla byl profesor dogmatiky na pražské teologické fakultě a recenzent Lenzovy *Anthropologie*, dr. František Krásl.

na zemi“.⁵⁵² Také prý doznává, že člověk byl způsobilý poznat cíl svého určení a nacházet prostředky k jeho dosažení. „Odtud prý obdařen byl inteligencí, vůlí a působivostí neboli snaživostí, mocí vladařskou a láskou, aby tak obraz Boží na sobě nápodobňoval.“⁵⁵³ K tomu všemu ale nebyl hned dokonalý (perfectus), ale měl jen k této dokonalosti jisté vlohy: „*Infans enim fuit.*“⁵⁵⁴ A ony vlohy bylo třeba stvrdit jakousi (závěrečnou?) zkouškou, v níž ovšem Adam (první člověk) neobstál.

Hirscher také prohlásil prý nadpřirozenou lidskou dobrotu – svatost za nesmyslnou⁵⁵⁵ a odchýlil se i v učení o habituálně milosti – Lenz však neudává, jak přesně.⁵⁵⁶ Georges Goyau⁵⁵⁷ uvádí, že například Hirscherovo nepochopení scholastické teologie a její kritika, jakož i některé jeho v podstatě osvícenské (či perspektivně: modernistické) požadavky vyplývaly z vlivu Christiana Wolffa (1669 – 1754), který měl tento popularizátor Leibnizových myšlenek nejen na soudobou německou teologii.⁵⁵⁸

Johann Adam Möhler

Lenz se ve své *Anthropologii* několikrát odvolává na Möhlerovu *Symbolik*.⁵⁵⁹ V textu jej však uvádí pouze jedenkrát, když píše o protestantské teorii dědičného hříchu: „...*tyrannská theorie protestantů a jejich patriarchů požívá sebe samu: neboť reformatorové, Melanchton i Luther kladouce do žádostivosti povahu dědičného hříchu, a všechny hříchy*

⁵⁵² Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 263.

⁵⁵³ Tamtéž.

⁵⁵⁴ Tamtéž. Lenz cituje větu sv. Ireneje z Hirscherova spisu *Katechetik, oder: der Beruf des Seelsorgers die ihm anvertraute Jugend im Christenthum zu unterrichten und zu erziehen nach seinem ganzen Umfang dargestellt*, Tübingen 1831, s. 22.

⁵⁵⁵ Tím skutečně odporoval V. sezení Tridentina, 1. a 5. klauzuli. Srovnej Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 264.

⁵⁵⁶ Tamtéž.

⁵⁵⁷ Goyau, Georges: *Johann Baptist von Hirscher*, <http://www.newadvent.org/cathen/07363b.htm> (on-line), cit. 25. srpna 2008.

⁵⁵⁸ Srovnej také Táborský, Josef: *Reformní katolík Josef Dobrovský*, L. Marek, Brno 2007, s. 23.

⁵⁵⁹ Celý název zní: *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen bekenntnisschriften*. Kniha byla vydána poprvé v Mohuči roku 1832 a vzbudila bouřlivé reakce v obou táborech.

osobné za pouhé ratolesti jeho, setřeli všecken rozdíl mezi hříchem osobným a dědičným⁵⁶⁰; a však není-li rozdílu toho, pak jest osobný hřích ‚dědičný‘, není-li v dítkách osobného hřichu, následovně by v nich také dědičného nebylo. A zase poněvadž osobný hřích nemá původu a příčiny v rozvodu volné vůle, anť již hnutí prvoprvá ‚hříchem‘ jsou, není možná, a sice podle rozumu všech národů a všech lidí rozumných, aby se kladlo někomu za vinu osobnou, čímž nijakž není vinen, a tak by de vero nebylo na celém širém světě nižádného hřichu, jenžby se mohl na lidech po spravedlnosti trestati. Tou měrou dí Moehler právem, že taková exaggerace dědičného hřichu musila nezbytně a z principu již vésti k úplné negaci jeho.“⁵⁶¹ Zobecníme-li tento citát, je jej možné vyložit také jako snahu o rovnováhu, vyváženost v teologii – zdůraznění nebo přecenění některého z aspektů vyvolává v důsledku znicotnění téhož, tedy v tomto případě nauky o dědičném hřichu. Hledání onoho často opovrhovaného a ze všech stran napadaného pravověří a snaha se jej držet, je vlastně hledáním a udržováním rovnováhy. A Möhlerova *Symbolik* se stala jedním z těch textů, které v tomto hledání předešly svou dobu – šlo totiž de facto o dialogické, historicko-kritické a svou povahou do značné míry i ekumenické cesty myšlení o Bohu, Církvi a ctnostech.

Josef (Wilhelm Karl) Kleutgen

Teolog, který v Lenzově (teologickém) zrání sehrál přímo iniciační roli.⁵⁶² Člověk s obdobným osudem solitéra či průkopníka, na rozdíl od Lenze však nezapomenutý, *Thomas redivivus*.⁵⁶³ A také jezuita, znalec tzv. druhé tomistické školy (a jejích proudů, např. suarezismu, molinismu), která se již mohla odvolávat na výsledky Tridentina.

⁵⁶⁰ Zde Lenz cituje pro srovnání v poznámce přímo Lutherův text.

⁵⁶¹ Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 557.

⁵⁶² O tom jsme se zmínili v kapitole o Lenzových životních osudech. Pozoruhodné je, že Lenz cituje Kleutgena pouze z jeho díla *Theologie der Vorzeit*, a to z výše již citovaného druhého dílu.

⁵⁶³ Weisheipl, James A.: *The Revival of Thomism. An Historical Survey*, <http://www.domcentral.org/study/revival.htm>, (on-line), cit. 25. srpna 2008.

Lenzova *Anthropologie* je skutečně iniciována četbou Kleutgena. Musíme si uvědomit, že zatímco v okolní Evropě probíhají pokusy o vyrovnání se soudobou filosofií prakticky již od poloviny 18. století, v českém kontextu se stále na výsluní popularity udržoval na jedné straně spíše filosofický racionalismus osvícenský, na druhé straně různé formy pietismu. Oba extrémy vedly k „preventivnímu“ opatření, totiž k výuce s pomocí jakýchsi manuálů – návodných, zjednodušených a mnohdy i zjednodušujících teologických kompendií, která oplývala odpověďmi a jimž se nedostávalo otázek.

V čem však byl Kleutgen jiný? Jeho dílo představuje myšlení člověka, který proto, aby našel oporu pro své oponentury vůči racionalismu ve všech jeho formách, sáhl k dílu toho, který stojí na počátku vlivu „racionalistických“ idejí na teologii vůbec. Kleutgen dokázal, přirozeně nikoli sám, jako hráz soudobému chaosu postavit poslední ucelenou, originální a staletími manuálů prověřenou teologicko-filosofickou veličinu – dílo sv. Tomáše Akvinského. Co je pro celkově třetí vlnu tomistické teologie typické, je na jedné straně časté odvolávání na myšlenky Tomášovy, ale – na straně druhé – opomenutí nebo „nevytěžení“ jeho metody.

Tomáš Akvinský učinil pokrok součástí své práce. Vstřebával soudobé názory, kladl (si) otázky a snažil se poskytnout sevřené odpovědi. Proti tomu Kleutgen – a mnohem více ještě jeho následovníci po celém křesťanském světě – použil Tomášovu teologii, v její rozvinuté „druho-scholastické“ či „jezuitsko-tomistické“ podobě, jako štítu proti soudobé filosofické roztržitosti, pokroku a odchylným učením.

Tomáš Machula k tomu poznamenává: „*Katolická teologie od poloviny 19. století ztratila přímý kontakt se současnou filosofií a získala velmi velký odstup od požadavků doby.*“⁵⁶⁴ Možná ne ztratila, ale rozhodně ztrácela. Kleutgen, zřejmě pod vlivem děl Francisca Suareze (1548 – 1617), ale také Roberta Bellarmina (1542 – 1621), svých

⁵⁶⁴ Machula, Tomáš: *Rahnerův geniální strategický tah? Kantovo myšlení v novoscholastickém hávu*, *Katolický týdeník*, příloha *Perspektivy*, č. 33, 2008. Dostupné on-line: <http://www.katyd.cz/index.php?cmd=page&type=11&article=669>, cit. 25. srpna 2008, nestránkováno.

řádových bratří, navíc na italské půdě, kde kontinuita tomismu nebyla tolik narušována racionalistickou filosofií⁵⁶⁵, svým dílem přivedl tomismus zpět k životu. A svým vlivem jeho postavení ještě za svého života monopolizoval.⁵⁶⁶

Josef Pieper by řekl, že se živý Tomášův jazyk terminologizoval⁵⁶⁷, a tím možná také do jisté míry odživotnil. Pozoruhodné zůstává, že Kleutgen přes všechn svůj vliv vlastně nikdy nevytvořil žádnou novotomistickou školu, zůstal svébytným solitérem, podobně jako Lenz. Pokusme se nyní, na závěr kapitoly, naznačit Lenzovo místo v kontextu české teologie.

Lenz mezi Janem Husem a Janem Valeriánem Jirsíkem

S trochou nadsázky lze říci, že na Lenze nejvíce působili svým vlivem dva Janové. Dávné teologické téma, jehož klíčení a prvotní rozkvět je nutné sledovat již na Lenzových studiích v českobudějovickém kněžském semináři a na zdejším teologickém institutu⁵⁶⁸, je v podstatě nepůvodní hereze Jana Husa, původně pravověrného českého univerzitního mistra. Lenz se snažil prokázat v mnoha svých spisech⁵⁶⁹, že Hus byl v mnoha ohledech pravověrný, a odchytil-li se, bylo to především vlivem Angličana Jana Viklefa (1330 – 1384).⁵⁷⁰ Je samozřejmě nadále otázkou, do jaké míry si Lenz byl vědom faktu, že Hus představuje nejen sporné téma teologické, ale že začíná být v 19.

⁵⁶⁵ Srovnej Weisheipl, James A.: *The Revival*, : „It has been said that the first draft of *Aeterni Patris* was written by the famous Jesuit, Josef Kleutgen, who, although a professor in Rome for forty years, had earned for himself a reputation in Germany as ‚Thomas redivivus‘.“

⁵⁶⁶ Je znám Kleutgenův vliv na I. vatikánském koncilu i fakt (prakticky jeho) autorství encykliky Lva XIII. *Aeterni Patris* ze 4. srpna 1879.

⁵⁶⁷ Pieper, Josef: *Tomáš Akvinský. Život a dílo*, Vyšehrad, Praha 1997, s. 99 – 101.

⁵⁶⁸ Zde srovnej část práce věnovanou Lenzovu životopisu.

⁵⁶⁹ Jejich přehled uvádíme v soupisu Lenzovy bibliografie v přílohách práce.

⁵⁷⁰ V námi nejvíce sledovaném spisu je Hus přímo citován pouze jednou: Lenz, Antonín: *Anthropologie*, s. 271. Tvrdí se zde, že Husovo učení bylo v otázce prastavu člověka pravověrné.

století opět chápán také jako politikum, symbol odporu vůči oficiální (rozuměj katolické) doktríně.⁵⁷¹

Od Jana Husa vede Lenzovo bádání k Petru Chelčickému, Jednotě bratrské, Janu Ámosovi Komenskému a Albrechtu Chanovskému (1581 – 1643). Hus a reformace se stali Lenzovi osudem – a to zřejmě doslova. Pokud je dnes skutečně téměř zapomenut, je to především kvůli jeho spjatosti s katolickým (jak jinak) pojetím této epochy, přičemž vítězným se ukázalo nakonec být pojetí masarykovské či liberální, respektive, ve druhé polovině 20. století, pojetí revoluční, marxistické.

Lenz byl ovšem nejen historik dogmatické teologie. Byl také velmi ostrý polemik. Schopnost břitké argumentace, již neschází vtip a nápad, jej také brzy přivedla do společnosti významného českého teologa, biskupa českobudějovického, Jana Valeriána Jirsíka (1798 – 1883, biskupem 1851).⁵⁷² Ten kolem sebe soustředil mnohé schopné kněze pro různorodé úkoly, které mnohdy třeba i sám začal řešit, jež ale přílišným zaměstnáním v duchovní a politické správě nemohl nebo nestihl dovést do konce.⁵⁷³

Lenz se měl stát především polemikem, a to s poněkud „nezbedným“ laikem, studovaným sedlákem Alfonsem Šťastným z Padařova (1831 – 1913).⁵⁷⁴ Šťastný působil jako bojovný, literárně velmi činný ateista a volnomyšlenkář a ve své době budil v církevních kruzích všeobecné zděšení. Lenz se mu stal více než rovnocenným protivníkem a „potíračem“. Zvolil k tomu velmi jadrný, hovorové řeči blízký styl, jímž se v pěti na sebe navazujících spisech pod pseudonymem „Jan Brázda“ obracel proti Šťastnému.⁵⁷⁵

⁵⁷¹ Lenz, Antonín: *Pan Dr. Eduard Grégr, liberalismus jeho a horování za poctu Husovu*, Praha 1890. Srovnej také Vokoun, Jaroslav: *Výklady*, s. 39 – 54.

⁵⁷² Srovnej Veber, Tomáš: *Jirsík a jeho kruh. Církevně společenské aktivity biskupa Jana Valeriána Jirsíka a jeho spolupracovníků*, in: Svoboda, Rudolf – Weis, Martin – Zubko, Peter (eds.): *Duchovní a myšlenkové proměny druhé poloviny 19. století. Sborník příspěvků z vědecké konference konané na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 23. února 2006*, Teologická fakulta Jihočeské univerzity, České Budějovice 2006, s. 98 – 108. Monograficky o Jirsíkovi nejlépe Kadlec, Jaroslav: *Jan Valerián Jirsík, biskup českobudějovický*, Setkání, České Budějovice 1993.

⁵⁷³ V souvislosti s Lenzovým zaměřením musíme uvést práci Jirsík, Jan Valerián: *Zdravé, pravé a čisté učení Lutherovo, Kalvínovo aj.*, Praha 1836.

⁵⁷⁴ Srovnej Křížek, Jiří: *Alfons Šťastný*.

⁵⁷⁵ Jejich přehled je uveden v soupisu Lenzovy bibliografie.

Alois Křišťan ve svém článku *Sociální otázky v díle J. V. Jirsíka*⁵⁷⁶ upozornil ještě na jeden okruh zájmu, který byl oběma – Lenzovi i Jirsíkovi – společný. Šlo o studium socialismu a komunismu. Jirsík již roku 1849 uveřejňuje stať *Pauperismus, Proletariát, Socialismus, Komunismus*.⁵⁷⁷ Lenz na něho naváže rozsáhlým pojednáním *Socialismus v dějinách lidstva*.⁵⁷⁸

Posledním styčným bodem by mohla být publikační činnost v oboru dogmatické teologie. Jirsíkova *Populární dogmatika*⁵⁷⁹ a Lenzova *Anthropologie katolická* mají mnoho společného. Obě práce upoutávají čtenářovu pozornost jemu blízkým, hovorovému jazyku se blízcím stylem, srozumitelností, jistou dávkou polemičnosti (u Lenze mnohem více vyhrocené) a důrazem na obrácení nebo návrat těch, kteří z nějakého důvodu sešli „ze správné cesty“. Mají však i své odlišnosti: Jirsík klade mnohem větší důraz na obřad či obecně liturgii. Propojení mše svaté s christologií jako by odkazovalo snad k poněkud symboličtějšímu pojetí mešní oběti jako opakující se a stále zpřítomňované oběti Kristovy.⁵⁸⁰

Proti tomu Lenz se přes veškerou snahu o rozvržení teologické antropologie, respektive prací o liberalismu, socialismu a podobně, dá velmi snadno označit jako apologeta křesťanské morálky a katolické církve. Protože v jeho případě nejde o (v pravém slova smyslu) původní, vlastní, autorskou teologii. Jde pouze o dovedné skloubení shromážděných podkladů od vybraných, z většiny jezuitských autorit.

Pozoruhodné je, že Lenz pro svou novotomistickou koncepci nezískal žádného generačního souputníka ani mladšího žáka. Nemůžeme tak říci, že by položil základ nějaké české novotomistické

⁵⁷⁶ Křišťan, Alois: *Sociální otázky v díle J. V. Jirsíka*, *Studia Theologica* 24, roč. 8, č. 2, 2006, s. 80 – 90.

⁵⁷⁷ Tuto stať Jirsík uveřejnil v *Časopise pro katolické duchovenstvo*, roč. 15, č. 4, 1849, s. 38 – 51.

⁵⁷⁸ Této práci se více věnujeme v kapitole *Lenzovo teologické dílo v kontextu ekonomicko-politickém*.

⁵⁷⁹ Jirsík, Jan Valerián: *Populární dogmatika*, Praha 1840. Za 35 let vyšla celkem pětkrát, naposledy v roce 1875.

⁵⁸⁰ Odkud (a zda vůbec) tu Jirsík čerpá, zda měl například v německé teologii nějaký výraznější vzor, by mohlo být předmětem dalšího bádání. Pečlivý monografista Jaroslav Kadlec (srovnej poznámku č. 572 výše v textu) se v této věci nepokoušel proniknout za základní postuláty.

škole nebo jen hnutí. Zůstal solitérem, významný pro svou téměř prorockou předtuchu „antropologického obratu“ v teologii, který nastal po Druhém vatikánském sněmu.⁵⁸¹

⁵⁸¹ Srovnej Skalický, Karel: *Tradice teologického studia v českých Budějovicích*, in: Machula Tomáš (ed.): *Deset let Teologické fakulty Jihočeské univerzity*, Teologická fakulta Jihočeské univerzity, České Budějovice, s. 83 – 96.

Závěr

Naše práce se zaměřovala na antropologické a politicko-ekonomické dílo Antonína Lenze, kněze, pedagoga a politika. Chtěli jsme v ní, přes všechno, co již o něm bylo napsáno, přispět k zpestření obrazu průkopníka novotomismu v českých zemích, husitologa a pražského probošta z Vyšehradu. Co jsme o něm napsali?

Především tvrdíme, že zůstal po celý svůj život věren katolickému konzervatismu. Ačkoli se nikde nechová jako výrazně militantní římský katolík, zastává teorii návratu všech křesťanů do jediné pravé, všeobecné – katolické církve, jejíž hlavou je nástupce sv. Petra na stolci římského biskupa. Tím však mezi soudobými teology nijak výjimečný není, naopak – Lenz zastává jeden z velmi typických proudů.⁵⁸² Můžeme o Lenzovi mluvit jako o stoupenci ultramontanismu nebo dokonce tzv. konstantinismu. Vadí mu ztráta vlivu katolické církve na vzdělávání, tedy sekularizace školství, a vnímá velké nebezpečí v tom, že církev byla postupně připravena také o „monopol“ na manželství a manželský a rodinný život.

Mravní rozklad společnosti, který již za svého života sleduje, jej vede k apelování na důstojnost člověka jako obrazu Božího. Morální apel je tak příčinou i důsledkem jeho antropologických zkoumání. Přitom zaujme, že Lenzovu dílu schází výraznější christologie. Pokud jí přece jen je věnována pozornost, je to christologie velkopáteční, orientovaná na oběť Krista na kříži. Jako by zdůraznění oběti Syna Božího za hříchy všech lidí mělo napomoci jejich obrácení.

Lenz zdůrazňuje, že přílišné vyvyšování člověka tak, že je málem roven Bohu, nebo naopak jeho vřazování mezi ostatní živočichy, jsou dva extrémy, jimž je třeba se vyhnout, aby lidstvo nedospělo k tragédiím. Čte-li tyto pasáže v Lenzově díle dnešní, „po-osvětinský“ člověk, spatřuje

⁵⁸² Druhým takovým proudem by mohl být katolický reformismus, respektive modernismus, který vedl spíše k postupnému odklonu od Říma a v českém kontextu posléze až ke vzniku „státní církve“ – Církve československé.

v oněch varováních málem prorocký tón. A není to jediná situace, kdy od teologa k prorokovi schází snad jen krůček.

Stejně je to i v případě, kdy Lenz pojednává o liberalismu a socialismu, opět tu nacházíme prorocký hlas. Tvůrcem moderních „struktur hříchu“ je podle Lenze fenomén liberalismu. Jako konzervativce je silně protirevoluční, svou kritiku směřuje zejména proti požadavku rovnosti všech lidí, která podle něho není nikdy úplně možná a zůstává tak utopií. Zároveň upozorňuje na nebezpečné „krátké spojení“ mezi liberalismem a kapitalismem na straně jedné a socialismem na straně druhé. Socialismus jako kritik liberalismu, jak Lenz správně nahlédl, z něj ale zároveň přímo vychází, je jeho, dnes bychom řekli, logickým vyústěním.⁵⁸³

Pro svou koncepci návratu do lůna katolické církve potřebuje (nejen) Lenz životaschopný filosofický systém. Ten nachází u Josefa Kleutgena, který mu zprostředkuje kontakt s dílem sv. Tomáše Akvinského a Francisca Suareze.⁵⁸⁴ Kleutgenova snaha o otočení kurzu zpět k tomismu byla korunována úspěchem v roce 1879 (encyklika *Aeterni patris*). Lenz svým antropologickým dílem tuto encykliku předešel, postavil se tak na samý počátek historicky třetí tomistické vlny jako zástupce české teologie. Je přitom zajímavé, že nenašel žádného generačního souputníka. Ovšem již několik let po zveřejnění encykliky, roku 1883, vstupuje na scénu českého novotomismu Brňan Josef Pospíšil (1845 – 1926, rodák z Velkého Meziříčí) svou *Filosofií podle zásad sv. Tomáše Akvinského*.⁵⁸⁵

⁵⁸³ Všechna předchozí revoluční vzepětí, včetně valdenství, husitství a podobně, však mají, a to nesporně, svůj stálý zdroj v myšlenkách Písma, zejména pak Nového zákona. Pokud ostatně připustíme jako fakt, že celá euroamerická či západní civilizace stojí na dvou pilířích, tedy 1) antickém – řeckém a římském a 2) židovsko-křesťanském, vliv křesťanských myšlenek si nebude možné odmyslet takřka od ničeho, co tuto civilizaci kdy formovalo. Zde bude proto nejlépe ještě jednou odkázat na práci Giovanni Realeho: *Kulturní a duchovní kořeny Evropy*.

⁵⁸⁴ Kleutgen, Joseph: *Die Theologie der Vorzeit III.*, Theissingschen Buchhandlung, Münster 1860, s. 100: „...po Suarezovi budiž fortna do svatyně staré scholastiky zavřena“. To prý kdesi poznamenal Anton Günther.

⁵⁸⁵ Pospíšil je o plných 16 let mladší než Lenz, věnuje se filosofickému obsahu sv. Tomáše a – ač je z dnešního pohledu mnohem významnější a jeho dílo nebylo nikdy docela zapomenuto, stojí již v jiné době a je v jiném chronotopu. Proto, ač jsme měli původně v úmyslu porovnávat jej a jeho dílo s Lenzovým, nakonec jsme od této snahy upustili.

V naší práci jsme měli možnost sledovat Lenze nejen jako průkopníka novotomismu a výrazný hlas „katolického tábora“, který se v polemikách utkával s liberalismem. Sledovali jsme také člověka, od jeho narození až po jeho smrt. Lenz, jak jsme poznamenali v jeho životopisu, velmi záhy zůstává bez otce, vyrůstá s bratrem (nebo dokonce snad bratry) u svých prarodičů v Bavorově, je – alespoň do jisté míry – formován specificky ženskou spiritualitou (matka a babička) se silným mariánským akcentem. Na studiích v Českých Budějovicích se „postaví na vlastní nohy“, jako mladík se poprvé zaobírá Husovým dílem.⁵⁸⁶ Ač vyrůstá bez mužské autority v rodině, stává se obhájcem a ctitelem hierarchie a církevní autority. Je zřejmě člověkem veselé mysli, dobrým společníkem samotného biskupa Jana Valeriána Jirsíka.

Stínem jeho osobnosti, viděným dnešní optikou jako stín velmi temný, je jeho – dobově ovšem dosti obvyklý, a zvláště v katolických kruzích – antisemitismus. Tím je sice možné poněkud oslabit vitalitu jeho etického antropologického konceptu, ale pokud nebudeme současnou situací, kdy žijeme v atmosféře alespoň „jakéhosi“ dialogu, ahistoricky poměřovat 19. století, budeme nuceni „prorockost“ a ušlechtilost Lenzova záměru ocenit.

Na samý závěr musíme jen zopakovat, že naše práce rozhodně nepředstavuje definitivní tečku za zkoumáním Lenzova díla. Bude třeba komplexně zhodnotit jeho bádání o Husovi, husitství a reformaci jako celku, a to především z pohledu systematické a ekumenické teologie. A bude třeba důkladněji zmapovat jeho činnost v úřadu vyšehradského kanovníka a probošta, což je úkolem historiků. A teprve tehdy vznikne Lenzova biografie v pravém slova smyslu. Pravděpodobně nikdy však nebudeme moci ustat v nekončícím procesu kladení otázek. Je už jen na čtenářích, aby posoudili, nakolik k objasnění alespoň některých otázek přispěla naše práce.

⁵⁸⁶ Za četbu Husovy *Postily* hrozilo vyloučení ze studia. Tak se stalo například Františku Čelakovskému (1799 – 1852), právě v Českých Budějovicích.

Prameny a literatura

Tento soupis obsahuje pouze skutečně citovanou literaturu. Nejsou zde uvedeny knihy ani jiné zdroje, jejichž studium si práce na knize vyžádala, jejichž citace se však z různých důvodů stala nakonec nadbytečnou.

Prameny

Státní oblastní archiv Třeboň, Biskupský archiv, fond *Biskupský kněžský seminář*, kn. 11, 12 a kart. 30.

Diözesanarchiv Wien, fond *Frintaneum, Institutsprotokollen*, Bd. 1 – 6.

Lenzovo dílo, které je pro tuto knihu rovněž prvořadým pramenem, je v celistvosti uvedeno níže.

Literatura a ostatní (e-literární) zdroje

Anzenbacher, Arno: *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2004.

Bachtin, Michail Michailovič: *Román jako dialog*, Odeon, Praha 1980.

Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas: *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 1999.

Bližňáková, Martina: *Filosofické lyceum v Českých Budějovicích 1803 – 1848*, diplomová práce, Historický ústav, Pedagogická fakulta Jihočeské univerzity, České Budějovice 2000.

Bloy, Léon: *Stránky z díla, Triáda*, Praha 2007.

Borské teze. Sborník semináře ke 120. výročí od podepsání Borských tezí. Římskokatolická farnost Bor u Tachova – Karmelitánské nakladatelství, Bor – Kostelní Vydří 2006.

Boublík, Vladimír: *Boží lid*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1997.

- Boublík, Vladimír: *Teologická antropologie. Člověk v Kristu Ježíši*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2001.
- Boublík, Vladimír: *Teologie dějin spásy*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2002.
- Brázda, Jakub: *Msgr. Dr. Antonín Lenz, probošt vyšehradský*. XV stran.
- Buber, Martin: *Problém člověka*, Kalich, Praha 1997.
- Burrow, J. W.: *Krise rozumu. Evropské myšlení 1848 – 1914*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2003.
- Buzková, Pavla: *Srdce na štít. Úvahy o přátelství a lásce*, Českomoravský Kompas, Praha 1941.
- Congar, Yves J.: *Za církve sloužící a chudou*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1995.
- Darwin, Charles: *O původu člověka*, Academia, Praha 2006.
- Deus Caritas est*, 2005, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documens/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_en.html, (on-line), citováno 30. 4. 2007.
- Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Zvon, Praha 1995.
- Duka, Dominik: *Úvod do teologie*, Krystal OP, Praha 1998. Citováno podle elektronické verze těchto skript: <http://krystal.op.cz/pub/ut.htm> ze dne 10. 3. 2007, nestránkováno.
- Dulles, Avery: *Craft of Theology. From Symbol to System*, Crossroad, New York 1995.
- Dvořák, Ladislav: *Biskupský kněžský seminář v Č. Budějovicích*, Diecézní spolek muzejní, České Budějovice 1905.
- Fides et ratio*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_en.html, (on-line), citováno 9. 4. 2007.
- Fitschen, Klaus: *Der Katholizismus von 1648 bis 1870*, Evangelische Verlaganstalt, Leipzig 2001.
- Ganoczy, Alexandre: *Schöpfungslehre*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1983.

- Gauchet, Marcel: *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2004.
- Giddens, Anthony: *Sociologie*, Argo, Praha 1999.
- Goyau, Georges: *Johann Baptist von Hirscher*, <http://www.newadvent.org/cathen/07363b.htm>, (on-line), citováno 25. 8. 2008.
- Gruber, Franz: *Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2001.
- Günther, Anton: *Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christentums I. - II.*, Wien 1828 – 1829.
- Haight, Roger: *Hřích a milost*, in: Fiorenza, Francis S. – Galvin, John P. (eds.): *Systematická teologie 2*, Centrum pro studium demokracie a kultury – Vyšehrad, Brno – Praha 1998, s. 167 – 240.
- Hájek, Miloš – Mejdrová, Hana: *Vznik Třetí internacionály*, Karolinum, Praha 2000.
- Halas, František Xaver: *Fenomén Vatikán*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2004.
- Halík, Tomáš: *Sociální nauka katolické církve ve společensko-dějinném horizontu*, in: *Sociální encykliky (1891 – 1991)*, Zvon, Praha 1996.
- Heidegger, Martin: *Bytí a čas*, OIKOYMENH, Praha 2002.
- Hejdánek, Ladislav: *Filosofie a víra*, OIKOYMENH, Praha 1999.
- Heller, Jan: *Podvečerní děkování. Vzpomínky, rozhovory a texty*, Vyšehrad, Praha 2005.
- Hellwig, Monika K.: *Eschatologie*, in: Fiorenza, Francis S. – Galvin, John P. (eds.): *Systematická teologie 3*, Centrum pro studium demokracie a kultury – Vyšehrad, Brno – Praha 2000, s. 163 – 188.
- Hromádka, Josef Lukl: *Zánik a vzkříšení*, L. Marek, Brno 2006.
- <http://www.catholicsocialscientists.org>, (on-line), citováno 31. 8. 2008.
- <http://www.krystal.op.cz/sth/sth.php>, (on-line), citováno 7. 7. 2008.
- <http://www.newadvent.org/cathen/index.html>, (on-line), citováno 22. 4. 2007.
- <http://www.numismatika.cz>, (on-line), citováno 10. 1. 2008.
- <http://www.religion-online.org>, (on-line), citováno 31. 8. 2008.

<http://www.schlauweb.de>, (on-line), citováno 31. 8. 2008.

Hůlka, Josef Antonín: *Milost Boží, Časopis katolického duchovenstva*, roč. 31., 1890, s. 35 – 49, 90 – 104, 167 – 174, 239 – 244, 296 – 305, 362 – 371, 476 – 487, 531 – 546, 586 – 592.

J. B. a J. K.: *Th. Dr. Antonín Lenz, Alétheia*, roč. 2, 1898 – 1899, s. 209 – 215, 237 – 246, 287 – 294, 329 – 336, 367 – 373, 412 – 416.

Jirsík, Jan Valerián: *Populární dogmatika – kniha, v kteréžto učení víry svaté křesťanské katolické církve prostonárodním způsobem vykládá J. V. Jirsík*, Praha 1840.

Jirsík, Jan Valerián: *Zdravé, pravé a čisté učení Lutherovo, Kalvínovo aj.*, Praha 1836.

Kadlec, Jaroslav: *Českobudějovická diecéze, Setkání, České Budějovice* 1995.

Kadlec, Jaroslav: *Jan Valerián Jirsík, biskup českobudějovický*, Setkání, České Budějovice 1993.

Kadlec, Jaroslav: *Přehled českých církevních dějin 2*, Zvon, Praha 1991.

Kerber, Walter – Ertl, Heimo – Hainz, Michael (Hrsg): *Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche*, Verlag Josef Krecht, Frankfurt am Main 1991.

Kleutgen, Josef: *Theologie der Vorzeit, I. - III.*, Theissingschen Buchhandlung, Münster 1853, 1854 a 1860.

Kleutgen, Joseph: *Philosophie der Vorzeit, I. – II.*, Felician Rauch, Innsbruck 1878.

Knížová, Jarmila: *Jan Amos Komenský a revelace Kristiny Poniatowské*, diplomová práce, Technická univerzita v Liberci, Liberec 2005.

Komorovský, Ján (ed.): Vladimír Sergejevič Solovjov, *Una Sancta. Jedna svätá, všeobecná a apoštolská. Spisy o kresťanskej jednote*, Bratislava 2004.

Kotous, Jan: *Unikátní portrétní galerie Vyšehradské kapituly (VI.)*, Noviny Prahy 2, roč. 9, č. 2 (únor), 2007, s. 5.

Křen, Jan a kol: *Dvě století střední Evropy*, Argo, Praha 2005.

Křišťan, Alois: *Sociální otázky v díle J. V. Jirsíka*, *Studia Theologica* 24, roč. 8, č. 2, 2006, s. 80 – 90.

- Křížek, Jiří: *Alfons Šťastný z Padařova (1831 – 1913). Zemědělský a náboženský reformátor z jižních Čech*, diplomová práce, Historický ústav Jihočeské univerzity, České Budějovice 2003.
- Küng, Hans: *Malé dějiny katolické církve*, Vyšehrad, Praha 2005.
- LaCugna, Catherine Mowry: *Trojiční tajemství Boha*, in: Fiorenza, Francis S. – Galvin, John P. (eds.): *Systematická teologie 1*, Centrum pro studium demokracie a kultury – Vyšehrad, Brno – Praha 1996, s. 167 – 210.
- Lášek, Jan Blahoslav (ed.): *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi. Sborník z mezinárodního symposia, konaného 22. – 26. září 1993 v Bayreuthu, SRN*; Česká křesťanská akademie – Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy, Praha 1995.
- Le Goff, Jacques: *Zrození očištění*, Vyšehrad, Praha 2003.
- Machula, Tomáš: *Rahnerův geniální strategický tah? Kantovo myšlení v novoscholastickém hávu*, *Katolický týdeník*, příloha *Perspektivy*, č. 33, 2008, <http://www.katyd.cz/index.php?cmd=page&type=11&article=669>, (online), citováno 25. 8. 2008, nestránkováno.
- McLeod, Hugh: *Náboženství a lidé západní Evropy (1789 – 1989)*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2007.
- Metz, Johann Baptist: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1977.
- Misner, Paul: *Catholic anti-Modernism: the ecclesial setting*, in: Jodock, Darell (ed.): *Catholicism Contending with Modernity. Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 56 – 87.
- Moltmann, Jürgen: *Bůh ve stvoření. Ekologická nauka o stvoření*, Centrum pro studium demokracie a kultury – Vyšehrad, Brno – Praha 1999.
- Nitzsche, Friedrich: *David Strauss, vyznavač a spisovatel*, in: *Nečasové úvahy*, OIKOYMENH, Praha 2005, s. 9 – 74.

- Novotný, Miroslav, a kol.: *Dějiny vyššího školství a vzdělanosti na jihu Čech od středověkých počátků do současnosti*, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, České Budějovice 2006.
- O'Collins, Gerald: *Christology. A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*, Oxford University Press, New York – Oxford 1995.
- Ottův slovník naučný: Ilustrovaná encyklopedie obecných znalostí*. 28 svazků, Jan Otto, Praha 1888 - 1909.
- Pannenberg, Wolfhart: *Antropology in Theological Perspective*, T & T Clark International, London – New York 2004.
- Pawlowsky, Peter: *Křesťanství v proměnách dvou tisíciletí*, Vyšehrad, Praha 1996.
- Pecka, Dominik: *Cesta k pravdě*, Krystal, Olomouc 1940.
- Pecka, Dominik: *Člověk. Filosofická antropologie II*, Křesťanská akademie, Řím 1971.
- Pieper, Josef: *Tomáš Akvinský. Život a dílo*, Vyšehrad, Praha 1997.
- Pokoj a dobro. List k sociálním otázkám v České republice k veřejné diskusi*, Sekretariát České biskupské konference, Praha 2000.
- Popkin, Richard H.: *Isaac La Peyrere (1596-1676): His Life, Work and Influence*, Brill Academic Publisher, Leiden – Boston – Tokio 1987.
- Pospíšil, Ctirad Václav: *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, Praha – Kostelní Vydří 2005.
- Pospíšil, Ctirad Václav: *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, Praha – Kostelní Vydří 2007.
- Pospíšil, Ctirad Václav: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2006.
- Putallaz, Francois-Xavier – Imbach, Ruedi: *Povoláním filosof. Siger z Brabantu a středověká universita*, OIKOYMENH, Praha 2005.
- Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura 1848 – 1918*, Torst, Praha 1998.
- Rahner, Karl: *Der Mensch in der Schöpfung*, Herder, Freiburg im Breisgau 1998.

- Ratzinger, Joseph: *Hledět na Probodeného. Pokus o spirituální kristologii*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 1996.
- Reale, Giovanni: *Kulturní a duchovní kořeny Evropy. Za obrození evropského člověka*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2005.
- Robinson, John A. T.: *Čestně o Bohu. Debata pokračuje*, Kalich, Praha 2006.
- Sheehan, James J.: „*Máme všechny styly, jen ne svůj vlastní...*“. *Moderní kultura a modernismus*, *Proglas*, roč. 19, č. 3, 2008, s. 24 – 27.
- Schatz, Klaus: *Dějiny papežského primátu*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2002.
- Skalický, Karel: *Tradice teologického studia v českých Budějovicích*, in: Machula, Tomáš (ed.): *Deset let Teologické fakulty Jihočeské univerzity*, Teologická fakulta Jihočeské univerzity, České Budějovice, s. 83 – 96.
- Skalický, Karel: *Bernard Bolzano: od logiky k teologii*, *Listy*, roč. 36, č. 6, 2006, s. 18 – 21.
- Skalický, Karel: *Katolická filosofie a teologie zvláště tomistická v české společnosti XIX. a XX. století*, *Studie*, 40, Řím 1974, s. 258 – 274. 1. část.
- Skalický, Karel: *Katolická filosofie a teologie zvláště tomistická v české společnosti XIX. a XX. století*, in: Kratochvíl, Antonín (ed.): *Slovo a naděje*, Křesťanská akademie, Řím 1978, s. 45 – 79. 1. i 2. část studie.
- Skalický, Karel: *Krise evropského vědomí a její kořeny*, in: *Za naději a smysl*, Zvon, Praha 1996, s. 78 – 97.
- Skalický, Karel: *Lidská práva ve společenském kontextu jako hermeneutický problém*, *Křesťanská revue*, č. 1, 2001, s. 2 – 6.
- Skalický, Karel: *Pokus odpovědět na Gellnerovu otázku*, in: Hanuš, Jiří – Vybíral, Jan (eds.): *Evropa a její duchovní tvář. Eseje – komentáře – diskuse*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2005, s. 148 – 151.
- Skalický, Karel: *Revoluční dynamika evropské civilizace*, *Teologické texty*, roč. 10, č. 5, 1999, s. 149 – 153.
- Skalický, Karel: *Zápasy o zítřek aneb Quo Vadis Ecclesia*, Ježek, Rychnov nad Kněžnou 2000.

- Slovník biblické teologie*, Velehrad – Křesťanská akademie, Řím 1991.
- Sociální encykliky (1891 – 1991)*, Zvon, Praha 1996.
- Soukup, Václav: *Dějiny antropologie. Encyklopedický přehled dějin fyzické antropologie, paleoantropologie, sociální a kulturní antropologie*, Karolinum, Praha 2004.
- Stehlin, Karl: *Mistr koncilu – P. Karl Rahner SJ*, http://www.katolikrevue.cz/fides/mistr_koncilu_karl_rahner.htm, (on-line), citováno 1. 8. 2008.
- Štěch, František: *Josef Hanuš – „zahraniční ministr českých katolíků“ a zakladatel české religionistiky*, *Teologické texty*, roč. 17, 2006, č. 3, s. 147 – 149.
- Štulc, Václav: *Několik slov k poctivým lidem*, Praha 1849.
- Táborský, Josef: *Reformní katolík Josef Dobrovský*, L. Marek, Brno 2007.
- Unam Sanctam*, American Catholic Thruth Society <http://www.americancatholictruthsociety.com/docs/unamsanctum.htm>, (on-line), citováno 7. 7. 2008.
- Urban, Otto: *Kapitalismus a česká společnost. K otázkám formování české společnosti v 19. století*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2003.
- Vašek, Bedřich: *Rukojeť křesťanské sociologie*, Lidové knihkupectví a nakladatelství v Olomouci, Olomouc 1937.
- Veber, Tomáš: *Českobudějovický biskupský kněžský seminář a diecézní teologický institut v letech 1850 – 1885*, diplomová práce, Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, České Budějovice 2004.
- Veber, Tomáš: *Českobudějovický biskupský kněžský seminář a diecézní teologický institut v letech 1803 – 1850*, diplomová práce, Historický ústav Jihočeské univerzity, České Budějovice 2003.
- Veber, Tomáš: *Jirsík a jeho kruh. Církevně společenské aktivity biskupa Jana Valeriána Jirsíka a jeho spolupracovníků*, in: Svoboda, Rudolf – Weis, Martin – Zubko, Peter (eds.): *Duchovní a myšlenkové proměny druhé poloviny 19. století. Sborník příspěvků z vědecké konference konané na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 23. února 2006*,

Teologická fakulta Jihočeské univerzity, České Budějovice 2006, s. 98 – 108.

Veber, Tomáš: *Počátky katolické antropologie v českých zemích. Antonín Lenz (1829 – 1901)*, in: Čadková, Kateřina – Čevelová, Zuzana – Hanulík, Vladan – Stráníková, Jana (eds.): *Konfliktní situace v dějinách. Sborník z doktorandské konference, 5. října 2007*, Univerzita Pardubice, Pardubice 2007, s. 125 – 130.

Veverková, Kamila: *Dílo Antona Krombholze a jeho význam pro reformní teologické myšlení v Čechách*, L. Marek, Brno 2004.

Vokoun, Jaroslav: *Výklady katolického teologa Antonína Lenze o české reformaci – v pohledu dnešní ekumenické teologie*, Teologické studie 1-2, roč. 8, 2007, s. 39 – 54.

Voltaire, Francois Marie Arouet de: *Mikromégas*, Adolf Synek, Praha 1931.

Významné osobnosti okresu Rychnov nad Kněžnou, Státní okresní archiv v Rychnově nad Kněžnou, Rychnov nad Kněžnou 2001.

Wandinger, Nikolaus: *Die Sündelehre als Schlüssel zum Menschen. Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie*, LIT Verlag, Münster 2003.

Weber, Max: *Sociologie náboženství*, Vyšehrad, Praha 1998.

Weisheipl, James A.: *The Revival of Thomism. An Historical Survey*, <http://www.domcentral.org/study/revival.htm>, (on-line), citováno 25. 8. 2008.

Winter, Eduard: *Bernard Bolzano und sein Kreis*, Verlag von Jakob Heger, Leipzig 1933.

Zvěřina, Josef: *Teologie agapé. Dogmatika*, sv. I., Vyšehrad, Praha 2003.

Žák, František: *O Bohu Vykupiteli. Část první: O Osobě Pána Ježíše Krista*, in: *Soustavná katolická věrouka pro lid. Díl druhý, část první*, Praha 1917, s. 153.

Základní bibliografie děl Antonína Lenze

1. *„Hus a Jeroným, mučeníci pro pravdu“*. Sepsal a l. 1619 vydal kněz Havel Žalanský. Opět vydáno 1869 u Kobra, str. 171, Časopis katolického duchovenstva, č. 6, roč. 10, 1869, s. 373 – 377.
2. *Anthropologie katolická. Skromný příspěvek ku dogmatické teologii*, Praha 1882.
3. *Apologie sněmu kostnického v příčině odsouzení 45 vět Jana Viklífa*, Gustav Francl, Praha 1896.
4. *Byly články, jež svým časem podrával kněz Jan Viklíf, a po něm kněz Jan Hus, jak se po theologicku říká, dobou tou quaestiones liberae, čili; Skromná odpověď na poučování pana docenta Václava Novotného*, V. Kotrba, Praha 1899.
5. *Cypriánův spis „De unitate ecclesiae“*, Časopis katolického duchovenstva, č. 6, roč. 7, 1866, s. 401 – 413.
6. *Důkazy rozumové o nesmrtelnosti duše lidské*, Časopis katolického duchovenstva, č. 5, roč. 10, 1869, s. 321 – 350.
7. *Filosofie Jana Brázdy ze Zlámané Lhoty o nesmrtelnosti duše lidské, čili první výstřel Brázdův proti nábožnému spisu Alfonse Šťastného o spasení po smrti*, Praha 1874.
8. *Jan Brázda, sedlák ze Zlámané Lhoty, v pútce se sedlákem Alfonsem Šťastným, čili kratochvilné a velmi poučlivé dopisy o přeukrutné učenosti kandidáta filosofie Alf. Šťastného, sedláka v Padařově, uložené v jeho nejnovějším spisu „Ježíš a jeho poměr ke křesťanství“*, Steinhauser, Praha 1873.
9. *Jan Hus a svoboda*, J. Zeman, Praha 1890.
10. *Jest pravdou nepochybnou, že umřel mistr Jan Hus za své přesvědčení a že jest mučedníkem za pravdu?*, V. Kotrba, Praha 1898.
11. *Katolické dogma o samospasitelnosti církve a výrokem sv. stolice zavržená věta: „Extra ecclesiam nulla conceditur gratia“*, Časopis katolického duchovenstva, č. 7, roč. 7, 1866, s. 521 – 534.
12. *Kázání mariánská I. - II.*, V. Kotrba, Praha 1905, ed. František Vaněček.

13. *Konfesse Bratrská a učení symbolických Luteranů a Helvetů*, Časopis katolického duchovenstva, č. 1, 2, roč. 13, 1872, s. 1 – 37, 100 – 130.
14. *Libellus Invitatorius ad Clerum Laicosque Romano-Catholicos. Scripsit J. J. Overbeck, SS. Theologie et Philosophie Doctor. Halis Saxonum 1871, str. 51.*, Časopis katolického duchovenstva, č. 2, roč. 12, 1871, s. 158 - 160.
15. *M. Jan Hus: životopisný nástin*, Vlast, Praha 1907.
16. *Mariologie Arnošta z Pardubic, prvního arcibiskupa pražského : Na základě jeho spisu: Psalterium de Laudibus Beatissimae Virginis čili Mariale Arnesti*, Praha 1887.
17. *Mariologie čili učení církve katolické a v církvi chované o Matce Boží*, Praha 1879.
18. *Mormoni a jejich učení*, Časopis katolického duchovenstva, č. 4, roč. 9, 1868, s. 56 - 67.
19. *Nástin učení Jana Amosa Komenského a učení Petra Chelčického*, V. Kotrba, Praha 1895.
20. *Několik dodatků k učení Mistra Jana Husi*, V. Kotrba, Praha 1899.
21. *O irvingianismu*, Časopis katolického duchovenstva, č. 7, roč. 8, 1867, s. 481 - 501.
22. *O nekřtěňátkách*, Časopis katolického duchovenstva, č. 1, roč. 8, 1867, s. 56 - 67.
23. *O praeternaturalném stavu prvního člověka co do vědoucnosti jeho*, Časopis katolického duchovenstva, č. 1, roč. 19, 1878, s. 4 – 20.
24. *O svátosti biřmování*, Časopis katolického duchovenstva, č. 8, roč. 8, 1867, s. 569 - 587.
25. *O účincích svátostí živých vzhledem ku odpuštění hříchův*, Časopis katolického duchovenstva, č. 6, roč. 7, 1866, s. 414 – 428.
26. *Obrana naproti replice p. Dr.G. Masaryka*, Praha 1885.
27. *Pan Dr. Eduard Grégr, liberalismus jeho a horování za poctu Husovu*, J. Zeman, Praha 1890.
28. *Petra Chelčického učení o očištění*, Praha 1885.
29. *Petra Chelčického učení o sedmeře svátostí a poměr tohoto učení k Janu Viklifovi*, J. Zeman, Praha 1889.

30. *Písmo svaté. Vydání dle Vulgaty*, Praha 1888 – 1889, ed. spolu s Václavem Štulcem.
31. *Pohroma principu mravnosti Padařovské, kterouž s velkým žalem popisuje Jan Brázda ze Zlámané Lhoty*, Stropek, České Budějovice 1875.
32. *Poměr učení mistra Jana Husi k naukám reformátorů věku šestnáctého*, Časopis katolického duchovenstva, č. 8, roč. 11, 1870, s. 572 – 600.
33. *Rozjímání a výklady o litanii loretánské*, Praha 1889.
34. *Rozjímání o přípravě ku slavnosti Narození Páně, jež po devět neděl konal Antonín Lenz*, Praha 1883.
35. *Sententia s. Thomae Aquinatis...*, Časopis katolického duchovenstva, č. 4, roč. 10, 1869, s. 314 - 317.
36. *Slušno-li zváti Jana Husa mučenníkem za pravdu?*, J. Zeman, Praha 1890.
37. *Socialismus v dějinách lidstva a jeho povaha a církve katolická jedině schopná k řešení sociální otázky*, Praha 1893.
38. *Sollte es wahr sein, dass es zwar einen Gott, aber keine Religion, und zwar keine wahre gebe? Eine Betrachtung für gebildete Laien*, F. Zdarssa, České Budějovice 1868.
39. *Soustava učení M. Jana Viklifa na základě pramenů*, V. Kotrba, Praha 1898.
40. *Soustava učení Petra Chelčického na základě pramenů*, Sborník Historického kroužku Vlast (SHK), Praha 1900 – 1901, roč. 1, 1900, s. 130-160, 193-224; roč. 2, 1901, s. 1-25, 65-81, 129-145, 193-205.
41. *Spis ‚Hus und Wiclif‘ vydaný panem doktorem a professorem Loserthem v roce 1884, a moje kniha: ‚Učení Jana Husi‘*, Časopis katolického duchovenstva, č. 2, 3, 4, roč. 26, 1885, s. 104 – 110, 189 – 192, 234 – 251.
42. *Syllabus Jeho Svatosti Pia IX., jež vykládá s povinným zřetelem k Syllabu náčelníka svobodných myslitelů, Alfonse Padařovského, Jan Brázda, sedlák ze Zlámané Lhoty*, Praha 1878, 2. vydání roku 1891.
43. *Tertullianovo ‚Testimonium animae‘*, Časopis katolického duchovenstva, č. 1, roč. 7, 1866, s. 1 – 7.

44. *Traditionalismus a učení katolické*, Časopis katolického duchovenstva, č. 1, roč. 8, 1867, s. 3 – 17.
45. *Učená rozprava Jana Brázdy, sedláka ze Zlámané Lhoty, o jsoucnosti boží, čili druhý výstřel proti nábožnému spisu Alfonse Šťastného o spasení po smrti*, Praha 1874.
46. *Učení Husovo a církev pravoslavná*, Časopis katolického duchovenstva, č. 7, roč. 10, 1869, s. 511 – 525.
47. *Učení Husovo o předzřízení a hříchu smrtelném*, Časopis katolického duchovenstva, č. 5, roč. 11, 1870, s. 321 – 351.
48. *Učení Mistra Jana Husi na základě latinských i českých spisů jeho, jakož i odsouzení Husovo na sněmu Kostnickém*, Dědictví svatého Prokopa, Praha 1875.
49. *Učení mistra Jana Viklefa a mistra Jana Husi*, Časopis katolického duchovenstva, č. 3, roč. 12, 1871, s. 161 – 184.
50. *Učení Petra Chelčického o eucharistii: na základě jeho spisů a Učení katolické církve*, V. Kotrba, Praha 1884.
51. *Učení Petra Chelčického o křtu, zvl. o křtu nemluvnat a učení katolické*, Praha (s. n.), (s. d.).
52. *Učení trichotomistův o lidské podstatě*, Časopis katolického duchovenstva, č. 4, roč. 5, 1864, s. 241 – 259.
53. *Upomínka na katakomby Římské*, České Budějovice 1876.
54. *Význam a dosah odpustků plnomocných*, Časopis katolického duchovenstva, č. 1, roč. 17, 1876, s. 41 – 52.
55. *Vzájemný poměr učení Petra Chelčického, starší Jednoty českých bratří a táborů k nauce Valdenských, Jana Husi a Jana Viklífa*, Praha 1895.
56. *Zdali měnila Jednota Bratří Českých svoje učení o velebné svátosti*, Praha 1895.
57. *Zdali, a jakým způsobem jest pravda, že se posvěcující milost uskrovnuje hříchy všedními?*, Časopis katolického duchovenstva, č. 6, roč. 21, 1880, s. 417 – 427.

**Anonymní zmínky, signované recenze a redakční oznámení
v Časopise katolického duchovenstva o Lenzových spisech:**

Rok/č., s.	Název
1868/3, s. 240	Sollte es wahr sein,... dr. Ant. Lenz, Dr. Borový
1875/4, s. 312 - 315	Učení mistra Jana Husi... Dr. Antonín Lenz, Redakce
1877/7, s. 544	Syllabus Jeho Svatosti Pia IX.... Dr. Lenz , Redakce
1885/2, s. 114 - 117	Učení Petra Chelčického o eucharistii... dr. Ant. Lenz, Dr. Fr. Krásl
1887/4, s. 252	Mariologie Arnošta z Pardubic... Ant. Lenz, Redakce
1889/3, s. 179 - 183	Petra Chelčického učení o sedmeře svátostí... Dr. Antonín Lenz, Josef Svoboda S. J.
1889/6, s. 376 - 377	Rozjímání a výklady o litanii Loratánské... Antonín Lenz, Redakce
1893/2, s. 122 - 123	Socialismus v dějinách lidstva... Antonín Lenz, J. P.
1896/7, s. 441 - 444	Vzájemný poměr učení Petra Chelčického, starší jednoty českých Bratří a Táborů k nauce Valdenských Jana Husi a Jana Viklifa... Antonín Lenz, Dr. A. Soldát
1898/9, s. 579 - 581	Jest pravdou nepochybnou, že umřel Mistr Jan Hus za své přesvědčení a že jest mučeníkem za pravdu?... Ant. Lenz, Prof. Jos. Havránek
1905/2, s. 178 - 179	Kázání Mariánská... Dr. Antonín Lenz, P. Martin Janů C. Ss. R.

Seznam příloh

Obr. 1: Rodiště Antonína Lenze

Obr. 2: Zápis v matrice svěcenců

Obr. 3: Detail zápisu v matrice svěcenců

Obr. 4: Jílovice, kostel sv. Jakuba – první kaplanské místo Antonína Lenze

Obr. 5: Antonín Lenz jako kanovník.

Obr. 6: Stříbrný instalační žeton, vydaný u příležitosti Lenzova ustanovení proboštem – avers

Obr. 7: Stříbrný instalační žeton, vydaný u příležitosti Lenzova ustanovení proboštem – revers

Obr. 8: Antonín Lenz jako probošt

Obr. 9: Historický snímek Vyšehradu

Přílohy



Obr. 1: Rodiště A. L., Bartlův dvůr u Netolic, v mapě z let 1836 – 1852.

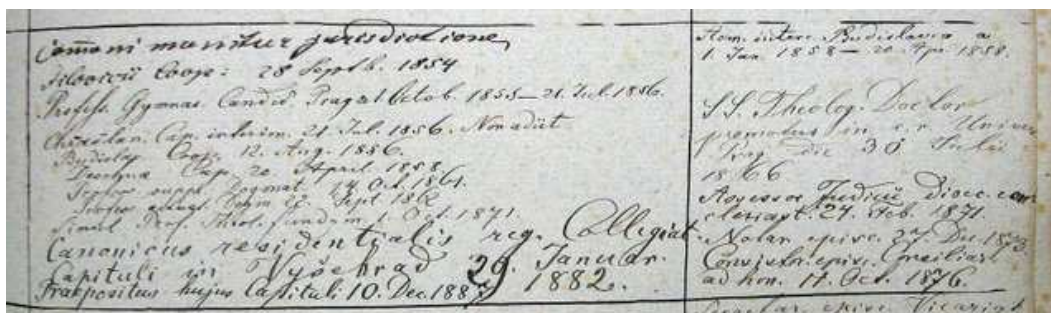
Zdroj:

http://www.mapy.cz/#x=132483328@y=132218624@z=12@mm=PA@sa=s@st=s@ssq=Netolice@sss=1@ssp=125031333_127321985_146068389_145508225, (on-line), citováno 1. 9. 2008.

<p>Perz tomius † In 01.</p>	<p>Bohem. 1829 Netolice Commendator o. o. Ordinis S. Mariae. in. min. stella.</p>	<p>1829</p>	<p>Boh. 1854</p>	<p>Budo. 1899</p>	<p>Em.</p>	<p>Die 13. Julii a. d. 1854 D. Joann. I. Jirstin, Ep. Budavicens</p>
<p>Fit. m. v. v. d. v. v. v. d. 14. Nov. 1854. 25. l. s. s.</p>						
<p>Pittman ob. Henr. Custar. Allee</p>	<p>Boh. 10. Aug. Budov. 1830</p>	<p>1830</p>	<p>Boh. 1855</p>	<p>Budo.</p>	<p>Em.</p>	<p>5. Augusti 1855 ab. E. v. m.</p>
<p>Loth Augustinus Custar. Allee</p>	<p>Boh. 26. Apr. Smichal. 1829</p>	<p>1829</p>	<p>Boh. 1856</p>	<p>"</p>	<p>Em.</p>	<p>3. Augusti 1856 ab. E. v. m.</p>

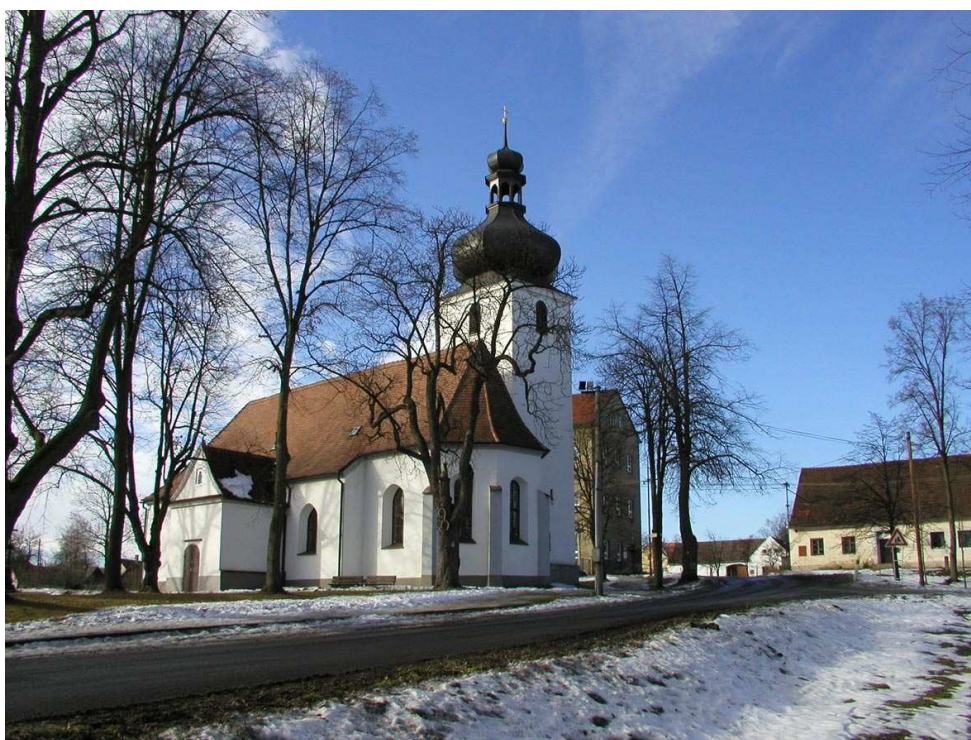
Obr. 2: Zápis v matrice svěcenců, A. L. úplně nahoře.

Zdroj: Biskupství českobudějovické, zapůjčil ing. Vladimír Feldmann, foto: Dr. ing. Alois Křišťan, Th.D.



Obr. 3: Detail zápisu v matrice svěcenů. Z matriky vysvítá, že se Lenz stává proboštem 10. 12. 1887 (*Praepositus hujus Capituli 10. Dec. 1887.*)

Zdroj: Biskupství českobudějovické, zapůjčil ing. Vladimír Feldmann, foto: Dr. ing. Alois Křišťan, Th.D.



Obr. 4: Jilovice, kostel sv. Jakuba – první kaplanské místo Antonína Lenze.

Zdroj: <http://www.jilovice.cz/>, (on-line), citováno 1. 9. 2008.



Obr. 5: Antonín Lenz jako kanovník.
Zdroj: *Noviny Prahy 2*, č. 2, roč. 9, 2007, s. 5.
(Tam převzato z archivu Vyšehradské kapituly.)



Obr. 6 a 7: Stříbrný instalační žeton, vydaný u příležitosti Lenzova ustanovení proboštem. *Nesign.* - *Ag instalační jeton, 8.I.1888 Znak kapituly v kartuši / osmířádkový nápis, Nesign., 24mm, 4.583g, Don.4706, H.4910, Příb.700, patina.*
Zdroj: Proložený text popisky pochází z http://www.numismatika.cz/CNS-Praha/P042_Katalog/obsah.htm, (on-line), citováno 1. 9. 2008. Odtud také obrázky žetonu.



Dr. A. Lenz, probošt Vyšehradský.

Obr. 8: A. L. jako probošt, po roce 1888, litografie z ateliéru Jana Vilíma (1856 – 1923), významného českého grafika.

Zdroj: Brázda, Jakub: *Msgr. Dr. Antonín Lenz, probošt vyšehradský*. Sešitové vydání životopisu A. L.



Obr. 9: Historický snímek Vyšehradu. Na tom, jak byl Vyšehrad v 19. století zveleben, měl Lenz nemalou zásluhu.

Zdroj: <http://www.praha-vysehrad.cz/>, (on-line), citováno 31. 8. 2008.

ABSTRAKT

VEBER, Tomáš: *Teolog – polemik Antonín Lenz (1829 – 1901). Počátky teologické antropologie v českých zemích*. Disertační práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra systematické a ekumenické teologie. Vedoucí práce: Prof. Dr. Karel Skalický, Th.D.

Disertační práce Tomáše Vebra zachycuje počátky teologické antropologie v českých zemích. Ty se odrážejí v díle Antonína Lenze (1829 – 1901), českobudějovického profesora teologie, vyšehradského kanovníka a probošta. Lenz se zapsal do dějin jako průkopník novotomistické teologie, v jejímž duchu psal a přemýšlel o člověku ještě předtím, než byl tomismus doporučen ke studiu v papežské encyklice Lva XIII. *Aeterni patris* (1879).

Autor představuje Lenze nejen jako teologa, ale také jako významného polemika se soudobými liberály a jako kritika bouřlivého pokroku. Práce představuje příspěvek k dějinám teologie, ale i k obecným a církevním dějinám 19. století.

Klíčová slova: Antonín Lenz; teologie; teologická antropologie; liberalismus; socialismus; novotomismus; christologie; ekleziologie; bioetika; 19. století

ABSTRACT

VEBER, Tomáš: *Theologian – polemist Antonin Lenz (1829 -1901). The Beginnings of Theological Anthropology in Bohemian Countries*. Doctoral theses. University of South Bohemia in České Budějovice. Faculty of Theology. Department of Systematic and Ecumenical Theology. The main consultant: Prof. Dr. Karel Skalický, Th.D.

Tomáš Veber's dissertation thesis is recording the beginnings of theological anthropology in Bohemian countries. These are reflected at Antonín Lenz writings. Antonín Lenz (1829 – 1901) was the professor of theology in České Budějovice, later the residentiary and the prior on Vyšehrad. He entered his name in history, as a pioneer of neotomism. He wrote and thought in spirit of neotomistic theology long time before the publishing of the papal encyclical *Aeterni patris* (1879), written by Leo XIII.

The author is introducing Antonín Lenz not only as theologian, but also as important polemist, arguing against the liberals, and as critic of turbulent progress too. This thesis is presenting some new reports to history of theology, as well as Church history and history of 19th century in general.

Key words: Antonín Lenz; Theology; Theological Anthropology; Liberalism; Socialism; Neotomism; Christology; Ecclesiology; Bioetics; 19th Century