

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Disertační práce

Kateřina Brichcínová

„Ve své lásce nás předem určil...“

Předurčení. Svatý Pavel, svatý Augustin a Vladimír Boublík.

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

Studijní program: Teologie

Studijní obor: Systematická teologie

2013

Prohlašuji, že disertační práci s názvem „*Ve své lásce nás předem určil... ‘Předurčení. Svatý Augustin, svatý Pavel a Vladimír Boublík.*“ jsem vypracovala samostatně s využitím uvedených pramenů a 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, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

17. 12. 2013

Děkuji svému školiteli, váženému a milému prof. Dr. Karlovi Skalickému, Th.D., za moudré a vždy laskavé vedení a doprovázení po celý čas mého magisterského i doktorského studia a také za to, že jeho teologie vypovídá o živém Bohu.

Děkuji vážené a milé Ph.Lic. Monice Schreier, Ph.D., že se významně zasloužila o to, aby dílo jejího učitele a přítele Vladimíra Boublíka bylo zpřístupněno českému čtenáři. Především díky ní se Vladimír Boublík stal také mým učitelem a přítelem.

Děkuji našemu děkanovi, váženému a milému doc. Tomášovi Machulovi, Ph.D., Th.D., za to, že mě dokázal motivovat, abych tuto práci napsala, a že mi na to ponechal všechnen potřebný čas; za to, že je dobrým děkanem a dobrým člověkem.

Děkuji váženým a milým kolegům doc. PhLic. Vojtěchovi Novotnému, prof. Ctiradovi Václavovi Pospíšilovi, Th.D. a doc. Mgr. Jaroslavovi Vokounovi za cenné připomínky a podněty.

Děkuji svým drahým rodičům a celé rodině za všestrannou podporu, kterou jsem u nich vždycky našla.

Děkuji svým milým přátelům z komunity Jan Křtitel za věrné přátelství a za modlitby.

Děkuji všem svým milým přátelům za povzbuzování, za oporu a inspiraci, kterou pro mne jsou, a za to, že jsou.

Děkuji dobrému Bohu za všechno a za všechny.

OBSAH

| | |
|--|----|
| ÚVOD | 7 |
| Předznamenání | 11 |
| „Rozprava o metodě“ | 13 |
| <u>1 Portrét Vladimíra Boublíka</u> | 18 |
| 1.1 Radost a bolest jednoho krátkého života | 18 |
| 1.1.1 Nelehké dětství a mládí | 18 |
| 1.1.2 Život v exilu | 20 |
| 1.2 Do duše okno | 24 |
| 1.2.1 „Do ráje se nevchází zítra ani pozítří, ale dnes, nyní.“ | 27 |
| 1.2.2 „Fiat.“ | 29 |
| 1.2.3 „Žít! Pro život! Ne pro peklo!“ | 31 |
| 1.2.4 „Memento mori. „Memento... Lásku... lásku...“ | 34 |
| 1.2.5 „Jiná cesta není.“ | 38 |
| 1.2.6 Epilog | 39 |
| 1.3 Boublíkův teologický profil | 40 |
| 1.3.1 Pohled do bibliografie | 40 |
| 1.3.1.1 „Predestinace. Svatý Pavel a svatý Augustin.“ | 41 |
| 1.3.1.2 Další díla českého exilového teologa | 43 |
| 1.3.2 Celková tvářnost Boublíkovy teologie | 49 |
| 1.3.3 Nauka o předurčení na pozadí ostatního díla | 51 |
| <u>2 Předurčení – věčná otázka</u> | 59 |
| 2.1 Odpověď Augustinova | 61 |
| 2.1.1 Tradice, na kterou myslitel z Hippo (ne)navázal | 61 |
| 2.1.2 Augustin mění názor | 64 |
| 2.1.3 „Manifest“ nového pojetí | 71 |
| 2.1.4 Co je pramenem spásy? | 77 |

| | |
|--|-----|
| 2.1.5 „ <i>Všecko napomáhá k dobrému...</i> “ (Ř 8,28) | 81 |
| 2.1.6 Doslov | 84 |
| 2.2 Výpověď svatého Pavla | 88 |
| 2.2.1 Ve službě Božímu tajemství | 92 |
| 2.2.2 „ <i>Jsmo jedno tělo v Kristu</i> “ (Ř 12,5) | 96 |
| 2.2.3 „V Něm je náš (s)mír“ (Ef 2,14) | 98 |
| 2.2.4 Trojjediná láska jako zdroj univerzality spásy (Malý trinitologický exkurz) | 102 |
| 2.2.5 Lidská nepravost je velká, ale Boží milosrdenství je větší | 106 |
| 2.2.5.1 „Milostí tedy jsme spaseni skrze víru“ (Ef 2,8) | 108 |
| 2.2.6 „Na Bohu záleží, který se smilovává“ (Ř 9,16) | 111 |
| 2.2.7 Kristus – „kámen úrazu“ i „kámen vyvolený, úhelný, vzácný“ (Ř 9,33; Iz 28,16) | 113 |
| 2.2.7.1 Pavlovský christocentrismus v predestinační teologii Karla Bartha | 116 |
| 2.2.8 „Sláva, která na nás má být zjevena“ (Ř 8,18) | 118 |
| 2.2.9 „Hospodinovy činy jsou velkolepé, záměry přehluboké“ (Ž 92,6) | 120 |
| 2.3 Jak odpovídá Vladimír Boublík | 126 |
| 2.3.1 „ <i>On je hlava, z něho roste celé tělo</i> “ (Ef 4,15-16) | 128 |
| 2.3.2 „ <i>De praedestinatione Christi</i> “ („ <i>O předurčení Krista</i> “) | 131 |
| 2.3.2.1 „V každém okamžiku času...“ | 142 |
| 2.3.3 „ <i>Kde je, smrti, tvé vítězství?</i> “ (1 K 15,55) | 143 |
| 2.3.4 „ <i>Moudrost kříže</i> “ | 146 |
| 2.3.5 „ <i>Dialektika ‘lásky a hříchu v dějinách spásy</i> “ | 149 |
| 2.3.6 „ <i>V čem je hřích</i> “ (J 16,8) | 151 |
| 2.3.7 Maria, milostí zahrnutá | 154 |
| 2.3.8 „ <i>Dělníci poslední hodiny</i> “ | 157 |
| 2.3.8.1 „ <i>Spe salvi facti sumus</i> “ („ <i>Jsmo spaseni v naději</i> “ Ř 8,24) | 159 |
| 2.4 Odezvy Boublíkovy odpovědi | 160 |

| | |
|---|-----|
| 2.4.1 <i>Augustinianum contra Lateranum</i> | 160 |
| 2.4.2 Nesnadné hledání rovnováhy v otázce předurčení | 171 |
| 2.4.3 Obhajoba Učitele milosti před jeho novodobými kritiky | 178 |
| 2.4.4 Kladné ohlasy | 185 |
| 2.5 Současné zhodnocení nauky o předurčení | 190 |
| 2.5.1 Předurčení ve světle Písma | 191 |
| 2.5.2 Pohled Magisteria | 195 |
| 2.5.3 Učení svatého Tomáše Akvinského v jeho Summě teologické | 198 |
| 2.5.4 Závěrečné úvahy | 204 |
| ZÁVĚR | 207 |
| Seznam použité literatury a pramenů | 211 |
| Seznam použitých zkratk | 220 |
| Abstrakt | 221 |
| Abstract | 222 |
| Příloha | 223 |
| I. Oběť kříže | 223 |
| II. Vyvolení a zástupnost | 226 |

ÚVOD

„Otázka lidského osudu¹ vyvstává v moderním myšlení s novou naléhavostí.“ Těmito slovy začíná předmluvu ke své disertaci česko-římský teolog Vladimír Boublík.² V jeho době byl svět otřesen hrůzami světových válek. Smrt se člověka bezprostředně dotýkala, nesmlouvavě rámovala obraz života. Díval-li se kdo zpřímá, nemohl ji setřít ze svého horizontu. Tehdejší filosofie dýchala existencialismem. Tázajíc se po smyslu lidského bytí, čelila nesmyslnému, absurdnímu „bytí k smrti“. Tyto kořeny živily vzrůstající zájem o eschatologii, člověk hledal pochopení vlastního údělu na rovině osobní i univerzální. Boublík byl přesvědčen, že teologie by mu měla poskytnout ukazatele na cestě. A více než to. Měla by nabídnout odpověď, proč vlastně jít dál, jestliže se nevyhnutelně ubíráme vstříc vlastnímu zmaru. Rozehnat úzkost a vnést věrohodnou naději do převládající beznaděje.

Problematikou lidského údělu se odedávna zabývá teologie předurčení. Mladý bohoslovec si však dobře uvědomoval, že tato nauka v podobě, v níž se ustálila v západní tradici, nemohla oslovit současného člověka.³ Vnímá, že převažující fatalistický koncept číselného vyvolení, vycházející z učení svatého Augustina, není příliš povzbudivým řešením. Mimoto přetrvávající formalismus řešení zatemňoval predestinační teologii do té míry, že sotva mohla být pro soudobou mentalitu srozumitelná. Toto vědomí bylo pro Boublíka natolik palčivé, že se rozhodl nauku o předurčení „očistit“, zbavit ji všech nánosů fatalismu, jež se na ní v průběhu staletí usadily, a předložit ji v její ryzí formě, která snad může být pramenem radosti a naděje.

¹ Abychom předešli možným nedorozuměním, dodejme, že pojmu „osud“ v této práci užíváme jako synonyma ke slovu „údel“. V citované větě mu v původním italském znění odpovídá výraz „*destino*“. Různými významy uvedeného pojmu v dějinách starověké filosofie se zabývá článek J. ŽŮRKA: „Soteriologická interpretace predestinace v podání Vladimíra Boublíka a její předpoklady“, *Listy filosofické* 128, 2005, č. 1-2, s. 75-82.

² BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino*, Roma: Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense 1961, s. III.

³ Docela odlišnou tvářnost měla predestinační teologie na východě. Řečtí otcové vždy zdůrazňovali univerzální rozměr spásy a vysoce si cenili lidské svobody, kterou dokázali obhájit před různými formami gnosticizmu a fatalismu. Jimi nabízené řešení předložené otázky bylo v zásadě optimistické. Srov. FASCHER, E. „Erwählung“ (n. 1), in *Reallexicon für Antike und Christentum* 6, Stuttgart: Hiersemann, 1966, s. 422-426; FERRIER, F. „Prédestination“ (n. 1), in *Catholicisme* 11, Paris: Letouzey et Ané, 1988, s. 766-767. (Viz OGLIARI, D. *Gratia et certamen. The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-called Semipelagians*, Louvain: Leuven University Press, 2003, s. 305).

Cílem jeho doktorské teze, nazvané jednoduše „*La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino*“ („*Predestinace. Sv. Pavel a Sv. Augustin*“), bylo nalézt uspokojivou odpověď na onu naléhavou otázku lidského osudu - odpověď, která by souzněla s aktuálním stavem exegeze a s dobovým teologickým a filosofickým myšlením.

S odvahou sobě vlastní si dovolil poukázat na slabiny obecně přijímaného Augustinova řešení. Nepochybně ctil autoritu velkého biskupa z Hippo, vážil si ho jako Učitele milosti, ale nebál se vyslovit přesvědčení, že jeho teologie předurčení není v dokonalém souladu se zvěstí svatého Pavla. Boublíkovo dílo uzrálo v prostředí Papežské lateránské univerzity, kde byl kladen důraz na soteriologický univerzalismus. Autor upozornil především na skutečnost, že univerzální rozměr Božího plánu spásy je pro Apoštola národů ústřední, zatímco Augustinovi poněkud uniká. Nebyl ochoten smířit se s jeho ponurou teorií, podle níž je spasení určeno jen malé hrstce vyvolených, zatímco každý, kdo nepatří do jejich šťastného počtu, je neodvratně zavržen. Takový pohled je daleký evangelnímu poselství, té dobré zprávě, kterou Boublík poznal a toužil ji nést dál, toužil ji sdílet. Touha vychází ze srdce. Mladému studentovi se nejednalo o čistě akademický problém, jako spíše o bytostnou otázku, kterou nemohl nechat nezodpovězenou. Proto neměl strach věnovat tak krkolomnému tématu, jímž předurčení bezesporu je,⁴ svou doktorskou práci. Nezalekl se ani odmítavé reakce ze strany stoupenců svatého Augustina, připravených svého učitele neochvějně bránit. Mohl si být téměř jist, že se jeho teze setká s nepřijetím u zastánců staré nauky. A skutečně se tak stalo. Jen co svou disertaci v roce 1959 obhájil, dočkal se ostré kritiky, se kterou proti němu vystoupil uznávaný augustinián, P. Athanase Sage.⁵ Další recenze hodnotící Boublíkovo řešení následovaly.⁶ Nicméně dnes již nepokládáme za nutné prokazovat, zda má pravdu Boublík nebo jeho odpůrci. Shledáváme, že pravda se prosadila svou

⁴ Francouzský katolický filosof Antonin-Gilbert Sertillanges definoval predestinační teologii jako „*casse-tête des débutants et tourment des vieux maîtres*“ („*hlavolam začátečníků a trýzeň starých mistrů*“). SERTILLANGES, A.-G. „Agnosticisme et anthropomorphisme“, *RevPhil*, 1906, č. 5, s. 162. (Citováno podle: OGLIARI, D. *Gratia et certamen...*, s. 304).

⁵ SAGE, A. „La prédestination chez saint Augustin d'après une thèse récente“, *Revue des études augustiniennes*, 1960, roč. 6, č. 1, s. 31-40. O sporu, který Boublíkova teze vyvolala, nás zpravuje článek Karla Skalického: SKALICKÝ, K. „Predestinace jako tajemství spásy v teologii Vladimíra Boublíka“, in *Česko-římský teolog Vladimír Boublík*, eds. M. Schreier, K. Skalický, České Budějovice: TF JU, 1999, s. 24-26.

⁶ Názorům vysloveným v těchto recenzích budeme věnovat pozornost v kapitole 2.4.

vlastní silou. Jakkoliv byl Boublíkův pohled ve své době originální a převratný, brzy po něm, ba téměř současně, se objevily jiné, podobně laděné monografie.⁷ Zdá se, že nastalý obrat byl takřkajíc „ve vzduchu“. Můžeme předeslat, že zkoumáme-li aktuální stav učení o predestinaci, poznáváme, že dílo našeho teologa se ukazuje jako nosné; ve své základní orientaci je dosud inspirativní.

Hlavním záměrem přítomné práce tedy není hájit Boublíkovu pozici, ale spíše ji představit a některé myšlenky našeho autora rozvinout. Viděno lidskýma očima, jeho život skončil poněkud předčasně. Bylo mu vyměřeno pouhých 46 let, přičemž po dráze akademického teologa neběžel déle než 15 let. To není mnoho. Věříme, že na sklonku svého života mohl tak jako svatý Pavel říci: „*Dobrý boj jsem bojoval, běh jsem dokončil, víru zachoval.*“ (2 Tm 4,7). Udělal, co bylo v jeho silách, položil pevné základy obrozující se bohovědy, na kterých je možné a také žádoucí dále stavět. Jestliže Vladimír Boublík svůj běh dokončil, pak po něm chceme převzít štafetu a pokračovat v jeho díle. Přitom musíme s pokorou vyznat, že si uvědomujeme, jak daleko je do cíle. Když píšeme tyto úvodní řádky, vyvstávají nám na mysl další Pavlova slova: „*Nemyslím, že bych již byl u cíle anebo již dosáhl dokonalosti; běžím však, abych se jí zmocnil, protože mne se zmocnil Kristus Ježíš. Bratří, já nemám za to, že jsem již u cíle; jen to mohu říci: zapomínaje na to, co je za mnou, upřen k tomu, co je přede mnou, běžím k cíli, abych získal nebeskou cenu, již je povolání v Kristu Ježíši.*“ (Fp 3,12-14). Tentýž motiv vede i nás: „povolání v Ježíši Kristu“, a zároveň přání, aby toto povolání zaslechl dnešní člověk. „*V tom je láska: ne, že my jsme si zamilovali Boha, ale že on si zamiloval nás...*“ (1 J 4,10). Láska se ovšem nedá zadržet – spočívá ve sdílení a popouzí k tomu, aby byla sdílena. Musíme se tudíž ptát, jakým způsobem ji sdělovat, jak o ní mluvit, aby nám, nebo lépe řečeno jí, bylo rozuměno. Jak vyslovit ono Tajemství, jež je svou podstatou nevyslovitelné? Touto otázkou chceme udat tón celé práce, proto ji necháme naplno zaznít dříve, než otevřeme první kapitolu, a budeme se snažit udržet ji na zřeteli až do kapitoly závěrečné. To nevnímáme jako odbočení od našeho tématu. Stejnou otázku totiž čteme mezi řádky každého díla Vladimíra Boublíka, po jehož stopách se vydáváme. Z autorových slov můžeme vytušit, že upřímně miloval Boha

⁷ Viz ŽŮREK, J. „Soteriologická interpretace predestinace v podání Vladimíra Boublíka a její předpoklady“, *Listy filologické* 128, 2005, č. 1-2, s. 93. Žůrek zde poukazuje na práce W. G. Mosta a J. Cheného.

a miloval člověka. Jeho teologie jako by se chtěla stát mostem mezi nimi. Právě v tom bychom ho rádi následovali.

Životní postoj je bezesporu utvářen životem samým. Proto v první části práce věnujeme alespoň letmý pohled Boublíkově biografii, abychom dokázali lépe pochopit způsob jeho myšlení. Životopisnými daty se nebudeme zabývat příliš podrobně. Spíše nabídneme jakousi skicu zachycující základní tvary, zejména ty, které v dané souvislosti považujeme za určující. Následná sonda do autorova duchovního deníku, psaného v čase studií, nás nechá vstoupit do nejnvtřnějších zákoutí jeho duše. Podnikneme ji nikoliv z nepatřičné zvědavosti, nýbrž s úmyslem nalézt v deníku prvopočátky idejí, které byly rozvinuty v pozdější tvorbě česko-římského teologa. Stručné pojednání o Boublíkových nejvýznamnějších dílech pak přispěje k porozumění jeho myšlenkovému odkazu jako celku.

Tak si připravíme půdu, abychom ve druhé části představili autorův výklad předurčení. Nejdříve nastíníme nauku svatého Augustina, vůči které se vymezuje, a poté obrátíme pozornost k učení Apoštola národů, z něhož naopak čerpá. Vyústěním bude nárys Boublíkovy vlastní řešení. Ukážeme, v čem spočívá jeho novost a originalita, a upozorníme na podstatné body, které si zaslouží, aby byly dále rozpracovány. Tohoto úkolu se ujmete, jelikož se na cestě po Boublíkových stopách nechceme zastavit tam, kde jeho stopy končí. Poté se budeme konfrontovat s výhradami, jež byly proti tezi mladého teologa vzneseny, a připomeneme též kladné ohlasy. Nakonec představíme jeden ze soudobých příspěvků k tématu predestinace a obsah Boublíkovy teze s ním porovnáme.

„Otázka lidského osudu vyvstává v moderním myšlení s novou naléhavostí“. Domníváme se, že tato Boublíková slova mohou být vyřčena se stejnou platností i dnes. Jen dnešní lidé jsou jiní. Shledání s nimi je posledním cílem předkládané práce a snad nejen jejím, neboť *„Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi.“* (J 1,14). Jsme přesvědčeni, že také teologie se musí vtělovat a přebývat mezi lidmi.

K adekvátnímu poznání Tajemství se pokusíme dospět propojující dvě důležité oblasti teologické práce, a sice *auditus fidei* a *intellectus fidei*. V první fázi se budeme ptát po autentickém obsahu zjevení, co se týče předurčení, a ve druhé fázi budeme tento obsah dále promýšlet s využitím pravidel analogie jsoucna a analogie víry. Jinými slovy, budeme vycházet z toho, „co poznáváme přirozeně, a rovněž ze vztahů

existujících mezi jednotlivými pravdami víry navzájem nebo mezi nimi a posledním cílem člověka.“⁸ Architektonickým principem zaručujícím soudržnost celé reflexe bude christocentrismus. Pramennou základnu naší práce tvoří spisy Vladimíra Boublíka, především pak jeho disertace.

Má-li teologie být „hermeneutikou mystéria“, ⁹ věříme, že musí být vůči mystériu otevřená. Od toho odvozujeme zvláštní „metodu“, kterou nazýváme dialogická. Na následujících stránkách budeme mít příležitost blíže vysvětlit, co tím rozumíme.

Předznamenání

„*Kdo nemiluje, nepoznal Boha, protože Bůh je láska*“ (1 J 4,8). Teologie znamená „bohosloví“, slovo o Bohu. Mohou však slova obsáhnout Lásku? A co může člověk vypovědět o Bohu, jenž ho neskonale převyšuje? Jen jedno Slovo v dějinách plně obsáhlo Lásku - to, které se stalo tělem. Jen jediný člověk vskutku vypověděl (*exégésato*) Nevypověditelné, totiž „*jednorozený Syn, který je v náruči Otcově*“ (J 1,18). Boží Syn, Ježíš Kristus, je tedy teologem povýtce. V Něm „*k nám Bůh promluvil Bohem*“.¹⁰ Jestliže se naše výpověď nepřiblíží té Jeho, zůstane prázdná. Proto se na samém začátku chceme ptát, jak Ježíš vypovídal o Bohu?

Evangelia svědčí o tom, že často užíval podobenství, hledal slova srozumitelná těm, kteří mu naslouchali. Nevylil sofistickované výrazy, ale mluvil docela prostě: o správci vinice, o pastýři a jeho ovcích... Jistě to nebylo dáno tím, že by neměl dobré intelektuální schopnosti. Vždyť už jako dvanáctiletý v chrámě udivoval shromážděné učitele rozumností svých odpovědí (L 2,46-47). Jeho úmyslem však nebylo udivovat vlastní moudrostí, nýbrž sdílet ji. Z toho důvodu hovořil takovým způsobem, aby druzí byli schopni přijmout obsah jeho sdělení.

⁸ To je postup, ke kterému nás nabádá I. vatikánský koncil v dogmatické konstituci *Dei Filius*. (I. Vatikánský koncil, *Dei Filius*, kap. 4; DS 3016). Podobně se vyjadřuje i II. vatikánský koncil v dekretu *Optatam totius* 16.

⁹ Vynikajícím zpracováním daného tématu je stejnojmenná monografie z pera C. V. Pospíšila: *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.

¹⁰ BOUBLÍK, V. *Duchovní deník*, Olomouc: Refugium Velehrad - Roma s.r.o. 1990, s. 70.

Tentýž záměr pozorujeme také u Vladimíra Boublíka. Nepřál si oslňovat hloubkou či výší svých úvah, ale předávat neporušený obsah křesťanské víry člověku, který stál vedle něj. V jednom dopise z 27. září 1950, adresovaném příteli Janu Šimovi, píše: „Řekni mi, jak se novým stylem dostat k těm skvělým (i když hulvátským, sprostým) začerněným klukům, k těm skvělým (i když sentimentálním, v ohledu šestého přikázání také ne právě vzorným) děvčatům? Jak se dostat k dělníkům, jak dát sedlákům skutečně životní křesťanství?“¹¹ Znovu si pokládáme stejnou otázku: jak předat Evangelium lidem kolem nás? Domníváme se, že právě tato otázka by měla udávat směr teologie a chceme se jí nechat vést. Teologie by neměla být vědou zahleděnou do sebe, neměla by nacházet zalíbení v pojmech, kterým rozumí jen ona sama. Pak by se minula svým cílem, neboť jejím posláním není vést monolog, byť i krásný a pravdivý, ale přivádět k dialogu s Krásou a Pravdou.¹² Proto je důležité, aby obrácená k Bohu, to je k Prvnímu, neztrácela ze zřetele druhého. Jednoduše řečeno, teologie, podobná Tomu, o Němž promlouvá, musí být schopná připodobnit se tomu, k němuž promlouvá.

A dále, Ježíšova výpověď se neomezovala na pouhá slova. Jeho učení bylo v souladu se skutky, které dosvědčovaly to, co hlásal. Jak stojí ve čtvrtém evangeliu: „Svědectví, které mám já, je větší než Janovo: skutky, jež mi Otec svěřil, abych je vykonal. Tyto skutky, které činím, svědčí o tom, že mě Otec poslal.“ (J 5,36). V Bohu, a tedy i v Ježíši Kristu, pravém Bohu a úplném člověku v jediné osobě, jsou slova a činy v dokonalé jednotě s vlastním bytím. Již Starý zákon nás zpravuje o tom, že Bůh slovem tvoří,¹³ povolává k životu. Jeho slovo je účinné. Co prohlašuje, to současně uskutečňuje. V evangeliu podle Matouše se píše, že zástupy žasly nad Ježíšovým učením, „neboť je učil jako ten, kdo má moc, a ne jako zákoníci.“ (Mt 7,29). Ježíš neměl výhrady vůči tomu, co kázali zákoníci, dokonce svým učedníkům nařídil: „čiňte a zachovávejte

¹¹ SCHREIER, M. „Předmluva“, in *Česko-římský teolog Vladimír Boublík...*, s. 2.

¹² Karl Rahner důrazně připomíná, že teologie má dbát na to, „aby sloužila kérygmatu církve, plodnému a účinnému zvěstování Božího poselství spásy skrze církev.“ Také on je přesvědčen o tom, že „každá teologie musí být teologií spásy, žádná zásadně jen teoretická neangažovaná teologie nemůže a nesmí existovat.“ Skutečnost, že „vědecká teologie příliš málo zřetelně slouží aktivnímu zvěstování, jež nachází současného člověka a jeho víru v tísní“, považuje za závažný nedostatek. Viz RAHNER, K. - VORGRIMLER, H. „Kérygmatická teologie“ in *Teologický slovník*, Praha: Zvon, České katolické nakladatelství, 1996, s. 130-131.

¹³ Srov. Gn 1,3-30 kde se opakuje refrén: „I řekl Bůh... A stalo se tak.“, přičemž doslovný překlad hebrejského textu by zněl: „I řekl Bůh... A je to“.

všechno, co vám řeknou“, vzápětí však dodal: „ale podle jejich skutků nejednejte, neboť oni mluví a nečiní.“ Pokud tedy teologická nauka neústí v odpovídající konání, pozbývá moc vypovídat o Bohu.¹⁴ Teprve žitá praxe dodává (anebo bere) váhu teorii.¹⁵

Naskytne se nám příležitost konstatovat, že Boublíkova teologie po žité praxi volá. Už jako mladý seminarista si do svého duchovního deníku zapsal: „*Naše dogmata jsou jedinou krásnou symfonií lásky a života. Jenom ji umět najít a uskutečnit.*“¹⁶ A na jiném místě čteme: „*To nejdůležitější je umět dokázat druhým, že theologie není věda pro vědu, ale že je to věda života.*“¹⁷ Je také naším záměrem rozvíjet teologii, jež se prostupuje se životem a slouží Životu.

„Rozprava o metodě“

Předeslali jsme, že máme v úmyslu přidržet se „metody“, kterou nazýváme dialogická. Toto označení odvozujeme od pojmu dialog, vycházejíce z jeho etymologického významu: jeden z možných překladů kompozita „*dia-logos*“ zní „*skrze slovo*“.¹⁸ Především skrze Slovo (*Logos*) chceme dospět k pravému poznání. Jestliže Boží slovo tvoří, pak je žádoucí, abychom mu dali prostor tvořit a utvářet teologii. To je v souladu s učením dogmatické konstituce II. vatikánského koncilu *Dei verbum*. Ta říká, že jediným konstitutivním pramenem teologického poznání je zjevení, které je obsaženo v Písmu a v tradici, to jest v Božím slově psaném a ústně předávaném.¹⁹ Přitom Písmo je církvi považováno za Boží slovo přednostně, jelikož je inspirované, to znamená, že jeho knihy byly sepsány z vnuknutí Ducha svatého.²⁰ Netvrdíme tudíž nic převratného, ale zdůrazňujeme důležitost tohoto základního zdroje, z něhož je třeba

¹⁴ „*Pravda teologie musí vydechovat lásku...*“ POSPÍŠIL, C. V. *Teologie služby*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 32.

¹⁵ Nadto platí, že autentický křesťanský život (ortopraxe) je důležitým kritériem jednotlivých teoretických výroků (ortodoxie). Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Teologie služby ...*, s. 32.

¹⁶ BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 206.

¹⁷ Tamtéž, s. 29-30.

¹⁸ Srov. „*V dialogu (z řeč. dia = skrze a logos = slovo), tedy skrze slovo, zaznívá to podstatné...*“ PELCOVÁ, N. *Vzorce lidství. Filosofické základy pedagogické antropologie*, Praha: Portál, 2010, s. 180.

¹⁹ Srov. DV 10.

²⁰ Srov. Tamtéž, č. 11.

čerpat na prvním místě. Prameny interpretativní jsou nepochybně užitečné a je dobré je zohlednit, neboť napomáhají správnému porozumění zjevené skutečnosti, nicméně jsou druhotné.

Zároveň je nutné mít na zřeteli, že křesťanské zjevení se nevyčerpává slovem psaným a ústně předávaným, nýbrž naplnilo se v osobě vtěleného Slova, v Ježíši Kristu.²¹ Ježíš řekl: „*Jako ratolest nemůže nést ovoce sama od sebe, nezůstane-li při kmeni, tak ani vy, nezůstanete-li při mně.*“ (J 15,4). Tedy ani teologie nemůže nést ovoce, nezůstává-li při svém kmeni, jímž je samo vtělené Slovo. Pokud nevyrůstá ze Slova a nevrůstá do Něj, usychá. A naopak, zůstává-li zapuštěná v Něm a On(o) je její mízou, pak nese hojné ovoce (srov. J 15,5). Teologie proto musí být napojená na Krista, jinak ztrácí směr a snadno se stává bludnou. Když Boublík nesouhlasí s predestinační naukou svatého Augustina, upozorňuje právě na to, že ponurá teorie o předurčení malého počtu a nevyvolení všech ostatních nemá podložení v Písmu a přehlíží klíčovou úlohu Krista v tajemství spásy.²²

K rozvinutí tohoto exkurzu nás pobídl postřeh Ctirada Václava Pospíšila, který si všímá, že oslovujeme-li někoho zájmenem „Ty“, dotyčný bývá přítomen, zatímco mluvíme-li o někom ve třetí osobě, obvykle přítomen není.²³ Je tedy zarážející, že v teologických pojednáních uvažujeme o Bohu zpravidla ve tvaru třetí osoby, což nasvědčuje Jeho nepřítomnosti. Vnucuje se otázka, proč je tomu tak? Je tento postup oprávněný? Určitá abstrakce, umožňující reflexi, je zajisté nezbytná a opodstatněná. A přece je zřejmé, že Bůh nikdy není nepřítomen, takže jediný adekvátní způsob mluvení o Bohu je rozhovor s Bohem.²⁴ Správná formulace není „On je přítomen“,

²¹ V této souvislosti doporučujeme článek Karla Skalického: SKALICKÝ, K. „Pokus o krátký nástin teologie zjevení“, *Teologické studie*, 2005, roč. 6, č. 2, s. 69-84.

²² Viz BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, zejména s. 163-166. Je třeba říci, že sám Augustin spatřoval v Písmu nejdůležitější východisko teologického bádání a byl přesvědčen, že jeho teze v něm mají oporu. Ve své nauce o předurčení se ustavičně odvolával na listy svatého Pavla, zejména pak na některé kapitoly listu Římanům a na verše 1 K 4,7; 2 K 3,5. Jeho interpretace apoštolových výroků však není zcela správná, neboť odhlíží od jejich kontextu a tak se vzdaluje původnímu záměru sdělení. Pavlovská christologie i soteriologie se z Augustinova řešení jaksi vytratila.

²³ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi...*, s. 112-115.

²⁴ „Teologie má bezesporu svůj specifický aparát, je řečí o Bohu, ale, jak říkal Josef Zvěřina, měla by být řečí s Bohem, osobním setkáním s hlubinou, která přesahuje i možnosti jazyka.“ HÁJEK, J. „Bůh a zlo. Chápání zla v procesuální teologii“, *Universum*, 2006, roč. 16, č. 1, s. 22-23.

nýbrž „Ty jsi přítomen“.²⁵ Jsme přesvědčeni, že nestačí si tuto skutečnost uvědomit, ale je třeba nechat Boha vstoupit. Nechat Jeho slovo, aby se vtělilo do našeho uvažování. Je to způsob, jak umožnit Bohu, aby se dotýkal, a lidem, aby vnímali, že se jich bohosloví (do)týká.

Nejednou se stalo, že teologie zabředla do čistě filosofických spekulací a ochota naslouchat Božímu slovu se z ní vytrácela. Zároveň s ní se však vytrácel i postoj pokory vůči přesaznému Tajemství a na jeho místo se drala snaha soběstačným rozumem uchopit, co je neuchopitelné. Ta často vedla k veskrze bludným závěrům a k rozdělení uvnitř církve. Naproti tomu schopnost slyšet Boží slovo a uvádět ho do souvislosti s otázkami, jež se kladly, se zásadním způsobem zasloužila o formulování pravověrného učení. Dobrým příkladem této skutečnosti je dogmatický list papeže Lva Velikého, zvaný *Tomus ad Flavianum*²⁶, který se stal pevným základem chalcedonské definice víry. Není sporu o tom, že se jedná o jeden z nejvýznamnějších dokumentů západní teologie.²⁷ Pospíšil konstatuje, že římský biskup, veliký nejen jménem, ve své argumentaci vychází z nicejského kréda.²⁸ S tím lze jistě souhlasit, Lev I. se skutečně odvolává na symbolon z roku 325, nicméně jeho spis se vyznačuje pozoruhodným počtem skvěle zvolených biblických citací, o něž se opírá v první řadě. Za vše mluví jedna z úvodních vět: „*Do nemoudrosti upadají ti, kdo při poznávání pravdy narazí na nějakou překážku a neutíkají se přitom ke svědectví proroků, ani k apoštolským spisům, ani k autoritě evangelia, nýbrž stavějí pouze na sobě samých, a tak se stávají mistry bludu, když nechtěli být učedníky pravdy.*“²⁹ Ne tedy lidská moudrost, ale především

²⁵ S pojetím Boha „jako absolutního Ty, které nelze zaměnit za on“, se setkáváme například i v díle francouzského personalistického filosofa Gabriela Marcela (1889-1973) či dánského myslitele Søren Aabye Kierkegaarda (1813-1855). FORMÁNKOVÁ, E. „Doslov“ in MARCEL, G. *K filosofii naděje*, Praha: Vyšehrad, 1971.

²⁶ Slavný spis adresovaný cařihradskému patriarchovi Flavianovi je namířen proti Eutychovu bludu, jenž hlásal, že v Kristu je toliko jedna přirozenost. Lev Veliký zde odsuzuje bludné učení, poukazuje na jeho mylná východiska i nepřípustné důsledky, a předkládá pravověrnou nauku o jednotě osoby ve dvou přirozenostech.

²⁷ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 145.

²⁸ Srov. tamtéž.

²⁹ Český překlad latinského originálu, který citujeme, lze v celém znění najít v monografii: POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel...*, s. 147-152.

„meč Ducha, jímž je slovo Boží“ (Ef 6,17) klestí cestu ortodoxii. Domníváme se, že v teologii nejde tolik o to, aby vyslovila něco nového, „co tu ještě nebylo“, jako především o to, aby Slovo, které se již stalo, dokázala slyšet a také zprostředkovat jako odpověď v nových souvislostech.

Závěr je následující: Nepochybujeme o tom, že teologie patří mezi vědy a jako taková musí vytvářet systém a sledovat osvědčené metody, to znamená cesty vedoucí k poznání.³⁰ Nicméně je vědou ve zcela zvláštním smyslu, neboť její bádání nemá předmět, nýbrž směřuje k Cíli, který ji (nás) neskonale převyšuje. Proto pouhým sledováním jakékoliv metody není možné tohoto Cíle dosáhnout. Nemohli bychom k Němu dojít, kdyby se pro nás sám nestal Cestou (*Hodos*),³¹ kdyby se k nám nesklonil ve zjevení. Jestliže tedy teologické poznání závisí na Tom, který se dává poznat ve Svém slově a v osobě Slova, musí vyvěrat z dia-Logu, z rozjímání Božího slova a ze setkání se Slovem v modlitbě.

Nakonec bychom rádi připomněli slavnou legendu, která se vypráví o Aureliovi Augustinovi. Podle ní se zamyšlený světec procházel po mořském pobřeží, když tu náhle uviděl dítě, jak se snaží pomocí lastury přelít moře do důlku v písku. Podivil se a shovívavě poznamenal, že něco takového se mu nemůže podařit. Dítě s úsměvem odpovědělo, že snáze se jemu podaří přelít moře do důlku, než Augustinovi pochopit hloubku Božího tajemství. Poté zmizelo, jen mušle zůstala ležet na břehu u nohou velkého myslitele. Je zřejmé, že moře nelze přelít mušlí a malý důlek jeho vody neobsáhne. Snažit se o to je nesmyslné. Nicméně je docela snadné ponořit se do mořských vln a nechat se jimi omývat. Tehdy moře poznáváme a pronikáme do jeho hlubin. Nejinak je tomu s poznáním Boha. Naše pojmy se podobají oné mušlí, nikdy nemohou plně obsáhnout Boží tajemství. Usilovat o to by bylo směšné. Ale třebaže nejsme schopni Boha pojmut, můžeme se ponořit do moře Jeho Lásky, nechat se obejmout. V tomto objetí navzdory vší omezenosti pronikáme do Božích hlubin, které nás obklopují. Vždyť lásku poznáváme ve chvíli, kdy milujeme a zakoušíme, že jsme milováni. Proto jedině slova milujícího a milovaného mluví o lásce. A tak se opět

³⁰ Pojem metoda vznikl složením řecké předpony *meta* = „po, za“ a substantiva *hodos* = „cesta“. Etymologický rozbor slova tudíž napovídá, že metoda je cesta za něčím, cesta hodná následování.

³¹ Srov. „Řekne mu Tomáš: ‚Pane, nevíme, kam jdeš. Jak bychom mohli znát cestu?‘ Ježíš mu odpověděl: ‚Já jsem ta cesta, pravda a život. Nikdo nepřichází k Otci než skrze mne.“ (J 14, 5-6).

dostáváme k tomu, čím jsme začali: Jen jeden člověk skutečně vypověděl o Bohu, vpravdě Milující a Milovaný, a to „jednorozený Syn, který je v náruči Otcově“ (J 1,18). Věříme, že má-li teologie vypovídat o Nevypověditelném, musí také ona spočívat v Boží náruči. Necht' se toto předznamenání stane (před)určujícím pro naši práci o předurčení.

Pane,

Ty musíš růst, já však se menšit. Kéž smí i tato práce přispět k růstu Tvé slávy.

Prosím Tě, aby slova na těchto stránkách nebyla jen dunící kov a zvučící zvon, ale aby se stala ozvěnou Tvého Slova, jež svědčí o Tobě, který jsi Lásky.

Amen.

1 Portrét Vladimíra Boublíka

Chceme-li dobře porozumět Boublíkově teologii, jež se má stát východiskem našeho uvažování, musíme se nejprve seznámit s ním jako s člověkem. Vždyť jeho filosoficko-teologická výpověď je právě proto tak inspirující, že je prostoupena bohatou životní zkušeností. Stručné pojednání o autorově životě nám dovolí lépe poznat jeho osobnost, která se promítá v jeho díle vycházejícím z upřímného hledání.

1.1 Radost a bolest jednoho krátkého života³²

Jelikož v této podkapitole nechceme zabíhat do přílišných podrobností, členíme ji pouze do dvou částí. Zásadním předělem Vladimírova života byl bezpochyby jeho útek z vlasti, proto v první části pojednáme o období před ním a druhou část věnujeme Boublíkovi exultantovi.

1.1.1 Nelehké dětství a mládí

Vladimír Boublík se narodil 16. listopadu 1928 v Mokrosukách u Sušice jako syn Marie Levé. Ta se o dva roky později provdala za otce dítěte, Josefa Boublíka.³³ Manželům se pak narodili ještě další synové, Jaroslav a František. V jihočeské vesnici Mokrosuky navštěvoval Vladimír v letech 1934-1939 obecnou školu. Jeho otec zemřel ve věku pouhých třiceti let. Umíme si představit, že pro pozůstalou rodinu to byla bolestná událost. Tak byl budoucí teolog již v útlém dětství konfrontován se smrtí, jež se tváří, že jí náleží poslední slovo. Vedení hospodářství zůstalo na matce, která se rozhodla, že se její nejstarší syn stane knězem, a jako žena činu jej v roce 1939 přihlásila do tzv. malého semináře v Českých Budějovicích. Tam Boublík vystudoval Jirsíkovo gymnázium. Svým spolužákům se vryl do paměti coby družný a veselý chlapec, který každému rád pomohl.³⁴

³² V této podkapitole se přidržíme textu naší diplomové práce: „*Cur Homo resurrexit?*“ *Zmrtvýchvstání Krista v teologii Vladimíra Boublíka*, vedoucí prof. Karel Skalický, Teologická fakulta Jihočeské univerzity, České Budějovice 2006. Uvedený text místy rozvineme nebo upravíme, abychom zdůraznili, co v nové souvislosti pokládáme za důležité.

³³ Podrobněji: SCHREIER, M. *Teolog Vladimír Boublík ve svých dopisech Monice*. Svitavy: Trinitas, 2001, s. 64.

³⁴ Podrobněji: ŽŮREK, J. *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka*, Olomouc: Krystal OP, 2008, s. 13.

Po maturitě vstoupil mladý Vladimír do českobudějovického kněžského semináře. Nebylo mu však dopřáno, aby tam svou přípravu na kněžství dokončil. Nezamlouval se komunistickému režimu, který se v únoru 1948 dostal k moci, proto byl zatčen a odsouzen ke dvěma letům vězení. Dochovalo se nám povolení vězeňské správy ze dne 5. 2. 1949, které našemu bohoslovcovi dávalo právo mít na cele Nový zákon a Teologickou summu sv. Tomáše Akvinského.³⁵ Z toho můžeme usuzovat, že teologie byla již tehdy jeho velkou láskou. Ačkoliv jej na kněžskou dráhu uvedlo matčino přání, přijal toto povolání za své. Jen silou vlastní touhy mohl jít dál za vytyčeným cílem.³⁶ Po propuštění z vězení následovaly nucené práce v plzeňských Škodových závodech a poté vojenská služba u Pomocného technického praporu na Libavé.³⁷ Nedivíme se, že po svobodě prahnoucí Boublík pojal úmysl emigrovat.

Máme k dispozici různé vzpomínky Vladimírových přátel, v nichž je barvitě líčen jeho útěk.³⁸ Tato vyprávění se v leččems rozcházejí, podle všeho však Boublíkův odchod nebyl nikterak snadný, spíše naopak. V nekonečných chvílích strachu, skrývání a opakovaného věznění si mladý bohoslovec musel vychutnat hořkost existenciální úzkosti. vzdal se všech lidských jistot, proto jeho očekávání směrem do budoucnosti mohlo záviset jedině a pouze na Bohu. Jistě doufal, že se mu útěk za svobodou podaří,

³⁵ Kopii tohoto povolení najdeme v příloze Žůrkovy licenciátní práce: ŽŮREK, J. *Život Vladimíra Boublíka a recepce II. vatikánského koncilu v jeho díle*, licenciátní práce, vedoucí prof. C. V. Pospíšil. Olomouc: Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého, 2006, s. 127.

³⁶ Je zajímavé si uvědomit, jakou paralelu tato skutečnost Boublíkovy života nachází v jeho teologii předurčení. Boublík ve své tezi hovoří o tom, že rozhodnutí Boží vůle, třebaže je nezrušitelné, nevylučuje lidskou svobodu, ale naopak ji předpokládá. Povolání člověka, jež je v posledku povoláním k účasti na Božím životě, se totiž realizuje teprve skrze svobodně vyslovené „staň se.“ Tím nejlepším příkladem je Mariino „*staň se mi podle tvého slova*“ (L 1,38) a Ježíšovo „*ne má, nýbrž tvá vůle se staň*“ (L 22,42). Člověk se ocitá v různých životních situacích, které ho „předurčují“ nebo lépe řečeno zvou k zaujetí odpovídajícího postoje. Jaký postoj zaujme, to závisí na něm. Může se nechat ovládat vnějším osudem anebo jej naopak ovládnout tím, že jej zvnitřní, přijme za svůj a naplní. Kdyby se Vladimír neztotožnil s matčíným přáním, aby byl knězem, pravděpodobně by ke kněžství vůbec nedospěl. A v případě, že ano, stala by se z něj buď „*oklerikovaná mumie*“ nebo kompromisů plný „*takékněz*“, jak píše ve svém deníku. (Srov. BOUBLÍK, V. *Duchovní deník*, s. 21). Jedině přijaté povolání se může naplnit.

³⁷ Podrobněji: vzpomínky Jaroslava Karla, in *Česko-římský teolog Vladimír Boublík...*, s. 84.

³⁸ Srov. vzpomínky Marie Kolářové, Jindřicha Suchánka, Jaroslava Karla, in *Česko-římský teolog Vladimír Boublík...*, s. 81-85. Srov. také: SKALICKÝ K. „Česko-římský teolog Vladimír Boublík“. *Teologické texty*, 1993, roč. 4, č. 3, s. 105.

ale nepřeháníme, když řekneme, že to byla „naděje proti vší naději“ (Ř 4,18). Tato naděje se stala nosnou jak v autorově životě, tak v jeho teologii, jak ještě ukážeme.

1.1.2 Život v exilu

Nakonec se Boublíkovi podařilo uprchnout z Čech do východního Německa a odtud do západního Berlína. V květnu roku 1952 se konečně dostal do Říma, kam mířil.³⁹ V Římě studoval teologii na Papežské lateránské univerzitě. Roku 1955 přijal kněžské svěcení, svou primiční mši svatou sloužil 20. prosince. Základní teologická studia dokončil v roce 1959. V létě téhož roku byl poslán jako kooperátor do jedné tyrolské farnosti.⁴⁰ Právě tehdy se intenzivně věnoval práci na své doktorské tezi pojednávající o predestinaci u sv. Pavla a sv. Augustina.

S největší pravděpodobností v roce 1958 zahájil Boublík na Lateráně svou pedagogickou činnost, která se stala hlavní náplní jeho života.⁴¹ Jeho oborem byla christologie, trinitologie, ale především apologetika (pozdější fundamentální teologie). Začátkem 60. let získal docentské místo. Po dlouhých letech záslužné práce se roku 1972 konečně dočkal toho, že byl jmenován řádným profesorem fundamentální teologie. Tomuto jmenování předcházely určité nepříjemné komplikace, jimiž Boublík dost trpěl. Vždyť ve svých čtyřiceti letech dosud neměl žádnou „jistotu“ do budoucnosti, o níž by se mohl opřít. Nicméně záhy se mu dostalo odpovídajícího uznání. Dva týdny po svém jmenování profesorem, byl Vladimír Boublík zvolen děkanem Teologické fakulty. Musíme si uvědomit, že pozice profesora fundamentální teologie a děkana fakulty nebyla v pokoncilní době vůbec jednoduchá a Boublík byl nucen čelit mnoha nesnadným problémům. Přesto se stal na Lateráně významnou autoritou a také garantem české tomistické teologie.⁴² Mezi svými studenty se těšil velké oblíbenosti. Byl si vědom skutečnosti, že vzdělává budoucí kněze, a dělal to s mimořádnou svědomitostí a zápalem.

³⁹ Srov. vzpomínky Karla Flossmanna, in *Česko-římský teolog Vladimír Boublík...*, s. 86.

⁴⁰ Podrobněji: SCHREIER, M. „Pohled na posledních šest let Vladimíra Boublíka“, in *Česko-římský teolog Vladimír Boublík...*, s. 5.

⁴¹ Podrobněji: ŽŮREK, J. *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka...*, s. 25-30.

⁴² Srov. tamtéž, s. 30-31.

Vedle toho byl Boublík od roku 1968 prezidentem institutu pro vzdělávání laiků, nesoucího název *Centro Ut unum sint*. Zasloužil se o přičlenění tohoto institutu k Lateránské univerzitě a připravil pro něj také učební texty ze svého oboru.⁴³ To je výmluvným svědectvím o jeho snaze, aby teologie nezůstala neplodnou vědou uzavřenou v klerikálním prostředí, ale aby přispívala k plnosti života. Též pravidelné „mše umělců“, které „*Padre Vladimiro*“ rád vedl, dokládají jeho pastorační zájem o laiky.⁴⁴ Abychom nevynechali nic podstatného, připomeňme ještě, že v letech 1962-1968 působil jako spirituál u bratří Maristů.⁴⁵

Ani v exilu Boublík nezapomínal na svou vlast. I přes stakilometrovou vzdálenost, která ho od ní dělila, dokázal velmi citlivě vnímat nelehkou situaci, jež tehdy v Československu vládla. O tom, že mu rodná země nikdy nepřestala ležet na srdci, vypovídají jeho publikace v češtině.⁴⁶ V archivních materiálech StB jsou dochovány záznamy o Boublíkově dlouhodobém kontaktu s rozvědkou, do kterých smíme nahlédnout díky doktorské práci Jiřího Žúrka.⁴⁷ Česko-římský teolog dostal krycí jméno Detva a soudruzi vkládali do styku s ním nemalé naděje. Nicméně nikdy se jim nepodařilo přimět ho k podepsání tzv. vázacího protokolu a při důkladném ohledání se ukazuje, že zprávy, které Detva řídicím orgánům poskytoval, nesdělovaly nic podstatného. Naopak informace, které v kontaktu s nimi získával, se snažil využívat ve prospěch církve. Tak mohl účinně pomoci ve věci jmenování nových českých a slovenských biskupů a roku 1973 se zasadil o zveřejnění jmenování litoměřického

⁴³ Srov. SKALICKÝ, K. „Předmluva“, in BOUBLÍK V. *Teologická antropologie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 7-8.

⁴⁴ Monika Schreier vzpomíná, že Boublík si v náboženských otázkách mnohdy lépe rozuměl s umělci než s učenými teology. Výmluvným svědectvím o těchto přátelských setkáních je fotografie ze dne 3. 6. 1974, uveřejněná ve sborníku *Česko-římský teolog Vladimír Boublík...*, s. 15.

⁴⁵ Srov. ŽŮREK, J. *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka...*, s. 32.

⁴⁶ Roku 1967 vyšla jeho první česky psaná kniha *Boží lid* a o tři roky později se čeští čtenáři mohli těšit z knihy *Setkání s Ježíšem*.

⁴⁷ Žůrkova práce, zde opakovaně citovaná, byla knižně vydána jako *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka*. Zmíněné archivní záznamy patří mezi přílohy této publikace.

biskupa, salesiána Štěpána Trochty, kardinálem.⁴⁸ Je tedy dost dobře možné, že ke spolupráci s rozvědkou přistoupil na popud Vatikánu, jak naznačuje Žůrek.⁴⁹

Působivou, až dojemnou výpověď o tom, jakým byl Vladimír Boublík člověkem, nám podává jeho žačka, Monika Schreier. O osobní vzpomínky na svého učitele a přítele se s námi dělí v příspěvku určeném pro symposium k Boublíkovým nedožitým sedmdesátým narozeninám⁵⁰ (jež se konalo ve dnech 25. – 26. listopadu 1998 na půdě Teologické fakulty Jihočeské univerzity) a dále pak v útlé knížečce *Teolog Vladimír Boublík ve svých dopisech Monice*.⁵¹ Odtud se dozvídáme, že to, co z našeho teologa nejvíce vyzařovalo, byla hluboká lidskost, pokora a prostota srdce. Uměl se nadchnout pro krásu stvoření a radovat se ze života, ale dobře znal také smutek a bolest. Miloval moře a západ slunce, těšil se z voňavých květin, které rád daroval, neskrýval svůj obdiv k pěkným ženám. Nepohrdl sklenkou dobrého vína, s potěšením navštěvoval baletní představení. Jak jsme se již zmínili, dobře se cítil ve společnosti umělců, přátelil se s křesťany i s nekřesťany. V každé situaci si zachovával vnitřní svobodu. Vždyť ve všech krásách světa nalézal stopy Stvořitele, svého věčného Otce, který byl nejhlubším pramenem jeho radosti.

Bohužel, Boublík neoplýval příliš pevným zdravím. Už od svého mládí byl sužován různými nemocemi. Často trpěl úpornými bolestmi hlavy, které trvaly celé hodiny a bránily mu v milované práci. Jistě k tomu přispíval i jeho asketický a příliš jednotvárný styl života, silné duševní přetěžování a zanedbávaná životospráva. Vše prožíval velmi emotivně, ale snažil se své city krotit pevnou vůlí, což ubližovalo jeho zdravotnímu stavu.⁵² V roce 1966 byl dlouhou dobu upoután na nemocniční lůžko kvůli vážné dopravní nehodě a následné plicní embolii. Tíha těchto nemocí přiváděla Boublíka k častým úvahám o smrti, což se odrazilo v jeho filosoficko-teologickém díle.

⁴⁸ Srov. SCHREIER, M. „Pohled na posledních šest let Vladimíra Boublíka“, in *Česko-římský teolog Vladimír Boublík...*, s. 6-7; a přesněji ŽŮREK, J. *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka...*, s. 38.

⁴⁹ ŽŮREK, J. *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka...*, s. 42.

⁵⁰ SCHREIER, M. „Pohled na posledních šest let Vladimíra Boublíka“, In *Česko-římský teolog Vladimír Boublík...*, s. 3-12.

⁵¹ SCHREIER, M. *Teolog Vladimír Boublík ve svých dopisech Monice...*, 2001.

⁵² Srov. SCHREIER, M. „Pohled na posledních šest let Vladimíra Boublíka“, in *Česko-římský teolog Vladimír Boublík...*, s. 9.

Někdy se ptával: „*Pourquoi est-ce que je ne suis pas mort?*“ („*Proč to, že nejsem mrtev?*“).⁵³ Tyto souvislosti nám pomáhají pochopit, proč se tolik tázal po smyslu smrti a bytí, jež ke smrti nevyhnutelně směřuje. Roku 1974 se jeho stav vážně zkomplikoval. Tehdy se rozhodl podniknout cestu do vlasti, aby navštívil svou matku. Zde se mu nejprve pokoušel pomoci proslulý léčitel, Páter František Ferda, ale poté, co se situace dále zhoršovala, musel být pacient převezen do nemocnice. Podle toho, co píše ve svých dopisech Monice, stále věřil, že se mu podaří nemoc překonat. Možná však tušil svůj blízký konec a snažil jen utěšit sebe a hlavně své nejdražší. Buď jak buď, stalo se, že dne 25. září 1974 v Klatovské nemocnici zemřel.⁵⁴ Naděje a víra ve zmrtvýchvstání, bez kterých je v očích křesťana každé pojetí života ústícího ve smrt jen torzem,⁵⁵ mohla pouze zmírnit velký smutek jeho přátel a rodiny.

Pojednání o Boublíkově životě chceme zakončit jeho vlastními slovy, která svěřil stránkám své knihy *Teologia delle religioni*, kde mluví o proroku Jeremiášovi.⁵⁶ Tatáž slova cituje v již zmiňovaném referátu Monika Schreier, spatřujíc v nich nejosobnější vyznání, v němž Vladimír Boublík ve skrytosti odhaluje svůj životní osud. „*Jeremiáš zakouší ponížení a hořkosti: vícekrát zažil uvěznění, hrozbu smrti, vyhnání z chrámu, pronásledování, vyhnání... Stále žil život vyhnance, i když byl mezi svým lidem; byl cizincem ve své vlasti, vyloučen z národního a náboženského společenství. (...) Je opravdový „Boží blázen“, který se nachází tváří v tvář Bohu: sám, bez opory, jíž by mohly poskytnout svět a vlast, bez pomoci, jež přichází od náboženství; sám, se svým vnitřním bojem; sám před Bohem... Ve své ubohosti a ve své samotě odkrývá onu propast, jíž je *insecuritas humana* (lidská nejistota), která vychází nikoliv z dějinných okolností, nýbrž ze záhadné Boží tváře a svobody. Odkrývá však prameny tajemného štěstí, jež lze zakoušet i v slzách. Prokletý... a zároveň blažený.*“⁵⁷

⁵³ Srov. SCHREIER, M. *Teolog Vladimír Boublík ve svých dopisech Monice...*, s. 29.

⁵⁴ Podrobněji: tamtéž, s. 51-61.

⁵⁵ Srov. BOUBLÍK, V. *Člověk očekává Krista*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997, s. 133.

⁵⁶ BOUBLÍK, V. *Teologia delle religioni*, Roma: Studium, 1973, s. 219-220. (V českém překladu: *Teologie mimokřesťanských náboženství*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 261).

⁵⁷ SCHREIER, M. „Pohled na posledních šest let Vladimíra Boublíka“, in *Česko-římský teolog Vladimír Boublík...*, s. 11.

1.2 Do duše okno

Bytí pozorovatelné z vnějšku zpravidla odráží bytí niterné. Právě jsme poznali příběh Boublíkova života tak, jak se jevil navenek, a nyní máme možnost pohlédnout na něj zevnitř. Deník,⁵⁸ který si mladý bohoslovec vedl v letech 1952-1959, nám takřikajíc pootevřít okno do jeho duše. Upřímná vyznání jsou odrazem jeho vnitřních hnutí a ozvěnou nepokojného tlukotu srdce toužícího po spočinutí v Bohu.⁵⁹ Nacházíme v něm nezkroceně bující úvahy a myšlenky, z nichž mnohé byly dále rozvíjeny a zušlechťovány, až postupně dozrály v plody autorova díla. Chceme být svědky tohoto zrání a poukázat tak na skutečnost, že Boublíkovy teologické teze mají svůj počátek nikoliv v akademickém hledání pravdy, nýbrž v bytostném hledání Pravdy. Dříve než přistoupíme k podrobnější analýze, představíme deník v jeho celkové kompozici.

Duchovní deník našeho autora sestává celkem ze tří sešitů. Nejstarší zápis je datován dnem 23. 5. 1952. Snadno se dopočítáme, že v té době bylo Vladimírovi necelých čtyřicet let. Z jeho úvodních slov: „*Prakticky po přestávce téměř čtyřleté opět začínáš psát.*“ je zřejmé, že přítomnému deníku předcházela jiná, který se nám bohužel nedochoval. Další věty mluví o tom, že nové záznamy není možné chápat jako navazující na ony předešlé. Zmíněné čtyři roky odmlky, poznamenané krutým vězněním, nucenými pracemi v plzeňských Škodových závodech a vojenskou službou u Pomocného technického praporu, se nutně musely projevit. Tíha těchto zkušeností dala rukopisu svobodmilovného člověka, jakým Boublík byl, odlišný sklon. Vnímá, že utrpené bezpráví v něm zanechalo jistou dávku cynismu, kterému podléhal, třebaže nerad. Potřeboval se vypořádat s nahromaděnými prožitky, proto je svěřoval svému deníku a skrze něj i Bohu. První sešit zachycuje rané období seminaristova pobytu v římském Nepomucenu provázené četnými zápasy, jak s nelehkými okolnostmi, tak se sebou samým. Záznamy v tomto svazku jsou pravidelné a mají víceméně jednotnou strukturu. V úvodu obvykle stojí citace z Písma nebo jiná inspirativní myšlenka, od níž se odvíjí další uvažování. Jakýmsi refrénem celého sešitu, který se na mnoha místech

⁵⁸ Deník Vladimíra Boublíka nám byl zpřístupněn péčí Jiřího Žůrka, který ho převedl z původních rukopisů do elektronické podoby a dal mu náležitou formu, takže mohl být publikován pod titulem: BOUBLÍK, V. *Duchovní deník*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2010.

⁵⁹ „*Nepokojné je naše srdce, dokud nespočine v Tobě*“. To je známý výrok sv. Augustina, který Boublík nejednou cituje. (Viz AURELIUS AUGUSTINUS, *Vyznání*, Praha: Kalich, 1990, s. 10).

opakuje, je věta: „*Do ráje se nevstupuje zítra ani pozítří, ale dnes, nyní*“.⁶⁰ K tomuto mottu se ještě vrátíme, neboť se domníváme, že má ústřední význam. Sešit se uzavírá datem 12. 10. 1952. Jeho hustě popsané řádky tedy vypovídají o poměrně krátké, avšak zásadní etapě autorova duchovního života.

Druhý svazek přímo navazuje na první. Není nadepsán žádným citátem, ale je uvozen kratičkým zápisem ze dne 12. 10. 1952, v němž autor vyjadřuje své přání setrvat na malé, prosté cestičce lásky, která se uskutečňuje skrze odevzdané „*fiat*“ („*staň se*“) v docela všedních okamžicích života. Vedení deníku ho na této cestě mělo přidržovat.⁶¹ Původní pravidelnost a dříve zachovávaná struktura se ze zápisů postupně vytrácí, zřídka jsou označeny datem. Text je bohatě prokládán poznámkami z přednášek, kterým bohoslovci naslouchali během různých exercicií. Také tyto poznámky jsou pro nás cenným zdrojem informací, jednak proto, že z nich „*poznáváme styl duchovního vedení, kterého se bohoslovcům dostávalo*“⁶², a dále proto, že člověk si obvykle nezaznamenává vše, co slyší, ale především to, co je pro něj subjektivně významné, což nám může mnohé prozradit o něm samém. Poslední strany druhého sešitu pocházejí z prosince 1955 a nabízejí svědectví o Boublíkových úvahách těsně před kněžským svěcením, které přijal 18. 12. téhož roku. Tyto úvahy zrcadlí duchovní formaci seminaristů, již jsou inspirovány a více či méně ovlivněny, a přece v nich rozpoznáváme autorův osobitý styl, jak uvidíme dále.

Od 10. 7. 1954 si Vladimír vedl současně další sešit, v němž rozvíjí vlastní myšlenky na různá témata. Někdy jsou to spíše výkřiky či spontánní povzdechy, jindy rozsáhlejší reflexe. V úvodu stojí určující imperativ: „*Žít! Pro život! Ne pro peklo!*“.⁶³ I to je motiv, k němuž se česko-římský teolog často vrací, a protože jej v naší souvislosti pokládáme za podstatný, ani my se k němu nemůžeme nevrátit. Obsah deníku pak svědčí o tom, že člověk, třebaže se jednou rozhodl „žít pro život“, a tedy pro Krista, musí toto rozhodnutí vytrvale obnovovat, chce-li zůstat věrný svému prvotnímu nasměrování. Jak řekl Ježíš svým učedníkům v Getsemanech: „*Bděte a modlete se,*

⁶⁰ Srov. BLOY, L. Klotyldina replika ze závěru románu *Chudá žena*: „*Do ráje se nevstupuje ani včera, ani zítra, nýbrž dnes, pro toho, kdo je chudý a křížován.*“

⁶¹ Srov. BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 121.

⁶² ŽŮREK J. „Úvod – obsah deníku“, in BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 10.

⁶³ BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 203.

abyste neupadli do pokušení. Váš duch je odhodlán, ale tělo slabé.“ (Mk 14,38). Na tutéž skutečnost poukazuje také apoštol Pavel: „*Ve své nejnvtřnější bytosti s radostí souhlasím se zákonem Božím; když však mám jednat, pozoruji, že jiný zákon vede boj proti zákonu, kterému se podřizuje má mysl, a činí mě zajatcem zákona hříchu, kterému se podřizují mé údy.*“ (Ř 7,22-23).

Nestačí tedy učinit rozhodnutí pro Krista jednou, na jakémsi počátku. Dokud jsme součástí tohoto světa, musíme Bohu stále opakovat své „ano“, „fiat“ čili „*staň se mi podle Tvého slova*“ (L 1,38). Nebo přesněji vyjádřeno, můžeme, nikoliv musíme, protože naše „ano“ je úkonem stvořené svobody, v níž se sami rozhodujeme, zda budeme žít pro život či pro peklo. To je důležité si uvědomit, chceme-li pochopit Boublíkovo pojetí predestinace. Nutnost neodchylovat se od svého původního rozhodnutí, abychom dosáhli cíle, k němuž se ubíráme (a to neplatí jen ve vztahu k Bohu, nýbrž k jakémukoliv cíli), je v souladu s běžnou zkušeností. Ta jasně potvrzuje lidskou svobodu, kterou v rozhodování uplatňujeme. Tento úhel pohledu nám dovolí vidět, že předurčení, coby věčný akt, se v podobě Božího povolání, jež člověka zve ke svobodné odpovědi, uskutečňuje netoliko „na počátku“, nýbrž v každém okamžiku.⁶⁴ Co jsme nyní v hrubých obrysech naznačili, to postupně ozřejmíme v jasnějších konturách. Prozatím nám jde především o to, abychom vnímali, že Boublíkovy teoretické teze mají podložení v denně zakoušené praxi.

Z posledních slov ve třetím sešitě vysvítá, že byla zapsána na Štědrý večer. Rok není uveden, ale na základě předchozí zmínky o uvěznění Vladimírovy matky, o němž existují úřední záznamy, se lze dohadovat, že to bylo v předvečer svátku Narození Páně roku 1959.⁶⁵ Závěrečné stránky tedy pocházejí z pera již několik let vysvěceného kněze, toho času kaplana působícího v Jižních Tyrolích. Ve stejné době se rodila jeho teologie predestinace, a to nikoliv jako „věda pro vědu, ale jako věda života“⁶⁶, spjatá s osobním životem, o němž hovoří deník, a vyvěrající ze Života, který je zároveň Cestou a Pravdou.

⁶⁴ Srov. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 213.

⁶⁵ Tak usuzuje Jiří Žůrek ve své úvodní poznámce k předkládanému *Duchovnímu deníku*.

⁶⁶ Viz výše uvedená citace zápisu ze dne 1. 6. 1952. BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 29-30.

Na následujících řádcích se budeme věnovat těm motivům, které v denících nacházíme jako pupeny, jež později rozkvetly a staly se určujícími pro autorovo učení. Přitom se samozřejmě orientujeme na otázku predestinace, ale je třeba říci, že v Boublíkově díle se jednotlivé teologické traktáty prostupují a vytvářejí jakýsi homogenní celek, takže je od sebe nelze násilně oddělovat, a co je příznačné pro jeho uchopení predestinace, v tom lze také spatřovat jádro jeho dalšího uvažování.

1.2.1 „Do ráje se nevstupuje zítra ani pozítří, ale dnes, nyní.“⁶⁷

Jak bylo uvedeno výše, tento volný citát z knihy francouzského spisovatele Léona Bloye lze považovat za jednotící motto prvního sešitu, ale narážíme na něj také v sešitě druhém a třetím. Jiří Žůrek, který pracoval s rukopisy, se zmiňuje o tom, že citát je vlepen před první stránku sešitu jako předznamenání. Přímo v textu se s ním poprvé setkáváme v zápise ze dne 27. 9. 1952, přičemž na následujících stranách se vyskytuje hojně.⁶⁸ Z toho usuzujeme, že Boublík se s větou, kterou Bloy vložil do úst hrdince svého románu, setkal v době, kdy si deník již vedl, a protože mu promluvila do srdce a zároveň ze srdce, dodatečně ji vlepil na jeho desky. Člověka zpravidla nejhluběji zasahuje a oslovuje to, co se nějak dotýká jeho vlastního prožívání. Jak přítomný výrok souvisí s tím, co prožíval náš bohoslovec? Deník prozrazuje, že mladý Vladimír hledal smysl svého bytí. Potřeboval sebe sama přesvědčit o Smyslu-plnosti pobytu v semináři, aby tento pobyt nezůstal jen pobytem, ale stal se opravdu cestou za povoláním ke kněžství. Z podkapitoly zachycující Boublíkovu životopisná data už víme, že se po této cestě vydal na přání své matky. Konstatovali jsme, že osobní nasazení, s jakým po ní kráčel, je výmluvným svědectvím o tom, že se s matčíným úmyslem vnitřně ztotožnil. A přece to byl mnohdy nesnadný zápas. Skutečně, nikoliv jednou vyslovené „ano“, nýbrž „ano“ tolikrát se sebezapřením vybojované. Mnohokrát si musel „*plivnout do dlaní a jít vpřed*“⁶⁹, jak rád říkával.

⁶⁷ Srov. BLOY, L. Klotyldina replika ze závěru románu *Chudá žena*: „*Do ráje se nevstupuje ani včera, ani zítra, nýbrž dnes, pro toho, kdo je chudý a křivožán.*“

⁶⁸ BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 73; 79; 83; 86; 87; 92; 95; 106; 111; 122; 124; 131; 133; 135; 136; 139; 140; 142; 226.

⁶⁹ Tamtéž, s. 38; 50; 142. Autorova oblíbená citace pochází z písně „*Svět patří nám*“ z pera J. Voskovce, J. Wericha a J. Ježka. Ve známost vešla díky stejnojmennému filmu.

Není až tak těžké učinit slib, jakkoliv veliký. O mnoho těžší je zůstat svému slibu věrný, mnohdy v tom nejmenším. Slib jsou vlastně slova vztahená do budoucnosti, jež mají být naplňována skutky v nastalé přítomnosti. Neboť věrnost se osvědčuje dnes, nyní. To opět platí ve vztahu člověka k Bohu, stejně jako ve vztazích mezilidských. Manželství nestojí na slavnostním „ano“, které snoubenci vyslovují ve svatební den, ale na nespočetných „ano“ dnů všedních. Anebo lépe řečeno, stojí na onom počátečním rozhodnutí jako na základním kameni, jenž je jistě nepostradatelný, ale je budováno a zpevňováno jeho ustavičným potvrzováním ve všem, co nadchází. Naopak každé „ne“, které prvotnímu „ano“ protirečí, působí, že ve stavbě vznikají praskliny. Podobně křesťan získává svojí identitu křtem, to je ponořením v Kristovu smrt a zmrtvýchvstání. Nicméně ne všichni pokřtění vedou vpravdě křesťanský život. Křestní slib, vyznání víry, je nutno obnovovat, a to nejen obřadně o velikonoční liturgii, ale právě v přítomném konání. Jedině tehdy je křesťanský život autentický. Jedině tehdy křesťan svědčí o Tom, Jemuž náleží jako „kristovec“, to znamená „Kristův“⁷⁰, a tak uskutečňuje Jeho království, „vchází do ráje“.⁷¹

V toku času, kdy doširoka rozlévajících se myšlenky hledají břeh, si Vladimír často kladl otázku: „*Co je život? Co to znamená žít? Čím musím naplnit každý konkrétní skutek jednotlivých dní, abych opravdu žil?*“⁷² Odpověď pak nalézal v Kristu. Ježíš svým učedníkům řekl: „*Já jsem cesta, pravda i život.*“ (J 14,6). A Boublík poznával Krista jako Cestu, na které člověk nezbloudí, nemůže zbloudit, drží-li se Cesty, která je zároveň Cílem. V Kristu objevoval Cestu vedoucí k Pravdě, jež je opět v Něm, a v níž spočívá pravý Život. Nabízené řešení je tudíž docela prosté: „*Ty jsi život. Je tedy nutno naplnit okamžiky Tebou. (...) prosytit každou chvíli Tebou.*“⁷³ To je zápis z 26. 5. 1952, který dokonale souzní s později připojenou Bloyovou větou. Naplnit každou přítomnou

⁷⁰ Označení „křesťan“ je odvozeno přes latinu z řeckého *christianos* s významem „náležící Kristu“ či „kristovec“. Pojem má tedy přímý vztah k osobě Ježíše Krista (*Christos*), ale objevuje se až po Jeho smrti. Poprvé se s ním setkáváme ve Skutcích apoštolů (Sk 11,26), kde se píše, že se učedníkům, židovským i pohanským konvertitům k formujícímu se náboženství, začalo říkat křesťané v Antiochii.

⁷¹ Srov. „*Když se ho farizeové otázali, kdy přijde Boží království, odpověděl jim: "Království Boží nepřichází tak, abyste to mohli pozorovat; ani se nedá říci: 'Hle, je tu' nebo 'je tam'! Vždyť království Boží je mezi vámi!*“ (L 17,20-21)

⁷² BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 21.

⁷³ Tamtéž.

chvíli Kristem, to znamená žít. Ne zítra ani pozítří, ale dnes, nyní... v tomto okamžiku. Důraz položený na přítomnost se Boublíkovi stal jednoduchým klíčem k objasnění zdánlivě složité hádanky. Vždyť život, to není abstraktní pojem, nýbrž něco veskrze konkrétního. Jeho krása se soustřeďuje v tom, co je tady a teď. Stačí tuto krásu objevit a objevíme život.⁷⁴ Klíč obdobného tvaru budeme moci rozpoznat v teorii „prezenciality“, s níž se setkáme v autorově predestinační teologii.

1.2.2 „*Fiat*.“

Prosytit každou chvíli Kristem, tím Boublík nemínil stále setrvávat v usebrané modlitbě, v odpoutanosti od světa. Naopak, rád se nechával fascinovat stvořeným světem a zprvu se obával, že ani nedokáže spojit svůj nezkrotný vitalismus s šílenou láskou k Bohu, jakou vyžaduje kněžství.⁷⁵ Postupně však nabýval téměř fyzického přesvědčení, že je možné milovat každý záchvěv života a přitom Bohu sloužit, milovat Ho. Chtěl se obdivovat věcem ne pro ně samé, ale pro Boha, nacházet ve stvoření Stvořitele a tím svět pokřesťanšťovat, jako to činil svatý František z Assisi. Přál si umět všeho využít k Boží slávě, ze všeho „vykořistit“ větší lásku, protože nic není marnost, je-li v tom láska.⁷⁶ Toužil žít životem jásavým, radostným, jenž se přelévá do svého okolí.⁷⁷ Přitom nejsou podstatné okolnosti utvářející vnější skutečnost, nýbrž vnitřní postoj, který má moc proměňovat realitu. Důležité je pochopit, že všechno, čeho se nám dostává, je darem od Boha, který čeká na naši činnou odpověď. A na této odpovědi (Mu) záleží. Cokoliv prožíváme, je pozváním ke svobodnému skutku lásky, který člověk realizuje v momentě, kdy vysloví „*fiat*“, „*staň se*“. Tak může být i každá lidská bolest, třebaže se jeví jako absurdní, přetvořena v láskyplnou, a tedy smysluplnou obět'. Prosté „*fiat*“ má oživující sílu, neboť přetváří *passio* (trpnost, utrpení) v *actio* (v činnost, čin lásky). Vyjadřuje odevzdanost, která však není projevem pasivity, nýbrž aktivním přijetím Boží vůle, jíž se člověk zároveň dává k dispozici. Tato odevzdanost, vycházející z víry a důvěry, otevírá prostor pro svobodu tam, kde zvnějšku nahlíženo není.

⁷⁴ Srov. BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 134.

⁷⁵ Tamtéž, s. 21

⁷⁶ Srov. tamtéž, s. 53-54, také s. 78.

⁷⁷ Nemluví snad právě o takovém životě Ježíš, když říká, že přišel, aby jeho ovce měly život, a měly ho v hojnosti (J 10,10)? Vždyť život v hojnosti, je život překypující.

Semínko ukryté v těchto úvahách vzklíčí v Boublíkově originálním pojetí kříže jako vrcholného projevu boholidské lásky. Kristův kříž byl od dob svatého Anselma vykládán převážně ve významu zadostiučinění za lidský hřích.⁷⁸ Převládalo učení, že následkem hříchu je spravedlivý Boží hněv, který se zjevuje právě v události kříže, a Ježíš ho poslušně snáší coby smírčí beránek.⁷⁹ Boublík nepopírá skutečnost Božího hněvu vůči hříchu a plně souhlasí s tím, že k jeho usmíření je třeba Kristovy oběti. Nicméně nevystačí si s právními kategoriemi, které tajemství lásky odsouvají do pozadí. Pojmy „má dáti – dal“ jednoduše nemohou vyjádřit lásku, jež dává vše, vedena nikoliv tím, že dát má, ale tím, že miluje. Ve světle, nebo spíše ve stínu zadostiučinění se Ježíšovo utrpení zdá být nutné, a tudíž pasivní. Stává se však tou nejvlastnější aktivitou, jakmile v něm zahlédneme čin Synova svobodného sebedarování.⁸⁰ Odpověď z Otcovy strany přichází ve vzkříšení. Vždyť „proto Otec miluje Syna, že dává svůj život, aby jej opět přijal“ (srov. J 10,17). V hodině smrti pak můžeme vidět příležitost ke stejnému činu, jež se nabízí každému člověku. Smrt tak přestává být nejvyšší nutností, protože je ponížena svobodou, a ztrácí nárok na poslední slovo, kterého se ujímá Láska. To je jedna ze základních tezí našeho autora, jejíž jádro objevujeme již zde. Na příhodném místě ji představíme v úplnější podobě.

„*Bud' vůle Tvá*“, žádáme v jedné z proseb modlitby Otče náš (Mt 6,10; L 11,2). Uznáváme-li existenci jediného všemohoucího Boha, nabízí se otázka, proč bychom se měli modlit, aby se stala Jeho vůle. Nic tomu přece nebrání, stane se i bez našeho přičinění. Ale jedná se právě o to, aby člověk Boží vůli přijal, ztotožnil se s ní v duchu žalmistových slov: „*Tu jsem řekl: Hle, přicházím, jak ve svitku knihy o mně stojí psáno. Plnit, Bože můj, tvou vůli je mým přáním, tvůj zákon mám ve svém nitru.*“ (Ž 40,8-9;

⁷⁸ Sv. Anselm z Canterbury († 1109), je jedním z nejvýznamnějších představitelů scholastiky. Ve svém díle *Cur Deus homo* („Proč se Bůh stal člověkem“) předkládá tzv. satisfakční teorii, která tvrdí, že Kristus přišel na svět, aby svou smrtí na kříži usmířil spravedlivý Boží hněv, způsobený lidským hříchem. V Anselmově teorii nacházíme nejednu geniální intuici, avšak v mnohém je problematická. Snad nejzávažnějším nedostatkem je skutečnost, že zcela opomíjí význam zmrtvýchvstání, a tak nemůže dospět k odpovědi: „*Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus*“ („Bůh se stal člověkem, aby se člověk stal Bohem“), jak tajemství spásy vyjádřil již v 5. století sv. Augustin.

⁷⁹ To se promítlo také v lidové zbožnosti. Například v dobře známé písni z počátku 19. Století se zpívá: „*Duše teď se rozlétni ke svatému kříži, kde na hoře obětní Otcův hněv Syn smíří...*“. Viz Kancionál, Společný zpěvník českých a moravských diecézí, Praha: Česká katolická charita 1974, píseň č. 516.

⁸⁰ Na Anselmovu obhajobu je třeba říci, že také on počítal v Kristově výkupném díle se svobodou, bez níž by nebyla možná synovská poslušnost.

srov. Žd 10,5-7). Pak se Boží vůle neděje proto, že je to nutné, ale uskutečňuje se v setkání dvou svobod, božské a lidské, v jediném boholidském chtění. V tomto světle už člověk není tím, kdo nesvobodně trpí, nýbrž tím, kdo svobodně jedná, a jestliže přitom zakouší bolest, podstupuje ji z lásky k Bohu, k druhému, a tudíž ji nikoliv trpně snáší, ale činně nese. „*Víme, pro koho trpíme. A víme-li, pro koho trpíme, přestáváme trpět – milujeme.*“⁸¹ zaznamenal si Boublík 11. 10. 1952. Předchází spontánně vyslovená modlitba: „*Ježíši, udělej z mého života malou, prostou cestičku lásky...*“⁸² Lásky, o níž dva dny poté, v úvodu druhého sešitu, napíše, že se vyjadřuje v každém okamžiku pouhým, životným „*fiat*“. Když uvažujeme o Boží vůli, často máme sklon spojovat ji s významnými životními událostmi, které stojí kdesi před námi. Mnohdy však nemůžeme dohlédnout, co si od nás Bůh přeje v budoucnosti. Podstatné je především to, abychom udělali, co se od nás žádá teď. V této souvislosti Boublík rád cituje latinské přísloví: „*Hic Rhodus, hic salta!*“⁸³, to znamená „*Zde je Rhodos, zde skákej!*“ neboli „*Tady a teď jednej!*“. Náš autor si uvědomuje a pomáhá nám pochopit, že Boží vůli hledíme do tváře nyní. Naplňovat ji, to nespočívá tolik ve velkých, mimořádných činech, jako právě v malé cestičce lásky vyznačené vděčným přijetím každé přítomné chvíle.

Pozorujeme tedy, že motto prvního sešitu se prostupuje s předznamenáním sešitu následujícího, že obojí mluví o jediném. Protože „*fiat*“, vyslovené dnes a nyní, je tím krokem, kterým vstupujeme do ráje. Snad jen důraz je položený jinde: zatímco první motto podtrhuje spásný význam přítomnosti, druhé akcentuje skutečnost, že tajemství spásy má dialogický rozměr.

1.2.3 „Žít! Pro život! Ne pro peklo!“⁸⁴

Nepřekvapí nás, že toto zvolání, které proniká posledním z dochovaných sešitů, není od předchozího uvažování nijak vzdálené. Naopak, zcela s ním souzní. Také z něj se ozývá Boublíkova touha po životě, touha, která se nechce nechat spoutat. Je zajímavé, že autor zde proti sobě nestaví život a smrt, nýbrž život a peklo. Již jsme

⁸¹ BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 111.

⁸² Tamtéž.

⁸³ Tamtéž, s. 60; 93.

⁸⁴ Tamtéž, s. 203.

poznali, jak chápe život. Tím je v jeho očích sám Kristus a žít tedy znamená prosytit každou chvíli Kristem. Jak ale mladý bohoslovec rozumí pojmu peklo? I na tuto otázku nám deník dává odpověď. Ta je obsažena už v tom, že peklo je představeno jako protiklad života, a tudíž v jistém smyslu jako synonymum smrti. Jestliže život je Kristus, pak peklo je odmítnutí Krista. A odmítnutí Krista, odmítnutí Boha je podstatou hříchu. Proto je hřích předzvěstí pekla. Tomu nasvědčuje také zápis pocházející z 26. 5. 1952: „...*kdo žije v Tobě, ten již nemůže poznat smrt. Ať již je to hřích nebo potom peklo.*“

Boublíkův oblíbený citát „*Do ráje se nevstupuje zítra ani pozítří, ale dnes, nyní*“ nejenže zdůrazňuje přítomný okamžik („*dnes, nyní*“), ale zároveň poukazuje na jeho přímý vztah k věčnosti („*Do ráje*“). Teprve uvědomíme-li si tento vztah, jsme schopni vnímat skutečnou velikost každého okamžiku a dát mu plný obsah.⁸⁵ Náš teolog tuší, že „*každý okamžik má v sobě zárodek pekla nebo ráje*“⁸⁶, a tak v něm překračujeme hranice času směrem k tomu, co je věčné. Pokorným „*fiat*“ hlasujeme pro ráj, pro lásku, pro Boha.⁸⁷ Kdežto pyšným „*non serviam*“ („*nebudu sloužit*“), revoltujícím proti Bohu, dáváme svůj hlas peklu. Boublík si je dobře vědom hrozby pekla, nepochybuje o ní a děsí se jí. Za vše mluví jeho slova: „...*já vím, že je. Víím o děsu jeho muk, ... o děsu jeho prázdnoty... o děsu jeho umírání bez konce... věčně.*“⁸⁸ Avšak domnívá se, že realizace této hrozby zcela závisí na lidské volbě. Pokud se člověk o své vůli odlučuje od Boha, rozhoduje se pro peklo. Protože Bůh je Láska (1 J 4,8;16) a „*Peklo, to je nemilovat již*“.⁸⁹ Hříchem šlapeme po Lásce, která se nám chce darovat, pliveme jí do tváře, a tím Ji zneuctíváme. Peklo není ničím jiným než pošlapáním či zřeknutím se Lásky, prodlouženým do věčnosti. Zápis ze 2. 1. 1953 tvoří jediná, nicméně hluboká věta, která sděluje totéž: „*Kdyby duše v pekle mohla říci: ‚Bože, miluji Tě‘, přestalo by*

⁸⁵ To je zřejmé, neboť čas strávený bez zřetele k nějakému cíli také bezcílně plyne, zatímco o čase určeném k dosažení čehosi říkáme, že je „vyměřený“. Je vyměřený právě svým cílem. Je-li cíl věčný, pak také každý okamžik k němu vztažený získává rozměr věčnosti a může být odpovídajícím způsobem naplněn.

⁸⁶ BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 135.

⁸⁷ Srov. Tamtéž.

⁸⁸ Tamtéž, s. 85.

⁸⁹ S uvedenou citací se v deníku setkáváme opakovaně (s. 72; 81). Jedná se o citát z románu *Deník venkovského faráře*, jehož autorem je francouzský spisovatel Georges Bernanos.

peklo existovat.⁹⁰ Dokud však žijeme, máme možnost volit. Máme možnost říci „Bože, miluji Tě“, a proto zůstává určitá naděje, že peklo pozbyde svoji existenci. Tato naděje je umocněna tím, že „na cestě do pekla stojí On – stojí rozepjat na kříži, se zkrvavenýma rukama, probodeným srdcem“, aby člověku v jeho cestě do záhuby zabránil, zachránil ho...⁹¹ Není možné Ho bez povšimnutí obejít, být vůči Němu lhostejný. Jestliže se kdo nezastaví, musí Ho povalit pod své nohy, podupat. Ale je absurdní pošlapat Lásku, podupat Život pro vlastní smrt. Vzdát se nějakého dobra je ospravedlnitelné, pokud tím získáme dobro větší. Jen naprostý šílenec či slepec může opustit „Vše“, aby získal „nic“ nebo ještě hůře, aby se sám stal ničím. Tedy to, oč jde, je prohlédnout. Zbývá věřit, že v životě každého nadejde hodina, třeba i ta poslední, kdy se Vše(mohoucí) ukáže v takovém světle, že Ho nebude možné nevidět.

„Volit mezi láskou a smrtí teoreticky zdá se být snadné“, uvažuje Boublík. A třebaže sám na sobě zakouší, jak je těžké odolat všem líbivým maskám, za nimiž se skrývá děsivá prázdnota smrti, má odvahu doufat, že nakonec „i prakticky existuje pouze jediná možnost“.⁹² Nikdy se nestane zastáncem apokatastáze, tj. teorie „prázdného pekla“.⁹³ Ale když ve své *Teologické antropologii* definuje peklo jako „místo“ nepřekonatelně vzdálené od veškeré Boží i lidské lásky, neodpustí si otázku, kterou nechává nezodpovězenou: „Dá se však nalézt místo, kde by nebyla přítomná láska?“⁹⁴ Není si jist, zda člověk, stvořený k účasti na lásce Toho, který nemůže nemilovat, a Jehož nejvyšší přikázání „Miluj...“⁹⁵ je zároveň tím největším darem,

⁹⁰ BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 138.

⁹¹ Tamtéž, s. 85.

⁹² Tamtéž, s. 82.

⁹³ *Apokatastasis* nebo počestěle apokatastáze je teorie, jež tvrdí, že na konci časů dojde vše svého obnovení a spásy, ze které není vyloučen ani ďábel. Dlouho se mělo za to, že tuto teorii prosazoval v rámci křesťanské teologie Origenes († 253/254). Novodobé zkoumání Origenova díla však ukázalo, že mu byly po jeho smrti přisouzeny mnohé mylné názory, které pouze zmínil, aniž by je sám hájil, a dokonce i takové, po nichž v jeho spisech není ani stopy. Veřejně zastávali apokatastázi jiní církevní otcové - například Klement Alexandrijský († 211 – 215) či Řehoř z Nyssy († po r. 394) – ti však pro tento svůj postoj nikdy nebyli odsouzeni. (Viz BALTHASAR, H. U. VON, *Síla křesťanské naděje*. Olomouc: Velehrad, s. 44-47). Oficiálně byla apokatastáze odmítnuta na II. konstantinopolském koncilu roku 553.

⁹⁴ BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 188. Kniha je překladem italského originálu *L'uomo in Cristo Gesù*, v němž paralelní text nacházíme na s. 202.

⁹⁵ „Miluj Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce, celou svou duší, celou svou silou a celou svou myslí a miluj svého bližního jako sám sebe.“ (L 10,27).

dokáže Lásce odolat. Zda dokáže s věčnou platností odmítnout stát se tím, po čem touží. Třebaže život popírající lásku se může zdát lehký, Boublík cítí, že ve skutečnosti lehký není. Jak by mohla duše zlehka šlapat po svém štěstí?⁹⁶ Tuto svoji intuici později formuluje jako teologické přesvědčení, že „*Zatratit se je možné, ale není to snadné, neboť to předpokládá boj proti tajemství lásky.*“⁹⁷

Ve svém učení o predestinaci pak autor v opozici vůči Augustinovi vysloví tezi, že v dějinách spásy neexistují dvě skupiny lidí, předurčených ke spáse a předzvěděných k zavržení, nýbrž jediné lidské pokolení, povoláné k věčné plnosti lásky, avšak žijící pod neustálou hrozbou hříchu a zatracení. Věčné království lásky a trvalá říše hříchu proto mohou existovat jako dva oddělené světy až po smrti.⁹⁸ To si Boublík jasně uvědomuje již v době, kdy píše svůj deník. Vždyť dokud žijeme, v každém okamžiku, máme možnost volit. Mezi poddajným „*fiat*“ a vzdorným „*non serviam*“, mezi životem a peklem.

1.2.4 Memento mori. „Memento... Lásku... lásku...“⁹⁹

Jestliže tolik zdůrazňovaný přítomný okamžik nahlížíme ve vztahu k věčnosti, potom průsečík obojího nacházíme ve smrti. A ve smrti se protínají také Boublíkovy úvahy, jak na stránkách deníku, tak v jeho pozdější tvorbě. Jiří Žůrek, který knižní vydání duchovního deníku opatřil poznámkami, hovoří o autorově „teologii smrti“. Její první náznak spatřuje v zápise z června roku 1955, v němž stojí: „*Již zkušenost učí, že nakonec jediným velikým činem, který je doopravdy svobodný, je dobrá smrt*“.¹⁰⁰ Žůrek podotýká, že uvedená myšlenka se stane jedním z pilířů Boublíkovy koncepce, a pozoruje v ní vliv německého teologa Karla Rahnera.¹⁰¹ To je jistě správný postřeh,

⁹⁶ Srov. BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 77.

⁹⁷ BOUBLÍK, V. *L'uomo in Cristo Gesù*, Istituto di Teologia per corrispondenza, Roma: Centro „Ut unum sint“, 1971, s. 202. V českém překladu: BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie...*, s. 187.

⁹⁸ Srov. BOUBLÍK, V. *L'uomo in Cristo Gesù...*, s. 21. V českém překladu: BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie...*, s. 27.

⁹⁹ BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 87.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 176.

¹⁰¹ Karl Rahner svoji teologii smrti představil veřejnosti v článku „Zur Theologie des Todes“, in: *Über den Tod*, Hamburg: Claasen & Goverts, 1949, S. 87–112.

nicméně první stopy teologie smrti našeho autora objevujeme už v zápisech staršího data, na něž bychom rádi poukázali.

Právě proto, že ve smrti se stýká časnost s věčností, má v očích mladého bohoslovce zásadní význam. Vnímá, že „*smrt je v každém případě začátkem*“.¹⁰² Je začátkem buď věčné radosti, nebo věčného pláče a skřípění zubů. Podle toho, jaký byl život před smrtí, takový bude i ten po ní. Z tohoto úhlu pohledu se časné žití jeví jako příprava na smrt, již se otevírá věčnost. „*Smrt není zlá – v případě, že život nebyl zlý*“.¹⁰³ Každý okamžik časného života tedy určuje obsah smrti a ona zase určuje obsah života věčného.

Když nějaký umělec tvoří své dílo, může jeho podobu měnit, a to dokonce zásadním způsobem, dokud neuzná, že je hotové. Podobně v průběhu života, kdy máme možnost volit, utváříme vlastní bytí. Přitom lidská svoboda se nenaplnuje v pouhé možnosti volby, nýbrž ve volbě samé. Teprve uskutečněním jedné z nabízejících se alternativ dáváme svému bytí tvar.¹⁰⁴ V hodině smrti se ocitáme před rozhodující volbou, protože právě tehdy vtiskujeme svému bytí tvar konečný. Natolik konečný, že už ani Bůh ho nemůže změnit.¹⁰⁵ V tomto světle je smrt tím nejvýše svobodným činem. Avšak tentokrát to nejsme my, kdo rozhoduje o čase, kdy je (dílo) dokonáno.¹⁰⁶ Člověk nezná den ani hodinu (srov. Mt 25,13). Proto je třeba bdít, aby nás tento den nepřekvapil, žít stále tak, jak bychom si přáli žít v okamžiku smrti.¹⁰⁷ To znamená v okamžiku, kdy se ono „*fiat*“ anebo „*non serviam*“ stane definitivním.

¹⁰² BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 86.

¹⁰³ Tamtéž.

¹⁰⁴ Srov. tamtéž, s. 206.

¹⁰⁵ O tom svědčí Ježíšovo podobenství o boháči a Lazarovi (L 16,19-31). Boháč žil v nadbytku, ale neměl slitování s chudým Lazarem, jenž lehával u jeho dveří. Když zemřel, ocitl se v pekle. V dále pak uviděl Abrahama spolu s Lazarem a přál si, aby mu Lazar přišel ulehčit v jeho utrpení. Ale Abraham mu odpověděl: „*Mezi námi a vámi je velká propast, takže nikdo - i kdyby chtěl, nemůže odtud k vám ani překročit od vás k nám.*“

¹⁰⁶ Tato pravomoc nepřísluší člověku, ale jedině Bohu. Slova „*Dokonáno jest*“ (J 19,30), která Ježíš pronesl na kříži, tedy můžeme vnímat jako jasný poukaz na Jeho božství. Docela jinak znějí podřízená slova Simeonova: „*Nyní propouštíš v pokoji svého služebníka, Pane...*“ (L 2,29).

¹⁰⁷ Srov. BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 86.

Smrt je zároveň jedinou neomylnou jistotou našeho života, „*je společným osudem celého lidstva*“. Ona je tím pravým kritériem veškerého jednání, neboť před ní stojíme naprosto obnaženi, takoví, jací jsme.¹⁰⁸ Na pozadí přítomných úvah se jasně rýsuje filosofie Martina Heideggera.¹⁰⁹ Třebaže tento německý myslitel se ve svém pochopení člověka a jeho údělu neodvolával na Boha, a tudíž ani na věčnost, jeho postoj byl Boublíkovi velmi blízký. Podle Heideggera spočívá lidský život v neustálém uskutečňování možností, což mu dává charakter trvalé nedokončenosti. Tak se ovšem pozvolna vytrácí všechen jeho smysl a hrozí nebezpečí, že se zcela rozplyne v nedokonalém a relativním bytí. Z tohoto nebezpečí má člověka vytrhnout smrt, která je jeho jistou a nevyhnutelnou budoucností. Pokud přijmeme vlastní existenci jako bytí spějící k smrti, a jednotlivé možnosti prožíváme vzhledem k ní, stává se náš život autentickým. Boublík nejednou zoufá nad svojí neschopností kladně odpovědět na volání Lásky. Vyjadřuje však naději, že snad alespoň temný stín smrti, o němž s určitostí ví, že není přeludem, ho udrží při životě pravém. Proto si opakuje „*Memento...*“, avšak namísto *mori* nakonec přece jen dodá „*Lásku... lásku...*“ Není to tak překvapivé vyústění, jak by se na první pohled mohlo zdát, vždyť i „nevěřící“ člověk je ochoten uvěřit, že láska je silnější než smrt. Neměla by tedy být silnější motivací k životu?

Nuže, Boublík mluví o smrti jako o jediné jistotě lidského života. Ta ovšem sama o sobě není ani pozitivní ani negativní. Záleží jen na člověku, jaký jí dá obsah. Je-li hroživá, a náš teolog ji jako takovou poznává, má nás to přivádět právě k tomu, abychom ji, a stejně tak každý okamžik, který ji předjímá, prosytili láskou. Protože v poslední hodině, která je zároveň první a věčná, „*to, co zůstává, je člověk sám... A láska... případně nenávist.*“ A jedno nebo druhé si ponese před soud. Před soud Toho, který nás prozatím zve, abychom (Ho) milovali.¹¹⁰ Neunikne nám, že Boublík nalézá ještě jinou jistotu navzdory oné „jediné“, a ta je veskrze pozitivní: „*Mohu-li bezpečně počítat s něčím kladným ve svém životě – tož je to láska Boží ke mně.*“¹¹¹ Je

¹⁰⁸ Srov. BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 86; 191; 242.

¹⁰⁹ Martin Heidegger žil v letech 1889-1976. Jeho nejslavnější dílo *Bytí a čas* se dočkalo prvního vydání v roce 1927. Náš autor s ním byl dobře obeznámen a konfrontoval se s ním ve vlastní práci.

¹¹⁰ BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 86-87.

¹¹¹ Tamtéž, s. 97.

přesvědčen, že pozvání Lásky je hlasitější než hrozba smrti, a proto nejen ve zvolání „*Memento*“ náleží Lásce poslední Slovo.

Zbývá objasnit, jak to souvisí s otázkou předurčení. Někdo by se mohl domnívat, že jsme se od našeho tématu poněkud vzdálili, ale opak je pravdou. Jestliže se smrt nachází ve středu autorova uvažování, neudiví nás, že také v jeho učení o predestinaci zaujímá jednu z ústředních pozic. Ano, jednu z ústředních pozic, neboť také zde proti ní stojí láska. Anebo spíše nad ní, nežli proti ní, vždyť Boublíkova výše uvedená teze říká, že „*v dějinách spásy neexistují dvě skupiny lidí..., nýbrž jediné lidské pokolení...*“.¹¹² Neexistuje dvojí předurčení – k lásce (životu) a ke smrti... nýbrž jediné, univerzální povolání k (životu v) lásce, na něž však člověk s konečnou platností odpovídá ve smrti.

„*Ke vzkříšení se jde přes Golgotu. Ale Golgota (tj. utrpení, smrt) není cíl, Golgota je cesta, a to ještě pouze Golgota prozářená láskou.*“, píše Vladimír ve svém deníku.¹¹³ „*Ke vzkříšení se jde přes Golgotu, ale nejdeme sami, jde s námi On, který již vstal z mrtvých. Jde s námi, aby i nás přivedl přes kříž k vítězství. Jiná cesta není, ale také jiný závěr není, než vítězství, život, láska.*“, čteme o stránku dále. V těchto slovech lze zaslechnout další z autorových tezí, která plně zazní téměř o dvacet let později, a to v úvodní kapitole jeho *Teologické antropologie* nadepsané „*Předurčení v Kristu*“. Vztah mezi láskou a smrtí je zde objasněn ve světle takzvané dialektiky lásky a hříchu v dějinách spásy, jejíž řešení spočívá v definitivním přemožení hříchu výkupnou láskou Krista a v solidaritě člověka s Ním. Zatím by bylo předčasné prozrazovat více. Následující citace postačí, abychom si uvědomili, že zmíněná teze zralého teologa je načrtnuta již v rozjímavých myšlenkách mladičkého bohoslovce: „*Bůh, Otec všech, si nepřeje vládu nepravosti, utrpení a smrt; chce plnost věčné lásky, která se rodí právě překonáním hříchu, v utrpení a smrti.*“¹¹⁴

A proto „*Memento... Lásku... lásku...*“¹¹⁵

¹¹² BOUBLÍK, V. *L'uomo in Cristo Gesù...*, s. 21. V českém překladu: BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie...*, s. 27.

¹¹³ BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 111.

¹¹⁴ BOUBLÍK, V. *L'uomo in Cristo Gesù...*, s. 19. V českém překladu: BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie...*, s. 25.

¹¹⁵ BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 87.

1.2.5 „Jiná cesta není...“¹¹⁶

Smrt a Láska – dvě základní jistoty lidského života, dvě podstatné skutečnosti, jež tvoří střed Boublíkových úvah. Třebaže se zdají být protichůdné, jsou tajemně spojené, neboť „*Nikdo nemá větší lásku než ten, kdo položí život za své přátele.*“ (J 15,13). A tak za nimi můžeme spatřit jedinou základní Jistotu autorova života a jedinou podstatnou Skutečnost tvořící střed jeho úvah, a tou je Ježíš Kristus, který „prokázal svou lásku až do konce“ (J 13,1) a položil život (nejen) za své přátele.

V naší rozpravě nad deníkem jsme doposud nevyslovili pojem christocentrismus, a přece k nám doléhá ze všech stran. Je nepřeslechnutelný ve zvolání „*Ty jsi život. Je tedy nutno naplnit okamžiky Tebou.*“ Naplnit každou přítomnou chvíli Kristem, to znamená žít. Kristus je cesta, a proto se každá exkurze, která nevede přímo k Němu, musí zdát zbytečná. On je cesta vedoucí k pravdě, jež je opět v Něm...¹¹⁷ Kde jinde se soustřeďují všechny tyto myšlenky, nežli v Kristu? Stejně důrazně zaznívá christocentrismus v rozhodném „*fiat*“, kterým volíme Život, a tedy Krista. Ozývá se také ve vědomí, že vzdorným „*non serviam*“, jímž volíme peklo, Krista odmítáme. Je jistě možné odmítnout Jeho lásku, ale pak je nutné ji (Ho) pošlapat. V Kristu je zakotvená naděje, že zatratit se není snadné, neboť „*na cestě do pekla stojí On – stojí rozepjat na kříži, se zkrvavenýma rukama, probodeným srdcem...*“ A konečně, o Krista se opírá víra, že není jiný závěr než vítězství, život, láska, protože ke vzkříšení nejdeme sami, ale „*jde s námi On, který již vstal z mrtvých*“.

Vladimír Boublík sebe i nás vytrvale přesvědčuje o tom, že důležitý je jen jeden zájem: „*jít do centra a vést tam ostatní.*“¹¹⁸ Je docela jasné, v čem (nebo lépe řečeno v Kom) spatřuje toto centrum: „*Centrum lidstva je v okamžiku, kdy Bůh sestoupil na zem.*“¹¹⁹ To znamená ve vtělení anebo ještě spíše ve Vtěleném, protože „*Ideál*

¹¹⁶ BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 112.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 20-21.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 66.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 101.

*křesťanství je konkrétní – osoba vtěleného Boha. (...) osoba Kristova je normou činnosti, života. Neexistuje jiná cesta k Bohu, než je Kristus.*¹²⁰

Věříme, že výraznou christocentričnost Boublíkova myšlení není třeba dále dokazovat. Nachází-li náš seminarista v Kristu cestu vedoucí k pravdě a považuje-li každé odbočení za zbytečné, nevydá se jiným směrem ani jako teolog. Právě cesta objevená v Kristu ho povede a provede spletitým bludištěm předurčení, a to až k pravdě, kterou i tentokrát nalezne v Něm. Krok za krokem dojde k závěru, že jenom ve světle Kristově je možné podkrýt tajemství Boží vůle (Ef 1,5), jež míří k uskutečnění „celého Krista“.¹²¹ Co však Boublík rozumí pod pojmem „celý Kristus“? Jako autor duchovního deníku tohoto sousloví ještě neužívá ve smyslu Augustinova výrazu „*Totus Christus*“, jenž značí mystickou jednotu mezi Kristem a Jeho církví. Teprve ve své doktorské práci dospěje k jeho osobitému uchopení. A přesto jeden ze zápisů podivuhodně předjímá obsah, který do něj vloží: „*celý, pravý Kristus je ten, který sebe sama zmařil, aby nás svojí láskou k sobě, k Bohu připoutal. A celý, opravdově Krista milující člověk je ten, který sebe sama zmaří, jen aby Kristus v něm mohl žít.*“¹²² Jaký přesný význam uvedený pojem získá v Boublíkově pojetí predestinace, k tomu se postupně dostaneme, budeme-li věrně sledovat tutéž cestu, po níž se vydal on.

1.2.6 Epilog

O duchovním deníku Vladimíra Boublíka jistě nemůžeme říci, že by byl teologickým traktátem. Avšak viděli jsme, že semínka, z nichž vyrůstají základní stanoviska česko-římského teologa, jsou zde již rozeseta. Jeho slova dýchají touhou po naplnění životního povolání, jednou sálají nadšením a jindy hořknou zklamáním nad vnějším světem i nad sebou samým. Ale nikdy se z nich neztrácí naděje, že základní povolání člověka k lásce se může, ba dokonce musí naplnit. Totéž platí o celé autorově teologii a o teologii predestinační na prvním místě, jak se pokusíme ukázat dále. Jeho teze jsou v zaznamenaných myšlenkách rozptýlené podobně jako malé kamínky, jež se později stanou součástí mozaiky. Ty jsme si nyní mohli ohmatat a vnímat jejich barvu

¹²⁰ BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 188.

¹²¹ Srov. BOUBLÍK, V. *L'uomo in Cristo Gesù...*, s. 13. V českém překladu: BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie...*, s. 19.

¹²² BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 110.

i tvar, abychom je pak rozpoznali v celkové kompozici. Pohlédneme-li na mozaiku jako výsledné dílo, jeví se nám plochá. Ale pokud v ní objevíme trojrozměrné kamínky, které jsme prve pozorovali ze všech stran, uvědomíme si, že i ona má třetí rozměr. Tak dokážeme proniknout hlouběji pod povrch. Zároveň je pravdou, že až pohled na výsledný obraz nám dovolí pochopit důležitost toho kterého kamínku a ukáže nám místo, kam patří. Proto Boublíkův deník zcela neodložíme, ale necháme ho pootevřený, abychom se do něj mohli také zpětně podívat.

1.3 Boublíkův teologický profil

Představili jsme Vladimíra Boublíka v jeho lidském putování, prostřednictvím deníku jsme se sblížili se způsobem jeho uvažování, a zbývá ještě seznámit se s jeho dílem.¹²³ Nejprve pojednáme o jeho nejdůležitějších spisech jednotlivě. Přitom budeme postupovat chronologicky, totiž od nejstarších prací k těm nejmladším. Tak nám nezůstane skryto, jak se teologie našeho autora během času vyvíjela, a zjistíme, která témata dala jejímu vývoji směr. Poté zhodnotíme přínos Boublíkovy díla jako celku a v posledním kroku ukážeme, jaké místo v něm zaujímá nauka o předurčení.

1.3.1 Pohled do bibliografie

Prvním Boublíkovým odborným spisem většího rozsahu byla jeho doktorská teze s názvem *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino* („Predestinace. Sv. Pavel a sv. Augustin“).¹²⁴ V úvodu jsme se o ní již stručně zmínili a v následujících kapitolách ji ještě podrobíme dalšímu zkoumání. Protože se jedná o vztažný bod celé naší práce, věnujeme jí i na tomto místě zvláštní pozornost a pojednáme o ní v samostatné podkapitole. Abychom se příliš neopakovali, pokusíme se nyní jen o rámcové přiblížení. Všechna ostatní díla krátce představíme v podkapitole druhé.

¹²³ Není naším cílem předložit úplný výčet Boublíkovy díla, spíše chceme nabídnout přehled zachycující vše podstatné a umožňující základní orientaci. Zároveň si dovoluujeme znovu poukázat na vynikající monografii Jiřího Žúrka, v níž nacházíme dosud nejúplnější bibliografii Vladimíra Boublíka a rovněž hodnocení jeho přínosu: ŽŮREK, J. *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka*, Olomouc: Krystal OP, 2008, s. 280-282.

¹²⁴ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino*, Roma: Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense 1961, 231 stran.

1.3.1.1 „Predestinace. Sv. Pavel a sv. Augustin“

Disertace Vladimíra Boublíka sleduje záměr zbavit teologii predestinace každé příměsi fatalismu, předložit autentický výklad údělu člověka a nabídnout řešení problému odpovídající novějším exegetickým poznatkům i soudobému teologickému a filosofickému myšlení. Autor ozřejmuje, že problém predestinace je součástí soteriologie, a proto nemůže být uspokojivě vyřešen pouze pomocí filosofických principů, aplikovaných v rámci nauky o Božím vědění a vůli. Klíč ke správnému řešení nachází v Kristu, původci věčné spásy, přičemž zdůrazňuje princip solidarity celého lidstva s Kristem a univerzalitu spásy Jím uskutečněné. Vychází z pojetí předurčení všech významných představitelů západní teologie, ovšem soustřeďuje se na pojetí obsažené v pavlovských listech a na koncepci svatého Augustina, která podle jeho soudu celou západní teologii předurčení silně ovlivnila. Práce sestává ze čtyř částí: první tlumočí Pavlovu výpověď o predestinaci a upozorňuje na základní charakteristiky pavlovské soteriologie. Druhá se zabývá naukou biskupa z Hippo, ve třetí části autor porovnává Augustinovu nauku s Pavlovou soteriologií a poslední část je prezentována jako skromný pokus o vlastní řešení, opírající se o základní soteriologické principy.¹²⁵

V první části Boublík poukazuje na podstatné vlastnosti Božího plánu spásy, jimiž jsou absolutní nezaslouženost (*gratuitas*), univerzalita a neomylná účinnost, a následně rozebírá některé důležité pojmy Pavlova slovníku: vyvolení, předurčení, povolání a předzvědění. Poté se zabývá teologií hříchu rozvinutou v listech svatého Pavla, zejména v listě Římanům. Závěrem konstatuje, že Apoštol národů ve své soteriologii uvádí v soulad prvky, jež by se mohly jevit jako neslučitelné, a to všeobecné dopuštění hříchu a všezahrnující Boží vůli ke spáse, a dále Boží hněv nad hříchem a milosrdenství vůči hříšníkům. Bůh dopouští všeobecné rozšíření hříchu, neboť se chce nade všemi smilovat.¹²⁶

Druhá část zachycuje historický vývoj Augustinovy nauky a seznamuje čtenáře s jejím obsahem. Boublík shledává, že podle hipponského biskupa má Boží plán dvě hlediska: prvním je předurčení ke spáse, jež se týká malého počtu lidí vysvobozených z masy zavržených, a druhým hlediskem je ponechání ostatních spravedlivému trestu

¹²⁵ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. XI.-XII.

¹²⁶ Tamtéž, s. 85. Srov. „Bůh totiž všechny uzavřel pod neposlušnost, aby se nade všemi slitoval.“ (Ř 11,32).

zavržení. Předurčení přitom sestává ze dvou dílčích aktů: z předzvědění a z přípravy potřebných dobrodiní. Vyvolení malého počtu předurčených i příprava oněch dobrodiní jsou ze strany člověka ničím nezasloužené. Předurčení je naprosto účinné, neboť se realizuje zcela jistě. Předurčení je dílem Božím, kdežto zavržení je Bohem působeno pouze nepřímo – Bůh ponechává hříšníky jejich údělu.

V části třetí, vyplývající z prvních dvou, autor dokládá, že Augustinův výklad předurčení je v rozporu s pavlovskou soteriologií. Podle svatého Pavla směřuje Boží plán ke spáse všeho stvoření v Kristu, kdežto podle světce z Hippo chce Bůh spasit jen několik málo vyvolených, aby zjevil své milosrdenství, ale opouští mnohé, dává průchod svému spravedlivému hněvu. Augustinovi se podařilo vyzdvihnout některé prvky apoštolské soteriologie, jako nezaslouženost spásy, Boží iniciativu ve spásném konání, nezbytnost milosti, závažnost hříchu a vztah mezi jeho dopuštěním a projevením Božího milosrdenství, a konečně nezbytnost milosti. Avšak jeho dualistické chápání Božího plánu, založené na předpokladu účinného vyvolení určitého počtu omilostněných, pavlovské soteriologii neodpovídá. Boublík soudí, že Augustin ve své nauce o předurčení přehlíží všeobecnost spásy, ústřední postavení Krista a sounáležitost všeho lidstva s Ním, která má větší váhu než sounáležitost s Adamem.

Augustinem opomenuté prvky tvoří základ Boublíkovy řešení problému, předloženého ve čtvrté části práce. Autor neztrácí ze zřetele, že apoštol Pavel mluví o kolektivním předurčení, jež má ekleziální rozměr, a že svědčí o spáse lidstva v Ježíši Kristu. Toho se přidržuje ve vlastním pojetí. Pokud jde o osobní úděl člověka, tedy o předurčení či zavržení jednotlivých lidí, odmítá Boublík augustinovský koncept určitého počtu jedinců účinně předurčených ke spáse. Považuje ho za nepřijatelný především z toho důvodu, že objektem předurčení je podle svatého Pavla celé lidské pokolení ve své sounáležitosti s Kristem, a také proto, že veškerenstvo (univerzum) stvořené v Kristu je nutně určeno k oslavení v Kristu. Gratuitní oslavení v Kristu je jediným možným dovršením stvoření, chtěného a uskutečněného Bohem v Kristu, skrze Krista a pro Krista, jediného, univerzálního Prostředníka.¹²⁷ Jedinečný význam přikládá český exilový teolog okamžiku smrti, v němž se podle jeho mínění rozhoduje o věčném údělu člověka, který buď zůstává věrný Božímu povolání a realizuje své předurčení ke spáse anebo se Bohu vzpírá, a tak se zatracuje.

¹²⁷ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 209-210.

Nemělo by nám uniknout, že námětem předurčení se Boublík zabýval i v pozdějších letech a nadále ho prohluboval. Svě závěry průběžně formuloval v řadě publikovaných článků.¹²⁸ Významněji se tímto tématem zaobíral také v rámci *Teologické antropologie*, o níž pohovoříme níže, a dotýkal se ho rovněž v ostatních traktátech.

1.3.1.2 Další díla českého exilového teologa

Velkým přínosem pro české věřící byla a je Boublíkova kniha o církvi *Boží lid*.¹²⁹ Tato kniha vychází z konstituce II. vatikánského koncilu *Lumen gentium*. Velmi poutavým způsobem předkládá čtenáři učení, ke kterému sněm dospěl, a obsahuje mnoho užitečných podnětů pro život křesťana v církvi.

V jiném důležitém díle, nazvaném *L'azione divina „praeter ordinem naturae“ secondo S. Tommaso d'Aquino. Filosofia del miracolo* („Boží jednání ,nadpřirozeného řádu‘ podle sv. Tomáše Akvinského. Filosofie zázraku“),¹³⁰ se autor navrácí k Tomášovu pojetí zázraku. Klasická apologetika pohlížela na zázrak jako na „vnější

¹²⁸ Jmenovat můžeme články: „La predestinazione in S. Agostino. Una risposta al P. Sage“, *Divinitas*, 1961, roč. 5, č. 1, s. 149-164; „La prédestination selon saint Thomas d'Aquin“, *La pensée catholique* 80, 1962, s. 5-27; „La predestinazione secondo Duns Scotto“, in *Miscelanea Antonio Piolanti*, Roma: Pontificia Università Lateranense, 1963, vol., s. 207-226; „La liberté d'après Saint Augustin“, *La pensée catholique* 92, 1964, s. 22-36; „San Tommaso e la dottrina di Scotto sulla predestinazione“, in *De doctrina Iohannis Duns Scoti. Acta congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edinburgi, 11-7 septembris 1966 celebrati*, Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1968, s. 487-499; „Ungewissheit und Wagnis nach der Prädestinationslehre des Duns Scotus“, in *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis. Vindebonae*, 28. 9. – 2. 10. 1970, Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1972, s. 509-512. Všimněme si, že první z uvedených článků byl publikován v roce 1961 a poslední v roce 1972. Z toho lze vyvodit, že otázka predestinace našeho autora zaměstnávala po celé jeho tvůrčí období. V jednotlivých člancích, jak napovídají jejich tituly, Boublík reprodukuje učení Tomáše Akvinského a Jana Dunse Scota. (Výjimkou je první jmenovaný článek, v němž se autor vypořádává s kritikou Athanase Sage, který ostře napadl jeho doktorskou tezi). Z textů je zřejmé, že autor se ve svých tvrzeních opírá především o výzkum, který podnikl v rámci své disertace, a nezdá se nám, že by v některém z nich sděloval něco, co by zásadním způsobem měnilo nebo dokreslovalo jeho vlastní koncepci. Jestliže Boublík ke svému původnímu pojetí v pozdější době něco významného dodal, nebylo to v těchto člancích, ale v některých z jeho dalších monografií, jak uvidíme dále.

¹²⁹ BOUBLÍK, V. *Boží lid*, Řím: Křesťanská akademie, 1967, 481 stran.

¹³⁰ BOUBLÍK, V. *L'azione divina „praeter ordinem naturae“ secondo S. Tommaso d'Aquino. Filosofia del miracolo*, Roma: Pontificia Università Lateranense, 1968, 143 stran.

znamení věrohodnosti“ křesťanské zvěsti.¹³¹ Boublík se pokouší o nové uchopení tématu, přičemž čerpá z odkazu Andělského učitele. Zastává jeho názor, že zázrak je především činem Boha, od něhož pochází řád stvoření. Není tudíž „mimořádný“, ale děje se v souladu s tímto řádem, třebaže se vymyká přírodním zákonitostem.

Zvláštní pozornost si zaslouží publikace *Incontro con Cristo. Credibilità della religione cristiana* („Setkání s Kristem. Věrohodnost křesťanského náboženství“).¹³² Jedná se o příručku fundamentální teologie, kterou se Boublík pokusil napsat podle nových požadavků v době, kdy klasické apologetické traktáty pomalu ztrácely svou životnost, a zároveň již začala svítat naděje na nové oživení traktátu. Proto bylo třeba začít konfrontací mezi tím, co po staletí učila křesťanská tradice, a způsobem myšlení současného světa.¹³³ Co se týče tradičního křesťanského učení, odvolává se Boublík především na Tomáše Akvinského. Zůstává věrný autentické tradici, ale přitom prokazuje vnímavost k požadavkům moderní exegeze a filosofie. Filosofie 20. století je pro něj zastoupena zejména existencialismem. Ke slovu se dostávají Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger a Albert Camus. Zatímco klasická apologetika dokazovala věrohodnost křesťanství „vnějšími znameními“ (zázraky), Boublík se soustřeďuje na vnitřní motivy věrohodnosti (požadavky lidského srdce),¹³⁴ přičemž zohledňuje přínosné prvky Blondelovy teorie lidské nedostatečnosti. Od záhady utrpení a smrti nenásilně přivádí člověka ke Kristu ukřižovanému a zmrtvýchvstalému.

Apologetickou problematikou se zabývá také kniha *Setkání s Ježíšem*,¹³⁵ jež vznikla na žádost představitelů církve v Československu. V zásadních věcech se příliš neliší od předchozího díla. Za zmínku stojí, že je doplněna o podkapitulu věnovanou filosofickému myšlení T. G. Masaryka a o jinou, jež se zabývá marxistickou filosofií. Některá témata jsou pak podrobněji rozpracována. Stejně jako v *Incontro con Cristo* zde Boublík dochází k závěru, že pokorné a bezpodmínečné přitakání lidskému životu

¹³¹ Srov. SKALICKÝ, K. „Vladimír Boublík“, in *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin – Krakow: Wydawnictwo „M“, 2002.

¹³² BOUBLÍK, V. *Incontro con Cristo*, Roma: Pontificia Università Lateranense, 1968, 302 stran.

¹³³ Srov. ŠPIDLÍK, T. Skalického fundamentální teologie. *Studie*, 1978, roč. 8, č. 78, s. 608.

¹³⁴ „Dnešní úzkost je důkazem pro křesťanství.“ To je výrok Pia XII. jehož pravdivost náš autor vnímal už v čase své přípravy ke kněžství, kdy si ho zaznamenal do deníku. (BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 176).

¹³⁵ BOUBLÍK, V. *Setkání s Ježíšem*, Řím: Křesťanská akademie, 1970, 361 stran.

představuje jakési jádro „předkřesťanské víry“, kterou mohou vyznávat i ateisté a která připravuje člověka na přijetí pravé křesťanské víry v Krista a v jeho zmrtvýchvstání.

Třetím velkým apologetickým dílem Vladimíra Boublíka je *L'uomo nell' attesa di Cristo*¹³⁶ (v českém překladu bylo toto dílo vydáno pod titulem *Člověk očekává Krista*).¹³⁷ Apologetika zde přijímá podobu rozhovoru mezi očekávajícím člověkem a Kristem, který mu nabízí odpověď v povolání k víře. To je pro Boublíkovu teologii příznačné: vždy hledá styčný bod, v němž by mohl navázat dialog s člověkem své doby. Takový bod nalézá v očekávání budoucnosti, které je všem lidem společné. Boublík si uvědomuje, že nemá velký smysl dokazovat, zda Ježíš byl božským Vyslancem (*Legatus divinus*), jak to činila klasická apologetika. Novodobá antropocentrická orientace si žádá, aby Ježíš, ukřižovaný a vzkříšený, byl představen jako Ten, kdo může osvětlit obzory lidského údělu. Spíše než důkazy hledá autor náznaky, jež mohou moderního člověka snáze oslovit.¹³⁸

Na antropologický „obrat“, který zaznamenala teologie 20. století, reaguje rovněž publikace *L'uomo in Cristo Gesù* („Člověk v Kristu Ježíši“).¹³⁹ Přestože vyšla o rok dříve než *L'uomo nell' attesa di Cristo*, zařazujeme ji až na tomto místě, neboť se domníváme, že předešlá tři díla je dobré vidět v návaznosti. Přítomná publikace má zcela specifický příběh. Jde o učební text, který byl sepsán pro potřeby vzdělávacího institutu založeného při ekumenickém centru *Ut unum sint*. Tento institut nabízel studium teologie na vysokoškolské úrovni dálkovou formou, přičemž se obracel k laikům.¹⁴⁰ Text, o němž hovoříme, byl uzpůsoben jejich požadavkům. Nevyšel v podobě jednoho svazku, ale jako složka osmi dílčích sešitů, z nichž každý rozebírá některé teologicko-antropologické téma. Českému čtenáři byl zpřístupněn v překladu

¹³⁶ BOUBLÍK, V. *L'uomo nell' attesa di Cristo*, Bari: Edizioni Paoline, 1972, 226 stran.

¹³⁷ BOUBLÍK, V. *Člověk očekává Krista*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997, 184 stran.

¹³⁸ Srov. BOUBLÍK, V. *Člověk očekává Krista...*, s. 6-8.

¹³⁹ BOUBLÍK, V. *L'uomo in Cristo Gesù*, Istituto di Teologia per corrispondenza, Roma: Centro „Ut unum sint“, 1971, 8 sešitů, dohromady 204 stran.

¹⁴⁰ Tehdy to byl průkopnický krok, neboť teologie byla až do II. vatikánského koncilu záležitostí kléru a dálková forma studia nebyla obvyklou praxí. Nabídka se setkala s poptávkou a ke studiu se brzy zapsalo více než deset tisíc zájemců. (O tom podrobněji: SKALICKÝ, K. „Předmluva“, in BOUBLÍK V. *Teologická antropologie...*, s. 7-8).

Terezie Brichtové pod názvem *Teologická antropologie*.¹⁴¹ Jiří Žůrek spis hodnotí jako drobná skripta, jež mají ještě daleko k teologickému manuálu. Boublíkovu zásluhu na poli teologické antropologie spatřuje především v tom, že se řadí k prvním italsky píšícím autorům, kteří tento traktát zpracovali.¹⁴² Souhlasíme s předním znalcem Boublíkova díla, nicméně z našeho pohledu jsou tato „drobná skripta“ pozoruhodná, a to hned z několika důvodů. Za prvé oceňujeme, že autor zde zůstává věrný svému předsevzetí „*Jít do centra a vést tam ostatní*“.¹⁴³ Podává dobře srozumitelný a ničím nezatížený výklad tajemství člověka ve světle křesťanského zjevení. Za druhé je pro nás více než zajímavé, že Boublík svou antropologii otevírá kapitolou o předurčení a další kapitoly se daného tématu podstatně dotýkají. Přitom se nejedná o pouhý výtah toho nejdůležitějšího, co autor vyslovil ve své disertaci, ale je zde patrný určitý vývoj. A za třetí je to jediný z autorových textů podávajících systematický výklad o predestinaci, který byl přeložený do češtiny. Jeho disertace i následující články zůstaly jen v původním jazyce. Všechny tři důvody nás vedou k tomu, že nejeden z našich odkazů míří právě k tomuto spisu.

Snad největším Boublíkovým přínosem pro současné bohovědné bádání je jeho teologie mimokřesťanských náboženství. Vždyť otázka po významu mimokřesťanských náboženství v dějinách spásy je v soudobé pluralitní společnosti, kde dochází ke konfrontaci různých kultur, zvláště naléhavá. Boublíkova kniha *Teologia delle religioni*¹⁴⁴ (v českém překladu *Teologie mimokřesťanských náboženství*¹⁴⁵), již předcházela článek *La teologia delle religioni*,¹⁴⁶ může být považována za jeden z nejvýznamnějších pokusů v této oblasti. Badatelská práce v daném oboru však během

¹⁴¹ BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, 188 stran.

¹⁴² ŽŮREK, J. *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka...*, s. 145.

¹⁴³ BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 66.

¹⁴⁴ BOUBLÍK, V. *Teologia delle religioni*, Roma: Studium 1973, 342 stran.

¹⁴⁵ BOUBLÍK, V. *Teologie mimokřesťanských náboženství*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, 390 stran. (Doslovný překlad titulu by zněl pouze „Teologie náboženství“ – podle Boublíka totiž křesťanství není náboženstvím, ale má jen „náboženskou tvář“. Pojem „náboženství“ autor užívá výhradně pro náboženství mimokřesťanská).

¹⁴⁶ BOUBLÍK, V. „La teologia delle religioni“, in *Problemi della Teologia Fondamentale*, Roma: Centro ut unum sint, 1972, s. 285-319. Také tento článek byl přeložen do českého jazyka a byl publikován v exilovém časopise pod názvem „Teologie nekřesťanských náboženství“, *Studie*, 1979, č. 66, s. 499-523.

posledních let velmi postoupila, proto lze pochybovat o tom, zda má pravdu Václav Steiner, který vyslovil domněnku, že jde o pokus, který dosud nebyl překonán.¹⁴⁷ Kniha je rozdělena do dvou částí. První z nich nese název *Náboženství očekávají Krista* a pojednává o spásné hodnotě mimokřesťanských náboženství v době před příchodem Krista do dějin. Na ní navazuje druhá část, nazvaná *Církev a náboženství*, která se zabývá významem nekřesťanských náboženství v čase církve. Boublík do této práce zakomponoval všechny nosné prvky svého teologického díla: univerzalizmus spásy, očekávání Krista, tajemství Božího plánu v dějinách spásy, v němž Kristus zaujímá středové postavení, a konečně smrt chápanou jako jedinečný spásný okamžik.¹⁴⁸ Tyto pilíře podpírají stavbu celé Boublíkovy teologie a také tentokrát ho přivádějí k originálnímu, přitom však organickému a dobře podloženému řešení. Boublík upravuje Rahnerovu teorii o „anonymních křesťanech“, kterou ukazuje jako nedokonalou, a předkládá vlastní teorii o „anonymních katechumenech“. Ve smrti spatřuje příležitost ke „křtu krve“, jež se nabízí každému bez výjimky. Hovoří o „hodině“, v níž se člověk setkává s Kristem, který ho zve, aby učinil neodvolatelné rozhodnutí pro Něj nebo proti Němu. To našemu autorovi dovoluje vyslovit tezi, že nekřesťan jako „anonymní katechumen“ neuvědoměle očekává svůj křest, totiž toto spásné setkání s Kristem. Boublík nepřipouští, že by existovalo více cest vedoucích ke spáse, cesta je jediná: závěrečné začlenění v Krista, které se uskutečňuje v okamžiku smrti.¹⁴⁹ Koncept „anonymního katechumenátu“ je velmi dobře slučitelný s misijním posláním církve. V této souvislosti je třeba zmínit rovněž autorovu tezi o „dějinně-spásné zástupnosti“. Ta říká, že jako je Kristus předchůdcem všech lidí v tajemné smlouvě s Otcem, jejímž je jediným prostředníkem, tak církev předchází celé lidské pokolení na cestě k proměně v eschatologický Boží lid. Církev vyznává víru v Krista jménem každého člověka, přičemž misijní činnost dovršuje její spásné poslání.¹⁵⁰ V závěrečné kapitole své knihy rozvažuje Boublík nad budoucností křesťanství ve stále

¹⁴⁷ Srov. STEINER, V. „Boublíkova teologie nekřesťanských náboženství“, in *Česko-římský teolog Vladimír Boublík...*, s. 68.

¹⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 50.

¹⁴⁹ Podrobněji: BOUBLÍK, V. *Teologie mimokřesťanských náboženství...*, s. 325-331.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 336-343.

více sekularizovaném světě. Zesvětštění Evropy chápe jako výzvu k viditelnějšímu pokřesťanštění Božího lidu.¹⁵¹

Nejnověji vydaná kniha *Teologie dějin spásy*¹⁵² je českým překladem studijního textu *La Storia della Salvezza*,¹⁵³ který byl doplněn o několik autorových posledních článků s touže tematikou. Publikace se zabývá spásnou oikonomií,¹⁵⁴ jejímž základem je podle našeho teologa osobní svoboda Otce, jenž miluje Krista a v NĚM každého člověka.¹⁵⁵ V Božím plánu spásy objevuje Boublík takzvanou „dialektiku lásky a hříchu“, která vzniká napětím mezi tajemstvím lásky a tajemstvím nepravosti. Bůh dopouští v dějinách možnost hříchu a zatracení, neboť hřích se mu stává „nástrojem“ k dokonalejšímu projevení lásky.¹⁵⁶ Tajemství nepravosti je tudíž podřízeno tajemství lásky. V této perspektivě se Boublík dívá také na Kristovo prvenství. Nezůstává u scotistického pojetí, podle něhož se Kristův primát zakládá na hypostatické unii božství a lidství v jediné osobě vtěleného Slova, ale posouvá problém ze statické roviny bytí na dynamickou rovinu konání, kde se Kristovo prvenství ukazuje především jako prvenství výkupné lásky. Poslední kapitola je věnována eschatologii. Boublík opouští dříve užívané pojmosloví, které vnímá jako nedostatečné, a načrtává novou eschatologii ve světle Kristovy smrti a vzkříšení.

¹⁵¹ Srov. BOUBLÍK, V. *Teologia delle religioni...*, s. 325.

¹⁵² BOUBLÍK, V. *Teologie dějin spásy*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, 165 s.

¹⁵³ BOUBLÍK, V. *La Storia della Salvezza*, Roma: Pontificia Università Lateranense, 1970, 92 strojopisných stran.

¹⁵⁴ „Oikonomia spásy“ (nebo také „božská oikonomia“) je velmi starý teologický termín, jehož původ je třeba hledat již v pavlovských listech (viz např. Ef 1,10; 3,2.9; Ko 1,25; 1 Tm 1,4). Řeckému složenému pojmu oikonomia (*oikos* = „dům“, *nomos* = „zákon“, „řád“) odpovídají v českých překladech Bible výrazy: „záměr“ (Ko 1,25; 1 Tm 1,4); „plán“ (Ef 3,2); „smysl“ (Ef 3,9). Ve 2. století se tento pojem ujal ve spisech církevních Otců, kteří jím označovali Boží spásné konání v dějinách. V dnešní teologii pod přítomným termínem rozumíme Boží plán spásy, uskutečňovaný a zjevovaný v celkovém uspořádání dějin, který nachází své naplnění v Kristu. (Doporučuje se v uvedeném významu užívat řeckého slova oikonomia namísto jeho polatinštěného tvaru ekonomie, který se dnes hojně vyskytuje v neteologických souvislostech).

¹⁵⁵ Srov. SKALICKÝ, K. „Vladimír Boublík“. In *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin – Krakow: Wydawnictwo „M“, 2002.

¹⁵⁶ Srov. BOUBLÍK, V. *Teologie dějin spásy...*, s. 39-43; 103-104.

1.3.2 Celková tvářnost Boublíkovy teologie

Vladimír Boublík je podepsán ještě pod jinými teologickými díly a pod mnoha články. Některé jeho texty, jako např. kniha *Sulla ricerca di Gesù di Nazaret* („O hledání Ježíše z Nazareta“), dosud nebyly publikovány. Bohužel zde nemáme dostatek prostoru, abychom se celou jeho tvorbou zaobírali detailněji.¹⁵⁷ Pokusili jsme se tedy zachytit alespoň to nejpodstatnější. Poté, co jsme stručně charakterizovali jednotlivá díla, by snad bylo dobré říci pár slov o autorově práci obecně. Monika Schreier vyslovila obavu, že Boublíkova teologie je pro mnohé možná až příliš ponurá.¹⁵⁸ Ano, snad se může jevit ponurá, neboť velmi často mluví o smrti. Avšak ve skutečnosti taková není, protože nikdy neztrácí ze zřetele Krista, jenž je oním „pravým světlem, které osvěcuje každého člověka“ (J 1,9). A v tomto světle ani smrt není ponurá. O tom Boublík vydává svědectví nezaměnitelným a pozoruhodným způsobem. Nechce nikoho násilně přesvědčovat o poznané pravdě, ale získává druhého mimořádnou citlivostí pro to, co je mu vlastní. Na otázky, které se teologii kladou, nehledá laciné odpovědi, ale s poctivostí sobě vlastní se vždy snaží najít řešení, jež by mohlo upokojit věčně ptající se lidské srdce.

Klasická teologická nauka, která se zdála být vzdálená běžnému životu, a proto neschopná oslovit současný svět, v Boublíkově pojetí ožívá. Aniž by pozbývala něco ze svého obsahu, stává se poutavým příběhem dotýkajícím se nitra člověka, jenž se v něm poznává. Tatáž lidskost, která vyzařovala z Boublíkovy osobnosti, na nás dýchá i z jeho díla. Tradiční teologie důkladně propracovala ontologické kategorie, na kterých však poněkud ustrnula. Setrívá se na rovině bytí, opomíjela řád konání, což ji činilo nehybnou, a tudíž neschopnou pohnout. Její výpověď postrádala zkušenostní prvek. Naopak Boublíkova teologie odrážející dějinně-spásnou dynamiku nabývá živě existenciální charakter.

Zaujme nás též autorova logická obratnost, s jakou propojuje jednotlivé teologické traktáty a odhaluje mezi nimi nezbytnou návaznost, která se někdy

¹⁵⁷ To za nás ostatně učinili jiní (máme na mysli především Žůrkovu práci *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka*), a tudíž by to bylo zbytečné.

¹⁵⁸ Srov. SCHREIER, M. „Pohled na posledních šest let Vladimíra Boublíka“, in *Česko-římský teolog Vladimír Boublík...*, s. 3.

vytrácela.¹⁵⁹ Když čteme Boublíkovy spisy, nemáme pocit, že by bohověda byla „rozdrobena“ do vzájemně nesouvisejících traktátů, ale vnímáme jejich soudržnost. Jednotícím principem, který tuto soudržnost zaručuje,¹⁶⁰ je pro Boublíka Kristus ve svém středovém postavení. Uvědomuje si, že biblická zvěst Starého i Nového zákona vypovídá o Kristu a celé dějiny spásy se soustřeďují v události Krista. Proto také teologie musí mít svůj středobod v Kristu a vycházejíc z Něj směřovat k Němu. Tak můžeme říci, že „posvátná nauka“ v podání našeho autora věrně naplňuje definici sv. Tomáše Akvinského, která říká: „*Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem.*“¹⁶¹

Jiří Žůrek ve své monografii *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka* vyslovuje závěr, že autorův význam spočíval především v jeho širokém rozhledu po krajině soudobé teologie a ve schopnosti nabyté znalosti předávat dál.¹⁶² Vyjadřuje svůj obdiv nad Boublíkovou pokornou službou církvi, totiž nad tím, že neváhal vložit své hřivny do vzdělávání budoucích kněží. Napočítal celkem osmnáct knižních titulů vydaných pod jménem česko-římského teologa, z nichž čtyři se řadí mezi vědecké monografie.¹⁶³ Zbytek tvoří buď učebnice anebo publikace, jež se svým stylem blíží populárně vědecké literatuře. Z toho Žůrek usuzuje, že Boublík byl v první řadě pedagogem.¹⁶⁴ Rádi s ním souhlasíme, ale domníváme se, že tato skutečnost nikterak neuměňuje Boublíkův význam v oblasti teologické vědy. Ba právě naopak. Sdílíme názor Ctirada Václava Pospíšila, že „*Čistě akademická teologie bez kontaktu se životem a bez zaměření na život je krutý protimluv a zrada.*“ Teolog se vědě věnuje proto, aby dokázal druhé lépe

¹⁵⁹ Zmíněná návaznost vyplývá z tzv. *analogie víry*, to jest z vnitřní organičnosti a nerozpornosti mezi dílčími aspekty křesťanské víry. Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Teologie služby*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 35.

¹⁶⁰ Čili *architektonickým principem*, užijeme-li odborného pojmu B. Mondina.

¹⁶¹ THOMAS AQUINAS, *Summa theologica* I, q. 1, a. 7. Volně přeloženo: „*Teologie pojednává o všem se zřetelem k Bohu, buď proto, že je to Bůh sám; nebo proto, že to směřuje k Bohu jako k počátku a cíli.*“

¹⁶² Žůrek, J. *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka...*, s. 184.

¹⁶³ Z předchozího textu lze soudit, že Žůrek má na mysli následující čtyři tituly: *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*; *L'azione divina "praeter ordinem naturae"...*; *L'uomo nell'attesa di Cristo; Teologia delle religioni.*

¹⁶⁴ Žůrek, J. *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka...*, s. 57.

oslovit, účinněji hlásat a učit, neboť stojí ve službě šíření Božího království.¹⁶⁵ Dobrým teologem je ten, kdo je schopen vyjít ze své pracovny a sdělit obsah svého bádání člověku, s nímž se setká za jejími dveřmi. O ničem jiném konec konců nemluví Boublíkova výše citovaná slova: „*To nejdůležitější je umět dokázat druhým, že teologie není věda pro vědu, ale že je to věda života. Umět ji druhým podat tak, aby nemohli nevidět, neslyšet z ní slova života.*“¹⁶⁶ Jestliže Boublík uměl teologii podat, pak dostal svému povolání.

1.3.3 Nauka o předurčení na pozadí ostatního díla

Poté, co jsme načrtli Boublíkův teologický profil, bychom ještě měli ukázat, jakým způsobem je do něj začleněna nauka o predestinaci, jež je vlastním námětem naší práce. Nebo z tohoto profilu naopak vyčnívá? Ano, můžeme říci, že z něj v pozitivním slova smyslu vyčnívá. Boublíkova doktorská teze *La Predestinazione. S. Paolo e S. Agostino* totiž patří k oněm čtyřem knižním titulům z osmnácti, které si plným právem zaslouží označení vědecká monografie. Zároveň je to jedna ze dvou publikací, jimiž se náš autor nesmazatelně zapsal do dějin teologie 20. století.¹⁶⁷ Jiří Žůrek konstatuje, že „*V teologických statích o predestinaci bývá Vladimír Boublík s úctou citován dodnes*“ a jeho kritika Augustinovy teorie je většinově uznávaná.¹⁶⁸ Lze tedy směle tvrdit, že autorova první obsáhlejší publikace v ničem nezaostává za další tvorbou, ale naopak, svým významem náleží k jejím vrcholům.

Průřez Boublíkovým dílem by mohl budít dojem, že si otázku předurčení položil na samém počátku své kariéry a dále se jí zabýval jen okrajově. Je tomu tak i není. Základní teze, které mladý teolog předložil v rámci disertace, nepozbyly platnost, a proto nebylo třeba, aby tématu věnoval jinou samostatnou monografii. Svoji koncepci dále rozvíjel pouze v článcích, prostřednictvím kterých ji také se zdarem hájil vůči jejím odpůrcům. Nicméně závěry, k nimž ve své prvotině dospěl, dokázal ústrojně

¹⁶⁵ POSPÍŠIL, C. V. *Hermeneutika mystéria...*, s. 212.

¹⁶⁶ BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 29-29.

¹⁶⁷ Druhou z nich je nepochybně *Teologia delle religioni*. Srov. Žůrek, J. *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka...*, s. 181.

¹⁶⁸ Tamtéž.

zakomponovat do většiny spisů, jež následovaly. To potvrzuje jeho vynikající schopnost propojovat jeden traktát s druhým, kterou jsme ocenili výše.

Možná, že bychom neočekávali, že se s námětem předurčení setkáme na stránkách knihy *Boží lid*, pojednávající o církvi. Avšak podle Vladimíra Boublíka je posledním cílem předurčení lidského rodu právě církev, neboť v ní se realizuje účast lidstva na Kristově synovství.¹⁶⁹ A tudíž do této knihy zařazuje podkapitolu s názvem *Vyvolení a předurčení církve*,¹⁷⁰ v níž své pojetí predestinace ve zjednodušené podobě předkládá. S ohledem na to, že text není určen úzkému kruhu odborníků, nýbrž široké veřejnosti věřících, se vyhýbá vědeckým výrazům a vtěluje své sdělení do snadno přístupného jazyka. Například zde neuzivá pojmu „univerzální teandrium“, ale hovoří o „věčné lásce a milosti Boha, který chce a miluje Krista a v něm celé lidstvo, které proto předurčuje k účasti na Kristově životě...“¹⁷¹ Přitom neopomíjí nic podstatného.

Máme-li na paměti, že Boublíkovým záměrem bylo předložit takovou teologii predestinace, která by člověku pomohla nalézt odpověď na „otázku lidského osudu“,¹⁷² nepřekvapí nás, že prosvítá také jeho textem z oboru fundamentální teologie *Člověk očekává Krista*. Jestliže se tato monografie nesnaží představit Krista jako božského Vyslance, ale jako toho, kdo „osvětluje obzory lidského údělu“,¹⁷³ pak i ona chce dát odpověď na zmíněnou otázku. Chce ukázat, že každý člověk je stvořený a určený k tomu, aby měl podíl na Kristově tajemství, a tedy žije v očekávání Krista (třebaže mnohdy neuvědomělem) a v uskutečnění svého údělu se bez něj nemůže obejít. Hned v první kapitole Boublík říká, že „*Kristus je milovaný Syn Otce (Ef 1,6), proto si ho Bůh vyvolil, připravil a předurčil a pouze v něm chce a miluje stvořený vesmír. (...) Celý*

¹⁶⁹ Boublík má na mysli církev oslavenou, to znamená církev jako eschatologickou skutečnost, která se ovšem připravuje v dějinách. Srov. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 192-196. Ekleziologický rozměr předurčení je zcela zřejmý i v pavlovských a deuteropavlovských listech, na což upozorňuje Hyacinthe M. Dion ve své studii „La prédestination chez saint Paul“: Pavlova vize je christocentrická, přičemž na Krista Pavel pohlíží jako na Hlavu Církve, která je Jeho tělem. Od toho se odvozuje sounáležitost a jednota mezi předurčenými lidmi navzájem a také mezi nimi a Kristem. (In *Recherches de science religieuse*, 1965, roč. 53, č. 1, s. 34).

¹⁷⁰ BOUBLÍK, V. *Boží lid...*, s. 130-134.

¹⁷¹ Tamtéž..., s. 132.

¹⁷² Srov. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. III.

¹⁷³ BOUBLÍK, V. *Člověk očekává Krista...*, s. 8.

*plán tajemství (rozumí se tajemství spásy) je bezprostředně podřízen uskutečnění Krista; lidské pokolení je předurčeno, stvořeno a spaseno skrze Krista a pro Krista (Ef 1,5; Ko 1,16).*¹⁷⁴ Z uvedeného je zřejmé, že christocentrické uchopení předurčení stojí v samém základu autorovy teologie očekávání.

O tom, že učení o predestinaci je nedílnou součástí Boublíkovy *Teologické antropologie*, jsme již mluvili. Dodejme jen pár slov. Setkali jsme se s údivem nad tím, že autor své pojednání o člověku ve světle Božího zjevení začíná právě tímto krokem. Je obvyklejší praxí začít výklad kapitolou o původu prvních lidí. Boublíkův postup však není nikterak udivující, chápeme-li předurčení tak, jak jej chápal on. Pastorální konstituce *Gaudium et spes* říká, že tajemství člověka se opravdu vyjasňuje jen v tajemství Kristově.¹⁷⁵ A v tajemství Kristově je také soustředěno předurčení, které se podle našeho autora naplňuje v účasti lidí na Božím životě v Kristu. V perspektivě věčné blahovůle Boha, který miluje a chce být milován, pročez člověka volá k plnosti teandrické lásky realizované v Kristu, se lidské dějiny budící úzkost a nejistotu proměňují v dějiny spásy, z nichž svítá radost a naděje. Boublík chce být poslem radosti a naděje, a proto tajemství člověka ozřejmuje z této perspektivy.

Zvláště pozoruhodný je vztah autorovy koncepce predestinace a jeho *Teologie mimokřesťanských náboženství*.¹⁷⁶ Jedním ze základních kamenů Boublíkovy řešení predestinace je univerzalita Boží vůle ke spáse, kterou dosvědčuje Písmo. Bůh nechce spasit jen malý počet lidí a ostatní ponechat v „mase zavržených“, jak tvrdil svatý Augustin. V Bibli jasně stojí, že spása, kterou přináší Kristus, je určena všem lidem.¹⁷⁷ To Boublíkovi dovoluje vyslovit přesvědčení, že „V dějinách žije jediné lidské pokolení: pokolení spojené s Kristem (...). Božský plán spásy, předurčení, se postupně

¹⁷⁴ Srov. BOUBLÍK, V. *Člověk očekává Krista...*, s. 14.

¹⁷⁵ „Je skutečnost, že tajemství člověka se opravdu vyjasňuje jen v tajemství vtěleného Slova. První člověk Adam byl předobrazem člověka budoucího, totiž Krista Pána. Kristus, nový Adam, právě zjevením tajemství Otce a jeho lásky plně odhaluje člověka jemu samému a dává mu poznat vznešenost jeho povolání. Není tedy divu, že řečené pravdy v něm mají svůj zdroj a vyvrcholení.“ (GS 22).

¹⁷⁶ Na první pohled nenápadná souvislost mezi obojím neuniká ani Jiřímu Žůrkovi, který na ni letmo poukazuje ve svém článku v Listech filologických. Viz ŽŮREK, J. „Soteriologická interpretace predestinace v podání Vladimíra Boublíka a její předpoklady“, *Listy filologické* 128, 2005, č. 1-2, s. 92.

¹⁷⁷ Viz např. „To je dobré a vítané u našeho Spasitele Boha, který chce, aby všichni lidé došli spásy a poznali pravdu.“ (1Tm 2,4); „Ukázala se Boží milost, která přináší spásu všem lidem“ (Tt 2,11).

uskutečňuje v dějinách, které začínají stvořením a uzavírají se parusí. Stvoření je první spásná událost, první božské dílo směřující k uskutečnění božského plánu spásy“ (tj. předurčení). Všechno bylo stvořeno v Kristu a pro Krista (Ko 1,16). Proto má veškeré stvoření „společný úděl a jedinou budoucnost; tu, kterou chce Bůh uskutečnit v Kristu. Kristus je budoucnost každého člověka a celého lidského pokolení stvořeného pro něj.“¹⁷⁸ Nicméně nelze předpokládat, že se všichni lidé setkají s evangeliem a stanou se Kristovými učedníky. Možnost dosáhnout spásy tudíž musí mít i ti, kdo Krista neznají a jejichž očekávání Zmrtvýchvstalého je nepojmenované.¹⁷⁹ Z učení o všeobecném předurčení ke spáse vyplývá kladný postoj vůči mimokřesťanským náboženstvím, která člověka na osobní setkání s Kristem jistým způsobem připravují. Tím však není nijak popřena jedinečná úloha církve v přípravě eschatologické budoucnosti. Podíl mimokřesťanských náboženství na uskutečňování spásy nezbavuje církev jejího povolání k misijní činnosti, protože ono osobní setkání s Kristem je ke spáse jednoho každého člověka nezbytné. V jaké vzájemné pozici se tedy nacházejí církev a náboženství? Na tuto otázku Boublík odpovídá naukou o zástupném poslání, odvozenou ze dvou důležitých soteriologických principů: vyvolení a zástupnosti. Právě ve světle těchto dvou principů se mu daří objasnit dějiny spásy, v nichž vyvolení jednoho vždy slouží k dobru všech.¹⁸⁰ Vyvolení Božího lidu, jímž je církev, neznačí jakési výsostné postavení, ale daleko spíše povolání ke službě, neboť do nového Božího

¹⁷⁸ BOUBLÍK, V. *Teologie mimokřesťanských náboženství...*, s. 70.

¹⁷⁹ Srov. „*Kristus totiž zemřel za všechny, a protože poslední povolání člověka je ve skutečnosti jen jedno, totiž božské, musíme být přesvědčeni, že Duch svatý všem dává možnost, aby se přičlenili k tomuto velikonočnímu tajemství způsobem, který zná Bůh.*“ (GS 22).

¹⁸⁰ Dané téma náš teolog rozvíjí také ve svých posledních přednáškách, které se nám dochovaly ve formě nepříliš kvalitních nahrávek na kazetách. Boublíková žačka a dobrá přítelkyně Monika Schreier věnovala nemalé úsilí tomu, aby jejich obsah přenesla do textové podoby, což se jí nakonec podařilo. Výsledný text je možné považovat za věrně reprodukovanou a autentickou výpověď. Publikace se dočkal ve sborníku vydaném u příležitosti 70. narozenin Karla Skalického: SCHREIER, M. „Due lezioni di prof. Vladimir Boublik alla Pont. Università Lateranense nel A. D. 1974“, in *Veritas liberabit vos*, eds. T. Machula, M. Pavelková, F. Štěch, České Budějovice: TF JU, 2004, s. 150-162. Obsah přednášek má z našeho úhlu pohledu jedinečný význam, a to jednak proto, že autor v nich podle svých slov předkládá řešení problému vlastní jen jemu, a dále proto, že se v nich naposledy vyslovuje o predestinaci. Z toho důvodu jsme se pokusili jeho osobitý výklad přetvořit v článek a přeložený do češtiny ho uvádíme v příloze.

lidu jsou voláni všichni lidé.¹⁸¹ A jedině univerzální rozměr božského plánu spásy odůvodňuje poslání církve „jít ke všem národům“.¹⁸²

Domníváme se, že učení o zástupném poslání vyvolených velmi významně dokresluje Boublíkův výklad předurčení,¹⁸³ který by bez něj byl neúplný. Písmo totiž na mnoha místech svědčí o skutečnosti Božího vyvolení, to znamená upřednostnění jednoho před druhým(i). Ve vzduchu by tudíž zůstávala viset otázka: „Proč?“. Proč si Bůh zamiloval Jákoba, kdežto Ezaua odmítl? (Ř 9,13; Mal 1,2.3). Proč se nad jedním smilovává a druhého činí zatvrzelým? (Ř 9,18; Ex 3,16.17). A jak se dá nezpochybnitelná skutečnost vyvolení sloučit s univerzalismem spásy? Nauka o zástupném poslání, obsažená v pojednávané monografii, tyto nejasnosti osvětluje. „Princip zástupnosti je pravděpodobně klíčem k pochopení dějin spásy, v nichž univerzalita existuje zároveň s vyvolením některých ke zvláštní důstojnosti, která se nabízí všem, třebaže v současnosti je vyhrazena nemnohým, jelikož je spojena se zástupným posláním, a tudíž se zvláštní službou.“, říká Boublík.¹⁸⁴ Vyvolení realizují jménem všech to, co ostatní prozatím realizovat nemohou právě proto, že nejsou vyvoleni. Tvoří jakýsi předvoj, který již nyní zaujímá místo, jež mají v budoucnosti zaujmout všichni.¹⁸⁵ Ježíš Kristus je vyvolený v nejvlastnějším slova smyslu a v dějinách spásy Mu náleží ústřední postavení. Až do události vtělení se Boží vyvolení postupně zužovalo: první smlouvu uzavřel Hospodin s celým lidským pokolením. Teprve později si z neposlušného lidstva vyvolil židovský národ, poté jen několik kmenů z tohoto národa, následně jeden kmen... a nakonec jednoho prostředníka mezi Bohem a lidmi, člověka Ježíše Krista (1 Tm 2,5) se skupinou Jemu věrných.¹⁸⁶ V nich

¹⁸¹ Srov. LG 13.

¹⁸² Srov. „Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtěte ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého a učte je, aby zachovávali všechno, co jsem vám přikázal.“ (Mt 28,19-20)

¹⁸³ Z obsahu výše zmíněných přednášek je zřejmé, že český exilový teolog se ve svém učení inspiruje dílem Oscara Culmanna „*Cristo e il Tempo*“ („*Křesťanství a čas*“; Mulino 1965) a také knihou „*Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes*“, („*Zástupnost. Teologická esej po smrti Boha*“ Stuttgart 1965), jejíž autorkou je Dorothee Sölle. V některých prvcích je však Vladimír Boublík originální.

¹⁸⁴ BOUBLÍK, V. *Teologie mimokřesťanských náboženství*, s. 336-337.

¹⁸⁵ Tuto teorii se zdají potvrzovat slova Ježíše Krista, vyvoleného povýtce: „...V domě mého Otce je mnoho příbytků; kdyby tomu tak nebylo, řekl bych vám to. Jdu, abych Vám připravil místo. A odejdu-li, abych vám připravil místo, opět přijdu a vezmu vás k sobě, abyste i vy byli, kde jsem já.“ (J 14,2-3)

¹⁸⁶ BOUBLÍK, V. *Teologie mimokřesťanských náboženství*, s. 338.

přežilo vyvolení Staré smlouvy a současně započalo vyvolení Smlouvy nové, které se od okamžiku Ježíšova nanebevstoupení znovu rozšiřuje na celé lidstvo (viz Mt 28,19). Tak, aby už nebyl „Řek a Žid, obřezaný a neobřezaný, barbar, divoch, otrok a svobodný – ale všechno a ve všech Kristus“ (Ko 3,11). Ježíš Kristus učinil za lidské pokolení, co by lidé sami nikdy učinit nemohli – mohou se však na Jeho díle spásy účastnit věřice v Něj. Kdo jsou vyvoleni, mají vyznávat víru v Krista jménem všech, kteří Krista očekávají neuvědoměle, očekávajíce svoji budoucnost, a jejich víra je zatím nevyslovená.¹⁸⁷ Podle Boublíka tak vyvolení krácejí ve stopách apoštola Petra, který jako první vyznal víru v Ježíše Krista – Mesiáše – jménem všech (Mt 16,16).¹⁸⁸ Věřící mají též doufat a milovat jménem všech. Láska překračuje hranice prostoru a času, a proto se v úkonu lásky již nyní celé lidstvo spojuje v Kristovu církev.

Boublík dále zdůrazňuje, že ve vyvolení jednoho jsou vyvoleni také druzí! To platí v první řadě o Kristu, v Němž si Bůh Otec již před stvořením světa vyvolil celé lidstvo (Ef 1,4), a platí to rovněž o Kristově těle – církvi. Ve vyvoleném Božím lidu jsou vyvoleni všichni lidé, „a kde bylo řečeno: *Vy nejste můj lid, tam budou nazváni syny Boha živého.*“ (Ř 9,26). Proto nemá velkého smyslu ptát se, proč si Bůh zamiloval Jákoba, zatímco Ezaua odmítl. Vždyť prostřednictvím Jákoba se nakonec Božího požehnání dostává i Ezauovi, jak o tom svědčí starozákonní příběh o těchto dvou bratřích: Jákob se před Ezauem pokořuje, dává mu dar ze svého požehnání od Boha a oba bratři se v objetí usmiřují (Gn 33,1-11). Podobně i vyvolením Abrama mají dojít požehnání veškeré čeledi země (Gn 12,2-3).

Kritik Boublíkovy doktorské teze, José Morán, mladému držiteli titulu namítl, že pokud bychom připustili, že všichni lidé jsou předurčení ke spáse a tedy že všichni lidé jsou *de facto* křesťané, nač by potom bylo zapotřebí křtu a ostatních svátostí? A jaký

¹⁸⁷ Boublík v *Teologii mimokřesťanských náboženství* pokazuje na nedostatky Rahnerovy nauky o bezejmenném křesťanství – především ten, že vyznavači mimokřesťanských náboženství (ještě) nejsou součástí Kristova těla, a proto je problematické vztahovat na ně označení křesťané (tj. „kristovci“ čili „náležející Kristu“), byť bezejmenní. Předkládá proto vlastní nauku o bezejmenném katechumenátu – katechumeny totiž charakterizuje očekávání svého přivtělení ke Kristu, které snad očekávají i lidé, kteří ještě v Krista nevěří, třebaže toto jejich očekávání není pojmenované. (Podrobněji viz BOUBLÍK, V. *Teologie mimokřesťanských náboženství*, s. 303-324).

¹⁸⁸ BOUBLÍK, V. *Teologie mimokřesťanských náboženství*, s. 342.

význam by měly misie?¹⁸⁹ I tyto námitky se na pozadí učení o zástupnosti jeví bezpředmětné. Boublík nepovažuje nekřesťany za „*de facto* křesťany“, ale za anonymní katechumeny a vysvětluje, že „Zástupné poslání se nerealizuje pouze v osobním životě křesťanů, nýbrž i ve svátostné činnosti. Křest, svátost víry, je znamením osobního rozhodnutí pro Krista vyznávaného jménem všech. Zástupný rozměr je velký ve svátosti smíření, ve svátostném kněžství a zvláště v eucharistii. Církev slavením eucharistie odedávna vyjadřuje, i když mnohdy nevědomě, čím je pro svět, který ve svém konání zastupuje“.¹⁹⁰ Ani misijní činnost neztrácí svůj význam – kdyby se církev misii zřekla, stalo by se bohatství, jež jí bylo svěřeno, neoprávněnou výsadou. V misijní činnosti se má o toto bohatství dělit s ostatními a jako malé společenství vyvolených vycházet ze sebe směrem ke všem.¹⁹¹ Zároveň má vstřebávat opravdové hodnoty obsažené v různých světových náboženstvích.

Z uvedeného plyne, že výklad predestinace a vyvolení se odráží v sebepojetí církve a následně i v jejím vztahu k okolnímu světu. Jsou to dvě strany téže mince. Lze říci, že Boublíkova teologie mimokřesťanských náboženství je konzistentní s jeho teologií předurčení, prokazatelně na ni navazuje¹⁹² a dotváří ji.

Neudiví nás, že také Boublíkova naposledy vydaná kniha *Teologie dějin spásy* je spjata s jeho naukou o předurčení. Již jsme si mohli všimnout, že Boublík chápe pojem „předurčení“ jako synonymum pro „božský plán spásy“, od něhož se celé dějiny spásy odvíjejí. Předložený výklad se opět opírá o listy svatého Pavla. Ačkoliv samotný pojem „předurčení“ ani jiný jemu příbuzný nestojí v obsahu této studijní příručky, při

¹⁸⁹ MORÁN, J. „El difícil equilibrio en el problema de la predestinación. Notas a un libro“ ..., s. 349.

¹⁹⁰ BOUBLÍK, V. *Teologie mimokřesťanských náboženství*, s. 342.

¹⁹¹ Tamtéž, s. 345.

¹⁹² Přitom není bez zajímavosti, že podobná návaznost je patrná také v pavlovských textech, ačkoliv apoštol nehovoří přímo o pozici církve vůči příslušníkům jiných náboženství, nýbrž o dějinně-spásném postavení vyvolených vzhledem k ostatnímu lidu. Základy predestinační teologie biblisté spatřují jednak v osmé kapitole listu Římanům (zejména Ř 8,28-30), za níž bezprostředně následují kapitoly pojednávající o vztahu mezi společenstvím Izraele a pohanskými národy; a dále v první kapitole listu Efezanům (Ef 1,3-14), jehož druhá kapitola mluví o jediné církvi z židů i pohanů. Na obou místech je zdůrazňován konečný, Bohem chtěný smír mezi oběma skupinami. Je tedy zřejmé, že podle Pavla není vyvolení příčinou rozdělení, ale naopak se děje za účelem sjednocení. To musí teologie mimokřesťanských náboženství uchovat na zřeteli.

bližším ohledání zjistíme, že úvodní kapitola nazvaná „*Ve věčném tajemství*“¹⁹³ objasňuje právě toto téma, a kapitola o „*Prvenství Vykupitele*“¹⁹⁴ ozřejmuje jedinečnou úlohu Krista v Otcově věčném plánu. Ten je zde představen jako plán lásky: „*Na počátku tajemství spásy se nachází ‚přání‘ Otce, který miluje a chce být milován; tajemství spásy se dokonale uskutečňuje v lásce Krista a jeho církve.*“¹⁹⁵ Již byla řeč o tom, že v přítomné publikaci je rozpracována ona dějinně-spásná dialektika, jejíž náznaky jsme objevili v *Duchovním deníku*, a která se objevuje rovněž v autorově *Teologické antropologii*. Ta nabízí Boublíkovo originální řešení rozporu mezi láskou a hříchem (potažmo utrpením a v posledku smrtí). Protože v ní jde o vztah mezi věčnou Boží blahovůlí a tajemstvím nepravosti, stává se vlastní součástí predestinace v pojetí česko-římského teologa.

V závěru přítomné kapitoly tedy můžeme konstatovat, že nauka o předurčení se v celku Boublíkova díla vyjímá a současně je do něj organicky začleněna. Bylo by velkým omylem domnívat se, že námět, jímž se autor zabýval ve své první monografii, se z jeho další tvorby vytratil, naopak ji protkává. Když nahlédneme pod obálku jednotlivých titulů, většinou se s ním v nějaké podobě setkáme. Charakteristické rysy Boublíkovy predestinační teologie se ve své podstatě nemění, ale jsou rozličným způsobem „aplikovány“. Toto zjištění považujeme za důležité. Kdyby totiž autorovy teze zůstaly uvězněny v jeho disertaci, nepřinesly by mnoho ovoce. Aby byly plodnými, musely se stát základem další práce. Zároveň bylo zapotřebí vtělit je do přístupnějšího jazyka, neboť jedině tak mohly oslovit soudobého člověka a naplnit ho radostí a nadějí. Pročítáme-li Boublíkovy poslední spisy, sotva postřehneme, že hovoří o predestinaci, jestliže nejsme důkladně obeznámeni s jeho koncepcí. Původní, poněkud mlhavé výrazy často nahrazují obecně srozumitelná slova o lásce, takže výpověď nakonec vyznívá docela jednoduše. Není však jednoduché se tohoto konce dobrat.¹⁹⁶ Aby se člověk

¹⁹³ BOUBLÍK, V. *Teologie dějin spásy...*, s. 14-43.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 98-112.

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 108.

¹⁹⁶ Domníváme se, že teologie někdy musí být více uměním nežli vědou a že je umění dělat teologii tak, aby to nebyla „žádná věda“. Ale věříme, že právě o to jde – aby, člověk, který teologii studuje, vnímal, že mu promlouvá z hloubi duše. Aby mohl zvolat „Heuréka!“ Odborněji řečeno, aby *intellectus fidei* odpovídal *sensus fidei*. Bůh „JE, KTERÝ JE“ (srov. Ex 3,14), takže posláním teologa není tvořit o Něm složité teorie, ale především Ho poznávat a dávat poznat jako „Toho, KTERÝ JE“.

dokázal jasně vyjadřovat, musí dobře rozumět tomu, o čem mluví, a za tím obvykle stojí předchozí úsilí. Není pochyb o tom, že z hlediska vědeckosti je Boublíkova monografie *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino* jedním z vrcholů jeho díla, ale je možný i opačný pohled. A sice takový, že vyvrcholením jeho teologického počínání jsou učební příručky a čtivě psané texty určené laické veřejnosti, které ovšem spočívají na pevné základně této odborné studie. V následující části si ji zblízka prohlédneme a její pevnost prověříme.

2 Předurčení – věčná otázka

Sám název Boublíkovy doktorské práce „*La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino*“ napovídá, jaká je její struktura. Jak už bylo řečeno, tvoří ji čtyři hlavní části, z nichž první zkoumá predestinaci v rámci pavlovské soteriologie; druhá studuje predestinační nauku svatého Augustina; třetí obě výpovědi porovnává; a v poslední čtvrté části autor předkládá vlastní tezi opírající se o nejdůležitější soteriologické principy.¹⁹⁷ Rozhodli jsme se postupovat tímž způsobem s několika změnami: Nejprve pojednáme o předurčení v pojetí Augustinově a teprve poté budeme naslouchat zvěsti o spáse v podání svatého Pavla. Nesrovnalostem mezi Augustinovým a Pavlovým učením se nebudeme věnovat ve zvláštní kapitole, ale poukážeme na ně v rámci kapitoly první a druhé. Následně představíme koncepci Vladimíra Boublíka, jehož ideje příležitostně rozvineme. V předposlední kapitole se budeme konfrontovat s kritikou Boublíkovy práce a nakonec ji uvedeme do souvislosti s jedním ze současných příspěvků k danému tématu.

Český exilový teolog byl jedním z prvních, kdo se v katolickém prostředí odvážili vzepřít uznávané autoritě hipponského biskupa a veřejně poukázat na jeho omyly. Proto se setkal se silným odporem u augustiniánů, kterým se nemohlo líbit, že si mladík, který se sotva stačil rozhlédnout po bohovědné krajině, dovoluje posuzovat jejich velkého učitele. Ale po Boublíkovi to byli mnozí další, kteří podrobili Augustinův odkaz kritickému zkoumání, a také oni v něm objevili výrazné nedostatky, co se týče predestinace a vztahu mezi Boží milostí a lidskou svobodou.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Srov. BOUBLÍK, V *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. XI-XII.

¹⁹⁸ Záhy poté, co byla publikována Boublíkova teze, se objevily dvě podobně laděné monografie: CHÉNÉ, J. *La théologie de S. Augustin. Grâce et prédestination*, Le Puy-Lyon: Mappus, 1962; MOST, W. G. *Novum tentamen ad solutionem de gratia et praedestinatione*, Ostia: Editiones Paulinae 1964. O pár

Velmi důkladné pojednání o této problematice nabízí disertace italského teologa Donata Ogliariho,¹⁹⁹ jež vyšla pod titulem *Gratia et certamen. The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-called Semipelagians* („Milost a {duchovní} boj. Vztah mezi milostí a svobodnou vůlí ve sporu mezi Augustinem a takzvanými semipelagiány“).²⁰⁰ Ogliari kromě jiného sleduje, jak se Augustinovo uchopení predestinace postupně proměňovalo, a odhaluje vnější i vnitřní vlivy, které mohly zapříčinit jeho vývoj. Zvláštní pozornost věnuje nesouhlasným reakcím, jež spisy afrického biskupa vyvolaly u mnichů z Hadrumetum a z Marseille, jejichž asketický život se ve světle nového učení jevil docela bezvýznamný. Právě v polemice s nimi formuloval Doktor milosti svoji nauku v její konečné podobě. Závěry, k nimž Ogliari dospěl, potvrzují, že Boublíkova kritika Augustinovy koncepce je platná a oprávněná. V bohatém poznámkovém aparátu se na našeho autora nezřídka odvolává.²⁰¹ Stejně jako Boublík vnímá a svým bádáním dokládá, že v Augustinově

desítek let později jejich hlas podpořila studie J. M. Rista: RIST, J. M. *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge: University Press, 1994. (Pro úplnost je třeba zmínit také podstatně starší článek z pera téhož autora: „Augustine on Free Will and Predestination“, *Journal of Theological Studies* 20, 1969, s. 420-447). Ve svém hodnocení významu a recepcie Boublíkova řešení nás na uvedená díla upozorňuje Jiří Žůrek: *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka...*, s. 148-149; 151. Stejným námětem, i když z trochu jiného úhlu pohledu se zaobírá O'DALY, G. J. P. ve svém článku „Predestination and Freedom in Augustine's Ethics“, in *The Philosophy in Christianity*, ed. G. Vesey, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s. 85-97. V českém prostředí se vztahem Boží milosti a lidské svobody v učení sv. Augustina zabývala Lenka Karfíková, která též shledala, že jeho pojetí předurčení je krajně problematické. Viz KARFÍKOVÁ, L. *Milost a vůle podle Augustina*, Praha: Oikúmené, 2006. (Uvedené monografii předcházela článek: KARFÍKOVÁ, L. „Milost zvítězila“, in *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, eds. Karfíková L., Mrázek J., Jihlava: Mlýn, 2004, s. 159-174).

¹⁹⁹ Donato Ogliari (*1956, Provincia di Como) ohájil svůj doktorský titul na Katolické univerzitě v Lovani (KU Leuven). Jeho školitelem v postgraduálním studiu a vedoucím práce byl Mathijs Lamberigts, který se Augustinovou predestinační teologií rovněž zabývá. Viz LAMBERIGTS, M. „Augustine on Predestination. Some Quaestiones Disputatae Revisited“, *Augustiniana*, 2004, roč. 54, č. 1, s. 279-305. Dalším významným odborníkem v této oblasti, jemuž Ogliari vděčí za některé podnětné připomínky, je Josef Lössl, autor článku: LÖSSL, J. „Augustine on Predestination: Consequences for the Reception“, *Augustiniana*, 2002, roč. 52, s. 241-272.

²⁰⁰ OGLIARI, D. *Gratia et certamen. The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-called Semipelagians*, Leuven University Press 2003. Samotnému předurčení jsou věnovány zejména strany 303-402 (Chapter 4: *The vexata quaestio of Predestination*) a 408-413 (Conclusion: *Divine Justice versus Divine Mercy, and Other „False Notes“ in Augustine's Doctrine of Predestination*).

²⁰¹ Viz OGLIARI, D. *Gratia et certamen...*, s. 305; 325; 329; 336; 337; 338; 340; 361. Tj. vlastně napříč kapitolou zabývající se předurčením.

predestinační teologii se ozývá nejeden falešný tón, který nesouzní s biblickým poselstvím ani s předchozí tradicí. Protože i my jsme srozuměni s touto v odborných kruzích sdílenou pozicí, nepovažujeme za nutné rozvíjet úsilí dále tímto směrem. Myslíme si, že by bylo zbytečné opakovaně dokazovat, že řešení svatého Augustina neodpovídá Božímu zjevení. Je však potřeba ho v hlavních rysech načrtnout a ozřejmit, co je mu vytýkáno. Dovolíme si připojit také vlastní postřehy. Potom se zaměříme na základní principy soteriologie svatého Pavla, na nichž vystavěl svoji tezi Vladimír Boublík, abychom konečně mohli přistoupit přímo k jejímu obsahu.

2.1 Odpověď Augustinova

Pro přehlednost text opět rozdělíme do několika podkapitol. Nejdříve se v krátkosti zmíníme o tom, jak na tajemství lidského osudu pohlížela teologie v době před Augustinem. Potom nastíníme vývoj Augustinovy koncepce a nakonec přiblížíme její podstatné prvky, jež se záhy staly terčem námitek, jímž jsou dodnes, a přece si po dlouhých patnáct staletí udržely respekt. Boublík soudí, že „*celé dějiny teologie předurčení se dají prakticky shrnout na dějiny různých výkladů Augustinova názoru*“²⁰² a jiní se vyjadřují obdobně.²⁰³ Je tedy odůvodněné věnovat mu náležitou pozornost.

2.1.1 Tradice, na kterou myslitel z Hippo (ne)navázal

Není sporu o tom, že Augustin²⁰⁴ byl první, kdo se v křesťanské tradici pokusil odpovědět na otázku předurčení formou uceleného a systematického pojednání. V čase

²⁰² BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 16.

²⁰³ GEERLINGS, W. „Augustine“, in *Dictionary of Early Christian Literature*, eds. S. Dopp, W. Geerlings, New York: A Herder & Herder book, 2000, s. 79.

²⁰⁴ Aurelius Augustinus (354, Thagaste – 430, Hippo Regius). Události světcova života nejsou zanedbatelné vzhledem k jeho filosofickému a teologickému dílu, v němž se odrážejí, proto je stručně připomeneme. Narodil se v rodině pohanského římského úředníka a zbožné křesťanky, svaté Moniky. Po studiích se věnoval vyučování rétoriky. V mládí vedl nevázaný život, jímž zarmucoval svou matku, která se vytrvale modlila za jeho obrácení. Ciceronův spis *Hortensius* probudil v mladém Augustinovi zájem o filosofii. Tehdy vstoupil do manichejské sekty a zůstal v ní devět let. Od roku 383 vyučoval rétoriku v Římě a následně v Miláně, kde se setkal se svatým Ambrožem, milánským biskupem. Pod vlivem jeho učení se v roce 387 nechal pokřtít. Poté se vrátil do Thagaste v severní Africe, kde přijal z rukou biskupa Valeria kněžské svěcení. Pravděpodobně v roce 396 se stal biskupem v Hippo Regius a v této službě setrval až do své smrti. Uvidíme, že v Augustinově teologii se zřetelně projevují některé prvky manicheismu, třebaže se po svém obrácení vůči tomuto směru vymezoval. Nepopíratelný je především

před ním propracovaná nauka o predestinaci v podstatě neexistovala.²⁰⁵ Nicméně po spáse se bohověda ptala od svého počátku a v soteriologické reflexi se musela vypořádávat také s hrozbou zavržení. Východní teologie se v tomto ohledu odlišovala od západní. V srdci řecké tradice byla všeobecnost (univerzalita) Boží vůle ke spáse, které se církevní otcové východu nikdy nevzdali. Nepochybovali o tom, že nové stvoření, jež Bůh uskutečnil v Kristu, zahrnuje veškerý kosmos.²⁰⁶ Zároveň byli konfrontováni s různými projevy gnosticizmu a fatalizmu, vůči kterým se zdarem hájili hodnotu lidské svobody. Svrchovanost Boha, jenž chce skrze Krista spasit celý svět, podle jejich učení nikterak neomezuje svobodné jednání člověka, ale naopak s ním počítá. Jestliže si Bůh přeje, aby v Ježíši Kristu „všichni lidé došli spásy a poznali pravdu“ (1 Tm 2,4), a jestliže člověk působením milosti i po svém pádu disponuje svobodnou vůlí, pak je zřejmé, že spása se naplňuje v součinnosti Boha a člověka. Naproti tomu zatracení je výhradním dílem člověka, který nabízený dar spásy odmítá.²⁰⁷ Z toho však vyplývá, že zavržení není vlastní součástí věčného Božího záměru, a tudíž je neopodstatněné o něm uvažovat na této transcendentní rovině. Spíše je třeba problém zasadit do kontextu dějin, v nichž Bůh sděluje svůj spásný záměr člověku, který ho každým svobodným skutkem buď přijímá, a tím realizuje, anebo se mu vzpírá, čímž se zatracuje.²⁰⁸ Řecká tradice se tedy neptala ani tak po věčném předurčení, jehož kontrastem je věčné zavržení, jako po vztahu mezi spasitelným konáním a hříchem.²⁰⁹

náběh k dualismu. (Spolehlivé informace o Augustinově životě nabízí italské WWW stránky *Sant'Agostino*, dostupné na WWW: <http://www.augustinus.it/index2.htm>. Na této adrese je rovněž zpřístupněno autorovo kompletní dílo, a to v latinském originále a rovněž v italském překladu).

²⁰⁵ „Die Theologie vor Augustin kennt keine Prädestinationslehre“ („Teologie před Augustinem nauku o předurčení neznala“), BRUNNER, E. *Dogmatik*, Bd. I: *Die christliche Lehre von Gott*, Zürich: Zwingli-Verlag, 1946, s. 369. Citováno podle OGLIARI, D. *Gratia et certamen...*, s. 305.

²⁰⁶ Srov. „Hle, já stvořím nová nebesa a novou zemi...“ (Iz 65,17); „Ten, který seděl na trůnu, řekl: ‚Hle, všechno tvořím nové.‘ A řekl: ‚Napiš: Tato slova jsou věrná a pravá.‘“ (Zj 21,5).

²⁰⁷ Srov. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 88.

²⁰⁸ Všimněme si, že tento názor je velmi blízký úvahám, s nimiž jsme se setkali v Boublíkově duchovním deníku. Máme na mysli především úvahy odvíjející se od motta „*Fiat. Staň se.*“ Nepřekvapí nás proto zjištění, že Vladimír Boublík s řeckou tradicí sympatizuje. Srov. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 88.

²⁰⁹ Srov. SIMONIN, H.-D. „Prédestination II. La prédestination d'après les Pères Grecs“, in *Dictionnaire de théologie catholique*, 12/2, 1935, 2815-2832. To ovšem znamená, že teologie predestinace se v řecké tradici *de facto* kryla s teologií dějin spásy. Tento postřeh pokládáme za podstatný. Uvidíme, že stejným způsobem chápal predestinační teologii Vladimír Boublík. Také jemu velmi záleželo na objasnění onoho

Pro východní otce je charakteristické, že se na Boží spásnou činnost dívali z hlediska toho, co působí.²¹⁰ Proto byli přesvědčeni, že vyvolení či nevyvolení závisí na Božím předzvěděním lidských zásluh. Těžiště jejich soteriologie neleželo v Božích úradcích, jež jsou „od věků skryté“ (Ko 1,26), nýbrž v dějinách spásy, v nichž Bůh svoje úradky zjevuje. Domníváme se, že tento postup je dobře odůvodněný a snad i jediný správný. Vždyť lidské poznání Boha, jak je sám v sobě (*ad intra*), by vůbec nebylo možné, kdyby Bůh ze sebe nevycházel (*ad extra*). Jinými slovy, nemohli bychom poznat „Toho, který je“ (Ex 3,14), kdyby se k nám nevztahoval. A nejenže bychom Ho nemohli poznat, ale ani nás samých by nebylo, neboť dějiny spásy, v nichž se Boží vycházení ze sebe uskutečňuje, začínají již stvořením.

Snaha odhalit tajemství Božího záměru na čistě transcendentní rovině vlastně popírá lidskou nedostatečnost a neschopnost této roviny dosáhnout, a zároveň opovrhuje Boží láskou, která se k člověku v dějinách sklání. Každé takové úsilí nutně ústí v jakousi filosofickou spekulaci o Bohu jakožto jsoucnu a ztrácí ze zřetele Boha biblického, jenž se zjevuje jako jsoucí ve vztahu.²¹¹ To je třeba vytknout teologii křesťanského západu, kde byla predestinace od dob svatého Augustina až do poloviny 20. století studována v rámci traktátu o Božím věděním a vůli, bez žádoucí spojitosti se soteriologií. Na tento nedostatek upozornil Vladimír Boublík, který nauku o predestinaci přenesl do dějinně-spásného kontextu, kam svou povahou patří. V novém (nebo lépe řečeno v původním) kontextu ztrácí predestinace podobu filosofického problému, jenž v reálném životě v podstatě nemá řešení, a přijímá tvar teologické výpovědi, která k řešení v reálném životě zve, poukazujíc na jeho Počátek (před-) a Cíl (-určení). Nebudeme však předbíhat a naopak se ještě krátce ohlédneme zpět. Již jsme

tajemného vztahu mezi konáním vedoucím ke spáse a hříchem, který nakonec ozřejmil svým konceptem dějinně-spásné dialektiky lásky a hříchu.

²¹⁰ „*Les Grecs s'accordent à considérer toujours l'action divine à partir de ses effects.*“ („Řekové se shodovali v tom, že o Boží činnosti uvažovali vždy vycházejíce z jejich účinků.“), SIMONIN, H.-D. „*Prédestination II. La prédestination d'après les Pères Grecs...*“, 2815-2832. Citováno podle OGLIARI, D. *Gratia et certamen...*, s. 306.

²¹¹ Když se Mojžíš zeptal Hospodina na Jeho jméno, dostalo se mu odpovědi „*Jsem, který jsem*“ (...) „*Řekni Izraelcům toto: Jsem posílá mě k vám. Bůh dále Mojžíšovi poručil: Řekni Izraelcům toto: Posílá mě k vám Hospodin, Bůh vašich otců, Bůh Abrahamův, Bůh Izákův a Bůh Jákobův. To je navěky mé jméno, jím si mě budou připomínat od pokolení do pokolení.*“ (Ex 3,14-15) Také na dalších místech ve Starém Zákoně se Bůh představuje jako „*Bůh Abrahamův, Bůh Izákův a Bůh Jákobův* (např. Ex 3,6; 4,5). To znamená, že Hospodin se svému lidu představuje vztahem.

se zmínili o odkazu řecké tradice, ale neměli bychom pominout ani stanovisko Augustinových předchůdců písíciích v latině. Na rozdíl od Řeků se západní otcové snažili tajemství spásy rozkrýt na úrovni Božích úradků. Ve svém přemítání o předurčení a vyvolení k věčné slávě hledali důvody, proč Bůh některé vyvolil a jiné nikoliv. Nicméně také jejich odpověď vyznívala poměrně optimisticky. Panovala mezi nimi shoda o tom, že vyvolení je dáno předzvěděním zásluh (případně víry), zatímco nevyvolení se odvíjí od předzvědění poklesků. S tímto názorem se setkáváme například ve spisech svatého Hilaria z Poitiers nebo u svatého Ambrože.²¹² Podobně smýšlel také neznámý autor ze 4. století, pro něhož se vžilo jméno Ambrosiaster.²¹³ Právě důraz kladený na předzvědění umožňoval latinským otcům uvést v soulad Boží svrchovanost s lidskou svobodou.

2.1.2 Augustin mění názor

Augustin se v řešení teologických otázek příliš nespolehal na závěry svých předchůdců a raději čerpal přímo z pramene biblického zjevení. Svatopiscem, z jehož textů ponejvíce vycházel, byl svatý Pavel. Touha proniknout k jádru Pavlova sdělení ho stála nemalé úsilí. Se zvláštním zaujetím studoval apoštolův list Římanům a právě v rozjímání nad ním pozvolna dospěl ke svému pojetí predestinace. Říkáme-li pozvolna, chceme tím poukázat na dlouhých čtyřicet let, v nichž jeho koncepce zrála. V tomto údobí však zaznamenáváme poměrně příkrý zlom, pokud jde o obsah Augustinova učení. Můžeme jej datovat rokem 397, kdy vznikl spis *De diversis quaestionibus ad*

²¹² „Itaque non res indiscreti iudicii electio est, sed ex meriti electu facta discretio est. Beatus ergo, quem elegit Deus: beatus ob id, quia electione sit dignus“ („Proto vyvolení není plodem náhodných úradků, nýbrž na základě zásluh o vyvolení byla učiněna volba. Blažený tedy, koho Bůh vyvolil: blažený proto, že je vyvolení hoden“), HILARIUS Z POITIERS, *Tractatus super psalmos*, 64,5 (CSEL 22), s. 236. „Apostolus ait: ‚Quos praescivit et praedestinavit.‘ Non enim ante praedestinavit quam praesciret, sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit“ („Apoštol praví: ‚Které předem vyhlédl, ty také předem určil.‘ Neboť nikoliv dříve předurčil, nežli předzvěděl, nýbrž jejichž zásluhy předzvěděl, těch [věčné] odměny předurčil“), AURELIUS AMBROSIUS, *De fide*, 5,6,83 (CSEL 78), s. 247. Citováno podle BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 88. Ogliari uvádí zcela identické citace. Viz OGLIARI, D. *Gratia et certamen...*, s. 308.

²¹³ „Unum elegit praescientia et alterum sprexit... non personarum acceptor (Deus), nam neminem damnat, antequam peccet, et nullum coronat, antequam vincat“ („Předzvěděním jednoho vyvolil a jiného zavrhl... (Bůh) nikomu nestrání, neboť nikoho nezavrhuje, kdo by předtím nezhrěšil a žádného neuvádí do slávy, kdo by předtím nezvítězil“), AMBROSIASTER, *Commentarius in xiii epistolas Paulinas, Ad Romanos*, 9,13 (CSEL 81,1), s. 313.

Simplicianum („*O různých otázkách Simplicianovi*“).²¹⁴ Právě v tomto díle (v odpovědi na druhou ze Simplicianových biblických otázek, v níž se *Doctor gratiae* snaží objasnit úděl bratří Ezaua a Jákoba, určený již před jejich narozením) se Augustinova nauka o predestinaci, podřízená učení o milosti, objevuje ve své radikálně nové podobě. Proto lze jeho tvorbu, co se týče tématu predestinace, rozdělit do dvou základních period, vymezených tímto předělem.²¹⁵ Sám autor o svém spise adresovaném Simplicianovi později řekne, že je v něm poprvé představeno nové a správné pojetí předurčení a gratuitní Boží milosti.²¹⁶ Není pochyb o tom, že se jednalo o pojetí nové, avšak mnozí pochybují o jeho správnosti.²¹⁷ Nejprve se tedy podívejme na to starší.

Augustinova původní teorie byla velmi blízká tradičnímu řešení. Také on učil, že předurčení ke spáse je spjato s předzvěděním zásluh. Je zajímavé, že Boublík ve 20. století vnímal potřebu predestinační teologii formovanou Augustinovým myšlením přehodnotit a zbavit ji nežádoucího fatalismu, ale také africký učitel byl ve svém mládí připraven proti fatalismu bojovat. Ve svém raném díle *De libero arbitrio* („*O svobodném jednání*“), v němž čelil manicheismu, fatalistickou koncepci odmítal a bránil lidskou svobodu. Zastával názor, že Bůh předem zná dobré i špatné skutky, které člověk vykoná a od nichž se pak odvíjí jeho věčný osud, ale poněvadž k nim

²¹⁴ Augustinův starší přítel Simplician byl duchovním otcem milánského biskupa Ambrože a posléze jeho nástupcem na biskupském stolci. Skutečnost, že k Augustinově konverzi přispěly Ambrožovy hluboké promluvy, je poměrně dobře známá, ale o tom, že jeho obrácení napomohl také tento sečtělý muž, se příliš nemluví. Prozrazuje nám to VIII. kniha Augustinových *Confessiones* (VIII, 2,3 – 5,10 [PL 32]), kde světec vyznává, že byl zasažen Simplicianovým vyprávěním o obrácení římského řečníka a překladatele filosofických děl, Maria Victorina.

²¹⁵ Srov. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 99. Boublík vyjadřuje svůj nesouhlas s autory, kteří rozlišují ve vývoji Augustinovy koncepce tři periody namísto dvou (jako např. H. Rondet). Ti považují za zlomový také rok 411, v němž naplno propukl pelagiánský spor. Česko-římský teolog však přesvědčivě dokazuje, že výklad predestinace ve spise *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* se v podstatných bodech neliší od výkladu obsaženého ve spisech z let 411-430, v nichž se hipponský biskup potýkal s pelagiány.

²¹⁶ „*Quod plenius sapere coepi in ea disputatione, quam scripsi ad beatae memoriae Simplicianum episcopum Mediolanensis Ecclesiae, in mei episcopatus exordio, quando et initium fidei donum Dei esse cognovi, et asserui.*“ („*To jsem v plnosti začínal chápat v onom pojednání, které jsem psal blahé paměti Simplicianovi, biskupovi církve v Miláně, v době počátku mého episkopátu, když jsem poznal a prohlásil, že také zrod víry je Boží dar.*“), AURELIUS AUGUSTINUS, *De dono perseverantiae*, 20,52 (PL 45).

²¹⁷ Srov. KARFÍKOVÁ, L. „Milost zvítězila“, in *Milost podle Písma...*, s. 171-173.

nikoho nenutí, zůstává lidská svoboda předzvěděním nedotčena. Proto není možné Boha vinit z dopuštění zla, jež člověk činí z vlastní vůle, a tedy ani z následného zavržení.²¹⁸

Všimněme si, že na pozadí přítomných úvah o předurčení stojí problém teodicey,²¹⁹ totiž problém původu a také důvodu zla ve světě, jenž byl stvořen všemohoucím, vševědoucím a svrchovaně dobrým Bohem.²²⁰ Jestliže je Bůh dobrý, pak původ zla musí být mimo Něj. Nelze připustit, že by dobrý Bůh byl přímým původcem zlé skutečnosti.²²¹ Ale jak můžeme existenci zla odůvodnit, je-li Bůh zároveň všemohoucí, a tudíž by mohl veškerému zlému dění zabránit, kdyby chtěl? Proč Bůh dopouští hřích?²²² To je neumlkající otázka, s níž se teologie předurčení, rozumí se předurčení ke spáse, jehož rubovou stranou je (možnost) zavržení, odevždy vypořádává. S ní se konfrontoval apoštol Pavel, ona zněla v nepokojném srdci svatého Augustina a odpověď na ni, jež by mohla srdce upokojit, hledal Vladimír Boublík. Nabízí se v podstatě jediné ospravedlňující řešení, a sice to, že Bůh dopuštěním zla sleduje dosažení většího dobra. V čem však ono větší dobro spočívá? Tady už se odpověď různí a budeme svědky toho, že právě na ní závisí tvar, jakého se dostává predestinaci; zda je to tvar jednotný anebo zda se rozbíhá dvěma směry. Tato odpověď buď člověku vnucuje roli bezvládné loutky, která se v dobrém případě těší přízni osudu (či Osudu) a ve špatném je jeho obětí, anebo mu sděluje, že je milovaný a zvaný k tomu, aby láskou osud přetvářel a navzdory časnému zlu spoluvytvářel věčnou plnost lásky.

²¹⁸ Srov. AURELIUS AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* III, 4,10 (PL 32), s. 281.

²¹⁹ V češtině užívaný pojem „teodicea“ je odvozen z francouzského výrazu *théodicée*, který zavedl německý filosof G. W. Leibniz (r. 1697). Základem pojmu jsou řecká slova *Theos*, tj. „Bůh“, a *diké*, tzn. „právo“ nebo také „spravedlnost“. Mohli bychom ho tudíž přeložit jako „ospravedlnění Boha“ či „ospravedlňující soud nad Bohem“.

²²⁰ Na tuto souvislost poukazuje též Hyacinthe M. Dion ve svém článku „La prédestination chez saint Paul“ ..., s. 5.

²²¹ Podrobněji k této problematice viz např. LEIBNIZ, G. W. *Teodicea. Pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*, Praha: Oikoymenh, 2004; ŠPRUNK K. „Zlo jako argument proti Boží existenci“, *Teologické texty* 13, 2002, č. 2, s. 46-48. (Dostupné také na WWW: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2002-2/Zlo-jako-argument-proti-Bozi-existenci.html>).

²²² V zásadě rozlišujeme dvě kategorie zla: zlo morální a fyzické. Hřích, jakožto svobodné překročení Božího zákona, je zlo morální, současně však zapříčiňuje zlo fyzické, jež zahrnuje utrpení a bolest všeho druhu (srov. Gn 3,16-19).

Ve zmíněném spise *De libero arbitrio* se Augustin zabývá spíše jen původem zla, který vidí v člověku, nebo přesněji řečeno v lidské svobodné vůli. Až v pozdějších dílech existenci zla zdůvodní, vycházející z věčných Božích úradků. Prozatím hájí lidskou svobodu, čímž říká, že člověk má svůj úděl ve vlastních rukou, a proto není třeba Boha dlouze ospravedlňovat. V budoucnu se stane radikálním zastáncem nezasloužené milosti, které lidskou svobodu postupně obětuje, a tak bude nucen hledat argumenty na obhajobu Boží spravedlnosti.

S problémem predestinace se Augustin střetl také v komentáři k Pavlovu listu Římanům, nazvaném *Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos* („*Výklad některých témat z listu Římanům*“). V tomto exegetickém pojednání, pocházejícím z roku 394, už na předurčení hleděl pod zorným úhlem milosti a v následujících letech tomu nebylo jinak. Rozjímání biblického textu Augustina dovedlo k přesvědčení, že člověk, poznamenaný prvotním hříchem, není schopen nehřešit a dostát požadavkům zákona silou vlastní vůle, ale pouze působením milosti. Ta je člověku udělována na základě víry, a tedy nikoliv skrze skutky, nýbrž jediné skrze víru lze dosáhnout spravedlnosti. Augustinova koncepce předurčení nadále počítá s předzvěděním zásluh, ovšem zásluhou je zde míněna právě víra, z níž teprve vyrůstají zásluhy ostatní.²²³ Postoj víry je projevem lidské svobody, která tak není popřena. Vůle nehřešit provázená vírou v milost je předzvěděným předpokladem daru Ducha svatého, jenž této vůli dává účinnost a uschopňuje člověka k dobrému konání.²²⁴ Boží milostivé jednání a lidská svobodná vůle se tudíž nevylučují, ale naopak; Bůh se v rozdělení milosti nechává podmínit svobodným postojem člověka, který předvídá. Prvotní iniciativa přitom náleží Bohu, poněvadž dobré vůli vždy předchází Jeho povolání.²²⁵ Toto povolání svobodu rozhodování nijak neomezuje, protože záleží na člověku samém, jak na něj odpoví. Bůh povolává mnohé, avšak nemnozí povolání naplňují a stávají se

²²³ „*non opera, sed fides inchoat meritum*“ („*nikoliv skutky, nýbrž víra je primární zásluhou*“), AURELIUS AUGUSTINUS, *Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos*, 54,62 (PL 35).

²²⁴ „*Quod ergo credimus, nostrum est, quod autem bonum operamur, illius qui credentibus in se dat Spiritum Sanctum.*“ (Volně přeloženo: „*To, že věříme, je naší zásluhou, ale to, že konáme dobro, se děje působením Boha, který těm, kdo v Něho věří, dává Ducha svatého.*“), AURELIUS AUGUSTINUS, *Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos*, 52,60 (PL 35).

²²⁵ „*Quia neque velle possumus, nisi vocemur...*“ („*Neboť nemůžeme ani chtít, jestliže jsme nebyli povoláni...*“), AURELIUS AUGUSTINUS, *Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos*, 54,62 (PL 35).

vyvolenými. „*Mnogo je povolaných, ale málo vyvolených.*“ (Mt 22,14). Aby Augustin uvedený výrok z Matoušova evangelia uvedl v soulad s Pavlovými slovy: „ *které povolal, ty také ospravedlnil*“ (Ř 8,30), rozlišuje mezi počátečním povoláním (*vocatio*) a povoláním podle Božího záměru (*vocatio secundum propositum*).²²⁶ Ospravedlnění se odvíjí od svobodné víry, která má moc proměnit všeobecné povolání dané na počátku v dovršené povolání uskutečňující prozřetelný záměr. Bůh lidské rozhodnutí věřit či nevěřit neurčuje, třebaže je od věčnosti zná. Předurčení (*praedestinatio*) podle mladého Augustina vlastně splývá s předzvěděním (*praescientia*)²²⁷ a Boží milost realizuje spásu ruku v ruce s lidskou svobodou. Je to Bůh, který ve své svrchované dobrotě podává ruku člověku, jenž nemá dost síly, aby bez pomoci došel cíle, ale je to člověk, který ve víře Boží ruku přijímá a vkládá do ní svou.

Velmi podobnou pozici Učitel milosti zastával rovněž v dalších dvou spisech z raného období své teologické tvorby. První z nich nese název *Epistolae ad Galatas expositionis liber unus* („*Jedna kniha výkladu listu Galatánům*“) a jedná se o soustavný komentář ke jmenované epištole. Ve druhém spise se Augustin opět zabýval Pavlovým listem do Říma. Také tento list chtěl soustavně okomentovat, ale daleko se nedostal; jeho rozbor končí u verše Ř 1,7. Proto se dílo nazývá *Epistolae ad Romanos inchoata expositio* („*Započatý výklad listu Římanům*“). Boží milost se v těchto textech pozvolna dostává do popředí, svobodu rozhodování však neupozaduje. Augustin byl přesvědčen, že zdarma daná milost, a nikoliv dodržování zákona, je pramenem spásy. Proto Evangelium, totiž dobrá zpráva o spáse v Kristu, není určeno pouze Židům, to znamená vyvolenému národu, který zachovává Mojžíšův zákon. Je to dobrá zpráva pro všechny, kdo v ni věří, čili pro všechny, kdo věří v Krista.²²⁸ Není podmíněná předchozími zásluhami, neboť je zcela nezasloužená. Jedinou podmínkou, a tedy určitou „zásluhou“ zůstává víra, jež je sama darem Boží milosti, nicméně je darem svobodně přijatým.

²²⁶ „*Non enim omnes, qui vocati sunt, secundum propositum vocati sunt; hoc enim propositum ad praescientiam et ad praedestinationem Dei pertinet.*“ („*Nikoliv totiž všichni, kdo jsou povoláni, jsou povoláni podle Božího záměru, neboť tento záměr náleží k předzvědění a k Božímu předurčení.*“), AURELIUS AUGUSTINUS, *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos*, 47,55 (PL 35).

²²⁷ „*Nec praedestinavit aliquem, nisi quem praescivit crediturum et secuturum vocationem suam, quos et electos dicit.*“ („*Nepředurčil nikoho, o kom by předem nevěděl, že uvěří a bude následovat jeho povolání; toho také nazývá vyvoleným.*“), tamtéž.

²²⁸ Srov. *Epistolae ad Romanos inchoata expositio*, 1 (PL 35); *Epistolae ad Galatas expositionis liber unus*, 31-32 (PL 35).

Zatímco v komentáři k listu Galatským se víra odráží v postoji pokory, v započatém výkladu epištoly do Říma nabývá přibližně tentýž význam kajícnost.²²⁹ O tom, zda je milost, uschopňující člověka k těmto „zásluhám“, udělována na základě předchozího předzvědění, anebo je rozdělena podle jiného klíče, zde Augustin nemluví. Nicméně kontext nám dovoluje předpokládat, že jde o povolání všeobecného rozsahu, z něhož nikdo není předem vyloučen. Z našeho hlediska je důležité, že Augustinova nauka o milosti ve své první fázi nevrhá člověka do rukou osudu, nýbrž ponechává osud v rukou člověka. Jeho svobodný postoj je neodmyslitelným středním článkem v řetězci, který začíná i končí milostí. Tuto fázi, v níž Augustin vypracoval svou první svébytnou koncepci milosti, svázanou s učením o predestinaci, lze pokládat za velmi šťastnou.²³⁰ Avšak sám autor se s ní nespokojil a později ji zhodnotil jako nedokonalý předstupeň dokonalejšího řešení, k němuž dospěl v období svého episkopátu.²³¹

Jistý mezikrok směrem k onomu dokonalejšímu řešení učinil v díle *De diversis quaestionibus octoginta tribus* („O různých osmdesáti třech otázkách“). V otázce šedesáté osmé se Augustin věnuje Pavlovi výroku: „Člověče, co vlastně jsi, že odmlouváš Bohu?“ (Ř 9,20), jímž apoštol poukazuje na lidskou nehodnost nahlížet do tajemství Božích úradků a neschopnost do nich proniknout. Augustin s Pavlem plně souhlasí, ale upřesňuje, že jeho káravá slova jsou určena člověku neomilostněnému, který se vinou Adamovy neposlušnosti nachází v mase hříchu, a ve své odloučenosti od Boha nemůže pochopit hloubku ani šířku Jeho vznešeného záměru. Jedině člověk obdařený milostí, který byl pro svoji víru z masy hříchu vysvobozen, může Božímu záměru porozumět. Augustin opakuje svoji tezi, že milost, která je člověku darována skrze víru, není závislá na žádných jiných předchozích zásluhách.²³² Ale přece jen hledá

²²⁹ Srov. KARFÍKOVÁ, L. „Milost zvítězila“, in *Milost podle Písma...*, s. 163-164.

²³⁰ Tak soudí L. Karfíková, která Augustinovo učení o milosti a jeho různé interpretace podrobila skutečně důkladnému zkoumání. Srov. Tamtéž, s. 166. Celistvější výpověď pak poskytuje výše zmiňovaná monografie: KARFÍKOVÁ, L. *Milost a vůle podle Augustina*.

²³¹ Srov. AURELIUS AUGUSTINUS, *Retractationes* I, 23-25 (PL 32); *Retractationes* II, 1,1 (PL 32); „...similiter errarem, putans fidem qua in Deum credimus, non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis (...) Quem meum errorem nonnulla opuscula mea satis indicant, ante episcopatum meum scripta.“ („...podobně jsem se mýlil, když jsem se domníval, že víra, jíž věříme v Boha, není Božím darem, ale že pochází z nás samých (...) Tento můj omyl dost jasně vykazují některá má drobná díla, napsaná v době před episkopátem.“), *De praedestinatione sanctorum*, 3,7 (PL 44).

²³² Srov. AURELIUS AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 68,3 (PL 40).

jakousi objektivní příčinu, proč Bůh své milosrdenství jednomu udílí, zatímco jinému je odpírání, a hovoří o takzvaných „nejskrytějších zásluhách duší“ (*animarum occultissima merita*).²³³ Od nich se odvíjí milost a spravedlnost všemohoucího Boha, jenž proto nemůže být nařčen ze svévole. Augustin sahá po příkladu z knihy Exodus, kde se opakovaně říká, že Hospodin zatvrdil faraónovo srdce,²³⁴ a vysvětluje, že se tak stalo z důvodu faraónova dřívějšího špatného zacházení s Izraelem.²³⁵ Když se však zamýšlí nad příběhem Izákových synů, Jáкова a Ezaua, z nichž prvního si Bůh zamiloval a druhého odmítl, a to ještě předtím, než se narodili a mohli udělat něco dobrého či zlého,²³⁶ upouští ode všech lidských zásluh, včetně těch nejskrytějších, a přičítá úděl obou bratří nevyzpytatelným Božím úradkům. Africký učitel si je dávno jist tím, že milost (*gratia*) musí být zdarma daná (*gratis data*), jinak by nebyla milostí. O tom, že bychom si ji mohli zasloužit svými skutky, nemůže být ani řeč. Ale dá se říci, že naši vlastní zásluhou je víra či vůle věřit, pro niž je nám milost darována? Není nakonec také tato vůle, probuzená vnitřním povoláním či vnějším zvěstováním, Božím dílem v nás?²³⁷ Augustin pomalu nabývá přesvědčení, že ano, a že tedy ani vírou, kterou Bůh nejenže předem zná, ale také ji působí, si nelze zasloužit milost.

Na obzoru se rýsuje nové učení, podle něhož všechno spásné konání záleží na Boží blahovůli a je zcela nezávislé na člověku, jenž svým úsilím nedokáže dobře jednat ani dobro chtít. Původní dialog, v němž Bůh oslovuje člověka milostivým povoláním a respektuje jeho odpověď, na základě které se k němu buď milosrdně sklání, anebo ho ponechává smutnému údělu zatracených, se nenápadně proměňuje v monolog. Bůh nečeká, co člověk na pozvání ke spáse odpoví, ale nepřímým obsahem jeho odpovědi. Co by ostatně mohl čekat od synů Adamových, kteří jsou natolik ochromeni

²³³ AURELIUS AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 68,3 (PL 40).

²³⁴ Viz Ex 7,3; 9,12; 10,20; 10,27; 11,10; 14,4.

²³⁵ Srov. AURELIUS AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 68,4 (PL 40).

²³⁶ Viz Ř 9,10-13; Gn 25,23.

²³⁷ „*Et quoniam nec velle quisquam potest nisi admonitus et vocatus, sive intrinsecus ubi nullus hominum videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem aut aliqua signa visibilia, efficitur ut etiam ipsum velle Deus operetur in nobis*“. („A protože nikdo nemůže ani chtít, jestliže nebyl usvědčen a povolán, a to buď z nitra, do něž žádný z lidí nevidí, anebo zvnějšku zvučným kázáním nebo jinými viditelnými znameními, je zřejmé, že je to Bůh, který v nás působí také samo chtění.“), AURELIUS AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 68,5 (PL 40).

prvotním hříchem, že se bez pomoci nemohou postavit na vlastní nohy a udělat krok víry? Pouze ten, koho Bůh posiluje svou milostí, je schopen se napřímit a vírou jít vstříc další milosti, vedoucí k záchraně. Jenom ten také slyší Boží povolání a duchovním zrakem proniká do hlubin Božího záměru, protože „Člověk obdařený Duchem je schopen posoudit všechno“ (1 K 2,15).²³⁸ Nikoliv tedy jeho, ale těch, kdo Duchem obdařeni nebyli, se týká ono napomenutí: „Člověče, co vlastně jsi, že odmlouváš Bohu?“ Bohu přitom nelze nic namítat, neboť je v moci hrnčíře vytvořit z téže hroudy jednu nádobu ke vznešeným účelům a druhou ke všedním (Ř 9,21). Proto Boží spravedlnost zůstává nedotčena.²³⁹

2.1.3 „Manifest“ nového pojetí²⁴⁰

K čemu se Augustin nadechl v uvedeném pojednání o otázce šedesáté osmé, to naplno vyslovil ve slavném, avšak nepřilíš oslavovaném spise Simplicianovi, o němž jsme se již zmínili. Jeho náhled na suverenitu Boží milosti se značně radikalizuje a lidská svoboda jí musí ustoupit. Augustin se náhle domnívá, že skutečně suverénní milost ze strany Boha se nemůže snést se svobodou na straně člověka, jež by podmiňovala její účinnost. Koncept předzvědění, na němž stála Augustinova minulá koncepce, a který nabízel vysvětlení, jak se mohou Boží milost a lidská svoboda dialogicky doplňovat, aniž by jedna druhé brala slovo, v této fázi již neobstojí. Jestliže v době svého presbyterátu Augustin hájil názor, že předzvěděná víra přivolává milost, pak nyní je opatrnější a není ochoten připustit, že by se Bůh v udílení milosti ohlížel na lidskou vůli věřit. To by v nás totiž snadno probudilo nepatřičnou pýchu, že nám milost byla po zásluze darována, jelikož „dobře věříme“ (nebo přesněji řečeno, jelikož Bůh věděl, že uvěříme). Avšak ona přichází zcela bez zásluhy a všechno naše dobré konání, včetně víry, je teprve jejím důsledkem. Hipponský biskup si bere k srdci Pavlův verš z listu Korint'ánům: „Kdo ti dal vyniknout? Máš něco, co bys nebyl dostal? A když jsi to dostal, proč se chlubiš, jako bys to nebyl dostal?“ (1 K 4,7). Také víru jsme dostali,

²³⁸ Srov. AURELIUS AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 68,2 (PL 40).

²³⁹ Tamtéž, 68,3; 6 (PL 40).

²⁴⁰ Přílehlavého označení „manifest nového pojetí“ užíla pro Augustinovo dílo *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* Lenka Karfíková, od níž výraz přebíráme. Viz KARFÍKOVÁ, L. „Milost zvítězila“ ..., s. 167.

a tudíž se nemáme čím chlubit.²⁴¹ Na nás zůstává, abychom darovanou víru přijali, jenže ani to není věcí našeho svobodného rozhodnutí, nýbrž je to opět Boží dar.²⁴²

Doctor gratiae nepochybuje o tom, že spása záleží výhradně na Bohu, který se smilovává, a nikoliv na člověku, který o ni usiluje (srov. Ř 9,16). Kdyby totiž na lidském úsilí záleželo, znamenalo by to, že Boží milosrdenství²⁴³ samo o sobě nestačí, což je podle jeho soudu nepřijatelné. Augustinův Bůh je natolik svrchovaný a mocný, že nutně přivádí ke spáse všechny, které chce. Jeho povolání se naplňuje nezávisle na našem přičinění, neboť je nemyslitelné, že by Boží milost byla odkázána na lidský souhlas, bez něhož by přicházela nazmar.²⁴⁴ Ale je to opravdu nemyslitelné? Není to naopak neodmyslitelné, jestliže platí, že „*Bůh je láska*“ (1 J 4,8; 4,16)? Vladimír Boublík ve svých úvahách nad vztahem mezi láskou a utrpením vyslovil jednoduchou větu, která říká mnoho, ne-li vše: „*Láska je dar sebe*.“²⁴⁵ Dar může být přijat, avšak může být také odmítnut, proto je láska svou podstatou zranitelná. Je zranitelná právě pro svobodu, kterou ponechává milovanému. O tom mluví také sociolog, filosof a teolog, Tomáš Halík: „*K lásce patří velkorysost, s níž na sebe bereme riziko, že budeme nepochopeni a zneužiti. (...) čteme-li pozorně Bibli, dostáváme závrať z lásky, která poskytuje člověku ohromný prostor svobody – se všemi riziky jejího zneužití*.“²⁴⁶

²⁴¹ Srov. AURELIUS AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 2,9 (PL 40).

²⁴² „*Non igitur ideo dictum putandum est: ‚Non volentis neque currentis sed miserentis est Dei‘, quia nisi eius adiutorio non possumus adipisci quod volumus, sed ideo potius quia nisi eius vocatione non volumus.*“ („*Proto slova: ‚Nezáleží tedy na tom, kdo chce, ani na tom, kdo se namáhá, ale na Bohu, který se smilovává‘, nemají být chápána v tom smyslu, že nebyť Boží pomoci, nemůžeme dosáhnout toho, co chceme, ale spíše v tom smyslu, že nebyť jeho povolání, nemůžeme ani chtít.*“), tamtéž, I, 2,12 (PL 40).

²⁴³ Pojem „milosrdenství“ (*miser cordia*) se zde objevuje ve významu slova „milost“ (*gratia*). Srov. DRECOLL, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, Mohr Siebeck: Tübingen, 1999, s. 238.

²⁴⁴ „*...non potest effectus misericordiae Dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur, si homo nolit; quia si vellet etiam ipsorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur et intellegerent et sequerentur.*“ („*...účinek Božího milosrdenství nemůže být v lidské moci, aby se tak Bůh nadarmo smilovával, pokud člověk nechce; neboť kdyby se chtěl smilovat také nad těmi, kdo jsou neposlušni, mohl by je povolát takovým způsobem, jenž by byl pro ně příhodný, aby jimi pohnul a aby pochopili a uposlechli.*“), AURELIUS AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 2,13 (PL 40).

²⁴⁵ BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 109; 118.

²⁴⁶ HALÍK, T. *Co je bez chvění, není pevné. Labyrintem světa s vírou a pochybností*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2002, s. 361.

Skutečně se nezdá, že by Bůh, o němž hovoří Bible, nedovolil, aby se Jeho milost dávala nadarmo. Vždyť milost se stala skrze Ježíše Krista (J 1,17), skrze Toho, který neskryl svou tvář před hanou a slinou (Iz 50,6).²⁴⁷ V Ježíši Kristu si Boží milost nechala plivnout do tváře, nabízejíc se těm, kdo Jím pohrdali, nechala se přibít na kříž v modlitbě za ty, kteří Ho křižovali (L 23,34). Jeho krev, zpečetující novou smlouvu, se prolévá za mnohé (Mk 14,24). Bůh, jenž se zjevuje v Kristu, je jistě mocný, ba všemohoucí, ale zároveň (nebo snad právě proto) je až marnotratný ve svém milosrdenství.²⁴⁸ To se nedá dost dobře říci o Bohu, kterého představuje Učitel milosti.

Augustin se znovu zamýšlí nad evangelním veršem: „*Mnoho je povolaných, ale málo vyvolených.*“ (Mt 22,14). Jeho původní výklad, podle něhož se počáteční povolání dané mnohým dovršuje v povolání naplňujícím Boží záměr u nemnohých, a to zásluhou jejich víry, pozbývá svou platnost. Nyní vše závisí čistě na Bohu a s lidskými zásluhami nelze počítat. Jak je tedy možné, že mezi mnoha povolanými je jen málokdo vyvolený? Hipponský biskup vysvětluje, že Bůh povolal mnohé, ale jen někteří byli povoláni příhodně (*congruenter*), totiž tak, aby Boží hlas zaslechli a následovali ho.²⁴⁹ Tímto způsobem nově objasňuje nerovný úděl Jákoba a Ezaua. Domnívá se, že oba bratři byli povoláni, avšak nikoliv se stejnou účinností. Z toho důvodu začíná Augustin ostřeji rozlišovat mezi povoláním a vyvolením, a snaží se ukázat, že se nejedná o synonyma. Platí, že všichni vyvolení byli Bohem povoláni, ale ne všichni povolání jsou též vyvolení. Své povolání následují pouze ti, kteří jsou skutečně uzpůsobeni ho přijmout.²⁵⁰ Kdyby Bůh chtěl, bezesporu by mohl kohokoliv k přijetí povolání uschopnit. Mohl učinit způsobilým Ezaua, právě jako Jákoba, nicméně neudělal to.

²⁴⁷ Tato nepřímá citace Izajášova textu odráží překlad užitý v lekcionáři. V Českém ekumenickém překladu stojí: „*neukrývám svou tvář před potupami a poplíváním.*“

²⁴⁸ Nejen o svrchovaném, ale především o svrchovaně milosrdném Bohu vypovídají také Ježíšova podobenství. Viz např. Podobenství o dělnících na vinici (Mt 20,1-16) „*Já chci tomu poslednímu dát jako tobě; nemohu si se svým majetkem udělat, co chci? Nebo snad tvé oko závidí, že jsem dobrý?*“ Výmluvné je rovněž dobře známé Podobenství o marnotratném synu (L 15,11-32).

²⁴⁹ AURELIUS AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 2,13 (PL 40).

²⁵⁰ „*...ut quamvis multi uno modo vocati sint, tamen quia non omnes uno modo affecti sunt, illi soli sequantur vocationem qui ei capiendae reperiuntur idonei*“ („...ačkoliv mnozí byli povoláni stejným způsobem, přece ne všichni byli stejným způsobem osloveni, své povolání následují pouze ti, kteří byli shledáni jako způsobilí je přijmout“), AURELIUS AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 2,13 (PL 40).

Znamená to, že je Bůh nespravedlivý? To svatý Pavel jednoznačně odmítá (Ř 9,14) a ani Augustin to nesmí připustit.²⁵¹ Proto hovoří o Božím trestu, který spočívá v zatvrzení lidského srdce v tom smyslu, že Bůh ponechává člověka jeho osudu a neuděluje mu milost, jež by ho přivedla k víře. Tento trest není nespravedlivý, ale naopak je projevem Boží spravedlnosti, neboť v důsledku Adamova hříchu, jenž se stal hříchem dědičným, jsou všichni lidé jedinou masou hříšníků (*massa peccatorum*),²⁵² pročež si zasluhují potrestání. Oporu pro svou tezi nachází Augustin v Pavlových slovech: „v Adamovi všichni umírají“ (1 K 15,22), z nichž vyvozuje, že celé lidské pokolení je poznamenáno prvotním proviněním. Poněkud zarážející je skutečnost, že zcela opomíjí navazující část uvedeného verše, která mluví o všeobecném rozměru spásy skrze Krista: „v Kristu všichni dojdou života“.²⁵³ Sounáležitosti s posledním Adamem, kterou Pavel tolik zdůrazňuje, si jeho africký učedník nevšímá. Namísto ní staví do základů své koncepce sounáležitost s prvním Adamem, aby tak obhájil oprávněnost Božího jednání vůči neomilostněným. Co jiného náleží tvoru, jenž zneužil darovanou svobodu a odepřel poslušnost Stvořiteli, nežli zavržení? Jestliže tedy Bůh člověka zatvrzuje, nebo jinými slovy, jestliže ho nepovolává takovým způsobem, aby ho mohla zasáhnout milost, je to výrazem Jeho spravedlnosti. Proč někomu prokazuje své milosrdenství a vytrhuje ho z masy hříšníků, zatímco od jiného se odvrací, to nám zůstává utajeno. Žádnému však nekřivdí, když ve své neproniknutelné a lidskému chápání nesmírně vzdálené spravedlnosti nezachází milosrdně s těmi, o nichž soudí, že toho nejsou hodni. „Boží soudy jsou nevyzpytatelné a jeho cesty nevystopovatelné“ (Ř 11,33).²⁵⁴ Ti, kdo jsou potrestáni zatvrzelostí srdce a následným zavržením, si

²⁵¹ AURELIUS AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 2,16 (PL 40).

²⁵² Ve stejném významu užívá Augustin pojmy: „*massa peccati*“ („*masa hříchu*“), „*massa perditionis*“ („*masa ztracení*“), „*massa damnatorum*“ („*masa zavržených*“) a jiné další. Úplný přehled viz OGLIARI D. *Gratia et certamen...*, s. 343-344.

²⁵³ Tento biblický výrok je příliš hlasitou námitkou proti předložené teorii, aby ji pozorný Augustin mohl přeslechnout. V přítomném spise ji zaznít nenechá, ale nakonec se jí přece jen nevyhne. Pokusí se ji umlčet vysvětlením, které nabídne v polemickém dopise adresovaném semipelagiánsky smýšlejícímu Vitalovi. Tvrdí-li Pavel, že „v Kristu všichni dojdou života“, chce tím podle Augustina říci tolik, že ti, kdo dosáhnou věčného života, nedosáhnou ho jinak, než prostřednictvím Krista. „*Omnes in Christo vivificabuntur, cum tam multi aeterna morte puniantur, ideo dictum est, quia omnes quicumque vitam aeternam percipiunt, non percipiunt nisi in Christo.*“ AURELIUS AUGUSTINUS, *Epistola* 217, 6,19 (PL 33).

²⁵⁴ „*Eorum autem non miseretur, quibus misericordiam non esse praebendam aequitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima iudicat; inscrutabilia enim sunt iudicia eius et investigabiles viae ipsius.*“ („*Nesmilovává se ovšem nad těmi, o nichž veden velmi skrytou a lidskému chápání převelice*

nemohou stěžovat, neboť se jim děje po právu. Na druhou stranu ten, komu byla vina odpuštěna, se nemá čím chlubit, protože se tak nestalo jeho zásluhou. Zavržený pouze splácí svůj dluh, kdežto vyvolený se smí těšit z toho, co mu bylo dáno, nemaje nic, co by nebyl dostal (1 K 4,7).²⁵⁵

Nezaslouženost milosti tudíž nikterak neprotiřečí Boží spravedlnosti a Augustin se osvědčuje v roli advokáta první i druhé, „jen“ lidská svoboda přichází zkrátka. Spolu s možností si milost zasloužit je totiž vyloučena také možnost se pro ni (anebo proti ní) svobodně rozhodnout. Hipponský myslitel toto řešení později zhodnotí slovy: „*snažil jsem se obhájit svobodné rozhodování lidské vůle, ale Boží milost zvítězila.*“²⁵⁶ Jedno známé úsloví praví „Sláva vítězům, čest poraženým“. Augustin je cele zaujat oslavou Boží milosti v její zdarma danosti. V závěru pojednávaného spisu provolává: „*Nechme zaznít aleluja a zazpívejme píseň chvály, aniž bychom se ptali: Proč to a proč ono?*“²⁵⁷ Ani v nejmenším však nevzdává čest lidské svobodě, která pro něj v podstatě přestává existovat. Dvojitá realita, spása a zavržení, se uskutečňuje nezávisle na naší volbě. Bůh nikoho nenutí, aby hřešil, ale člověk, zhřešivší v Adamovi, již nemůže nehřešit, není-li obdařen náležitou milostí. Komu se tohoto daru dostane a komu nikoliv, to záleží čistě na Božím dobrozdání.

V minulé kapitole jsme předeslali, že podle Vladimíra Boublíka není lidstvo od věků rozděleno do dvou táborů. Český exilový teolog zastává názor, že dějinami spásy putuje jediné lidské pokolení, povoláné k věčné plnosti lásky, avšak žijící pod neustálou hrozbou hříchu a zatracení. Každý dějinný okamžik člověku skýtá příležitost své povolání přijmout či odmítnout, přičemž nepřeklenutelná propast mezi nepomíjejícím královstvím lásky a trvalou říší hříchu se rozevírá teprve po smrti. Oproti tomu v Augustinově pojetí není v naší moci tuto propast překonat ani po dobu života, neboť

vzdálenou spravedlností soudí, že si nezasluhují, aby jim bylo poskytnuto milosrdenství; věru nevyzpytatelné jsou jeho soudy a nevystopovatelné jeho cesty.“), AURELIUS AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 2,16 (PL 40).

²⁵⁵ AURELIUS AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 2,17 (PL 40).

²⁵⁶ „*In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit Dei gratia.*“ AURELIUS AUGUSTINUS, *Retractationes* II, 1,1 (PL 32). Srov. KARFÍKOVÁ, L. *Milost zvítězila...*, zejména s. 167-169.

²⁵⁷ „*Dicamus: Alleluia et collaudemus canticum et non dicamus: Quid hoc aut quid hoc?*“ AURELIUS AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 2,22 (PL 40).

přes ni nevede most svobodného rozhodování. Jenom milost nás přes ni může přenést, a zda se tak stane nebo ne, to je pevně dáno věčnými úradky nejvýše spravedlivého Boha. V souladu s Božím záměrem jsou někteří lidé bez vlastního přičinění vyvoleni k záchraně a jiní se nevyhnutelně ubírají do záhuby. Augustin je dalek tvrzení, že si Bůh bezprostředně přeje někoho zahubit. Proto rozlišuje mezi pojmy *propositum* a *iudicium*. *Propositum* značí neodvolatelné rozhodnutí Boží vůle ve smyslu přímého chtění, jehož předmětem pochopitelně nemůže být zlo. Tohoto pojmu Augustin užívá výhradně ve spojitosti s předurčením ke spáse. Ve vztahu k zavrženým pak volí výraz *iudicium* (tj. „soud, rozsudek“), případně sloveso *iudicare* („soudit“).²⁵⁸ Přítomnému rozlišení zůstane biskup z Hippo věrný.²⁵⁹ Nikdy nerozvine nauku o dvojím předurčení, to znamená, že Bůh předurčuje nejen ke spáse, ale také k zavržení. Jisté nakročení k této dualistické koncepci však v Augustinově díle nepřehlédneme a někteří jeho pokračovatelé nezaváhají a naznačený krok směle učiní.²⁶⁰ Sám Augustin bude na své tezi nadále pracovat a upřesňovat její znění, nicméně v základních bodech zůstane jeho výpověď beze změny: Všichni lidé jsou nakaženi prvotním hříchem, v jehož důsledku se ocitají v mase zatracených a zaslouhují spravedlivý Boží trest. Avšak Bůh své vyvolené z této masy vysvobozuje a uděluje jim potřebnou milost, skrze kterou s určitostí dojdou záchrany. Boží předurčení a vyvolení²⁶¹ se přitom neohlíží na lidské zásluhy, jinak by milost nebyla gratuitní.

K uvedeným závěrům dospěl Augustin celých patnáct let před vypuknutím slavného pelagiánského sporu,²⁶² kdy byla neomezená svrchovanost milosti

²⁵⁸ Srov. OGLIARI, D. *Gratia et certamen...*, s. 317.

²⁵⁹ Viz např. AURELIUS AUGUSTINUS, *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus*, 1,48 (PL 45); *De correptione et gratia*, 13,42 (PL 44).

²⁶⁰ Jedním z nejznámějších teologů, kteří Augustinovy myšlenky nechvalným způsobem radikalizovali, je nepochybně švýcarský reformátor francouzského původu, Jan Kalvín (1509, Noyon – 1564, Ženeva).

²⁶¹ Augustin zavádí sotva postřehnutelné, avšak nikoliv bezvýznamné rozlišení mezi předurčením (*praedestinatio/propositum*) a vyvolením (*electio*), aby tak zdůraznil, že Boží předurčení (náležející k řádu intence) nezávisí na vyvolení (jež náleží k řádu konání), ale naopak, že vyvolení se odvíjí od předurčení. Viz AURELIUS AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 2,6 (PL 40). Srov. OGLIARI, D. *Gratia et certamen...*, s. 318.

²⁶² Augustinův spor s pelagiány započal roku 411 a vlekl se až do jeho smrti v roce 430. (Srov. KARFÍKOVÁ, L. *Milost vítězila*, s. 167, 171.) Pelagius se narodil nejspíše v roce 354 v Británii a zemřel kolem roku 420, pravděpodobně v Egyptě. Prosazoval povážlivě optimistickou teorii, pokud jde o dobrotu lidské přirozenosti, a přikládal nadmíru velký význam svobodné vůli a osobní zodpovědnosti

zpochybněna. Ve snaze čelit bludnému učení, které vedlo k „morálnímu atletismu“, svá dřívější tvrzení pouze zdůraznil a blíže je specifikoval. Není tedy pravdou, že byl do krajní pozice zatlačen až protichůdnými názory svých odpůrců, a mohli bychom polemizovat o tom, zda se skutečně jedná o pozici krajní, anebo zda již překračuje hranice legitimního teologického pluralismu. Jednou z prvních otázek, které *Doctor gratiae* během zmíněného sporu řešil, byl úděl dětí, jež zemřely dříve, než mohly být pokřtěny.²⁶³ Ovšem odpověď, kterou nabídl, vykazuje určitou nesourodost, jak hned uvidíme.

2.1.4 Co je pramenem spásy?

Jestliže „v Adamovi všichni umírají“, protože jsou stíženi nemocí, totiž nemožností nehřešit (*non posse non peccare*), která nevyhnutelně vede ke smrti, pak z jejího područí mohou být vysvobozeni jedině ti, kdo byli ponořeni do mrtvé a živé vody ve svátosti křtu. Jen ti, kdo byli s Kristem ve křtu pohřbeni, byli spolu s Ním také vzkříšeni vírou v Boha, jenž Ho svou mocí vzkřísil z mrtvých (srov. Ko 2,12; Ř 6,4). Jinými slovy, Augustinova nauka o prvotním hříchu implikuje nutnost křtu, bez něhož nelze dojít spásy. Ve starověku bylo poměrně běžné, že děti umíraly brzy po narození, takže je kněz často ani nestačil pokřtít, třebaže si to zbožní rodiče přáli. Tohoto příkladu Augustin rád užíval, aby na něm demonstroval, že Bůh nechce spasit všechny lidi.

v zápase o dokonalost. Jeho myšlení dobře vystihují slova: „*Deus enim nobiscum est quam diu fuerimus cum illo.*“ („*Neboť Bůh je s námi, dokud my jsme s ním.*“), PELAGIUS, *Expositiones VIII epistolarum Pauli*, in 1 K 6,13, (PLS 1), c. 1197. Domníval se, že člověk může vlastním úsilím dosáhnout svatosti, protože je ke svatosti volán (viz např. Lv 19,2; 1 Pt 1,15-16) a Bůh by mu nepřikazoval nic, co by nebyl schopen naplnit. „*Numquam Deus aliquid impossibile praecepisset.*“ PELAGIUS, *De possibilitate non peccandi*, 4,2 (PLS 1), c. 1461. Asketa Pelagius byl přesvědčen, že je možné silou vůle odolat pokušení a žít bezhříšně (*posse non peccare*), přičemž opačné tvrzení považoval za rouhání. „*Peccatores ideo sumus. Non quia non possumus sed quia nolumus vitare peccatum per negligentiam nostram. Si enim dicero quia non possum Deum blasphemabo.*“ PELAGIUS, *Expositio fidei catholicae* (PLS 1), c. 1685. Přitom však nepopíral nezbytnost Boží milosti, ale naopak učil, že pomáhající milosti je třeba ke každému jednotlivému činu (*ad singulos actos*). Viz AURELIUS AUGUSTINUS, *De gestis Pelagii*, 14,31 (PL 44). Pelagiový názory ohledně svobodné vůle, prvotního hříchu, milosti a možnosti dosáhnout dokonalosti byly Augustinovou zásluhou odsouzeny na synodě v Karthágu roku 418. Nicméně je žádoucí rozlišovat mezi Pelagiovou osobou a směrem nazývaným pelagianismus, k němuž řadíme další autory, z nichž ne jeden zaujímal daleko radikálnější stanovisko než sám Pelagius. (Podrobněji: OGLIARI, D. *Gratia et certamen...*, s. 230-242.)

²⁶³ K této problematice se vyslovuje nedávno (v roce 2007) vydaný dokument Mezinárodní teologické komise, který vyšel v českém překladu C. V. Pospíšila: *Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné*, Praha: Krystal OP, 2008.

Kdyby totiž chtěl spásu těchto dětí, nedovolil by, aby zemřely nepokřtěné.²⁶⁴ Tak se biskup z Hippo, který nebyl ochoten připustit, že by Boží milost byla ve svém působení jakkoliv podmíněná, překvapivě nezdráhal chápat křest jako podmínku *sine qua non*, bez níž není záchrany. Neuvažoval v tom smyslu, že „*Duch svatý dává všem možnost, aby se přičlenili k velikonočnímu tajemství způsobem, který zná Bůh*“,²⁶⁵ a činil smělý závěr, že Boží vůle ke spáse se netýká všech. Neunikl mu sice text z listu Timoteovi, kde Apoštol národů jasně říká: „*To je dobré a vítané u našeho Spasitele Boha, který chce, aby všichni lidé došli spásy a poznali pravdu*“, ale pokoušel se ho uvést v soulad se „zcela zřejmou skutečností“ (*veritas apertissima*), že mnozí spasení nebudou, jelikož si to Bůh nepřeje.²⁶⁶ V Augustinových dílech nacházíme různé interpretace tohoto verše, kterými se snažil utlumit Pavlův zvučný hlas vypovídající o univerzalitě spásy. V pojednání *De correptione et gratia* („*O napomínání a milosti*“)²⁶⁷ usuzuje, že Bůh chce spásu „všech“ ve významu všech předurčených, které ke spáse vyvolil,²⁶⁸ anebo že chce, abychom my chtěli spásu všech.²⁶⁹ V proslulém spise *De praedestinatione sanctorum* („*O předurčení svatých*“)²⁷⁰ Učitel milosti vysvětluje, že „všichni“, kdo se

²⁶⁴ Viz např. AURELIUS AUGUSTINUS, *Epistola* 217, 6,19 (PL 33); *De correptione et gratia* 8,18 (PL 44).

²⁶⁵ GS 22; JAN PAVEL II., Encyklika *Redemptoris Missio* (7. prosince 1990), Praha: Zvon, 1994, č. 10.

²⁶⁶ AURELIUS AUGUSTINUS, *Epistola* 217, 6,19 (PL 33).

²⁶⁷ Toto rozsahem nevelké pojednání pochází z roku 426. Augustin v něm reaguje na námitku pobouřených mnichů z Hadrumetum, kterým se nelíbilo, že jeho nauka o milosti činí zbytečným bratrské napomínání. *Doctor gratiae* nejprve ukazuje napomínání spolubratrů jako smysluplné, třebaže jejich obrácení závisí výhradně na Bohu, a poté předkládá své učení o povaze milosti zároveň s otázkou předurčení a vytrvalosti v ucelené podobě. Podrobněji: OGLIARI, D. *Gratia et certamen...*, s. 70-89.

²⁶⁸ „*Omnes homines vult salvos fieri, ut intellegantur omnes praedestinati; quia omne genus hominum in eis est.*“ („*Chce, aby všichni lidé byli spaseni, rozumí se všichni předurčení, neboť v nich je zastoupen celý lidský rod*“). AURELIUS AUGUSTINUS, *De correptione et gratia*, 14,44 (PL 44).

²⁶⁹ „...*potest etiam sic intellegi quod omnes homines Deus vult salvos fieri, quoniam nos facit velle.*“ Tamtéž, 15,47 (PL 44).

²⁷⁰ Jedno z posledních děl, která Augustin zanechal, vzniklo v letech 428-429 na popud jeho žáků, Prospera z Aquitanie a Hilária. Ti svého mistra zpravovali o závažných argumentech jeho odpůrců z řad mnichů v Galii a požadovali, aby se k nim vyslovil. Augustin proto znovu formuloval svoji tezi o gratuitním charakteru milosti a předurčení a v navazujícím spise *De dono perseverantiae* se soustředil na nezaslouženost daru vytrvalosti až do konce (*doni perseverantiae finalis*). Srov. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 98. Podrobněji: OGLIARI, D. *Gratia et certamen...*, s. 153-183.

fakticky spasí, jsou Bohem spaseni.²⁷¹ A konečně v polemickém textu *Contra Iulianum* („*Proti Juliánovi*“) prohlašuje, že „všichni“ znamená mnozí.²⁷² Ačkoliv si Augustin ani jedním z navržených vysvětlení nebyl zcela jist, nepochyboval o tom, že Bůh nechce spasit ty, kteří se nespasí.²⁷³ Ve smrti nepokřtěných dětí, prostých jakékoliv viny, pro to spatřoval jednoznačný důkaz.

Naopak úmrtí dětí, které opustily tento svět bezprostředně po svém křtu, vnímal jako doklad toho, že předurčení je zcela nezávislé na předzvěděni zásluh. Těmto dětem se totiž zaručeně dostává spásy, aniž by nějaké zásluhy měly. Když byl *doctor gratiae* svými odpůrci dotazován, jak to přijde, že jedno ze dvou dětí je pokřtěno, a tudíž spaseno, zatímco druhé nezaviněně umírá neomilostněné, odvolával se na tajemné Boží vyvolení, které lidská mysl nemůže obsáhnout.²⁷⁴ Je zarážející, že v případě dětí Augustin považoval křest za svátost otevírající dveře k věčnému životu a neostýchal se tvrdit, že nepokřtěné dítě do života nevejde, avšak v případě dospělých mu nepřikládal velkou váhu. Jestliže dospělý člověk nepatří mezi vyvolené a není obdařen milostí, jež by mu dala sílu na cestě vedoucí k životu vytrvat, dveře otevřené ve křtu se před ním nemilosrdně zavírají. Také spasitelný význam ostatních svátostí i samotné Církve, která je uděluje, se v Augustinově pojetí poněkud ztrácí.²⁷⁵ Vytrvalost ve ctnosti až do konce,

²⁷¹ „*Omnes Deus docet venire ad Christum, non quia omnes veniunt, sed quia nemo aliter venit.*“ („Bůh všechny vyučuje, aby přišli ke Kristu (J 6,45), nikoliv proto, že k němu všichni přijdou, nýbrž proto, že k němu nikdo nepřijde jinak.“) AURELIUS AUGUSTINUS, *De praedestinatione sanctorum*, 8,14 (PL 44).

²⁷² AURELIUS AUGUSTINUS, *Contra Iulianum* IV, 8,44 (PL 44).

²⁷³ AURELIUS AUGUSTINUS, *Epistola* 217, 6,19 (PL 33).

²⁷⁴ „*Haec gratia cur ad illum veniat, ad illum non veniat, occulta esse causa potest, iniusta non potest.*“ („Příčina toho, že tato milost k onomu přichází a k onomu nikoliv, může být tajemná, avšak nemůže být nespravedlivá.“), AURELIUS AUGUSTINUS, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* I, 1,29 (PL 44).

²⁷⁵ Očekávání spásy se pak stává jakýmsi apatickým fatalismem, podobným onomu zdrcujícímu čekání na Godota, o němž vypovídá slavné drama z pera Samuela Becketta. Tohoto přirovnání užívá ve svém článku „*La Chiesa, la costruzione del mondo a la venuta del regno*“ („Církev, budování světa a příchod království“) Karel Skalický, který ukazuje, že vpravdě křesťanské očekávání spásy je jedinečné právě díky principu sakramentality. Tento princip vyznačuje cestu mezi pasivní odevzdaností osudu a přeceňováním vlastního úsilí v jeho vytváření. To proto, že svátostné znamení, jež zviditelňuje ještě neviditelné usmíření uskutečněné v Kristu, nejenže ho naznačuje, ale tím, že ho naznačuje, ho zároveň působí. Přitom nejenom svátosti, ale také hlásání Božího slova a křesťanské působení ve světě (dobré skutky) jsou součástí svátostného pouta mezi znameními a realitou. Skalický zdůrazňuje, že Boží království nevyrostá jen z jedné strany (buď od Boha anebo od člověka), nýbrž z obou dvou stran. Jak praví Žalm 85: „*Veritas de terra orta est et iustitia de caelo prospexit*“ („Ze země vyraší pravda, z nebe bude shlížet

jež je nezbytnou podmínkou spásy („*kdo vytrvá až do konce, bude spasen.*“, Mk 13,13), je podle něj zajištěna jedinečně věčnými Božími úradky, které jsou nevyzpytatelné. A je natolik jistá, že ten, kdo byl předurčen, se nemůže nespasit.²⁷⁶

V této souvislosti bychom rádi připomněli to, o čem jsme krátce pojednali již v „předznamenání“ naší práce, a sice že pravověrnost (a tedy hodnověrnost) teologické teorie se prokazuje v praxi, k níž daná teorie vede. Augustin připouští, že jeho řešení představuje lidský osud jako nevyhnutelnou nutnost,²⁷⁷ a proto ve svých důsledcích může od úsilí o ctnostný život spíše odvádět, než k němu vést. Výmluvný je případ jednoho mnicha (a je možné, že jemu podobných bylo více), který pod vlivem předloženého učení přestal konat dobro, opustil klášter a vrátil se ke svým starým neřestem. Když ho jeho spolubratři napomínali, namítl jim, že nic nesejde na tom, jaký je nyní, neboť nakonec se beztak stane takovým, jakým ho Bůh předzvěděl. Augustin konstatoval, že onen bratr nepochybně mluvil pravdu, ale nikdo neví, jestli byl či nebyl předurčen, proč je třeba v dobrém konání nepolevovat.²⁷⁸ Nicméně když viděl negativní dopad své nauky, doporučoval ji příliš nešířit, protože ne všichni jsou natolik dospělí v Kristu, aby dokázali snést pevný pokrm a je lépe žít mlékem (srov.

spravedlnost.“ Srov. SKALICKÝ, K. „La Chiesa, la costruzione del mondo a la venuta del regno“, *Orientamenti Pastoralis* č. 7-8, 1972, s. 55-72. Naproti tomu Augustin velebí spravedlnost shlížející z nebe a nepřipouští, že by z prachu země mohlo vyrašit cokoliv dobrého. Tím však popírá zmíněný princip sakramentality, jenž je pro křesťanskou zvěst nosný a bez něhož se tato povážlivě naklání.

²⁷⁶ „*Quicumque ergo in Dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, iustificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati, iam filii Dei sunt, et omnino perire non possunt.*“ („A tak všichni ti, kdo byli Božím nejvýše prozřetelným ustanovením předzvěděni, předurčení, povoláni a ospravedlněni, neříkám dříve, než se znovu narodili, ale ještě dříve, než se vůbec narodili, již byli Božími dětmi a v žádném případě nemohou zahynout.“), AURELIUS AUGUSTINUS, *De correptione et gratia*, 9,23 (PL 44).

²⁷⁷ „*Sive nunc recte vivatis, sive non recte, tales eritis postea, quales vos Deus futuros esse praescivit, vel boni si bonos, vel mali si malos.*“ („Ať nyní žijete dobře, nebo nedobře, později budete takoví, jakými vás Bůh předzvěděl [předzvěděl v Augustinově smyslu!, jak podotýká Boublík] buď dobří, pokud vás předzvěděl dobrými, anebo špatní, pokud vás předzvěděl špatnými.“), AURELIUS AUGUSTINUS, *De dono perseverantiae*, 15,38 (PL 45), citováno podle BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 126.

²⁷⁸ „*Fuit quidam in nostro monasterio, qui corripientibus fratribus cur quaedam non facienda faceret, et facienda non faceret, respondebat: Qualiscumque nunc sim, talis ero qualem me Deus futurum esse praescivit. Qui profecto et verum dicebat, et hoc vero non proficiebat in bonum; sed usque adeo profecit in malum, ut deserta monasterii societate fieret canis reversus ad suum vomitum; et tamen adhuc qualis sit futurus, incertum est.*“ AURELIUS AUGUSTINUS, *De dono perseverantiae*, 15,38 (PL 45).

1 K 3,2). Kdyby se ovšem mlčení mělo stát příčinou jiných pochybení, musí být porušeno, aby ti, „kdo mají uši, slyšeli“ a vedeni pravdou jednali správně.²⁷⁹

Augustinova uzrálá koncepce staví člověka na loďku bez kormidla, která je zcela odkázána na to, zda se jí vanutí milosti opře do plachet, aby doplula k cíli.²⁸⁰ „Boží milost zvítězila nad svobodným rozhodováním lidské vůle“, jenomže kde není svoboda, tam nemůže být ani zodpovědnost. Ten, kdo loď nekormidluje, nezodpovídá za směr, kterým pluje. Proto není udivující, že predestinační teologie, jak ji pojal biskup z Hippo, se neblaze odrazila v praxi, která tak svědčí v její neospěch.

2.1.5 „*Všecko napomáhá k dobrému...*“ (Ř 8,28)

Vraťme se ještě k Augustinovu přesvědčení, že není Božím záměrem, aby všichni lidé došli spásy. Chtěl-li Učitel milosti toto přesvědčení prosadit, musel odpovědět na otázku: „Proč?“ Spravedlivý úděl zatracených je zapříčiněn hříchem, ale člověk by nikdy nezhrěšil, kdyby ho Bůh neučinil hříchu schopným (*peccabilis*).²⁸¹ Proč

²⁷⁹ „*Numquid ergo propter huiusmodi animas ea quae de praescientia Dei vera dicuntur, vel neganda sunt vel tacenda; tunc scilicet, quando si non dicantur, in alios itur errores?*“ („Proto je snad třeba, aby před takovými dušemi byly pravdy týkající se Boží prozřetelnosti popřeny nebo zamlčeny; je ovšem správné o nich mlčet, jestliže má mlčení za následek jiná pochybení?“), AURELIUS AUGUSTINUS, *De dono perseverantiae*, 15,38 (PL 45); „*Dicatur ergo verum, maxime ubi aliqua quaestio ut dicatur impellit; et capiant qui possunt: ne forte cum tacetur propter eos qui capere non possunt, non solum veritate fraudentur, verum etiam falsitate capiantur, qui verum capere, quo caveatur falsitas, possunt. Facile est enim, immo et utile, ut taceatur aliquod verum propter incapaces. Nam unde est illud Domini: ‚Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis illa portare modo?‘ et illud Apostoli: ‚Non potui vobis loqui quasi spiritalibus, sed quasi carnalibus: quasi parvulis in Christo lac vobis potum dedi, non escam; nondum enim poteratis, sed nec adhuc quidem potestis.‘*“ („Ať je tedy hlášána pravda, zvláště pokud nějaký problém vyžaduje, aby byla vyslovena; to proto, aby ti, kdo toho jsou schopni, rozuměli; jinak, jestliže se mlčí kvůli těm, kdo rozumět nemohou, nejenže jsou ochuzováni o pravdu, ale jsou přímo zdoláváni lži ti, kteří by mohli zdolat pravdu a jejím prostřednictvím být uchráněni lži. Je však povoleno, ba dokonce záhodno, pomlčet o některých pravdách kvůli neschopným rozumět. Proto také Pán pravil: ‚Ještě mnoho jiného bych vám měl povědět, ale nyní byste to neunesli.‘ A apoštol řekl: ‚nemohl jsem k vám mluvit jako k těm, kteří mají Ducha, nýbrž jako k těm, kteří myslí jen po lidsku, jako k nedospělým v Kristu. Mlékem jsem vás živil, pokrm jsem vám jíst nedával, protože jste jej nemohli snést, ani teď ještě nemůžete.‘“), tamtéž 15, 39 - 40.

²⁸⁰ *Doctor gratiae* blíže specifikuje, v čem potřebná milost spočívá. Hovoří o „počátku víry“ (*initium fidei*), který bychom mohli přirovnat k jakémusi prvotnímu náporu větru, jenž loď uvádí do pohybu, a dále o „darů vytrvalosti“ (*donum perseverantiae*), podobném příznivému vanutí větru až do konce plavby. Srov. AURELIUS AUGUSTINUS, *De dono perseverantiae*, 3,6 (PL 45).

²⁸¹ Pojem *peccabilis* v Augustinově slovníku nenajdeme, jedná se o vzácně užívaný výraz podstatně mladšího data. Jeho původ je třeba hledat až ve středověku. Ve 20. století ho ve své teologii předurčení

lidé dostali do vlnky možnost neuposlechnout Božích přikázání, když Bůh předem věděl, že tato možnost nezůstane nevyužita a neposlušnost bude mít děsivé následky? A je-li Bůh všemohoucí, proč tyto následky neodstraní? Proč z masy zavržených nevysvobodí všechny, ale jen některé? Již jsme mluvili o tom, že zlo, jež se děje z dopuštění nejvýše dobrého Boha, lze odůvodnit jedině tehdy, jestliže ústí ve větší dobro. Augustin tento názor sdílí. S jistotou prohlašuje, že Bůh by nestvořil žádnou bytost, andělskou ani lidskou, o které by předem věděl, že podlehne zlému, kdyby z tohoto zla nedokázal vyzískat více dobra.²⁸² Hipponský myslitel se domnívá, že z existence zla plyne hned dvojí dobro. Zprv je to krása skutečnosti, jež vzniká z kontrastu protikladů. Opozici dobrého a zlého přirovnává k protikladným slovům, která vedle sebe vyznívají plněji, než by znělo jedno bez druhého, a tak přispívají k nádheře jazyka.²⁸³ Beze zla by nebyla dostatečně zřejmá velikost dobra, podobně jako světlo by nemohlo zazářit, nebýt temnoty. Proto by svět prostý kontrastu byl méně dokonalý. A zadruhé, zlo spěje k většímu dobru, neboť hřích dává Bohu příležitost, aby zjevil své dva atributy: milosrdenství a spravedlnost. To je Jeho odvěkým záměrem, od něhož se odvíjí celý plán spásy. Tak Augustin usuzuje ve svém věhlasném díle *De civitate Dei* (v českém překladu *O Boží obci*).²⁸⁴ Říká, že v důsledku hříchu se celé lidstvo stalo „masou zavržených“, z níž Bůh vyvoluje malý počet těch, kterým prokazuje přízeň a zachraňuje je. Pokud by totiž všechny ponechal mezi zavrženými, zůstalo by skryto jeho milosrdenství, a naopak, pokud by se nade všemi smiloval, nebyla by zjevena trestající spravedlnost.²⁸⁵ Bůh ovšem chce zjevit jak svoje

znovu objevil Vladimír Boublík, od něhož ho přebíráme. Hipponský myslitel užívá ve stejném významu slovního spojení *posse peccare* („moci hřešit“) nebo *possibilitas peccandi* („možnost zhřešit“).

²⁸² AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XI, 18 (PL 41).

²⁸³ Tamtéž.

²⁸⁴ AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XXI, 12 (PL 41). Autor na tomto obsáhlém spise pracoval v letech 413 – 425. Ve 22 knihách, které jeho *opus magnum* čítá, rozvíjí myšlenku dvou souběžně existujících obcí. Jsou to: *Civitas Dei* (obec Boží) a *Civitas terraena* (obec pozemská). Boží obec je tvořena lidmi předurčenými ke spáse, naproti tomu pozemská obec zahrnuje ty, kteří neujdou věčnému trestu. V první obci vládne láska k Bohu, kdežto druhá je ovládána sebeláskou. V dějinách se obě obce prostupují a nelze rozpoznat, do které z nich člověk patří. Teprve při posledním soudu budou lidé rozlišení. Boží obec tedy není zaměnitelná s institucí církve a pozemská obec se nekryje se státním útvarem.

²⁸⁵ „...si omnes remanerent in poenis iustae damnationis, in nullo appareret misericors gratia; rursus si omnes a tenebris transferrentur in lucem, in nullo appareret veritas ultionis.“ Tamtéž XXI, 12 (PL 41).

milosrdenství, tak svoji spravedlnost, to znamená, že nejen šťastný počet spasených, ale také masa zavržených nešťastníků je součástí jeho prozřetelného plánu. A proč je spása podle Augustinova mínění určena pouze malému počtu, zatímco zavržení se vztahuje na celou masu? To aby bylo patrné, že odsouzení si po právu zasluhují všichni, a aby Boží milosrdenství, které trest blahosklonně promíjí, patřičně vyniklo.²⁸⁶ Přesný počet spasených nám není dáno znát, nicméně je to počet určitý (*certus numerus*), ještě před založením světa moudře ustanovený, takže nemůže být zvýšen ani snížen (*neque augendum neque minuendum*).²⁸⁷ Předurčení se tedy realizuje zcela jistě a je naprosto účinné a neomylné.

Tak africký učitel v průběhu čtyřiceti let dotvořil svůj novátorský výklad predestinace. Linie, které pevnou rukou vedl již v době, kdy koncipoval dílo pro Simpliciana, postupně vystínoval, čímž vtiskl predestinační teologii nezaměnitelnou, ale vpravdě stinnou podobu. Její podstatu vystihuje následující definice, kterou nacházíme ve spise *De dono perseverantiae* („*O daru vytrvalosti*“)²⁸⁸: „*Předurčení svatých není nic jiného než určité předzvědění a příprava Božích dobrodiní, jimiž jsou zcela jistě vysvobozeni, kdo jsou vysvobozeni. Avšak, kde jsou spravedlivým Božím soudem ponecháni ostatní, jestliže ne v mase zatracených?*“²⁸⁹ V tomto smyslu má předurčení stránku pozitivní, o níž vypovídá první část definice, a stránku negativní, kterou nezatajuje část druhá. První odráží Boží milosrdenství, druhá spravedlnost. Božská oikonomia pak není univerzální (sledující jeden směr)²⁹⁰, nýbrž je od věčnosti řízena

²⁸⁶ „*In qua propterea multo plures quam in illa sunt, ut sic ostendatur quid omnibus deberetur.*“ AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XXI, 12 (PL 41).

²⁸⁷ „*Haec de his loquor, qui praedestinati sunt in regnum Dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis...*“ („*Toto říkám o těch, kdo byli předurčení pro Boží království, a jejichž počet je tak určitý, že k nim nemůže být nikdo přidán ani od nich odebrán...*“), AURELIUS AUGUSTINUS, *De correptione et gratia* 13,39 (PL 44). Srov. také AURELIUS AUGUSTINUS, *De baptismo contra Donatistas* 5, 27,28 (PL 43); *De civitate Dei* XIV, 26 (PL 41).

²⁸⁸ Tento spis, pocházející z let 428-429, přímo navazuje na pojednání *De praedestinatione sanctorum*.

²⁸⁹ „*Haec est praedestinatio sanctorum, nihil, aliud: praescientia silicet et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur. Ceteri autem ubi nisi in massa perditionis iusto divino iudicio relinquuntur?*“ AURELIUS AUGUSTINUS, *De dono perseverantiae*, 14,35 (PL 45).

²⁹⁰ Latinské adverbium *versum* (či *versus*) značí „směrem k“, číslovka *unus* znamená „jeden“. Počestlé adjektivum „univerzální“ tudíž poukazuje na jednotný směr, z něhož je odvozena všeobecnost. Je nadmíru zajímavé, že stejný základ má substantivum *universum*, tj. „veškerenstvo, vesmír, svět“. Tento široce užívaný pojem tedy implikuje, že všechno, co jest, je určováno jediným cílem, což plně odpovídá

dvěma různými směry. Takovýto výklad predestinace je však v rozporu s učením svatého Pavla, což se již v 5. století nezamlouvalo protestujícím mnichům z Hadrumetum a z Marseille, a nač ve 20. století znovu upozornil i Vladimír Boublík. Za něho se zařadili mnozí další a my se k jejich řadě připojujeme.

2.1.6 Doslov

Než tuto kapitolu uzavřeme, dovolíme si rozvinout ještě několik vlastních úvah, vztahujících se k Augustinově koncepci. Boží dokonalost implikuje nerozdělenost a je spjata s naprostou vnitřní jednoduchostí. Vždyť je-li Bůh dokonalý, pak ve své spjoutosti nemůže nic nabýt ani pozbýt, neboť obojí by dokonalost rušilo. Z toho vyplývá, že je neproměnný a nesložený, je čisté, plně uskutečněné Bytí. Samotný Augustin vyslovil tezi, že co Bůh má, tím zároveň je.²⁹¹ Jeho charakteristiky Mu nepřidávají nic, čím by nebyl, takže Boží atributy nejsou případkové, ale jsou reálně identické s Boží podstatou. O tom by se s námi hipponský myslitel jistě nepřel, poněvadž ke shodnému závěru dospěl ve svém pojednání O Trojici.²⁹² Jenomže pokud jsou všechny Boží atributy totožné s jedinou Boží podstatou, tak logicky vzato musí být totožné i mezi sebou navzájem. Augustinův předpoklad, že Bůh chce zjevit své milosrdenství a svou spravedlnost jakožto dva rozdílné atributy, je tudíž neslučitelný s učením o Boží jednoduchosti, které on sám zastával.²⁹³ Kromě toho, kdybychom

křesťanskému zjevení. Srov. „Vždyť z něho a skrze něho a pro něho je všecko! Jemu buď sláva na věky.“ (Ř 11,36); „On je obraz Boha neviditelného, prvorozený všeho stvoření, neboť v něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi - svět viditelný i neviditelný; jak nebeské trůny, tak i panstva, vlády a mocnosti - a všechno je stvořeno skrze něho a pro něho.“ (Ko 1,15-16). Tuto myšlenku dále rozvineme v následující části naší práce.

²⁹¹ „...hoc est quod habet“ AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XI,10 (PL 41). Tak například: Bůh je živý v plném slova smyslu, protože má život a zároveň je životem, objasňuje dále Augustin. Tato zásada neplatí pouze v případě, kdy hovoříme o vnitrobožských vztazích. Je totiž pravdou, že Otec má Syna, ale nikoliv, že Otec je Synem. Vše shrnuje jiná zásada, tradičně připisovaná svatému Anselmovi z Canterbury, která říká: „In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.“ („V Bohu je vše jedno, kde nevyvstává opozice vztahu.“), viz DS 703.

²⁹² AURELIUS AUGUSTINUS, *De Trinitate* XV, 5,8 (PL 42).

²⁹³ „Dbejte na milosrdenství a spravedlnost. Neklamte se, že by obě tyto vlastnosti mohly být v Bohu nějak odděleny. Snad se mohou zdát navzájem protikladné tak, že kdo je milosrdný, by nedodržel spravedlnost, a kdo lpí bezpodmínečně na spravedlnosti, zapomíná na slitování. Ale Bůh je všemohoucí: ani ve svém milosrdenství neopouští spravedlnost, ani milosrdenství ve spravedlivém soudu.“ Autorem uvedeného textu není nikdo jiný, než Augustin. (viz AURELIUS AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, 32 II,11 [PL 36]. Citováno podle BALTHASAR, H. U. VON, *Síla křesťanské naděje*, Olomouc: Vyšehrad, 1995,

uvažovali o jakési „čisté spravedlnosti“, omezovali bychom tím Boží milosrdenství, které je přece nekonečné.²⁹⁴ Učitelka církve, svatá Terezie z Lisieux nazírala božské dokonalosti právě skrze nekonečné milosrdenství poznávajíc, že „*všechny září láskou.*“ Tak vnímala, že „*i spravedlnost je oděna láskou...*“²⁹⁵

Donato Ogliari Augustinovi vytýká, že se soustředil na otázku, proč mnozí lidé spasení nebudou, místo aby se snažil vysvětlit, jak se každý člověk spasit může.²⁹⁶ Užijeme-li pro ilustraci evangelního příběhu, lze říci, že africký teolog jednal podobně jako Šimon Petr, kterého Ježíš vyzval, aby za ním přišel po vodách. Apoštol vystoupil z lodi, ale když viděl, jaký je vítr, přepadl ho strach a začal tonout. Vítr byl v jeho očích silnější než jistota, kterou mu nabízel Ježíš krácející po rozbouřeném moři. Za to si vysloužil Pánovo napomenutí: „*Ty malověrný, proč jsi pochyboval?*“ (Mt 14,28-31). Také Augustin se stal v tomto smyslu malověrným. Nechal se natolik zaujmout znepokojující skutečností hříchu, že ztratil ze zřetele Beránka, který hřích světa snímá (J 1,29). Lidská neposlušnost zasluhující potrestání v jeho pojetí převýšila Boží milosrdenství, jež od trestu osvobozuje. Vycházel z toho, že všichni lidé jsou pro Adamovo pochybení hodni zavržení. Avšak nejsou všichni lidé daleko spíše hodni lásky, nikoliv pro své přednosti, nýbrž proto, že byli stvořeni k Božimu obrazu, to znamená k tomu, aby se stali účastnými Lásky, která se naplňuje v Trojici? Je snad hřích mocen tento univerzální stvořitelický záměr rozdělit ve dvě? Jistě je pravdou, že Bůh je milosrdný a spravedlivý. Nicméně tyto Jeho atributy nejsou od sebe rozdílné, neboť se stýkají v (troj)jediné Lásce, jež přetavuje spravedlivý hněv v lásku výkupnou. Hlubokou výpověď o tomto tajemství nacházíme v knize proroka Ozeáše: „*Což bych se tě, Efrajime, mohl vzdát, mohl bych tě, Izraeli, jen tak vydat? Cožpak bych tě mohl vydat jako Admu, naložit s tebou jako se Sebójimem? Mé vlastní srdce se proti mně*

s. 108). Pokud však Bůh neopouští spravedlnost ve svém milosrdenství ani milosrdenství ve spravedlivém soudu, je možné, aby projevil spravedlnost vůči jednomu (mnohým) a prokázal milosrdenství druhým (malému počtu)?

²⁹⁴ Srov. BALTHASAR, H. U. VON, *Síla křesťanské naděje*, Olomouc: Vyšehrad, 1995, s. 108.

²⁹⁵ TEREZIE Z LISIEUX, *Autobiografické spisy (Dějiny duše)*, Vimperk: Nakladatelství Tiskárny Vimperk, 1991, s. 171.

²⁹⁶ OGLIARI, D. *Gratia et certamen...*, s. 408.

vzepřelo,²⁹⁷ jsem pohnut hlubokou lítostí. Nedám průchod svému planoucímu hněvu, nezničím Efrajima, protože jsem Bůh a ne člověk, jsem Svatý uprostřed tebe; nepřijdu s hněvivostí.“ (Oz 11,8-9). Učitel z Hippo přisuzoval Bohu smýšlení podobné smýšlení člověka, který se domáhá splacení dluhu. Hospodinovy úmysly však stojí nad úmysly lidskými a Boží transcendence se zračí právě v tom, že dluh velkoryse odpouští.²⁹⁸ Jestliže tedy zlo hříchu v prozřetelné oikonomii přispívá k dobrému, pak ono dobro nespočívá ve zjevení milosrdenství na malé hrstce vyvolených a spravedlnosti na nepoměrně větší mase zavržených, jak tvrdil Augustin, ale v dokonalém projevení všezahrnující Lásky v Kristu.

Třebaže africký biskup vyvinul velké úsilí, aby doložil, že úděl zatracených není nikterak nespravedlivý, z lidského pohledu se jako nespravedlivý jeví. Otázka, proč by jeden měl být vyvolen a dalších deset, nebo možná sto, ponecháno záhubě, je neumlčitelná a Augustinova odpověď, že Boží soudy jsou nevyzpytatelné, je spíše znepokojivá, než uspokojivá. Karty, jež rozhodují o konečném vítězství či prohře, jsou od věčnosti rozdány, avšak člověk neví, kterou z nich třímá v ruce, což ho pochopitelně naplňuje úzkostí a pocitem absurdity, jenž mu bere chuť do hry. Kdyby se někomu přece jen podařilo do karet nahlédnout a zjistil by, že sám patří mezi vyvolené, zatímco

²⁹⁷ Komentář uvedený v Jeruzalémské Bibli sděluje, že sloveso přeložené jako „vzepřelo se“ je v původním hebrejském znění nebývale silné. V celém Starém zákoně se vyskytuje jen na několika málo místech. Setkáváme se s ním v souvislosti se zničením provinilých měst Admy a Sebójima, Sodomy a Gomory (Gn 19,25; Dt 29,22). Ozeáš užitím tohoto výrazu naznačuje, že náležitý trest je tajemně prožíván v samém Božím srdci. Viz Jeruzalémská Bible. Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou. Praha: Krystal OP, 2009, s. 1605. Podle papeže Benedikta XVI. lze za Ozeášovými verši spatřit siluetu Kristova kříže. Hospodinova vášnivá láska k člověku se zde podivuhodně ztotožňuje s láskou odpouštějící. Boží milosrdenství se obrací proti Jeho spravedlnosti, aby se s ní nikoliv střetlo, nýbrž setkalo. Toto usmiřující setkání se realizuje v Kristově smrti, to znamená ve vtělené Lásce, milující až do konce (J 13,1). Srov. encyklika Benedikta XVI. *Deus Caritas est*, (25. ledna 2006), č. 10.

²⁹⁸ V Písmu bychom našli celou řadu textů, které tuto skutečnost dosvědčují. Tak například v Deuteroizajášovi čteme: „Svévolník ať opustí svou cestu, muž propadlý ničemností svoje úmysly; nechť se vrátí k Hospodinu, slituje se nad ním, k Bohu našemu, vždyť odpouští mnoho. Mé úmysly nejsou úmysly vaše a vaše cesty nejsou cesty moje, je výrok Hospodinův. Jako jsou nebesa vyšší než země, tak převyšují cesty mé cesty vaše a úmysly mé úmysly vaše.“ (Iz 55,7-9). Výmluvné je také Ježíšovo podobenství o nemilosrdném služebníkovi (Mt 18,23-35). Bůh je v příběhu představen jako Pán, který se slitoval nad svým dlužníkem, propustil ho a celý dluh mu prominul. V kontrastu s Pánovým jednáním je nesmlouvavý postoj onoho omilostněného dlužníka, který se na svém spoluslužebníkovi dožadoval všeho, co mu náleželo. Přitom je zřejmé, že prominutí dluhu si může dovolit jen ten, kdo je na jeho splacení nezávislý, jehož bohatství výši dluhu přesahuje. Přesažnost Božího milosrdenství, jež se mohutně klene nade všemi národy a nade všemi lidmi, nejen nad určitým počtem vyvolených, opěvuje Žalm 117.

jeho přítel nikoliv, sotva by z toho měl radost. Vždyť má-li člověk někoho rád, přeje si dobro také pro něj,²⁹⁹ a je dokonce ochoten se pro milovaného vlastního dobra vzdát. Tak apoštol Pavel v listě Římanům píše: „*Přál bych si sám být proklet a odloučen od Krista Ježíše za své bratry, za lid, z něhož pocházím.*“ (Ř 9,3). Potom by se ovšem nabízel závěr, že lidské srdce, jež si přeje záchranu bližního, je soucitnější, než srdce božské, a to je absurdní. Veškerý altruismus a ochota člověka obětovat se pro druhého totiž má svůj prazáklad v trojosobním bytí Boha, k Jehož podobě jsme byli stvořeni. V Boží Trojici se První cele a bez ustání daruje Druhému a Druhý Prvnímu, čímž je konstituována osobní existence každého z nich a zároveň existence Třetího, jenž je Darem sebe sama, to znamená, že je rovněž Osobou. Toto tajemství sebedarující se Lásky nám bylo zjeveno skrze oběť Ježíše Krista, který nás volá k následování. O tom vypovídají slova svatého Jana „*Podle toho jsme poznali, co je láska, že on za nás položil život. A tak i my jsme povinni položit život za své bratry.*“ (1 J 3,16). Je-li tedy člověk připraven zemřít proto, aby jeho bratr mohl žít, jedná podle vzoru Boha, jenž je svou podstatou „Tebestředný“. Naproti tomu Bůh, jak ho představuje svatý Augustin – totiž Bůh, který veškerenstvo podřizuje svému odvěkému záměru ukázat se jako milosrdný a spravedlivý, se zdá být spíše sebestředný.

„*Všecko napomáhá k dobrému těm, kdo milují Boha, kdo jsou povoláni podle jeho rozhodnutí.*“, stojí v epistoletě Římanům (Ř 8,28). Také Učitel milosti prohlašoval, že „všecko napomáhá k dobrému“, jenomže nakonec ani ne tak „těm, kdo milují Boha...“, jako spíše Bohu samotnému. Ti, kdo Ho milují, stejně jako ti, kdo Ho nemilují, se pak stávají pouhým prostředkem k dosažení tohoto dobra. Ale to je nepřípustné za předpokladu, že Bůh je Láska, neboť pravá láska je nezištná a dává se zase jen pro lásku, nikoli pro dosažení jiných cílů.³⁰⁰ Milovaná osoba není prostředkem, nýbrž je cílem o sobě. Pokud by Bůh tvořil svět proto, aby zjevil své atributy, potom by celé stvoření bylo jakousi Jeho seberealizací. S tím nelze souhlasit, poněvadž Bůh je

²⁹⁹ Ne náhodou českému slovesu „mít rád“ v italštině odpovídá výraz „*volere bene a qualcuno*“, to je doslova přeloženo „chtít pro někoho dobro“.

³⁰⁰ „*L'amore è gratuito; non viene esercitato per raggiungere altri scopi.*“ Encyklika Benedikta XVI., *Deus Caritas est*, (25. ledna 2006), č. 31 (c). O tom vypovídá také slavný text z listu Korintským: „*Láska (...) nehledá svůj prospěch*“ (1 K 13,5).

bytí plně uskutečněné,³⁰¹ a tudíž v NĚm není žádná nerealizovaná možnost. Boží stvoření tedy může být jedině realizací druhého a s ní spojeným sebezapřením. Německý spisovatel Thomas Mann mluví s jistou dávkou ironie o Hospodinově „ctižádosti směřující dolů“, protože v případě Nejvyššího je jakákoliv jiná ctižádost nemyslitelná.³⁰² Biblista Jan Heller k jeho postřehu trefně podotýká, že popravdě se této „ctižádosti dolů“ říká jinak, a sice láska.³⁰³ Bůh, který miluje, tvoří pro lásku a ke svému stvoření se sklání. Dějiny, jež jsou dějinami spásy, třebaže v nich figuruje hřích, neslouží k dobrému v první řadě Jemu, ale naopak On do nich vstupuje, aby sloužil, a staví se do řady poslední. „Tak miluje svět, že dává svého Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný.“ (J 3,16) V tomto světle, totiž ve Světle, „které přichází do světa a osvětluje každého člověka“ (J 1,9), a jedině v NĚm, skutečně „všecko napomáhá k dobrému těm, kdo milují Boha, kdo jsou povoláni podle jeho rozhodnutí.“ (Ř 8,28).

2.2 Výpověď svatého Pavla

V předchozí kapitole jsme ukázali, že Augustinova koncepce předurčení vyvolává celou řadu námitek, před nimiž sotva může obstát.³⁰⁴ Je tedy potřeba nabídnout jiné řešení, jež by se dokázalo prosadit namísto ní. Tento požadavek si uvědomoval Vladimír Boublík, který pociťoval žízeň po naději. Proto se uchýlil k témuž prameni, z něhož čerpal hipponský myslitel, aby z něj nabral nezkalenou vodu. Inspiraci pro Pravdě podobnější a pravověrný výklad predestinace hledal také on v listech apoštola Pavla. Čistší vodu než tu, kterou skýtá biblický text, jistě nemohl nalézt, neboť „*Písmo musí platit*“ (J 10,35). Přitom hned na první stránce své disertace zdůraznil důležitý, nicméně dosud opomíjený fakt, že předmětem predestinační teologie je naše spása. Z toho důvodu je žádoucí, ba nezbytné, aby se o předurčení uvažovalo

³⁰¹ Scholastičtí teologové v tomto smyslu užívali pojmu *Actus Purus*, tj. „čistý akt“.

³⁰² „Hájemství mysli, na které se obracely, byla ctižádost – a ta ctižádost byla nutkavě ctižádostí sebesnížení, ctižádostí namířenou dolů; neboť v případě nejhořejším, kde jakákoliv ctižádost nahoru je nemyslitelná, zbývá jen ctižádost dolů...“, MANN, T. *Josef Živitel*, Praha: Melantrich 1951, s. 28. Citováno podle: HELLER, J. *Bůh sestupující*, Praha: Kalich, 1994, s. 68.

³⁰³ Tamtéž.

³⁰⁴ „Augustinovský výklad predestinace v pojetí svatého Pavla je dnes jednomyslně odmítán současnými exegety napříč různými konfesemi.“ DION, H. M. „La prédestination chez saint Paul“..., s. 37.

v kontextu soteriologie, a to s ohledem na její podstatné principy.³⁰⁵ Pouze v tomto rámci lze daný problém se zdarem řešit. To znamená, že i Pavlovu výpověď o predestinaci je nutné chápat na pozadí jeho soteriologie, chceme-li jí správně porozumět. Pokud ji vytrhneme ze souvislosti, snadno dospějeme k závěrům, jež jsou Pavlovi docela cizí a s jeho učením se neslučují. Již tento postřeh, předznamenávající veškerou další práci, je bezesporu velkým přínosem českého exilového teologa,³⁰⁶ který svou tezi postavil na důkladném studiu Pavlovy „radostné zvěsti, evangelia o Ježíši Kristu“ (srov. Ř 1,1-4). Nepohrdl exegetickým úsilím svých kolegů a vlastní komentář opřel o výsledky jejich bádání. Novodobé poznatky biblické vědy, která ve 20. století zaznamenala mohutný rozvoj,³⁰⁷ potvrdily, že pesimistické pojetí predestinace nemá v Písmu podložení. Boublík vycházel zejména z díla jezuita Josepha Bonsirvena,³⁰⁸ dominikána Marie Josepha Lagrange,³⁰⁹ jenž se zapsal do dějin jako zakladatel Jeruzalémské biblické školy, a Ferdinanda Prata,³¹⁰ jednoho z průkopníků historicko-kritické metody. Mezi autory, kteří Boublíka ovlivnili, patří také francouzský dominikán Pierre Benoit,³¹¹ novozákoník Lucien Cerfaux,³¹² a jezuitští exegeté Joseph

³⁰⁵ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 1.

³⁰⁶ Srov. SKALICKÝ, K. „Predestinace jako tajemství spásy v teologii Vladimíra Boublíka“ ..., s. 17.

³⁰⁷ Rozvoj biblistiky významně podpořila encyklika Pia XII. *Divino afflante Spiritu*, vydaná v roce 1943. Papež se ve svém poselství postavil na stranu vědecké exegeze, na niž se katolická církev zpočátku dívala s nedůvěrou. Schválil její metody a zasadil se o svobodu v odborné interpretaci Písma. Dalším význačným dokumentem, který stimuloval pokrok v dané oblasti, se stala věroučná konstituce II. vatikánského koncilu *Dei verbum*, uveřejněná v listopadu 1965. Srov. TICHÝ, L. „Druhý vatikánský koncil a biblická věda“, *Teologické texty*, 2003, roč. 14, č. 1, s. 2-5.

³⁰⁸ BONSIRVEN, J. *L'Évangile de Paul*, Paris 1948.

³⁰⁹ LAGRANGE, M. J. *Saint Paul, Épître aux Romains*, Paris 1931.

³¹⁰ PRAT, F. *La théologie de Saint Paul*, Beauchesne: Paris 1927-29. (V Boublíkově disertaci nacházíme odkaz na italský překlad, který vyšel v Turíně roku 1931).

³¹¹ Náš teolog se odvolává na jeho monografii *Epîtres de la captivité*, ed. 2, Paris 1953.

³¹² Boublík cituje studie: CERFAUX, L. *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris 1942; *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1951.

Huby³¹³ a Stanislas Lyonnet.³¹⁴ Všichni čtyři se podíleli na přípravě originální verze Jeruzalémské bible a v akademických kruzích jsou dodnes vážení. Nastoupivší generace biblistů posunuly stav vědění výrazně kupředu a k pavlovským textům vzniklo mnoho výborných studií,³¹⁵ nicméně nejdůležitější stanoviska výše uvedených autorů, s nimiž se ztotožňoval Vladimír Boublík, si zachovala platnost.³¹⁶ Můžeme tedy předeslat, že z tohoto hlediska má jeho teze pevný základ. Jestliže vzbudila negativní ohlasy, nebylo to pro interpretaci Pavlova učení, nýbrž pro kritiku Augustinovy pozice, o které již byla řeč.

Přítomná práce není prací v oboru biblistiky, nýbrž systematické teologie, což se projeví i v této její části. Nemáme v úmyslu pomocí exegetických metod rozebírat

³¹³ Boublíkově pozornosti neunikla jeho díla: *Saint Paul, Epître aux Romains*, ed. 2, Paris 1957; *Saint Paul, Les Epîtres de la captivité*, ed. 13, Paris 1947.

³¹⁴ Lyonnetova publikace *De peccato et redemptione* (Roma 1957) poskytla Boublíkovi oporu v rozboru biblických pojmů hřích a vykoupení.

³¹⁵ Rozborem listů připisovaných svatému Pavlovi se intenzivně zabýval např. italský teolog Alessandro Sacchi, který zaštil vydání obsáhlé kolektivní monografie: SACCHI, A. e col. *Lettere Paoline e altre lettere*, Elle Di Ci: Torino 1996. Na jejím vzniku se podílela celá řada současných italských biblistů. Mezi nejvýznamnější z nich patří: Marcello Buscemi, Rinaldo Fabris, Antonio Pitta, Benedetto Rossi a Alberto Valentini. Připomenout bychom měli také jméno Jozefa Heribana, slovenského salesiána, který se zapsal do dějin světové novozákonní exegeze. K uvedené monografii přispěl svou studií věnovanou christologickému hymnu Fp 2,6-11.

Je třeba zmínit se rovněž o novém přístupu k Pavlově teologii, označovaném jako „*New perspective on Paul*“, který v posledních několika desetiletích prosazují někteří myslitelé, především myslitelé protestantští. Mezi jeho nejvýznamnější představitele patří: E. P. Sanders, James D. G. Dunn a N. T. Wright. Tito autoři se snaží porozumět judaismu novozákonní doby distancující se od častých předsudečných postojů. Ukazují, že judaismus není náboženstvím odvolávajícím se na lidskou spravedlnost a že Pavel nestaví křesťanskou milost do opozice vůči židovskému zákonictví. Míní, že Apoštolovi národů se jednalo spíše o status pohanů uvnitř církve, a proto zdůrazňoval, že člověk se nestává součástí Božího lidu skrze vnější úkony. Tak se vymezují vůči „staré perspektivě“, ovlivněné učením Martina Luthera, který prý četl apoštolovy listy s mylným předporozuměním, nacházejí v nich oporu ve svém boji proti nadměrnému důrazu na spásný význam skutků v katolické církvi. Nová perspektiva tedy znamená určitý obrat ve výkladu Pavlových textů, nicméně augustinovskou interpretaci jeho učení o predestinaci také ona vyvrací, podtrhujíc Boží záměr obnovit v Ježíši Kristu veškeré stvoření. Viz např. WRIGHT, N. T. *Paul In Fresh Perspective...*, s. 21-39; 108-129.

³¹⁶ Dokladem toho je skutečnost, že teologové zabývající se otázkou předurčení z práce těchto autorů ještě dnes s užitkem čerpají. Tak například F. G. Brambilla se ve své *Teologické antropologii* (*Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?* Brescia: Editrice Queriniana, 2005) v souvislosti s předurčením odvolává na F. Prata a G. Kostko cituje v nedávno publikované studii „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ („Predestinace: Nauka, jíž je třeba zhodnotit“, Divinitas 2008, 2009) Luciena Cerfauxe.

jednotlivé epístoly tvořící *corpus paulinum*,³¹⁷ jež se dotýkají tématu předurčení, ani nechceme tlumočit všechno to, co užitím těchto metod zjistili povolanější odborníci.³¹⁸ Aníž bychom abstrahovali od výsledků jejich badatelské práce, budeme ve vlastním výkladu vycházet také z teologických principů.³¹⁹ Výpověď svatého Pavla se budeme snažit pochopit majíce na zřeteli dvě základní tajemství křesťanské víry: tajemství Boží trojjedinosti a tajemství osoby Ježíše Krista, v níž se božská přirozenost sjednocuje s přirozeností lidskou. Tato dvě tajemství (jež jsou ve své podstatě jediným tajemstvím Boží Lásky dávající se v imanentní a v oikonomické Trojici) budou východiskem našich úvah, spočívajících na analogii jsoucna a analogii víry. Hlavní linii povedeme ve směru výkladu Boublíkova, kterého se však nebudeme striktně držet a tvůrčím způsobem ho rozvineme. Původní ryze biblistický přístup teologicky prohloubíme a doplníme o nové souvislosti. Předkládaná tvrzení podepřeme citacemi nejen z Pavlových listů, ale též z ostatních biblických knih.³²⁰ Podobně jako Vladimír Boublík si položíme v první řadě otázku, co Apoštol národů vypovídá o tajemství spásy.³²¹ Pokusíme se objasnit klíčové pojmy, jež toto tajemství rozkrývají, a specifikovat pozici,

³¹⁷ Ke *corpus paulinum* řadíme jak Pavlovy autentické listy (Ř; 1 a 2 K; Ga; Fp; 1 Te; Fm), tak listy deuteropavlovské, u nichž je autorství sporné, ale jsou psány apoštolovým stylem a nesou znaky jeho teologie (Ef; Ko; 2 Te; 1 a 2 Tm; Tt). V následujícím textu jedny od druhých neodlišujeme, poněvadž otázku jejich autorství pro naši práci nepovažujeme za určující.

³¹⁸ Odborné literatury komentující pavlovské a deuteropavlovské listy existuje nespočet. Téma predestinace v pojetí svatého Pavla je důkladně zpracováno v dnes již klasickém článku „*La prédestination chez saint Paul*“ z pera H. M. Diona (publikovaném v periodiku *Recherches de science religieuse* roku 1965), na který se nezdědka odvolávají autoři mladších studií. I my se budeme opírat o závěry, k nimž Dion dospěl. On sám o svém výkladu říká, že potvrzuje výsledky Boublíkova výzkumu, pokud jde o christocentrický a univerzalistický charakter Pavlova učení. Nicméně postupuje odlišným způsobem: například nepovažuje za nutné znovu rozebírat 9. kapitolu listu Římanům, protože moderní exegeté jsou jednotní v názoru, že tato kapitola nepojednává o předurčení jednotlivců (viz s. 6).

³¹⁹ To, že se v novověku stala biblistika samostatnou disciplínou, bylo jistě v mnoha ohledech ku prospěchu. Nicméně její odtržení od systematické teologie je dnes vnímáno jako problém, který je třeba překonat. O to usilují stoupenci teologické hermeneutiky Písma, která se začíná profilovat. Podrobněji k tomu viz VOKOUN, J. *Číst Bibli zase jako Bibli. Úvod do teologické interpretace Písma*, Praha: Česká biblická společnost, 2011, s. 50-53.

³²⁰ Všechny biblické knihy totiž spolu se svatým Pavlem vypovídají o Kristu – *Omnia Scriptura Divina de Christo Loquitur*, jak na to poukázal On sám, když řekl Židům: „...Písma svědčí o mně.“ (J 5,39), anebo když vysvětloval svým učedníkům, že se muselo naplnit všechno to, co je o Něm psáno v zákoně Mojžíšově, v Prorocích a Žalmech. Srov. VOKOUN, J. *Číst Bibli zase jako Bibli. Úvod do teologické interpretace Písma...*, s. 16-17; 51. Mezi jednotlivými texty Písma tudíž lze najít souvislost a význam jednoho textu se může stát jasnějším ve světle jiného. Viz tamtéž, s. 55.

³²¹ Srov. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 1.

kteřou v něm zaujímá Kristus. Dále se zeptáme, jakou roli hraje v dějinách spásy hřích, jaká je role milosti a zda se na scéně uplatňuje také lidská svoboda. Budeme se zajímat o to, v čem Pavel vidí ono „větší dobro“, jež výskyt hřichu odůvodňuje. A konečně ukážeme, jaký je podle apoštola nejvyšší (a zároveň nejhlubší) Boží záměr a jak ho poznáváme.

2.2.1 Ve službě Božímu tajemství

Ocenili jsme Boublíkův postřeh, že Pavlova výpověď o předurčení je nedílnou součástí jeho soteriologie a jedině v tomto kontextu může být správně pochopena. Apoštol se nesoustředil na otázku předurčení, pouze ji nechal zaznít jako jednu z vět své skladby, pojednávající o spásě všeho lidstva v Kristu. Z tohoto hlediska lze říci, že vůbec není autorem teologie predestinace, které nedal podobu systematické nauky.³²² Je třeba mít na paměti, že pavlovské listy obecně vzato nejsou teologickými traktáty, nýbrž jsou to příležitostné spisy reagující na konkrétní situace, jimž museli jejich adresáti čelit. List Římanům, na který se pozdější učení o predestinaci často odvolává, byl v minulosti považován za výjimku. Skutečnost, že je nebývale dlouhý a poněkud systematictější propracovaný, vedla k domněnce, že jde o naukový dokument či všeobecnou směrnici. Teprve na přelomu 19. století zpochybnil tento ustálený názor německý biblista Ferdinand Christian Baur, který vyslovil přesvědčení, že epištola adresovaná římské církvi je příležitostným spisem stejně jako ostatní listy.³²³ Současná exegeze jeho stanovisko potvrzuje.³²⁴ Pokládejme tedy Pavla za zvěstovatele evangelia, „služebníka Kristova a správce Božích tajemství“ (1 K 4,1), nikoliv za zakladatele teologie predestinace, jež u něj hledá inspiraci. A má-li být opravdu inspirovaná, je nasnadě, že také jejím úkolem je přednostně zvěstovat evangelium, sloužit Kristu a věrně spravovat Boží tajemství.³²⁵

³²² Srov. THEOBALD, M. *List Římanům*, Malý Stuttgartský komentář, Karmelitánské nakladatelství Kostelní vydří 2002, s. 243.

³²³ BAUR, F. CH. „Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs und die damit zusammenhängende Verhältnisse der römischen Gemeinde. Eine historisch-kritische Untersuchung“, *TübingerZeitschrift für Theologie*, 1836, č. 3, s. 56-178. (Uvedená informace včetně odkazu je převzata z kolektivní monografie SACCHI, A. e col. *Lettere Paoline e altre lettere...*, s. 181).

³²⁴ SACCHI, A. e col. *Lettere Paoline e altre lettere...*, s. 181.

³²⁵ Hyacinthe M. Dion připomíná, že teolog zabývající se námětem predestinace nesmí ztratit ze zřetele to, co bylo Pavlovou hlavní starostí: povzbudit bratry ve víře v jejich situaci ve světě a budovat jednotu

Boží moudrost je mnohotvará. Proto když Pavel hovoří o spáse, užívá řadu různých pojmů, z nichž každý vynáší na světlo některý z aspektů „tajemství v Bohu od věků ukrytého“ (Ef 3,9-10). Výraz „rozhodnutí vůle“,³²⁶ který se vyskytuje v christologickém hymnu v listě Efezanům (Ef 1,11), poukazuje na součinnost Boží vůle a intelektu v realizaci prozřetelného plánu. V témže hymnu se ve dvou verších setkáváme s pojmem *eudokia* (Ef 1,5.9), to doslova znamená „dobrozdání“,³²⁷ jenž svědčí o tom, že dar spásy je projevem Boží dobroty a je veskrze nezasloužený. Pozoruhodný je rovněž výraz *prothesis* (Ř 8,28; 9,11; Ef 1,11; 3,11; 2 Tm 1,9), do češtiny překládaný většinou jako „rozhodnutí“, ale také jako „určení“ (v případě Ef 3,11). Původní řecká předpona *pro-* značí, že toto Boží rozhodnutí člověka nějakým způsobem předchází, i když nikoliv nutně v čase.³²⁸ Podstatná je především skutečnost, že iniciativa je na straně Boha. Jedná se o rozhodnutí pevné a neodvolatelné, beze zbytku účinné, jehož předmětem je lidská spása v Kristu. Není zcela jasné, zda je to spása jakožto celek, anebo jen některý z dílčích aktů, jímž je realizována.³²⁹ Boublík podotýká, že čtyři z pěti uvedených textů je možné vyložit obojím způsobem. Pouze ve verši Ř 8,28 („*Víme, že všechno napomáhá k dobrému těm, kdo milují Boha, kdo jsou povoláni podle jeho rozhodnutí.*“) je ono „rozhodnutí“ spojeno jen s povoláním, to jest s jedním ze spásonosných činů, o nichž mluví následující verše („*Které předem vyhlédl, ty také předem určil, aby přijali podobu jeho syna, tak aby byl prvorozený mezi mnoha bratřími; které předem určil, ty také povolal; které povolal, ty také ospravedlnil, a které ospravedlnil, ty také uvedl do své slávy.*“ Ř 8,29-30). Nicméně, i tento text lze stejně jako čtyři zbývající chápat tak, že obsahem věčného Božího rozhodnutí je spása lidstva,

v Kristu. Tato starost stojí na pozadí textů, ve kterých se apoštol o predestinaci vyslovuje. Viz DION, H. M. "La prédestination chez saint Paul" ..., s. 43.

³²⁶ V českém ekumenickém překladu stojí: „*rozhodnutím své vůle*“, ale nejedná se o zcela přesný překlad. V Bibli kralické, která je v tomto případě věrná řeckému originálu, čteme: „*podle rady vůle své*“.

³²⁷ Ekumeničtí uvedený pojem překládají jako „*rozhodnutí dobroty*“ (Ef 1,5); „*milostivé rozhodnutí*“ (Ef 1,9).

³²⁸ Tentýž význam, který se v českém překladu poněkud ztrácí, je patrný v latinském textu, v němž nacházíme slovo *propositum* (v Ef 3,11 *praefinitio*).

³²⁹ Mezi příznivce prvního názoru se zařadil například M. J. Lagrange, zatímco F. Prat a jiní další se přihlásili ke druhé pozici. Viz BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 6.

a od tohoto rozhodnutí se odvíjí další prozřetelné působení (zahrnující povolání), díky kterému určený cíl dochází svého naplnění.³³⁰

Zvláštní důležitost má v Pavlově slovníku právě pojem *mysterion* čili „mystérium“, „tajemství“.³³¹ V helenistickém prostředí, v němž se zrodil Nový zákon, to byl poměrně častý termín. Vyskytoval se ve filosofii, a to zejména v gnosticismu, též v magii a v různých náboženských kultech. Obecně vzato označoval něco, co bylo svěřeno jen malému počtu vybraných jedinců. Zcela specifický smysl nabyl tento termín v biblickém jazyce.³³² Ve Starém zákoně se řeckému výrazu *mysterion* blíží hebrejský výraz *sod*,³³³ pod nímž rozumíme v prvé řadě Boží plán spásy, postupně uskutečňovaný v dějinách a odhalovaný ve zjevení prostřednictvím proroků. Pouhou lidskou moudrostí do něj nelze proniknout, jedině Bůh má moc zprůhlednit oponu, kterou je obestřen.

Zjevení v osobě Ježíše Krista dosvědčované v evangeliích tuto oponu definitivně odstraňuje. Tajemství, jež bylo „*skryto od založení světa*“, je nyní vypovězeno (Mt 13,35). Zároveň se ozřejmuje, podle jakého klíče je lidstvo rozděleno na „*vyvolené*“, jimž „*je dáno znát tajemství Božího království*“ (Mk 4,11), a „*nevyyvolené*“, kteří vše poznávají jen v podobenstvích, takže „*hledíce nevidí a slyšíc nechápu*“ (Mt 13,13; L 8,10). Tento klíč držíme ve vlastních rukou, neboť ve světle Nového

³³⁰ C. V. Pospíšil rozvíjí v jedné ze svých monografií zajímavou myšlenku, že „...každá vpravdě lidská činnost má nějaký cíl, který je první v řádu úmyslu a poslední v řádu konání.“ POSPÍŠIL, C. V. *Teologie služby...*, s. 46. Domníváme se, že na základě *analogie entis* platí to samé o činnosti božské. Jako lidské jednání je určováno svým cílem, a majíc cíl, je smysluplné, tak význam Božího konání v dějinách spásy se zjevuje zároveň se zjevením Cíle, k Němuž tyto dějiny směřují. Odvěký Cíl pak dává smysl celému jejich běhu i každé jednotlivé etapě.

³³¹ V pavlovských textech se tento pojem vyskytuje celkem jedenadvacetkrát, přičemž více než v polovině případů je to v přímé souvislosti s Božím plánem spásy, zjeveným v evangeliu a uskutečňovaným prostřednictvím Církve. Srov. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 3.

³³² Podrobněji o daném tématu pojednává článek Karla Skalického: SKALICKÝ, K., „Mysterijní povaha křesťanství“, *Teologické texty*, 2005, roč. 16, č. 4, s. 165-166. (Zmíněný článek je překladem slovníkového hesla „Mysteryjny charakter Chrześcijaństwa“, in *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Krakow: Wydawnictwo „M“, 2002, s. 798-801.

³³³ Hebrejskému *sod* odpovídá aramejské slovo *raz*, tzn. „tajná věc“. V kumránských svitcích stojí oba výrazy vedle sebe. Viz RIGAUX, B. – GRELOT, P. „Tajemství“, in *Slovník biblické teologie*, eds. J. Duplacy, A. George, P. Grelot, J. Guillet, M.-F. Lacan, X. Léon-Dufour, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, s. 510.

zákona není tajemství vyhrazeno jenom některým, nýbrž daruje se každému, kdo ho chce přijmout. Hospodinovy úmysly jistě převyšují úmysly lidské, tak jako nebesa převyšují zemi (Iz 55,9), a přece již nejsou nedosažitelné, protože v Ježiši Kristu se sám Bůh k člověku sklonil. Ne člověk se přiblížil nebi, ale nebeské království se přiblížilo člověku (Mk 1,15; Mt 3,2; 4,17; 10,7; L 10,9.11). Proto není třeba starat se o to, kdo vystoupí na nebe, aby odtud snesl Boží příkázání, ani není nutné přeplavit se přes moře kvůli němu. Boží slovo není nepochopitelné ani vzdálené. Vždyť to slovo je velmi blízko, je v ústech a v srdci každého, kdo mu svá ústa a své srdce otevře (Dt 30,11-14; Ř 10,6-8).³³⁴ Kdo má uši, ten jej může slyšet.

Apoštol Pavel, stejně jako evangelisté, přebírá koncept mystéria z židovské mudroslovné literatury, a nikoliv z helénismu.³³⁵ Označuje jím spásu, která se už naplnila ve vtělení, smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Krista, nicméně stále spěje ke svému absolutnímu dovršení na konci časů. *Mysterium salutis* (čili tajemství naší spásy) tudíž neztrácí eschatologický náboj a je pro něj charakteristické určité napětí mezi „již ano a ještě ne“. Zmíněné napětí dobře vystihuje Pavlův výrok: „*Jsmo spaseni v naději; naděje však, kterou je vidět, není už naděje. Kdo něco vidí, proč by v to ještě doufal?*“ (Ř 8,24).³³⁶ Dar svěřený Božím lidu s sebou nese poslání. Tajemství zjevené

³³⁴ Podle Deuteronomia je oním blízkým slovem, jež má člověk ve svých ústech a ve svém srdci, Boží příkaz, zatímco Pavel, který starozákonní text parafrázuje v listě Římanům, hovoří o Kristu. Na první pohled by se mohlo zdát, že tím poněkud mění význam původní zvěsti, ale není tomu tak. Příkázání, jež Bůh uložil izraelskému lidu, jsou totiž především Božím sebezjevením. Člověk byl stvořen k Božím obrazu (Gn 1,27), a tudíž je volán ke svatosti, neboť Hospodin je svatý (Lv 11,44-45; 19,2; 20,7). Příkazy, které mu sdělují, jakým by měl být, jsou proto zároveň sdělením o tom, jaký je Bůh. Jsou sebesdělením Boha, dokonaným v Ježiši Kristu, Jeho jednorozeném Synu, jenž o Něm vypověděl (J 1,18). O tom ostatně svědčí slova samého Krista: „*Nedomnívejte se, že jsem přišel zrušit Zákon nebo Proroky; nepřišel jsem zrušit, nýbrž naplnit.*“ (Mt 5,17). Ani Pavel tedy nemění zvěst Starého zákona, neruší ji, ale dává jí plný smysl. (Jestliže si uvědomíme, že dar Zákona je předstupněm úplného Božího sebedarování, realizovaného v Kristu, jsme též schopni lépe porozumět úctě, která byla a je Zákonu prokazována, a chápeme, proč mluvíme o Zákonu s velkým „Z“).

³³⁵ To přesvědčivě dokázal L. Cerfaux na základě skutečnosti, že Pavel uvádí pojem *mysterion* do souvislosti s jinými pojmy, které jsou s ním v židovském mudrosloví svázány. Jsou to například výrazy: „skryto“, „zjeveno“, „Pán slávy“. Srov. CERFAUX, L. *La théologie de l'Église suivant saint Paul...*, s. 248. Viz BOUHLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 4.

³³⁶ O tom, že v Ježiši Kristu jsme spaseni, neboť v Něm nám byla dána důstojnost Božích dětí, avšak dovršení nastalé proměny teprve očekáváme, vypovídá rovněž svatý Jan: „*Hleďte, jak velikou lásku nám Otec daroval: byli jsme nazváni dětmi Božími, a jsme jimi. Proto jsme světu cizí, že nepoznal Boha. Milovaní, nyní jsme děti Boží; a ještě nevyšlo najevo, co budeme! Víme však, až se zjeví, že mu budeme podobní, protože ho spatříme takového, jaký jest.*“ (1 J 3,1-2).

prostřednictvím Krista má být předáváno dále Jeho Církví, aby skrze ni pronikalo do celého světa a stalo se záchranou pro všechny národy.³³⁷ V uvedeném smyslu je tajemství svou podstatou univerzální, prostupuje dějinami spásy a zahrnuje veškeré stvoření. Nemá zůstat utajeno, ale naopak má být všemi poznáno. Pavel toto tajemství výslovně ztotožňuje s Kristem („*Chci, abyste povzbuzeni v srdci a spojení láskou hluboce pochopili a plně poznali Boží tajemství, jímž je Kristus.*“ Ko 2,2). Avšak Kristus, jehož hlásá, to není jen Bohočlověk Ježíš z Nazareta, nýbrž je to Immanuel, to znamená „Bůh s námi“ (Iz 7,14; Mt 1,23). Je to Kristus, který po všechny dny až do skonání věků zůstává se svou Církví (Mt 28,20), tak jako hlava zůstává se svým tělem (Ko 1,18). A skonání věků, čili naplnění času, nastane ve chvíli, kdy bude vše na nebi i na zemi uvedeno v dokonalou jednotu s Kristem (Ef 1,10). Božím tajemstvím, které nám Pavel chce dát poznat, je tedy *Totus Christus* („celý Kristus“),³³⁸ to jest mystická osoba spojující Ježíše Krista a Církve, Bohočlověka a Boží lid (Ef 5,31- 32).³³⁹ Kristus „je posledním Slovem Božího záměru spásy“³⁴⁰, ale je také jeho Slovem prvním - je Slovem, jež „bylo na počátku, bylo u Boha a bylo Bůh“ (J 1,1). Toto božské Slovo se stalo tělem proto, aby člověk nakonec mohl být přivtělen k Bohu.³⁴¹

2.2.2 „*Jsmo jedno tělo v Kristu*“ (Ř 12,5)

Pavel zvěstuje, že Kristus je Hlavou těla – totiž Církve, přičemž „všechno bylo stvořeno v Něm, skrze Něho a pro Něho a všechno v Něm spočívá“ (Ko 1,16-17). Tělo tudíž musí být pouze jedno, třebaže má mnoho údů. Nejenom židé, ale rovněž pohané jsou jeho součástí a náleží jim podíl na Božích zaslíbeních. Zeď, která dříve oddělovala vyvolený národ a národy pohanské, byla Kristovou obětí zbořena. „*On dvojí spojil v jedno*“ (Ef 2,14). Citovaný hymnický text z listu Efezanům hovoří o sblížení dvou

³³⁷ K této myšlence se ještě vrátíme, až bude řeč o vyvolení.

³³⁸ Tento teologický termín nepochází od Pavla, ale až od Augustina, nicméně jeho obsah je typicky pavlovský.

³³⁹ Srov. také: „*Bůh jim chtěl dát poznat, jak bohatá je sláva jeho tajemství mezi pohany: Je to Kristus mezi vámi, v něm máte naději na Boží slávu. Jeho zvěstujeme, když se vši moudrostí napomínáme a učíme všechny lidi, abychom je mohli přivést před Boha jako dokonalé v Kristu.*“ (Ko 1,27-28).

³⁴⁰ RIGAUX, B. – GRELOT, P. „Tajemství“, in *Slovník biblické teologie...*, s. 512.

³⁴¹ „...tajemství Krista je jediný a všezahrnující Boží plán, ve kterém je obsaženo také naše předurčení.“ DION, H. M. "La prédestination chez saint Paul"..., s. 13.

odedávna zneprátelených skupin (2,14-15), avšak jeho výpověď je podstatně hlubší. V posledku se jedná o sjednocení obou stran s Bohem, neboť v Synu se každému člověku bez rozdílu, v jednom Duchu, otevírá přístup k Otci (2,16-18).³⁴² Jestliže jsme řekli, že předmětem věčného Božího rozhodnutí (*prothesis*) je lidská spása prostřednictvím Krista, pak výraz tajemství (*mysterion*) má v jádře stejný smysl a liší se pouze zdůrazněním všeobecného rozsahu této spásy. Boublík si všímá, že myšlenka jednoty je Pavlovi velmi drahá.³⁴³ Je zřejmé, že Augustinova v jádře dualistická koncepce u něj nemůže nalézt oporu. Apoštol byl nepochybně obeznámen s antickým pojetím kosmické jednoty, nicméně ve svém učení ho překonává a vtiskuje pojmu nový význam. Ukazuje, že jednota vesmíru má původ v trojjediném Bohu a v Něm se také dokonává. Bůh, „*Otec všech, který je nade všemi, skrze všechny působí a je ve všech*“ (Ef 4,6), je nejpůvodnějším pramenem jednoty a má hlavní iniciativu v její realizaci ve stvořeném světě. Ježíš Kristus, Syn Boží a zároveň Syn člověka, je jediným prostředníkem mezi Bohem a lidmi, „*kteřý dal sám sebe jako výkupné za všechny*“ (1 Tm 2,5-6) a nikdo nepřichází k Otci než skrze Něho (J 14,6). Lze tedy říci, že Ježíš je živým mostem, bez něhož není jednota myslitelná. A konečně Duch svatý uvádí celé stvoření v jednotu těla v Kristu a skrze Krista ve spojení s Bohem.³⁴⁴ Láska je vztah, to

³⁴² Stěží se nám podaří postihnout celou hloubku uvedeného verše. Můžeme říci, že v Kristu, jenž „*dvoji spojil v jedno*“ je zosobněn bipolární paradox ortodoxie. Dějiny teologie nás poučují o tom, že ortodoxie, čili pravda víry, se nachází mezi dvěma protilehlými pozicemi, které v sobě tajemně sjednocuje. Je tedy spojením dvou protichůdných skutečností, jež se na ontologické rovině realizuje právě v osobě Bohočlověka Ježíše Krista. To dosvědčuje chalcedonská definice z roku 451, která hovoří o hypostatické unii dvou přirozeností, božské a lidské, v osobě „*jednoho a téhož Syna, Pána našeho, Ježíše Krista*“ (DS 302). Proto sám Kristus je Pravdou víry, což potvrzuje Jeho vlastní výrok: „*Já jsem ta cesta, pravda a život*“ (J 14,6). O podivuhodném a mnohovrstevnatém souběhu protikladů v osobě vtěleného Slova pojednává také dogmatický list papeže Lva Velikého: „*Při zachování specifických charakteristik jedné i druhé přirozenosti a podstaty, jež vstupují do jediné osoby, majestát přijímá pokoru, moc slabost, věčnost smrtelnost.*“ (Tomus ad Flavianum 3, citováno podle: POSPÍŠIL, C. V. „Lev Veliký a jeho Tomus ad Flavianum“, *Theologická revue*, 2001, roč. 72, č. 3, s. 263-278).

³⁴³ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 9. Totéž tvrdí i představitel nového přístupu k Pavlovi teologii „*New perspective on Paul*“, N. T. WRIGHT: „*The doctrine of justification was born into the world as the key doctrine underlying the unity of God's renewed people. (...) the main theme is the fact that God has one family, not two, and that this family consists of all those who believe in the gospel.*“ („*Učení o ospravedlnění proniklo do světa jako klíčová nauka podtrhující jednotu obnoveného Božího lidu. (...) ústředním tématem je skutečnost, že Bůh má jednu rodinu, nikoliv dvě, a že tato rodina sestává ze všech těch, kdo věří evangelium.*“ Viz *Paul In Fresh Perspective*, Minneapolis: Fortress Press, 2005, s. 113.

³⁴⁴ Srov. BOUBLÍK, *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 9.

znamená, že k sobě váže dvě různé bytosti, a přece, kde je láska dokonalá, tam se dva stávají jedním tělem, takže „již nejsou dva, ale jedno“ (Gn 2,24; Mt 19,5; Mk 10,8; Ef 5,31). To platí v první řadě o svazku mezi mužem a ženou, totéž tajemství však Pavel vztahuje na Krista a na církev (Ef 5,32). Božím Duchem, který je personalizovanou Láskou,³⁴⁵ byli všichni, „ať Židé či Řekové, ať otroci či svobodní, pokřtěni v jedno tělo, jímž je církev, a všichni byli napojeni týmž Duchem“ (1 K 12,13). Duch svatý je tudíž oživující vodou a niterným poutem vytvářejícím jednotu v mnohosti, jako v trojjediném Bohu, tak i v lidském společenství, a nadto se v Něm zakládá společenství boholidské.

2.2.3 „V Něm je náš (s)mír“ (Ef 2,14)

To, co společenství narušuje a rozbíjí, je hřích.³⁴⁶ Proto idea jednoty, nebo přesněji řečeno obnovené jednoty, v Pavlově učení zahrnuje smíření (2 K 5,18-20; Ef 2,14-17; Ko 1,20-22). Toto smíření se uskutečňuje na čtyřech rovinách.³⁴⁷ Předně je to na rovině osobní, jež je v důsledku hříchu poznamenána rozporem mezi duchovním nakročením a tělesnými žádostmi, chtěním a jednáním, racionálním poznáním a emocionálními hnutími. Proto se člověk mnohdy „nepoznává ve svých skutečích a nečiní dobro, které chce, nýbrž zlo, které nechce. Svou myslí slouží zákonu Božímu, avšak tělem zákonu hříchu“ (Ř 7,14-25). Vysvobození z tohoto stavu vnitřní rozpolcenosti přichází v Ježíši Kristu, jenž člověka vymaňuje ze zákona hříchu a smrti, a staví ho pod milostivý zákon Ducha, vedoucí k životu. Ti, kdo přijali Kristova Ducha, přijali pokoj. Již nejsou sužováni vlastní nemožností, poněvadž nežijí jen ze svých sil, ale z Jeho moci. „Není pro ně žádného odsouzení“ (Ř 8,1), protože v Duchu, to jest v dokonalé Lásce, se stali jedním tělem s Kristem, „takže již nejsou dva, ale jedno“

³⁴⁵ V imanentní Trojici je Duch subsistujícím vztahem Lásky Otce k Synu a Syna k Otci, v Trojici oikonomické je zosobněnou Láskou Stvořitele k Jeho stvoření a prostřednictvím oslaveného Ježíše, z Jehož nitra plynou proudy živé vody (J 7,38-39), je též Láskou stvoření ke svému Stvořiteli.

³⁴⁶ V této souvislosti není bez zajímavosti, že řecké slovo *diabolos*, z něhož je odvozeno české „dábel“, znamená „ten, který rozděljuje“.

³⁴⁷ Srov. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 8. Fenomenologii hříchu, jehož důsledkem je bolestně pociťovaná nerovnováha či odcizení, zasahující čtyři vztahové dimenze lidské existence, přičemž každá z těchto dimenzí si žádá nápravu, se důkladně zabýval Karel Skalický v již zmiňovaném článku: SKALICKÝ, K. „La Chiesa, la costruzione del mondo a la venuta del regno“, *Orientamenti Pastoralis* 7-8, 1972, s. 55-72. Podobným způsobem se k tématu „Spása a hřích“ vyslovuje dokument MTK (2004): *Společenství a služba. Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, č. 44-45.

a z toho titulu, totiž z titulu synovství, jim náleží účast na Boží slávě. Hřích postihuje rovněž fyzickou existenci člověka, který se proto musí potýkat s utrpením, nemocemi a smrtí. Ale také tento nesoulad Ježíš Kristus překonal, neboť Bůh Ho „nezanechal v říši smrti a nedopustil, aby se Jeho Svatý rozpadl v prach“ (Sk 2,27). Tak se může lidské „srdce zaradovat, jazyk rozjásat, a dokonce i tělo smí odpočinout v naději“ (Sk 2,26).

Zadruhé je smíření zapotřebí na rovině mezilidské. Porušení Božího zákona působí zpřetrhání vazeb mezi lidmi čili ztrátu vzájemnosti. Když Kain zabil Ábela a Hospodin se ho zeptal, kde je jeho bratr, odvětil: „*Nevím, cožpak jsem strážcem svého bratra?*“ (Gn 4,9). Vraždou radikálně popřel svoji zodpovědnost za druhého a sám se pak stal psancem a štvancem. Kdo opravdu miluje, ten se cítí být zodpovědným za dobro milovaného, aniž by tím omezoval jeho svobodu. V tomto smyslu je strážcem svého bratra. Žít v lásce znamená žít v souvztažnosti „já – Ty“. Naproti tomu hříchem se člověk vyčleňuje ze společenství a ocitá se v izolaci. Lásce je vlastní, že ustavičně vytváří prostor pro „Ty“, zatímco člověk podléhající hříchu namísto „Ty“ dosazuje „já“. Nehledá druhého, v němž by se nakonec našel, nýbrž hledá pouze sebe, čímž se paradoxně ztrácí.³⁴⁸ Ježíš, který položil život za své přátele (J 15,13), a tak nám dal poznat, že „*i my jsme povinni položit život za své bratry*“ (1 J 3,16), obnovuje solidaritu a napravuje nerovné vztahy. Na kříži bylo usmrceno staré nepřátelství (Ef 2,16). Ti, kdo oblékli Krista, jsou jedno a přísluší jim tatáž důstojnost (Ga 3, 26-28; Ko 3,10-11). A protože v Kristu jsou všichni lidé jediné tělo, mají jedni druhým sloužit jako jednotlivé údy (Ř 12,5). Pavel ve svých listech opakovaně vyzývá k bratrské lásce, jednomyslnosti a vzájemné úctě (Ř 12,10; Fp 2,3-4). O základu požadovaného respektu a solidarity vypovídá jeho výrok: „*Přijímejte jeden druhého, tak jako Kristus k slávě Boží přijal vás.*“ (Ř 15,7).

Zatřetí hovoříme o rovině kosmické, neboť člověk, potom, co pojedl ovoce ze zakázaného stromu, nežije v harmonii s ostatním stvořením. Kvůli jeho provinění byla země prokleta, takže se po celý život sytí z jejích plodů v trápení. Sklízí jenom trní a hloží, a je nucen jíst chléb v potu své tváře (Gn 3,17,19). Bůh člověku svěřil všechno tvorstvo, aby nad ním panoval (Gn 1,28), avšak lidský způsob panování se vlivem hříchu mění v bezohledné ovládnání a příroda se mu vzpírá. Pokřivené, a tudíž

³⁴⁸ Na tuto skutečnost poukazují Ježíšova slova: „*kdo by chtěl zachránit svůj život, ten o něj přijde; kdo však ztratí svůj život pro mne, nalezne jej*“ (Mt 16,25).

sebestředné „já“ se i v tomto případě dere do popředí a prosazuje se na úkor svého okolí. Boží plán spásy se podle Pavla týká především lidstva, ale místy je představen jako tajemný záměr, který zahrnuje celé univerzum. Tak například v epištole Koloským se píše, že v Kristu „*bylo smířeno všechno, co jest, jak na zemi, tak v nebesích*“ (Ko 1,20, velmi podobně zní verš Ef 1,10). Rovněž v listě Římanům mluví apoštol o záchraně veškerého tvorstva, jež „*bylo vydáno marnosti*“, a povzbuzuje k naději, že i ono samo „*bude vysvobozeno z otroctví zániku a uvedeno do svobody a slávy dětí Božích*“ (Ř 8,20-21). Připomíná, že stvořený svět jako celek „*společně sténá a pracuje k porodu*“ (v. 22), očekáváje vykoupení. Tím opět zdůrazňuje jednotu a dává jasně na srozuměnou, že spása není určena vybraným jednotlivcům, ani „malému počtu“, nýbrž má skutečně univerzální rozměr. Smíření je univerzální, je „kosmické“.³⁴⁹ Kristus, v Němž bylo stvořeno a smířeno všechno, co jest, jenž má ve všem prvenství (Ko 1,16.18.20), a Jemuž Bůh všecko podřídil (1 K 15,28), však nepřišel na svět, „*aby si dal sloužit, ale aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za mnohé*“ (Mk 10,45). A protože Syn činí jen to, co vidí činit Otce (J 5,19), zjevil tak, v čem spočívá Boží vláda, a v čem má spočívat pravá vláda člověka, který byl stvořen k Božimu obrazu (Gn 1,26-27). Bůh „*vládne všemu tvorstvu jako ten, kdo slouží, kdo pečuje (...), kdo se neustále daruje, kdo dává svůj život...*“.³⁵⁰ Tedy takové má být lidské panování nad stvořením.

Nejen první kniha Mojžíšova, ale také Apoštol národů mluví o tom, že Hospodin učinil člověka, aby byl Jeho obrazem, podle své podoby. Vždyť dokonalým obrazem Otce je právě Syn a Bůh předurčil ty, kdo ho milují a byli povoláni podle Jeho rozhodnutí, „*aby přijali podobu Jeho Syna, tak aby byl prvorozený mezi mnoha bratřími*“ (Ř 8,28-29). Ke křesťanské identitě patří vyznání, že Boží Syn je jednorozený (J 1,14.18; 3,18), zrozený z Otce a souvěčný s Ním. Má-li se jednorozený stát prvorozeným, pak je zřejmé, že jsou to jeho bratři, kdo se teprve musí narodit. Když tedy Pavel říká, že „*veškeré tvorstvo až podnes sténá a pracuje k porodu*“ (viz výše), znamená to, že se tvorstvo připravuje a čeká na své vlastní narození. Na nové narození z vody a z Ducha, které je jedinou podmínkou pro to, aby mohlo vejít do Božího království (J 3,5) a naděje, že vstoupí do svobody a slávy dětí Božích (Ř 8,21), se

³⁴⁹ „Paul is not just speaking of the individual Christian as a new creation, (...) but of the entire renewal of the cosmos...” („Pavel nemluví o jednotlivém křesťanovi jako o novém stvoření, (...) nýbrž o všezahrnujícím obnovení kosmu...“). WRIGHT, N. T. *Paul In Fresh Perspective...*, s. 114.

³⁵⁰ POSPÍŠIL. C. V. *Teologie služby...*, s. 64.

naplnila. Do nebeského království může vstoupit pouze ten, který sestoupil z nebes, to je Syn člověka, a každý, kdo v Něho věří, skrze Něj (J 3,13-16). Jeho prostřednictvím jsou lidští synové Bohem přijímáni za syny (Ef 1,5). A toto přijetí za syny je vlastně smířením na čtvrté rovině, totiž ve vztahu mezi člověkem a Bohem.

Když se první lidé dopustili hříchu a „*uslyšeli hlas Hospodina Boha procházejícího se po zahradě*“, schovali se před Ním, protože se báli (Gn 3,8-10). Poněvadž spáchali to, co je zlé v Hospodinových očích, měli strach pohledět do nich zpříma.³⁵¹ Text v knize Genesis nenasvědčuje tomu, že by Hospodin byl na člověka natolik rozezlen, že ho odvrhl od své tváře. Naopak „*udělal Adamovi a jeho ženě kožené suknice a přioděl je*“ (Gn 3,21), aby tak skryl jejich nahotu, pro niž se neodvažovali před Něj postavit. Tímto činem jakoby umožnil další komunikaci, která byla nikoliv z Jeho strany, nýbrž ze strany lidské narušena. Exegeté se shodují, že zmíněné gesto symbolizuje Boží odpuštění.³⁵² Poté byli Adam a Eva ze zahrady v Edenu vyhnáni, což je výrazem odcizení tvora Stvořiteli. Avšak Kristus všechny, kteří „byli dříve odcizeni a nepřátelští Bohu svým smýšlením i zlými skutky, s Bohem smířil, když ve svém pozemském těle podstoupil smrt, aby je před Jeho tvář přivedl svaté, neposkvrněné a bez úhony, pokud si uchovají víru a vytrvají v naději evangelia“ (Ko 1,21-23). Člověk, který po svém pádu poznal vlastní nahotu čili bídu a nehodnost hledět na Boha tváří v tvář, smí oblečený v Krista znovu stanout před Boží tváří jako svatý a neposkvrněný.

³⁵¹ To odpovídá běžné zkušenosti – když se člověk vůči někomu proviní nebo zklame důvěru, kterou mu někdo dal, vyhýbá se setkání s ním a nedokáže se mu podívat do očí. Vina se pánovitě staví mezi oba zúčastněné a vytváří komunikační bariéru. Ta může být překonána pouze tehdy, setká-li se pokorná lítost na jedné straně s velkorysým odpuštěním na straně druhé, které viníka osvobozuje od svazující obavy z nepřijetí.

³⁵² Viz Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona, ČEP..., s. 24, poz. „m“.

2.2.4 Trojediná Láska jako zdroj univerzalizmu spásy (Malý trinitologický exkurz)³⁵³

Smíření na všech čtyřech pojednaných rovinách se skrze Ježíše Krista již uskutečnilo, nicméně stále je třeba mít na zřeteli ono napětí mezi „již ano a ještě ne“, neboť ještě není plně prožíváno jednotlivými údy mystické osoby, která sjednocuje Krista a lidský rod. Právě k této jednotě spěje veškeré Boží stvořitelské, zjevitelské a spasitelské dílo.³⁵⁴ Jinak tomu ani nemůže být, jestliže „*Bůh je Láska*“ (1 J 4,8.16), neboť podstatou lásky je, že se sdílí, že se dává. „*Láska je dar sebe*“, jak to ve svém duchovním deníku vyjádřil Vladimír Boublík.³⁵⁵ Bůh je darem sebe v sobě samém, tedy v imanentní Trojici, v níž se Otec bezvýhradně dává Synu a Syn Otci, a proto také Dar – Duch svatý - není ničím menším než božskou osobou. Kde se Jeden zcela dává Druhému, takže dar už není jen osobní, nýbrž je Osobou, tam jsou reálně přítomny tři osoby,³⁵⁶ a zároveň platí, že již nejsou dva (a nejsou ani tři), ale jsou jedno (J 10,30). A tudíž, je-li Bůh Láska, je nutně trojediný. Nadto je Bůh darem sebe také v Trojici oikonomické, totiž ve svém konání v dějinách spásy, které začínají stvořením a jsou určovány tímž záměrem: rovněž ve stvoření se Bůh chce cele darovat, pročež tvoří člověka ke svému obrazu, tedy k podobě svého Syna, jenž je „obrazem Boha neviditelného“ (Ko 1,15). Kdo miluje, ten podřizuje svoje plány milovanému, neboť jeho mysl je soustředěna na něj. Otec miluje Syna, a proto plán, který vkládá do stvoření, podřizuje právě Jemu.³⁵⁷ Z toho plyne, že Boží plán je skutečně univerzální,³⁵⁸ jelikož směřuje k Jedinému, a sice k Synu. Všechno na nebi i na zemi bylo stvořeno

³⁵³ „Tajemství spásy a stvoření je třeba vnímat v rámci tajemství Trojice, protože je ‚utkáno‘ na trinitární osnově věčného Božího bytí.“ (POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi...*, s. 313). Svátý Pavel se pochopitelně o Trojici výslovně nezmiňuje. Vyznání víry v trojosobního Boha bylo formulováno přibližně tři sta let po apoštolově smrti a v textech Nového zákona je mystérium Trojediné Lásky pouze naznačeno. Protažením linií započatých v Pavlových listech a v jiných biblických knihách však dojdeme k závěru, že předurčení, jež náleží k tajemství spásy a stvoření, s tajemstvím Trojice přímo souvisí.

³⁵⁴ Srov. *Společenství a služba. Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu...*, č. 43.

³⁵⁵ BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 109; 118.

³⁵⁶ A to v tom nejuplnějším slova smyslu, protože v Lásce jedna osoba druhou nikterak neomezuje, ale omezujíc sebe (dávajíc sebe) jedna pro druhou vytváří prostor.

³⁵⁷ „Bůh (Otec) spočívá svým láskyplným pohledem přednostně na svém Synu a teprve v Něm pohlíží s Láskou také na ostatní stvoření.“ DION, H. M. "La prédestination chez saint Paul"..., s. 28.

³⁵⁸ Připomeňme, že pod pojmem „univerzální“ rozumíme „sledující jeden směr“, přičemž jednotný směr je základem všeobecnosti.

skrze Něho a pro Něho. On všechno předchází, v Něm všechno spočívá a dochází smíření, to jest sjednocení (Ko 1,15-20; Ef 1,3-10).³⁵⁹ Celé stvoření má být přivedeno k jednotě v Kristu, aby se v participaci na Jeho synovství mohlo stát účastným na Boží trojjediné Lásce. Boží Láska, jež se zjevuje v dějinně-spásné oikonomii, jednoduše musí být univerzální, protože je to tatáž Láska, která je tepem vnitrobožského života. Je to věčná Láska Otce k Synu, opěťovaná v Lásce Syna k Otcí. Tato Láska nemůže být větší, poněvadž je nekonečná, a přece se s vynalézavostí Lásce vlastní rozrůstá tím, že Bůh tvoří člověka jako svobodnou bytost, povolanou k účasti na Jeho Lásce.³⁶⁰ Tak lze porozumět Pavlovým slovům o Božím růstu, jímž z Krista, jenž je Hlavou, roste celé tělo, pevně spojené klouby a šlachami (Ko 2,19). Hovořit o růstu nekonečného a neproměnného Boha by bylo nesmyslné, ale je to stvořený svět, který prostřednictvím Krista vrůstá do plnosti Jeho Lásky a přijímá na Ní podíl.

Jak už bylo řečeno, Božím záměrem je darovat se stejně jako v imanentní Trojici, tak i v Trojici oikonomické („*jako v nebi, tak i na zemi*“) cele, nikoliv jen částečně. Pravá láska si neoponechává žádné rezervy, proto Bůh – dokonalá Láska - vždy dává s úmyslem dát vše. Nicméně Jeho sebedarování se v dějinách spásy realizuje postupně, a to s ohledem na rostoucí schopnost recepce na straně člověka. Jinými slovy, neroste bezmezná Boží láska, nýbrž disponovanost člověka, zastupujícího veškeré stvoření, tuto Lásku přijmout. Ta dosahuje vrcholu v Marii z Nazareta, která svým postojem, vyjádřeným prostou odpovědí: „*Jsem služebnice Páně, staň se mi podle tvého slova*“ (L 1,38), bezvýhradně přijala Boží záměr darovat sebe sama. Tak se věčné Slovo, jež „bylo u Boha a bylo Bůh“ (J 1,1), skrze Ducha svatého vtělilo v jejím lůně. Maria přijala Boží Dar v celé Jeho velikosti. Pavel o Marii „*fiat*“ nemluví, ale ve slavném úryvku z listu Galatským říká: „*Když se naplnil stanovený čas, poslal Bůh svého Syna, narozeného ze ženy...*“ (Ga 4,4). Ve chvíli, kdy se Žena z Nazareta bez výhrad odevzdala Boží vůli, se tedy naplnil čas. Naplnil se odvěký plán, od něhož se

³⁵⁹ Moderní židovský myslitel Martin Buber (1878 – 1965) ve svém díle *Já a Ty* (1923) píše, že pokud se obracíme k nějakému člověku jako ke svému Ty, pak je tento člověk „*nedílným Ty a naplňuje celé nebe. Ne že by nebylo nic jiného než On, ale všechno ostatní žije v jeho světle.*“ (BUBER, M. *Já a Ty*, Praha: Mladá fronta, 1969, s. 11.). Všimněme si nápadné podobnosti mezi Buberovým textem, vypovídajícím o lidském prožívání vztahu, a zmíněnými christologickými hymny, které vypovídají o vztahu Boha Otce a Syna. Otec je bytostně obrácen k Synu jako ke svému Ty, to znamená, že Syn naplňuje celé nebe i zemi, učiněné skrze Něho a pro Něho, a všechno žije v Jeho světle.

³⁶⁰ Srov. BOUBLÍK, V. *Teologie dějin spásy...*, s. 98

všechn čas odvíjí – Bůh se zcela daroval člověku a člověk se oddal Bohu, takže se mocí Ducha dva stali jedním tělem, Bohočlověkem.

Zrození Krista, Bohem milovaného Syna, v Němž se božská přirozenost neodlučitelně spojila s lidskou,³⁶¹ se však má ještě dovršit. „*Veškeré tvorstvo až podnes společně sténá a pracuje k porodu*“ (Ř 8,22), protože mystické tělo, jehož je Kristus Hlavou, musí ve svých údech dorůst v *Christus totus*. Vtělení je tudíž okamžikem, od něhož platí „již ano“ a zároveň trvá „ještě ne“. Prostřednictvím Marie se Bůh daroval lidstvu jako celku, nikoliv pouze jí, a ona Boží Dar přijala v zástupnosti za všechna pokolení, která ji proto od oné chvíle blahoslaví (L 1,48). Nicméně každý jednotlivý člověk je povolán k přijetí tohoto Daru, čili Božího záměru, na osobní rovině. V každém jednotlivém „*fiat*“ se „naplňuje čas“.³⁶² Kdykoliv se totiž lidská vůle ztotožňuje s božskou, Bůh se vtěluje (daruje) a Kristovo mystické tělo roste. Tím se přibližuje konečné naplnění času, kdy bude „všechno na nebi i na zemi přivedeno k jednotě v Kristu“ (Ef 1,10). Teprve tehdy bude zrození Krista, to znamená sebedarování Boha, jež vyžaduje bezpodmínečné přijetí ze strany člověka, dovršeno.

V imanentní Trojici se předně Otec dává Synu, ale následně se také Syn dává Otcí, poněvadž „*Co činí Otec, stejně činí i jeho Syn.*“ (J 5,19). Nejinak je tomu v Trojici oikonomické, proto se pozemský život vtěleného Božího Syna nevyhnutelně ubíral k sebedarování Otcí, které bylo dokonáno v hodinu Jeho smrti. To objasňuje Ježíšova slova: „*Vždyť pro tuto hodinu jsem přišel.*“ (J 12,27). Lze se tudíž oprávněně domnívat, že ona „hodina“ by byla nastala, i kdyby nebylo hříchu, kvůli němuž navíc získala smířčí charakter. Je to hodina vrcholného zjevení a zároveň uskutečnění Božího plánu, směřujícího k plnosti teandrické Lásky v Kristu. „*Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna*“ (J 3,16) a (boho)člověk Ježíš Kristus prokázal nejvyšší míru lásky k Otcí i k celému lidskému rodu tím, že položil život za své přátelé (srov. J 15,13). Když tedy Pavel říká, že Boží moudrost, kterou káže, je Kristus ukřižovaný (1 K 1,22-

³⁶¹ Chalcedonská definice víry učí vyznávat „*jednoho a téhož Krista, Syna, Pána, Jednorozeného ve dvou přirozenostech, božské a lidské, spojených nesmíšeně, neproměnně, nerozděleně a neodlučitelně.*“ (DS 302).

³⁶² Boublíkův duchovní deník, do něhož jsme měli možnost nahlédnout, je dokladem toho, že mladý bohoslovec tuto skutečnost správně vytušil. Jestliže svobodně vyslovené „*fiat*“ implikuje naplnění času, pak člověk, který přijímá Boží vůli za svou, přetváří dějiny ve věčnost, to jest v ustavičnou přítomnost.

24), a dokonce, že se rozhodl neznat nic než Krista ukřižovaného, vypovídá právě o tomto Tajemství Lásky, projevené až do krajnosti.

Kristus ovšem nezemřel, aby zůstal v područí smrti, nýbrž dává svůj život, aby jej opět přijal (J 10,17-18),³⁶³ a abychom se i my spolu s Ním „zrodili k novému životu skrze Ducha svatého.“ (Tt 3,5). Jako pšeničné zrnko, jestliže nepadne do země a nezemře, zůstane samo, avšak zemře-li, vydá mnohý užitek (J 12,24),³⁶⁴ tak smrt Syna člověka slouží k mnohému užítku, nebo přesněji řečeno k užítku mnohých. To má na zřeteli Apoštol národů, jenž sice nezná nic než Krista ukřižovaného, nicméně zdůrazňuje, že tento Kristus „byl vzkříšen třetího dne podle Písem“ (1 K 15,4) a v Jeho zmrtvýchvstání nachází jistotu, že „jako vešla do světa smrt skrze člověka, tak i zmrtvýchvstání: jako v Adamovi všichni umírají, tak v Kristu všichni dojdou života.“ (1 K 15,21-22).³⁶⁵ Smrt bude poražena jako poslední nepřítel (v. 26) a Kristu bude podřízeno všecko, s výjimkou Toho, kdo Mu všecko podřídil (v. 27). Jak bylo uvedeno výše, milující zpravidla podřizuje svoje plány milovanému, pročez je nasnadě, že Otcův plán je podřízen Synu. Nakonec „i sám Syn se podřídí Tomu, kdo Mu všecko podřídil, a tak bude Bůh všecko ve všem.“ (v. 28). To znamená, že se celé stvoření prostřednictvím Syna, totiž v účasti na Jeho synovství, odevzdá Otci, takže bude zahrnuto v nekonečnou Boží Lásku. V Lásku, jež nemůže být větší, ale chce se rozrůst, a proto tvoří člověka ke svému obrazu, jako milovaného a povoláného k opětování darující se Lásky. To je základní lidské povolání a předurčení, o němž svědčí jak listy svatého Pavla, tak ostatní spisy Nového i Starého zákona. Je to tajemství, „*keré od věčných časů nebylo vysloveno, nyní je však zjeveno prorockými Písmi a z příkazu věčného Boha stalo se známým mezi všemi národy, aby je poslušně přijali vírou.*“

³⁶³ Naznačenou dynamiku vnitrobožského života, která spočívá v neustálém daru bytí, a která se zobrazuje v dějinách spásy, připomínají verše z knihy Kazatel: „*Slunce vychází, slunce zapadá a dychtivě tíhne k místu, odkud opět vzejde. (...) Všechny řeky spějí do moře, a moře se nepřeplní; do místa, z něhož vytékají, se zase vracejí k novému koloběhu.*“ (Kaz 1,7). Ačkoliv Kazatel mluví o koloběhu jako o „únavném“, mimoděk svědčí o bytí, jež zanikajíc nezaniká, ale obnovuje se a trvá.

³⁶⁴ Pavel říká více méně totéž, co Jan: „*To, co zaséváš, nebude oživeno, jestliže neumře. (...) Co je zaseto jako pomíjitelné, vstává jako nepomíjitelné...*“ (1 K 15,36-50).

³⁶⁵ Podobných výroků, odvozujících z Kristova zmrtvýchvstání naději, že i my z mrtvých vstaneme, se v pavlovských textech vyskytuje celá řada. Viz např. Ř 8,11; 1 K 6,14; 2 K 4,14; Ef 2,6; Ko 2,12.

(Ř 16,25-26).³⁶⁶ To za jeho správce se Pavel prohlašuje (1 K 4,1). Biblista Ferdinand Prat shrnuje apoštolovo učení o tajemství definicí, již Vladimír Boublík pokládá za velmi šťastnou, a jež říká jinými slovy totéž: „*Tajemství povýtce je plán, který Bůh pojal od věčnosti, ale zjevil ho teprve skrze evangelium, že spasí všechny lidi bez rozdílu národnosti, poznáváje v nich svého Syna, a to v jednotě mystického Těla.*“³⁶⁷

Pohlížíme-li na dějiny spásy z této perspektivy, vidíme, že od počátku sledují jedinou osu. Stvoření, vtělení Božího Syna, Jeho smrt a zmrtvýchvstání, a také seslání Ducha svatého zakládající Církev (abychom vyjmenovali alespoň ty nejdůležitější mezníky), to vše je v linii Božího sebedarování *ad extra* (naplňujícího se v oikonomické Trojici), které je svátostí Božího sebedarování *ad intra* (naplněného v imanentní Trojici). Odchýlení od této osy je v zásadě nemožné, neboť Bůh nemůže zapřít sám sebe (2 Tm 2,13), nemůže přestat být Láskou, to jest Darem sebe. Není tedy pochyb o tom, že „*Boží dary a jeho povolání jsou neodvolatelná*“ (Ř 11,29). I když my jsme nevěrní, je to Bůh, kdo zůstává věrný (2 Tm 2,13), což je zárukou, že se Jeho prozřetelný záměr jistě uskuteční. Již se uskutečnil v události vtělení, nyní jde o to, aby byl Boží Dar doručen všem národům, což je úkolem Církve, učedníků Kristových, jejichž vyvolení je proto především vyvoláním ke službě. Na každém jednotlivém člověku pak záleží, zda vírou, vyjádřenou skrze „*fiat*“, tento Dar přijme, a tak naplní svůj čas. Zda promění dějinné „*ještě ne*“ v naddějinné „*již ano*“ a v jednotě mystického Těla obdrží podíl na slávě synů Božích.

2.2.5 Lidská nepravost je velká, ale Boží milosrdenství je větší

Lidská nevěrnost smlouvě uzavřené s Hospodinem je příčinou toho, že se v oikonomii spásy vedle tajemství Božího záměru prosazuje také tajemství nepravosti. Stávající napětí mezi „*již ano*“ a „*ještě ne*“ proto není pokojným očekáváním, nýbrž je to očekávání bolestné, které se neobejde bez sténání (Ř 9,22). Na předešlých stránkách jsme pojednali o tom, jakým způsobem se nepravost, tedy hřích, v řádu stvoření

³⁶⁶ Ke stejnému závěru dochází ve svém pojednání o předurčení ve světle biblických textů G. F. BRAMBILLA: „předurčení se v Pavlově pojetí stýká s „*tajemstvím*“ Krista, což je tajemství, jež bylo po věky a po celá pokolení skryto, ale nyní je zjeveno Božímu svatému lidu (Ko 1)... Pavel ohlašuje všem lidem Boží plán, který spočívá v Kristu: plán spásy a lásky zahrnující celé lidstvo.“ (*Antropologia teologica...*, s. 171-172.

³⁶⁷ PRAT, F. *La teologia di San Paolo*, 1, s. 297. Citováno podle: BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 5.

projevuje a vnáší do něj ne-řád. Vyslechněme si nyní Pavlovu odpověď na otázku, proč dobrý Bůh zlo hříchu dopouští, proč tvoří člověka hříchu schopným. V čem spočívá ono „větší dobro“, jež existenci zla ospravedlňuje? Vyslovili jsme názor, že právě tato odpověď formuje teologii predestinace toho kterého autora, a tudíž si zaslouží naši zvláštní pozornost. Pavel nás ujišťuje, že „*všecko napomáhá k dobrému těm, kdo milují Boha, kdo jsou povoláni podle Jeho rozhodnutí.*“ (Ř 8,28). Vždyť Bůh je „*bohatý v milosrdenství*“ (Ef 2,4). A jestliže k dobrému může napomoci všecko, tak i hřích. I tajemství nepravosti se nakonec musí podřídit tajemství Božího záměru. Bůh ve své prozřetelnosti lidskou nevěrnost nepochybně předvídá, počítá s ní. Ale nesvoluje, aby zmařila Jeho odvěký plán, a překonává ji milostí, o kterou je tento plán krásnější. „*Kde se rozmohl hřích, tam se ještě mnohem více rozhojnila milost, aby tak jako vládl hřích a přinášel smrt, vládla ospravedlněním milost a přinášela věčný život skrze Ježíše Krista našeho Pána.*“ (Ř 5,20-21). To je jádro Pavlovy zvěsti, co se týče úlohy morálního zla v dějinách spásy. Bůh si zlo pochopitelně nepřeje a apoštol je dalek takového názoru, což potvrzují jeho slova: „*Co tedy máme říci? Že máme žít v hříchu, aby se rozhojnila milost? Naprosto ne!*“ (Ř 6,1). Nicméně výskyt zlého ve světě, zaviněný Adamovou neposlušností (Ř 5,12), dává jedinému Dobrému příležitost k rozmnožení milosti. A protože Bůh neskonale převyšuje člověka, je logické, že Boží milost nepoměrně převyšuje lidský hřích a postupně přebírá vládu.

Co z Pavlova poselství jasně vysvítá, to je skutečnost, že v dějinně-spásné oikonomii se uplatňuje princip solidarity čili sounáležitosti. Podle jezuitského exegety Josepha Bonsirvena je idea solidarity základním kamenem apoštolovy soteriologie.³⁶⁸ Přitom platí, že solidarita přímo vyplývá z univerzality. Pokud mají dějiny spásy jeden Počátek a směřují k jednomu Cíli, je sounáležitost všeho stvoření naprosto zřejmá.³⁶⁹ Je vyjádřena rovněž tolikrát užitým obrazem Kristova Těla, které se skládá z mnoha různých údů, avšak „*trpí-li jeden úd, trpí spolu s ním všechny. A dochází-li slávy jeden úd, všechny se radují spolu s ním.*“ (1 K 12,26). Každý z údů má vlastní úkol, kterým

³⁶⁸ BONSIRVEN, J. *L'Évangile de Paul...*, s. 90; viz BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 13.

³⁶⁹ Boublík podotýká, že Pavel zdůrazňuje univerzalitu Božího otcovství, z níž odvozuje jak univerzalitu plánu vloženého do stvoření, tak solidaritu projevující se v dějinách spásy. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 7-8. Viz např. „*jeden (je) Bůh a Otec všech, který je nade všemi, skrze všechny působí a je ve všech...*“ (Ef 4,6; srov. také 1 K 8,6).

přispívá k fungování těla jakožto celku. Podobně také lidstvo je semknuto v jediný celek. Již citovaný verš z listu Korintským nás zpravuje o tom, že skrze jednoho člověka vešla do světa smrt, ale právě tak i zmrtvýchvstání (1 K 15,21). V Adamovi všichni umírají, ovšem v Kristu všichni docházejí života (v. 22). Shodnou výpověď nacházíme též v listě Římanům: „*Jako jediné provinění přineslo odsouzení všem, tak i jediný čin spravedlnosti přinesl všem ospravedlnění a život. Jako se neposlušností jednoho člověka mnozí stali hříšníky, tak zase poslušností jednoho jediného mnozí se stanou spravedlivými.*“ (Ř 5,18-19). Proklamovaná idea solidarity nemohla zcela uniknout Pavlovu oddanému učedníkovi, svatému Augustinovi, leč viděli jsme, že mu unikla z velké části. Zatímco solidarita lidských synů s prvním Adamem je nosným prvkem jeho nauky o dědičném hříchu, solidarita člověčenstva s „posledním Adamem“, Ježíšem Kristem, v jeho výkladu nenalezla patřičné místo. Augustin se soustředil na všeobecnou nákazu hříchem, ale jakoby přeslechl dobrou zprávu o tom, že uzdravující milost se šíří ještě hojněji. Domníval se, že její účinné působení je vyhrazeno pouze malému počtu vyvolených. Pavel na rozdíl od hipponského myslitele silně podtrhuje převahu milosti, o které nás opakovaně přesvědčuje: „*Proviněním toho jediného, totiž Adama, mnozí propadli smrti; oč spíše zahrnula mnohé Boží milost, milost darovaná v jediném člověku, Ježíši Kristu. (...) Jestliže proviněním Adamovým smrt se zmocnila vlády skrze jednoho člověka, tím spíše ti, kteří přijímají hojnost milosti a darované spravedlnosti, budou vládnout v životě věčném skrze jednoho jediného, Ježíše Krista.*“ (Ř 5,15-17). Nenechává nás na pochybách o tom, že solidarita s vítězným Kristem je nadřazena solidaritě s Adamem, takže i my, ačkoliv „jsme jako ovce určené na porážku, ve všem slavně vítězíme mocí Toho, který si nás zamiloval“ (Ř 8,36-37). Není nic, co by naši sounáležitost s Božím Synem mohlo rozbít, nic nás nedokáže odloučit od vtělené Boží lásky (Ř 8,39).

2.2.5.1 „Milostí tedy jsme spaseni skrze víru.“ (Ef 2,8)

Augustin měl jistě pravdu, když tvrdil, že milost je ve své podstatě nezasloužená. Také podle Pavla je darovaná, právě jako spravedlnost, jež je od Boha (Ř 10,3). Již byla řeč o tom, že pokud Boží dar od člověka něco vyžaduje, pak je to bezpodmínečné přijetí ve víře. Proto vláda v životě věčném náleží těm, kdo milost a spravedlnost přijímají. To lze považovat za jejich podíl na uskutečnění této vlády a tedy za jakousi „zásluhu“. Mladý teolog z Hippo by s námi s velkou pravděpodobností

souhlasil, ale v pokročilém věku nabyt přesvědčení, že jakákoliv zásluha na straně člověka by byla v rozporu s gratuitní povahou milosti, a tudíž ji nelze připustit. Vycházejí z apoštolova výroku: „*Kdo ti dal vyniknout? Máš něco, co bys nebyl dostal? A když jsi to dostal, proč se chlubiš, jako bys to nebyl dostal?*“ (1 K 4,7) pokládal za Boží dar naprosto všechno, včetně schopnosti ho přijmout a jejího uplatnění. Tak docela popřel lidskou svobodu spolu s rolí, kterou hraje v rozhodnutí uvěřit Bohu. Potom by však víra nemohla být člověku „počítána za spravedlnost“ a to se neslučuje s učením svatého Pavla, jenž na tuto cestu k dosažení spravedlnosti ukazuje: „*Uvěřil Abraham Bohu a bylo mu to počítáno za spravedlnost.*“ (Ř 4,3; Ga 3,6). Disponovanost k přijetí víry v Boží zaslíbení a následně zaslíbeného daru ve víře je nesporně plodem milosti, nicméně krok (a mnohdy je to skok), jímž člověk víru přijímá, spočívá v jeho svobodném rozhodnutí. Lidská svoboda nesmí být obětována ničemu, ani milosti ne. Vždyť i sám Bůh se na ní ve svém konání *ad extra* učinil závislým, neboť bez svobody není myslitelná láska. Pavel její hodnotu zachovává a ke svobodnému rozhodnutí pro víru povzbuzuje: „*To, že mu to ,bylo počítáno‘, nebylo napsáno jen kvůli němu, nýbrž také kvůli nám, jimž má být započteno, že věříme v toho, který vzkřísil z mrtvých Ježíše, našeho Pána, jenž byl vydán pro naše přestoupení a vzkříšen pro naše ospravedlnění.*“ (Ř 4,23-25). Z uvedeného vyplývá, že milost lidskou spoluprací nevyklučuje, nýbrž předpokládá ji.³⁷⁰ Sama skutečnost, že Bůh člověku dovoluje, aby se podílel na Jeho velkolepém díle spásy, jehož dovršení podmiňuje lidským souhlasem, je nakonec tou největší milostí. Lidská zásluha neumenšuje Boží milost a jedna druhé nikterak neprotiřečí, pokud chápeme, že možnost zasloužit se o spásu je milost.

Všemohoucí Bůh člověka zajisté nepotřebuje, ale ve své Lásce, na které mu chce dát účast, se k němu sklání natolik, že se stává bezmocným a potřebným. Přichází na svět jako dítě, zcela odkázané na pomoc svých rodičů, a odchází ze světa započten mezi zločince (L 22,37; Iz 53,12), odsouzen k potupné smrti na kříži. Ani svůj kříž, nástroj vykoupění, však Spasitel světa ne(u)nese sám a nechává si pomoci od kolemjdoucího Šimona z Kyrény (Mk 15,21). Život a smrt Ježíše Nazaretského jsou fascinujícím zjevením toho, že Bůh nelpí na svém božství (Fp 2,6) a vzdává se vlastní dokonalosti,

³⁷⁰ To je v souladu s dobře známou teologickou zásadou, která říká: „*Milost předpokládá přirozenost a přivádí ji k naplnění.*“ Nacházíme ji například i v Teologické summě svatého Tomáše Akvinského: „*Cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat*“ (doslova přeloženo: „*Milost totiž neruší přirozenost, ale zdokonaluje ji*“). THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* I, q. 1, a. 8.

aby k ní člověk mohl přispět a účastnit se na ní.³⁷¹ Je to právě přijatá nedokonalost, která vytváří prostor pro dokonávající, a tedy dokonalou Lásku. Proto i zlo hříchu paradoxně napomáhá k dobrému těm, kdo milují Boha. Způsobuje rány, které se mohou stát ranami oslavenými, jestliže je Láska zacelí, a tak mimoděk napomáhá k Její plnosti každému, kdo se jí otevře. Nuže, kde se rozmohl hřích, tam se ještě mnohem více rozhojňuje milost.

Apoštolovu odpověď vysvětlující původ zla a důvod jeho dopuštění lze tudíž shrnout následovně: Hřích vnikl do světa vinou Adamovy neposlušnosti³⁷² a rozmohl se na základě principu solidarity. Ovšem na základě téhož principu se o to hojněji šíří životadárná milost, zasloužená Kristovou poslušností. Tato milost neruší lidskou svobodu, ale naopak, aby byla účinná, vyžaduje svobodné přijetí ve víře. Vírou člověk dochází spravedlnosti, a tak si spravedlnost, nebo přesněji řečeno ospravedlnění, určitým způsobem „zasluhuje“.³⁷³ Nicméně touto „zásluhou“ se nikdo nemůže chlubit, poněvadž skutečně „nemá nic, co by nebyl dostal“ (1 K 4,7). Je možné chlubit se darem, ne však tím, že jsme ho přijali. Proto je psáno: „*Kdo se chlubí, ať se chlubí v Pánu.*“ (1 K 1,31; srov. Jr 9,22-23).

³⁷¹ Kdo je sám o sobě dokonalý (nebo se takovým cítí být), ten sám sobě stačí. Nikdo a nic mu neschází, každá „přidaná hodnota“ by stávající dokonalost narušila. Naprosto dokonalou osobu tudíž nelze obdarovat a nelze ji ani v pravém slova smyslu milovat, máme-li na zřeteli, že láska je dar sebe. Proto se Bůh, který je Láska, to znamená, že miluje a touží být milován, své dokonalosti zříká. Nutně a zároveň svobodně podstupuje kenózi, to jest „sebevyprázdňení“ či „sebezmaření“, aby cele vydáváje sebe sama cele přijal Druhého. To platí jak v Trojici imanentní, v níž Otec sděluje vlastní existenci Synu a Syn Otci, tak v Trojici oikonomické, kde Syn opouští božskou dokonalost a bere na sebe podobu člověka. V poníženosti je poslušný až k smrti, aby od Otce, mocí Ducha svatého, božskou dokonalost znovu přijal ve zmrtvýchvstání a začlenil do ní přijaté lidství.

³⁷² Rozumí se neposlušnosti Božimu přikázání, na jehož místě později stojí zákon, svěřený lidu prostřednictvím Hospodinova služebníka Mojžíše. Pavel ve svých listech Římanům a Galaťanům důkladně pojednává o vztahu mezi zákonem a hříchem (viz zejména Ř 7) a dále o poměru mezi ospravedlněním ze zákona a ospravedlněním z víry (především Ř 8,1-11; 10,1-11; Ga 3). Otázkou zákona se v této práci podrobněji zaobírat nebudeme, abychom se příliš nevzdalovali od tématu. Připomeňme pouze výtěžek Pavlových úvah, totiž, že naplněním zákona je Kristus a spravedlnosti dochází každý, kdo v Něho věří (srov. Ř 10,4; Ga 3,22-27).

³⁷³ Také kardinál Tomáš Špidlík chápe víru coby „*skutek záslužný*“. Ve své příručce křesťanské dokonalosti píše: „Milost je Boží dar, ale vyžaduje naši spolupráci. Tato spolupráce s Bohem je něco tak velkého, že nám za odměnu patří Boží království, třebaže skutek sám byl navenek malý. Skutek neznamená jen něco vnějšího. Ten, kdo dobrovolně podřizuje svůj úsudek a své mínění Bohu, už ve svém srdci vykonal velký čin. Někdy ho to může stát i velkou obětí, jakési vnitřní mučednictví, jehož korunou je sláva u Boha.“ ŠPIDLÍK, T. *Prameny světla*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2009, s. 95.

2.2.6 „Na Bohu záleží, který se smilovává“ (Ř 9,16)

Krom toho Pavel podotýká, že tvor nemá právo svého Stvořitele z čehokoliv vinit a vynášet nad Ním soud, protože jako hrnčič je pánem nad hlínou a rozhoduje o určení jednotlivých nádob, tak Bohu náleží moc rozhodnout o určení člověka (Ř 9,14-21).³⁷⁴ „Jákoba si zamiloval, ale Ezau odmítl,³⁷⁵ a to ještě dříve, než se oba bratři narodili“ (v. 13; srov. Mal 1,2.3), „smilovává se, nad kým chce, a koho chce, činí zatvrzelým“ (v. 18), leč odmlouvat Mu by bylo pošetilé. Mohlo by se zdát, že uvedené verše mluví ve prospěch teze svatého Augustina, jenž učil, že Bůh si přeje zjevit své dva atributy, milosrdenství a spravedlnost, pročež z velké „masy (po zásluze) zavržených“ vyvolil malý počet těch, které bez jejich zásluhy omilostňuje. A jelikož Boží úradky jsou nevyzpytatelné a cesty nevystopovatelné, člověku nepřísluší, aby proti nim něco namítal.

Apoštol se sice zmiňuje jednak o „nádobách hněvu“, na nichž chce Bůh ukázat svůj hněv a zjevit svou moc (v. 22), a dále o „nádobách milosrdenství“, jež se mají stát zjevením Jeho slávy, pro kterou je připravil (v. 23), nicméně svědčí o tom, že prozřetelný záměr není rozdvojen. V posledku jde o zjevení Boží slávy netoliko na jedné ze dvou skupin, nýbrž na všech. Proto Hospodin ty, kdo propadli Jeho hněvu, trpělivě snášel a jejich klopýtnutí využil ke spáse druhých. Jak oznámil skrze proroka Ozeáše: „*Lid, který není můj, povolám za svůj lid a Nemilovanou nazvu Milovanou, a kde bylo řečeno: Vy nejste můj lid, tam budou nazváni syny Boha živého.*“ (v. 25-26). Z citovaného textu svítá naděje, že také nemilovaný Ezau bude nazván Milovaným a bude přijat za syna živého Boha. Dodejme, že jména Jákob a Ezau jsou eponymní

³⁷⁴ Z tohoto úhlu pohledu je teodicea jakožto snaha o ospravedlnění Boha dopouštějícího zlo vlastně bezpředmětná.

³⁷⁵ Původní řecké sloveso „*miseó*“ je většinou překládáno výrazem „nenáviděl jsem“, lze ho chápat také ve významu „opovrhl jsem“ či „přehlížel jsem“. Současný italský biblista Antonio Pitta však upozorňuje, že se jedná o *hebraismus* (tj. jazykový obrat typický pro hebrejštinu, který pronikl do cizího jazyka, pro něž je jinak neobvyklý nebo dokonce chybný), pod nímž je třeba rozumět „miloval jsem méně“ případně „neupřednostnil jsem“. V uvedeném smyslu se totéž sloveso vyskytuje například i v J 12,25. (PITTA, A. *La lettera ai Romani*, Padova: Edizioni messaggero, 2003, s. 125).

označení³⁷⁶ národů, které z Rebečiných dětí vzešly. Pavlovo sdělení se tudíž netýká údělu jednotlivce, ale společenství.³⁷⁷

Ani svůj lid, který si předem vyhlédl,³⁷⁸ však Hospodin nezavrhl (Ř 11,22). Nenechal ho klopýtnout tak, aby nadobro padl a nemohl znovu povstat, nýbrž dopustil jeho selhání jen do té míry, aby to přineslo spásu pohanům (v. 11). Jako pohané kdysi Boha neposlouchali, ale poté došli slitování pro neposlušnost vyvoleného národa, tak i vyvolení se stali neposlušnými, když odmítli evangelium, aby nakonec došli téhož slitování (v. 31). Apoštol tedy připouští, že existuje Boží vyvolení, které dělí lidstvo do dvou obcí, a to na vyvolený národ a národy pohanské, avšak zdůrazňuje, že význam tohoto rozdělení rolí je pouze dočasný a konečný cíl je jediný. „*Bůh totiž všechny uzavřel pod neposlušnost, aby se nade všemi smiloval.*“ (Ř 11,32). Tento verš završuje Pavlův výklad dějin spásy, obsažený v Ř 9-11, a nacházíme v něm interpretační klíč k předešlému textu, který k němu dynamicky směřuje.³⁷⁹ Tím svatopisec naznačuje, že dějinám spásy lze porozumět teprve ve světle všeobjímajícího Božího milosrdenství, o němž uvedený verš vypovídá. A protože Bůh se podle Apoštola národů smilovává

³⁷⁶ Eponym, popř. *eponymos*, je historická osobnost nebo bájná postava, jejíž jméno nese nějaký kmen, národ, místo apod.

³⁷⁷ Zatímco pro dnešní mentalitu je příznačné, že obrací pozornost na jednotlivého člověka, Pavel vnímá lidské společenství jako celek a otázkou osobní spásy se příliš nezabývá. Jeho tvrzení proto nesmíme spontánně přenášet na individuální rovinu.

³⁷⁸ Český ekumenický překlad opět není zcela přesný. V řečtině nacházíme slovesný tvar „*proginósko*“ (případně „*proegnó*“), to znamená „předem poznal“ nebo „předzvěděl“. Poznání v biblickém smyslu přitom spočívá ve vztahu. Ve Starém zákoně toto slovo často značí vztah intimní (viz např. Gn 4,1.17.25; 1 S 1,19). Téhož slovesa Pavel užívá také v Ř 8,29, kde stojí: „*Které předem vyhlédl, ty také předem určil, aby přijali podobu jeho Syna, tak aby byl prvorozený mezi mnoha bratřími*“. Lze se domnívat, že apoštol jím v obou případech míní preexistující vztah Boží lásky.

³⁷⁹ Odborné názory ohledně členění listu Římanům se výrazně rozcházejí. Někteří autoři usuzují, že není možné nalézt vnitřní logiku, která by organicky propojovala celou epištolu. Jiní vidí určitý systém pouze v kapitolách 1-8, zatímco kapitoly 9-11 pokládají za jakýsi *exkurs*, jenž byl vsazen mezi předcházející doktrinární a následující parenetickou (k. 12-15) část. (Srov. SACCHI, A. e col. *Lettere Paoline e altre lettere...*, s. 175). Naproti tomu italský exegeta Giuseppe Segalla je přesvědčen, že domnělý *exkurs*, který pojednává o odmítnutí ospravedlňující víry ze strany židů, a tedy spadá do teologie dějin, je ústrojnou součástí celku. (Viz SEGALLA, G. *Lettera ai Romani*, Traduzione strutturata, Edizioni San Lorenzo, Reggio Emilia 1999, s. 11-12). Za korunu a klimax zmíněných tří kapitol je souhlasně považován oddíl 11,25-32, kde Pavel odhaluje tajemství Božího plánu spásy. Také skutečnost, že text těchto kapitol vykazuje určitou dynamiku, jež vrcholí ve verši 11,32, je nesporná. (Srov. THEOBALD, M. *List Římanům...*, s. 257).

skutečně nade všemi, kdo nesetrvají v nevěře, je zřejmé, že nauka o omezené Boží vůli ke spáse se o jeho poselství nemůže opřít.³⁸⁰

2.2.7 Kristus – „kámen úrazu“ i „kámen vyvolený, úhelný, vzácný“ (Ř 9,33; Iz 28,16)

Pověstným kamenem úrazu, o který Izrael klopýtl, poněvadž nepochopil, že spravedlnost pochází od Boha a chtěl uplatnit svou vlastní, je podle Pavla Kristus. Stal se skálou pohoršení, „*ale kdo v něho věří, nebude zahanben*“ (Ř 9,33). Právě prostřednictvím Ježíše Krista tvoří jádro apoštolovy soteriologie, jak ve své práci ukázal Vladimír Boublík, podpořen hlasy soudobých exegetů.³⁸¹ Třebaže Kristus stále stojí v centru Pavlovy pozornosti, orientuje náš pohled směrem k Otci, jenž ho ustanovil jediným Prostředníkem mezi sebou a lidmi, abychom se spolu s Ním stali chválou Jeho slávy (Ef 1,12).³⁸² Celý Otcův plán se realizuje Kristovým prostřednictvím: Logos, zosobněné Boží Slovo, je Prostředníkem jak v řádu prvního, tak v řádu druhého stvoření (Ko 1,15-20).³⁸³ Lze říci, že Kristus naplňuje roli Prostředníka v uskutečnění odvěkého plánu trojím způsobem, o kterém vypovídají hymnické výrazy: „*v něm*“, „*skrze něho*“ a „*pro něho*“ (Ko 1,16).³⁸⁴ „*V něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi (...) on předchází všechno (...) a je to on, jenž má ve všem prvenství*“ (v. 16-18). To znamená, že Kristus stojí na počátku veškerého Božího konání *ad extra*. Ale zároveň je jeho posledním důvodem, čili Cílem, protože všechno bylo stvořeno pro Něho a k Němu vše

³⁸⁰ Tento závěr potvrzují rovněž Pavlovy výroky, které nás ujišťují o tom, že Bůh nikomu nestrání (Ř 2,11; Ga 2,6; Ef 6,9; Ko 3,25). Ve své studii o Boublíkově pojetí predestinace na ně upozornil Karel Skalický (SKALICKÝ, K. „Predestinace jako tajemství spásy v teologii Vladimíra Boublíka“, s. 22). Ani Augustin nechtěl připustit, že by Bůh stranil osobám, a hledal přijatelné vysvětlení, proč si Jákoeba zamiloval, kdežto jeho staršího bratra nenáviděl. Dospěl k názoru, že důvodem (a předmětem) Boží nenávisti vůči Ezauovi je Adamův hřích, kdežto lásku k Jákovovi odůvodňuje sama milost. Potom však zůstává otázka, proč Bůh, je-li opravdu nestranný, jednomu milost udělil a druhému ji odepřel. Na tu hipponský myslitel nedal postačující odpověď.

³⁸¹ Srov. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 10-13.

³⁸² Nejen svatý Pavel, ale rovněž evangelista Jan na mnoha místech svědčí o tom, že Syn neváže pozornost na sebe a nehladá slávu svou, nýbrž Otcovu (J 8,50). A je to naopak Otec, který oslavuje Syna (J 17,1). To je zjevením vnitrobožské lásky, v níž žádná z Osob neprosazuje sebe samu, odkazujíc věrně na Druhého, Jehož obraz v sobě nese. Proto platí, že „*Kristus je obraz Boha neviditelného*“ (Ko 1,16) a Bůh „*nám dal poznat světlo své slávy ve tváři Kristově*“ (2 K 4,6).

³⁸³ Srov. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 11.

³⁸⁴ V původním řeckém znění: „*en autó*“, „*di' autú*“, „*eis auton*“. Je zřejmé, že význam těchto výrazů se do určité míry překrývá, pročes nesmíme trvat na jeho striktním vymezení, které by mohlo být zavádějící.

směřuje.³⁸⁵ „Až se naplní čas, Bůh přivede všechno na nebi i na zemi k jednotě v Kristu“ (Ef 1,10). Kristus je tedy „Alfa i Omega, první i poslední, počátek i konec“³⁸⁶, jak stojí v knize Zjevení (Zj 22,13). Už jsme hovořili o tom, že Otec bytostně miluje Syna (srov. Mt 3,17; 17,5) a tato láska se jednoduše nemůže neprojevit v Jeho jednání, jímž prostupuje. Milující jedná s (p)ohledem (upřeným) na milovaného, takže Otcova láska k Synu je perspektivou božské oikonomie. Teprve skrze Syna, čili „ve svém Nejmilejším“ (Ef 1,6), Otec miluje svět, stvořený v Něm a pro Něho.³⁸⁷ Skrze Syna se tvorstvu dostává všeho dobra, neboť „plnost sama se rozhodla v něm přebývat“ (Ko 1,19) a „z jeho plnosti jsme byli obdarováni my všichni milostí za milostí“ (J 1,16).³⁸⁸

Shrnutí výše řečeného je následující: Kristus je Prostředníkem v realizaci Božího plánu, poněvadž je jeho Počátkem, Cílem a současně Tím, skrze Něhož se Bůh v dějinách spásy sděluje světu. Jakožto Počátek tyto dějiny předchází, jakožto Cíl je jejich (ne)konečným určením. Z toho vyplývá, že v Ježíši Kristu je soustředěno předurčení v nejvlastnějším slova smyslu. Milovaný Boží Syn je primárním objektem a zároveň subjektem predestinace,³⁸⁹ protože určený cíl (jímž pro Milujícího není nic menšího než milovaná Osoba) zákonitě určuje vše, co k němu spěje. A je-li Kristus

³⁸⁵ Připomeňme již zmiňovaný postřeh Ctirada Václava Pospíšila, že „každá činnost má nějaký cíl, který je první v řádu intence a poslední v řádu konání.“ (POSPÍŠIL, C. V. *Teologie služby...*, s. 46). Cílem Boží činnosti *ad extra* je Kristus, jenž zaujímá první místo ve věčném Božím záměru, a v Jehož plném uskutečnění v dějinách spásy se tato činnost má dovršit.

³⁸⁶ V řečtině nacházíme pojem „telos“, to je v překladu „konec“ anebo také „cíl“.

³⁸⁷ Láska, která by milovala „všechny“, v podstatě neexistuje, poněvadž neexistují „všichni“, ale jen konkrétní jména a tváře milovaných osob. Kdo chce milovat všechny, musí tudíž intenzivně milovat někoho konkrétního. Pouze konkrétní (tj. koncentrovaná) láska totiž může nabýt takové intenzity, aby se stala univerzální a objala všechny. Boží Láska je právě proto univerzální, že je v jádře naprosto konkrétní – je to osobní Láska Otce a Syna.

³⁸⁸ „Skrze Něho jsme vírou získali přístup k milosti a máme pokoj u Boha“ (Ř 5,1-2); „skrze Něho budeme zachráněni od Božího hněvu“ (Ř 5,9); „skrze jednoho jediného, Ježíše Krista, budou ti, kdo přijímají hojnost milosti a darované spravedlnosti, vládnout v životě věčném“ (Ř 5,17); „skrze Ježíše Krista vládne ospravedlněním milost a přináší věčný život“ (Ř 5,21); „skrze Něho je všechno“ (Ř 11,36; 1 K 8,6); „i my jsme skrze něho“ (1 K 8,6); „skrze jednoho člověka, Ježíše Krista, vešlo do světa zmrtvýchvstání“ (1 K 15,21); „skrze našeho Pána Ježíše Krista nám Bůh dává vítězství“ (1 K 15,57); „skrze Krista přichází v hojnosti i útěcha“ (2 K 1,5); „skrze Krista nás Bůh sám se sebou smířil“ (2 K 5,18); „skrze Ježíše Krista máme být rozhodnutím Boží dobroty přijati za syny“ (Ef 1,5); „skrze něho bylo smířeno všechno, co jest“ (K 1,20); „Bůh nás určil k tomu, abychom došli spásy skrze našeho Pána Ježíše Krista“ (1 Te 5,9); „skrze Ježíše Krista, našeho Spasitele, na nás Bůh bohatě vylil svého Ducha“ (Tt 3,6).

³⁸⁹ Srov. ŽŮREK, J. *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka...*, s. 146.

primárním objektem predestinace, znamená to, že není objektem věčného Božího úradku stejně jako ostatní lidé, ale právě jako Ten, skrze Něhož je sekundárně predestinováno celé lidstvo, a to k Cíli, kterým je On sám. Proto je nepřípustné pojednávat o předurčení kteréhokoliv člověka bez souvislosti s předurčením Ježíše Krista, jak se to po dlouhá staletí dělo.³⁹⁰ Skutečnost, kterou Pavel tak jasně prohlašuje, že toliko „v Kristu nás Bůh obdařil vším duchovním požehnáním nebeských darů a ve své lásce nás předem určil, abychom skrze Něj byli přijati za syny“ (Ef 1,3), tento postup jednoznačně zapovídá.³⁹¹

Dlužno podotknout, že Písma znalý Augustin si důležitost Kristova předurčení vzhledem k předurčení ostatních lidí uvědomoval a představuje Spasitele jako „nejvýše jasné světlo“³⁹² a „nejzářnější příklad predestinace“.³⁹³ Tím však mínil, že prostřednictvím Krista se daru předurčení (rozumějme předurčení ke spáse) dostává nikoliv všemu lidstvu, nýbrž zase jen těm, kdo byli před stvořením světa vyvoleni k sounáležitosti s Ním.³⁹⁴ Jinými slovy, biskup z Hippo sice chápal význam Kristova prostřednictví, ale nedbal na jeho univerzální rozsah, který je z pavlovských textů zcela

³⁹⁰ Tradiční teologické manuály předkládaly učení o predestinaci ve dvou traktátech. Otázka Kristovy predestinace byla řešena v rámci christologie, zatímco kapitola o predestinaci každého člověka tvořila součást nauky o milosti, případně nauky o Bohu (o Božím vědění a vůli). Žádoucí souvislost mezi obojím se docela ztrácela. Srov. ŽŮREK, J. *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka...*, s. 145; SKALICKÝ K. „Predestinace jako tajemství spásy v teologii Vladimíra Boublíka“ ..., s. 17.

³⁹¹ „Ústřední role Krista v Božím plánu spásy je pro celou pavlovskou teologii určující... V úvodním hymnu v listě Ef jsou verše vypovídající o Kristově prvenství jakýmsi refrénem.“ DION, H. M. „La prédestination chez saint Paul...“, s. 27.

³⁹² „*Est etiam praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae, ipse Salvator, ipse Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus.*“ („Nejjasnějším světlem předurčení a milosti je totiž sám Spasitel, sám Prostředník mezi Bohem a lidmi, Ježíš Kristus.“) AURELIUS AUGUSTINUS, *De praedestinatione sanctorum*, 15,30 (PL 44).

³⁹³ „*Nullum autem est illustrius praedestinationis exemplum quam ipse Iesus...*“ („Nikdo však není zářnějším příkladem předurčení, než sám Ježíš...“) AURELIUS AUGUSTINUS, *De dono perseverantiae*, 24,67 (PL 45).

³⁹⁴ AURELIUS AUGUSTINUS, *De praedestinatione sanctorum* 18,35 (PL 44). Srov. OGLIARI, D. *Gratia et certamen...*, s. 355-356.

zřejmý. V jeho výkladu predestinace tedy neschází pojednání o předurčení Ježíše Krista,³⁹⁵ nicméně není to výklad christocentrický, jenž univerzalitu přímo implikuje.

2.2.7.1 Pavlovský christocentrismus v predestinační teologii Karla Bartha

Vpravdě christocentrické pojetí predestinace předložil ve čtyřicátých letech dvacátého století (to znamená ještě před Vladimírem Boublíkem) Karl Barth.³⁹⁶ Tento protestantský teolog vyslovil názor, že otázka předurčení se v podstatě kryje s otázkou po Božím záměru se stvořením, zjeveném v události Krista.³⁹⁷ Bohočlověk Ježíš Kristus, „*kteřý dal sám sebe jako výkupné za všechny*“ (1 Tm 2,6), vypověděl o Bohu, jenž se cele dává v sobě samém, a jehož záměrem je stejně velkoryse obdarovat stvořený svět. Co do svého božství je Kristus Tím, kdo predestinuje, co do svého lidství je prvním predestinovaným neboli vyvoleným. Jeho lidská vůle v ničem neodporovala vůli božské,³⁹⁸ takže se nedopustil hříchu, který není ničím jiným než svévolí, a prozřetelný záměr se v Něm mohl plně uskutečnit. „*Ke všem zaslíbením Božím, kolik*

³⁹⁵ Dodejme, že podle Augustina není Kristus objektem předurčení jako osoba Slova, které bylo u Boha dříve, než byl svět, a je s Bohem souvěčné (srov. J 1,1), ale pouze jako vtělený Boží Syn, člověk Ježíš Nazaretský. Viz AURELIUS AUGUSTINUS, *Tractatus in Evangelium Ioannis* 105,8 (PL 35). K otázce, v jakém smyslu lze o Kristu říci, že je předurčený, se ještě dostaneme. Pravda víry, že Ježíš Kristus je „jednorozeným Synem Božím, který se zrodil z Otce přede všemi věky, Bohem z Boha, Světlem ze Světla, pravým Bohem z pravého Boha, zrozeným, nestvořeným, jedné podstaty s Otcem...“ (viz. Nicejsko-cařihradské vyznání víry), vede teology odedávna k tomu, že s tímto tvrzením poněkud váhají.

³⁹⁶ Srov. ŽŮREK, J. *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka...*, s. 147-148. Jiří Žurek nabízí zjednodušený náčrt Barthovy koncepce, z něhož zde vycházíme. Čtenáře, který by chtěl vědět více, odkazuje na obsáhlou 7. kapitolu autorovy *Církevní dogmatiky*: BARTH, K. *Kirchliche Dogmatik*, vol. II/2, Zürich: VEB, 1946, s. 101-563.

³⁹⁷ „*Die Gnadenwahl ist der ewige Anfang aller Wege und Werke Gottes in Jesus Christus, in welchem Gott in freier Gnade sich selbst für den sündigen Menschen und den sündigen Menschen für sich bestimmt und also die Verwerfung des Menschen mit allen ihren Folgen auf sich selber nimmt und den Menschen erwählt zur Teilnahme an seiner eigenen Herrlichkeit.*“ („*Blahověle je věčný počátek všech Božích cest a konání v Ježíši Kristu, v Němž Bůh ve svobodně projevené milosti určuje sebe samého pro hříšný lid a hříšný lid pro sebe, a tak zavržení lidí se všemi jeho důsledky bere na sebe a vyvoluje lidstvo k účasti na svém vlastním majestátu.*“) BARTH, K. *Kirchliche Dogmatik...*, s. 101, § 33.

³⁹⁸ To dosvědčují dobře známá slova Ježíšovy modlitby „*Otče, chceš-li, odejmi ode mne tento kalich, ale ne má nýbrž tvá vůle se staň.*“ (L 22,42) a rovněž další výroky, jež Mu evangelisté vkládají do úst. Připomeňme alespoň některé z nich: „*Můj pokrm jest, abych činil vůli toho, který mě poslal, a dokonat jeho dílo.*“ (J 4,34); „*Sám od sebe nemohu dělat nic; jak mi Bůh přikazuje, tak soudím, a můj soud je spravedlivý, neboť nehledám vůli svou, ale vůli toho, který mě poslal.*“ (J 5,30); „*...neboť jsem sestoupil z nebe, ne abych činil vůli svou, ale abych činil vůli toho, který mě poslal*“ (J 6,38); „*Ten, který mě poslal, je se mnou; nenechal mě samotného, neboť stále dělám, co se líbí jemu.*“ (J 8,29).

jich jen jest, bylo v něm řečeno ‚Ano‘. A proto skrze něho zní i naše ‚Amen‘ k slávě Boží.“ (2 K 1,20). Citovaný verš z Pavlova listu Korint’anům potvrzuje Barthovo mínění, že odvěké vyvolení, na něž Ježíš příkladně odpověděl, s sebou nese prostřednickou úlohu. Vyvolení Krista je podle Bartha spojeno s vyvolením Izraele a následně Církve,³⁹⁹ skrze kterou se predestinace, již autor rozumí povolání k účasti na Božím životě, týká také každého jednotlivého člověka.

Domníváme se, že Barthova koncepce v uvedených bodech souzní s poselstvím svatého Pavla, který neúnavně hlásá, že Bůh miluje, ustanovuje a předurčuje Krista, svého Syna, a v Něm předurčuje ke spáse a přijímá za syny všechny, kdo se vírou stávají údy Jeho Těla, to jest Církve.⁴⁰⁰ Tajemství Božího záměru tedy můžeme definovat ze dvou základních hledisek: soteriologického a christologického. Z hlediska soteriologického je jeho objektem lidstvo, které má dojít cílové jednoty v Církvi, zatímco z hlediska christologického je nejvlastnějším objektem, jakož i cílem Božího tajemství sám Kristus (Ko 2,2). Žádným jiným slovem nemůže být tajemství od věků skryté vyjádřeno lépe, než právě Slovem, které *„se stalo tělem a přebývalo mezi námi“* (J 1,14). Ve svém mystickém Těle mezi námi přebývá, dokud se věky neskonají, takže Církev a Kristus nakonec nejsou dvě odlišné skutečnosti, ale jako Tělo a Hlava tvoří jedinou předurčenou skutečnost, již je *Christus totus*.⁴⁰¹ Jelikož jednotlivé údy jsou nedílnou součástí těla a tělo náleží k hlavě, je individuální předurčení myslitelné pouze ve spojitosti s předurčením Církve a předurčení Církve se odvíjí od předurčení Krista.

³⁹⁹ „Die Gnadenwahl ist als Erwählung Jesu Christi zugleich die ewige Erwählung der einen Gemeinde Gottes, durch deren Existenz Jesus Christus der ganzen Welt bezeugt, die ganze Welt zum Glauben an Jesus Christus aufgerufen werden soll. Diese eine Gemeinde Gottes hat in ihrer Gestalt als Israel der Darstellung des göttlichen Gerichtes, in ihrer Gestalt als Kirche der Darstellung des göttlichen Erbarmens zu dienen. Sie ist in ihrer Gestalt als Israel zum Hören, in ihrer Gestalt als Kirche zum Glauben der an den Menschen ergangenen Verheißung bestimmt. Es ist der einen erwählten Gemeinde Gottes dort ihre vergehende, hier ihre kommende Gestalt gegeben.“ („Blahovůle jakožto vyvolení Ježíše Krista je zároveň věčným vyvolením Božího lidu, skrze jehož existenci Ježíš Kristus vydává svědectví celému světu, celý svět má být povolán k víře v Ježíše Krista. Tento Boží lid je v podobě Izraele obrazem Božího soudu a v podobě církve se má stát obrazem Božího milosrdenství. V podobě Izraele je určen ke slyšení a v podobě církve k víře v zaslíbení, které bylo dáno lidstvu. To je povoláním Božího lidu v jeho minulé a nastávající podobě.“) BARTH, K. *Kirchliche Dogmatik...*, s. 215, § 34.

⁴⁰⁰ Srov. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 11.

⁴⁰¹ Tamtéž, s. 12-13.

2.2.8 „Sláva, která má být na nás zjevena“ (Ř 8,18)

Musíme ještě upřesnit, k čemu jsme Kristovým prostřednictvím předurčeni. Mluvili jsme o předurčení k účasti na Jeho synovství a na Boží trojjediné Lásce čili na Božím životě, avšak dosud jsme nevěnovali patřičnou pozornost výrazu, který je pro Pavla charakteristický, a tím je „Boží sláva“⁴⁰² (řecky *doxa tou Theou*).⁴⁰³ „Skrze Krista zní naše ‚Amen‘ k slávě Boží“ (2 K 1,20); „byli jsme přijati za syny Boží, abychom jako spoludědicové Kristovi byli účastni Boží slávy“ (Ř 8,15-17); „Bůh nás předem určil, abychom skrze Ježíše Krista byli přijati za syny a chválili slávu Jeho milosti“ (Ef 1,5-6). Apoštol nás nenechává na pochybách o tom, že sláva přísluší Bohu (Ř 16,27; 2 Tm 4,18), který je „Pánem slávy“ (1 K 2,8) a „Otcem slávy“ (Ef 1,17), ale hovoří také o lidském podílu na ní.⁴⁰⁴ Připomeňme, že ve Starém zákoně byla sláva (hebrejsky *kabod*)⁴⁰⁵ připisovaná výhradně Hospodinu. Přivlastňovat tento výsostný atribut

⁴⁰² BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 14. Srov. „Still another image that Paul uses to describe an effect of the Christ-event is ‚glorification‘ (doxa, doxazein). (...) Paul uses it to express the destiny of the Christian, that of which sinful human beings have fallen short (3,23). It is also the goal of divine predestination...“. („Ještě jiný výraz, jehož Pavel užívá, aby popsali účinek kristovské události, je ‚oslavení‘. (...) Pavel ho užívá, aby vyjádřil úděl křesťana, od něhož se lidé hříchem vzdálili. Je to také cíl Božího předurčení...“). FITZMYER, J. A. *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday: New York, 1993, s. 123-124.

⁴⁰³ Podstatné jméno „doxa“ je odvozeno ze slovesa „dokeo“, to znamená „myslet, mýnit“ anebo „zdat se“. Tento dvojí možný překlad napovídá, že sláva má jak absolutní, tak relativní rozměr. Zatímco myšlení či mínění jsou niterné pochody odehrávající se v subjektu samém, zdání subjekt vyvolává tím, jak se projevuje navenek. (Srov. HARISSON, E. F. „Glory“, in *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. W. A. Elwell, dostupné na WWW: <http://mb-soft.com/believe/txs/glory.htm>). Sláva spočívá ve svém nositeli, ale nebylo by jí, kdyby její nositel nebyl vnímán jako slavný a kdyby nebyl oslavován. Boží sláva pochopitelně není závislá na vnější oslavě, protože trojjediný Bůh je vnitřně vztahové Bytí, v Němž každá z osob oslavuje druhé dvě. Nicméně platí, že sláva předpokládá nějaký způsob sdílení, a tím, že je sdílena, se neumenšuje, ale naopak roste.

⁴⁰⁴ „V milosti, k níž jsme získali přístup vírou skrze našeho Pána Ježíše Krista, se smíme chlubit nadějí, že dosáhneme slávy Boží“ (Ř 5,2); „trpíme-li spolu s Kristem, budeme spolu s Ním účastni Boží slávy“ (Ř 8,17); „trvá naděje, že i samo tvorstvo bude vysvobozeno z otroctví zániku a přivedeno do svobody a slávy dětí Božích“ (Ř 8,21); „které Bůh ospravedlnil, ty také uvedl do své slávy“ (Ř 8,30); „nádoby, nad nimiž se Bůh smiloval, připravil ke slávě“ (Ř 9,23); Pavlovo evangelium je „povoláním k účasti na slávě našeho Pána Ježíše Krista“ (2 Te 2,14); apoštol „snášel utrpení a pouta pro vyvolené, aby i oni dosáhli spásy v Ježíši Kristu a věčné slávy“ (2 Tm 2,10)...

⁴⁰⁵ Ve starozákonní hebrejštině byl pojem „kabod“ úzce svázán s podstatou svého nositele, jímž nebyl nikdo jiný, než Bůh. Když Mojžíš Hospodina požádal, aby mu ukázal svou slávu (Ex 33,18), nepřál si vidět oblak, který byl znamením její přítomnosti (viz např. Ex 33,9-10; 40,34-35), nýbrž chtěl spatřit Hospodina v Jeho dobrotě. (Srov. HARISSON, E. F. „Glory“, in *Evangelical Dictionary of Theology*...). Na tom

vyjadřující Boží vznešenost⁴⁰⁶ člověku bylo nepřipustné. Jestliže se toho Pavel z Tarsu, Žid, který byl přesně vyučen zákonu otců (Sk 22,3), odvažuje, pak zároveň zdůrazňuje, že zaslíbená účast na slávě je plodem milosti, jejíž chválou se máme stát (Ef 1,6). Tím opět říká, že dar předurčení je veskrze nezasloužený. Zjevení Boží slávy *ad extra*, které Bůh uskutečňuje jejím sdílením (čili sebesdílením) v dějinách spásy, je proto zjevením Jeho sklánějící se dobroty. Lze ho považovat za nejvyšší smysl celého prozřetelného plánu, v němž konvergují všechny Boží činy v dějinně-spásné oikonomii, o nichž se Pavel ve svých listech zmiňuje:⁴⁰⁷ „Které Bůh předem vyhlédl, ty také předem určil, které předem určil, ty také povolal, a které povolal, ty také ospravedlnil, aby je nakonec uvedl do slávy“ (Ř 8,28-30). Na předchozích stranách jsme se na základě pavlovských textů snažili ukázat, že věčný Boží plán je ve všem podřízen Kristu a jedině k Němu je zaměřen. Mohlo by se zdát, že si protirečíme, když totéž postavení přisuzujeme Boží slávě. To je ovšem mylný dojem, který mizí, jakmile si uvědomíme, že Boží sláva, totožná s božskou podstatou, se v plnosti zjevuje právě v Kristu. Vždyť Kristus je „odlesk Boží slávy a výraz Boží podstaty“ (Žd 1,3) a Bůh „*nám dal poznat světlo své slávy ve tváři Kristově*“ (2 K 4,6).

Proti učení svatého Augustina jsme vznesli námitku, že kdyby bylo celé stvoření určováno Božím záměrem zviditelnit svou spravedlnost a své milosrdenství, byl by Bůh výrazně sebestředný, a s tím se nelze smířit. Ale cožpak Bůh, který si nadevše přeje zjevit vlastní slávu, není sebestředný? Není. A to z výše naznačeného důvodu, že se nejedná o slávu samojediného, která *de facto* neexistuje. Jen „skrze Božího Syna, Ježíše Krista, a s Ním a v Něm je všechna čest a sláva Boha Otce všemohoucího, v jednotě Ducha svatého po všechny věky věků.“⁴⁰⁸ Sláva jednoho nutně vyžaduje účast druhého, takže nemůže být zjevena, aniž by byla sdílena. A protože Boží slávou je Bůh sám (nikoliv Bůh samojediný, nýbrž trojjediný), nejedná se o pouhé sdílení, ale

koneckonců není nic překvapivého, máme-li na zřeteli již připomínanou zásadu, že Boží atributy nejsou případkové, a tudíž jsou reálně identické s božstvím. Hospodinova sláva je tedy sám Hospodin.

⁴⁰⁶ Viz např. Ž 24: „*Kdo to je král slávy? Hospodin zástupů, on je král slávy!*“ (v. 10).

⁴⁰⁷ Srov. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 14. G. F. BRAMBILLA sděluje jinými slovy totéž: „Boží (Otcova) sláva (*doxa*) je perspektivou Božího konání, které se v ní dovršuje; je to bod omega celého stvoření, poslední smysl Božího díla, dech vší skutečnosti, obzor stvořeného vesmíru, nové nebe a nová země, v nichž všechny staré věci pomíjejí.“ (*Antropologia teologica...*, s. 171).

⁴⁰⁸ Tak zní velká doxologie, jež uzavírá každou eucharistickou modlitbu.

o sebesdílení. Boží úmysl zjevit svou slávu se tedy shoduje s úmyslem sdílet se, darovat se.⁴⁰⁹ Když ho Pavel staví na vrchol dějinně-spásné oikonomie, nehlásá Boha sebestředného. Naopak, vypovídá zase jen o Bohu, který je Láska, to je dar sebe. „*Jemu buď sláva navěky. Amen.*“ (Ř 11,36; Ga 1,5).

2.2.9 „Hospodinovy činy jsou velkolepé, záměry přehluboké“ (Ž 92,6)

Nuže, „v Kristu se nám od Boha dostalo podílu na předem daném poslání, abychom se stali chválou Jeho slávy“ (Ef 1,11-12). K chvále Boží slávy jsme předurčení a účast na Boží slávě je v tomto smyslu synonymem spásy. Zbývá definovat jednotlivé činy, jimiž Bůh naši spásu pojímá a realizuje. V citovaném úryvku z osmé kapitoly listu Římanům jmenuje apoštol čtyři prozřetelné akty, které připravují konečné uvedení do slávy. Mluví o předzvěděni, předurčení, povolání a ospravedlnění. Zatímco povolání a ospravedlnění se uskutečňují v dějinách, takže se jedná o zásahy Boží milosti, které lidské „uši slyšely, oči viděly a ruce se jich dotýkaly“ (1 J 1,1), předzvěděni a předurčení dějinám předcházejí. Jsou to „nevyzpytatelné soudy a nevystopovatelné cesty ukryté v hloubce Božího bohatství, Jeho moudrosti i vědění“ (Ř 11,33), neboli ve věčném Božím záměru.⁴¹⁰ Leč právě o ně se po staletí zajímá teologie predestinace

⁴⁰⁹ Jestliže platí, že Boží atributy se neliší od božské podstaty, a tudíž se nemohou lišit ani mezi sebou navzájem, pak je zřejmé, že Augustinův názor nelze zcela odmítnout. Souhlasíme-li s Pavlem, že Bůh chce v dějinách spásy zjevit svou slávu, musíme souhlasit také s Augustinem, který tvrdil, že záměrem Stvořitele je zjevit svou spravedlnost a milosrdenství. Mezi Boží slávou, spravedlností a milosrdenstvím totiž nemůže být rozdíl. Potíž je však právě v tom, že Hipponský teolog mezi spravedlností a milosrdenstvím rozdíl dělal. Spojka „a“, naznačující dvojakost, je v jeho tezi jaksí nadbytečná. Pokud si uvědomujeme, že svrchovaná Spravedlnost je svrchované Milosrdenství, potom chápeme, že „*Základním úkonem spravedlnosti není soud, nýbrž dar spravedlnosti neboli ospravedlnění:*“ (POSPÍŠIL, C. V. *Teologie služby...*, s. 144). Bůh zajisté odsuzuje hřích, avšak ospravedlňuje hříšníka. Spravedlnost je darovaná, poněvadž stejně jako sláva náleží pouze Hospodinu, tak i spravedlnost. „*Jak je psáno: ‚Nikdo není spravedlivý, není ani jeden‘*“ (Ř 3,10). Jedině Bůh je skutečně spravedlivý. Z toho vyplývá, že lidská spravedlnost není ničím jiným než účastí na spravedlnosti Boží. Proto spásy dochází ten, kdo poznal, že spravedlnost je od Boha, ne ten, kdo chce uplatnit svou vlastní (srov. Ř 10,1-3). Je tedy pravdou, že Bůh chce zjevit svou spravedlnost a současně milosrdenství, to ovšem neznamená, že by se chtěl ukázat jako spravedlivý a milosrdný. Zjevení se i v tomto případě kryje se sdílením: Bůh člověku dává účast na své spravedlnosti, čili na svém Bytí, a to je nejvyšším projevem Jeho milosrdenství.

⁴¹⁰ „*The first two of these verbs rest within the eternal purposes of God that can only be known as the next two verbs work their way out in history and the final verb brings eschatological conclusion o fit all.*“ FEE, G. D. *Pauline Christology: An Exegetical-Theological study*, USA: Hendrickson Publishers, 2007, s. 249.

a jimi se budeme dále zabírat.⁴¹¹ Těmto dvěma aktům bývá často předřazován ještě třetí, a sice věčné vyvolení, o kterém svědčí úvodní hymnus v listě Efezanům (Ef 1,4). Je třeba říci, že na přesném významu zmíněných pojmů se exegeté příliš neshodují. Někteří autoři se domnívají, že předurčení a věčné vyvolení jsou pojmy zaměnitelné, jiní ztotožňují předurčení s předzvěděním.⁴¹² Pozorná četba apoštoloých textů dovoluje vyslovit závěr, že nejde o výrazy synonymní,⁴¹³ nicméně nezdá se, že by jich Pavel užíval jako termínů majících zcela jednoznačný obsah, a někdy zaměnitelné jsou. Tak například vyvolení je ve verši Ef 1,4 představeno jako věčný akt („v něm nás již před stvořením světa vyvolil“), ale jindy je zasazeno v čase a významově se překrývá s povoláním (viz Ř 1,1 aj.). O „odborných termínech“ proto nemůže být řeč, což nás nepřekvapí, máme-li na paměti, že pavlovské listy nejsou vědeckými traktáty, avšak přibližné definice nalézt můžeme.

Než se toho zhostíme, musíme upozornit ještě na jedno úskalí. Vycházejíce z textu Ř 8,29-30 jsme rozlišili celkem čtyři akty vedoucí k eschatologickému oslavení, k nimž jsme připočetli vyvolení jakožto pátý. Toto členění jakoby se samo nabízelo a teologové ho obvykle užívají, ale klademe si otázku, nakolik je oprávněné, týká-li se věčnosti. Jistě lze rozeznávat jednotlivé Boží činy v dějinách a určit jejich pořadí, ovšem domníváme se, že není dost dobře možné členit to, co je věčné. Věčnost se vymyká času, a proto nelze tvrdit, že jeden věčný akt předchází druhému a třetí

⁴¹¹ Teologie predestinace v úzkém slova smyslu se zabývá pouze Božím působením v řádu intence. Boží činnost v dějinách spásy tedy není vlastním předmětem jejího bádání. Chceme však zdůraznit, že od ní nesmí odhlížet. Jako vnitřní záměr člověka poznáváme z jeho vnějšího chování, tak Boží záměr, „tajemství od věků skryté“ (Ko 1,26), poznáváme z Boží činnosti *ad extra*, to je „navenek“. Kdyby se Bůh navenek neprojevoval, nebo lépe řečeno, kdyby se v dějinách spásy nezjevoval, byl by jeho záměr skrytý nejen od věků, ale také navěky. To znamená, že o předzvěděním a předurčení nelze uvažovat bez spojitosti s povoláním a ospravedlněním. Chce-li teolog „vstrčit hlavu do nebe, musí stát nohama na zemi.“ Musí si uvědomovat, že nebe se klene vysoko nad zemí a jen díky tomu, že Bůh z nebe na zem sestoupil, se nám nebesa otevřela (Mt 3,16). V kapitole 2.1.1 jsme ukázali, že východní otcové přemítali o Božím působení téměř výhradně na základě dějinně-spásné oikonomie, a vyjádřili jsme přesvědčení, že jedině tento postup je správný. Náš názor se může opřít o skutečnost, že sám Pavel se o věčném vyvolení, předzvěděním a předurčení zmiňuje jen vzácně (Ef 1,4-5; Ř 8,29-30; 11,2), kdežto o časném vyvolení, povolání a ospravedlnění hovoří na mnoha místech.

⁴¹² O tom ve své disertaci podrobně pojednal Vladimír Boublík. Viz BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 24, 45, 48.

⁴¹³ Kdyby Pavel mínil předzvěděním totéž, co předurčením, patrně by nebyl napsal „*kteří předem vyhlédli*“ (přesněji přeloženo: předem poznal, předzvěděl), *ty také předem určil*“ (Ř 8,29). V případě ostatních výrazů bychom našli obdobné argumenty.

následuje za druhým.⁴¹⁴ Vždyť akt, který je věčný, je ustavičně přítomný.⁴¹⁵ Pak ovšem neexistuje žádný první, druhý či třetí věčný akt, nýbrž jen jeden jediný. Jestliže Pavel činí rozdíl mezi odvěkým vyvoláním, předzvěděním a předurčením, což je nesporné, neměli bychom z toho vyvozovat, že jde o tři rozdílné akty. Spíše jsou to tři aspekty jednoho aktu, jenž je ve své podstatě nedílný.⁴¹⁶ Problém, zda předurčení závisí na předešlém předzvěděním či nikoli, v tomto světle vlastně odpadá. Třebaže předurčení není totožné s předzvěděním (a je předzvěděním logicky podmíněno), uskutečňuje se zároveň s ním. Pavel neříká: „Které předem vyhlédl, ty potom předurčil...“, ale: „*Které předem vyhlédl, ty také předem určil...*“ (v. 29). Spojovací výraz „také“ (v původním řeckém znění stojí na jeho místě souřadící spojka *kai*), kterým apoštol váže předzvědění, předurčení, povolání a ospravedlnění v souvislý řetězec, nevypovídá o časové souslednosti. Máme za to, že hlavním poselstvím veršů 29-30 je účinnost Božího plánu, jenž se zcela jistě dovrší.⁴¹⁷ Co Bůh započal, to také dokončí, „dílo vlastních rukou Hospodin neopustí“ (Ž 138,8).⁴¹⁸ Tomu ostatně nasvědčuje i kontext:

⁴¹⁴ Časová posloupnost je na rovině věčnosti nemyslitelná. Přípustná je pouze posloupnost vyplývající z logické podmíněnosti.

⁴¹⁵ „*Intelligere Dei successionem non habet, sicut nec eius esse. Est igitur totum simul semper manens: quod de ratione aeternitatis est. (...) Rursum, cum aeterni esse nunquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas*“ („V Božím věděni není následnosti, jakož ani v Jeho Bytí. Je tudíž neustále trvajícím celkem, což náleží k povaze věčnosti. (...) Mimoto, protože věčné bytí nikdy nepomijí, platí, že v kterémkoliv čase nebo okamžiku času je přítomná věčnost“), napsal již svatý Tomáš Akvinský ve své Summě proti pohanům. THOMAS AQUINAS, *Summa contra gentiles* I, c. 66.

⁴¹⁶ Tomáš Akvinský soudí, že člověk je nucen rozlišovat v jednoduchém věčném Božím aktu dílčí aspekty vlivem nedokonalosti svého rozumu; musí je rozlišovat, ale nesmí je oddělovat. THOMAS AQUINAS, *De veritate* 5,1. (Naše poznámka se opírá o text BOUBLÍK, V. „La prédestination selon saint Thomas d’Aquin“, *La pensée catholique* 80, 1962, s. 10.)

⁴¹⁷ Biblišta Hyacinthe M. Dion zastává odlišný názor, který však není neslučitelný s názorem naším. Domnívá se, že působivá posloupnost „prothesis – proginóskó – prooridzó“ má důrazně vyjádřit naprostou Boží iniciativu v díle lidské spásy. Viz DION H. M. „La prédestination chez saint Paul“..., s. 25.

⁴¹⁸ Biblišta Michael Theobald komentuje text Ř 8,29-30 slovy: „...z jeho (Božího) hlediska se však již vše pro spásu člověka stalo, a čas, který my můžeme pojmut pouze v jeho posloupnosti, je již obklopen jeho věčností jako naplněný čas. Řetězec výrazů ‚předem vyhlédl – předem určil – povolal – ospravedlnil – uvedl do slávy‘, v němž jeden člen vyplývá z druhého, ukazuje posluchači velmi sugestivně neochvějnost a cílevědomost, s níž Bůh provádí své dílo spásy. Je-li to, co se děje v současnosti (povolání a ospravedlnění), jen realizací Boží prozřetelnosti, jak si to přede všemi věky Bůh předsevzal už při našem vyvolání a určení cíle našeho života (tj. předem poznal), pak si křesťan z takto radikálního odvození svého životního konceptu z Boží věčné milosti může odvodit hlubokou jistotu své naděje (certitudo = jistota, která nemá svůj důvod v nás).“ THEOBALD, M. *List Římanům...*, s. 217.

naděje, v níž jsme spaseni, je neotřesitelná (Ř 8,24-25), nemusíme se bát, že se nenaplní, protože „povolaným, kteří milují Boha, všechno napomáhá k dobrému“ (v. 28). „Jestliže Bůh ospravedlňuje, kdo odsoudí?“ (v. 33-34). „*Ani smrt ani život, ani výšiny, ani hlubiny, ani co jiného v celém tvorstvu*“ nemůže dovršení prozřetelného plánu zabránit (v. 38-39). Předmětem Pavlova sdělení tedy není analýza Božího záměru, nýbrž povzbuzení k vytrvalosti v očekávání jeho naplnění, to jest v očekávání budoucí slávy. Apoštol své ovečky ujišťuje o tom, že zaslíbená sláva, k níž vše (počínaje předzvěděním a předurčením) spěje, o mnoho předčí přítomná utrpení (v. 18).

Je zajímavé, že Vladimír Boublík se o vyvolení, předzvěděním a předurčením soustavně vyjadřuje jako o třech různých aktech náležejících k řádu intence a snaží se stanovit jejich vzájemnou pozici,⁴¹⁹ ale v samém závěru svého rozboru také on konstatuje: „*Podle našeho mínění zná Pavel tři aspekty věčného Božího aktu, věčného ‚tajemství‘ spásy...*“.⁴²⁰ V předchozích úvahách, vedených biblickým textem, ztotožňuje odvěké vyvolení, jež má podle Ef 1,4 univerzální rozměr a jednoznačně volní charakter, s věčnou Boží láskou.⁴²¹ Předzvěděním hodnotí jako rozumový akt, z něhož je vliv vůle téměř vyloučen.⁴²² Co se týče předurčení, přiznává, že je obtížné rozhodnout, zda se jedná o akt Božího rozumu nebo vůle, nicméně přiklání se k druhé možnosti.⁴²³ Celá tato klasifikace se nám jeví poněkud problematická, protože Boží čin, z něhož bychom vyloučili vůli, by nebyl svobodný, což je nepřípustné, a stejně tak nelze připustit, že by některý z Božích činů byl prostý rozumu či lásky. Pokud však vyvolením, předzvěděním a předurčením rozumíme tři aspekty jediného věčného aktu, který je jak aktem lásky, tak rozumu a vůle, můžeme říci, že každý aspekt zvláštním způsobem

⁴¹⁹ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 24-48.

⁴²⁰ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 49. I z dalších slov našeho teologa lze usuzovat, že věčný Boží akt vnímá jako nedílný, třebaže v něm rozlišuje tři aspekty. Viz např. „*Nell'atto semplicissimo con cui Dio vuole, disegna e decreta la partecipazione della creazione alla vita trinitaria possiamo distinguere tre idversi aspetti...*“ („*Ve svrchovaně jednoduchém aktu, jímž Bůh chce, plánuje a ustanovuje účast stvoření na životě Trojice, můžeme rozeznat tři rozdílné aspekty...*“), tamtéž, s. 169.

⁴²¹ Tamtéž, s. 26-27.

⁴²² Tamtéž, s. 44.

⁴²³ Tamtéž, s. 32.

poukazuje na jednu z jeho rovin.⁴²⁴ Bůh jednou provždy zaujímá vůči všemu lidstvu postoj lásky a tato láska postupuje celým Jeho záměrem, na němž se rovnou měrou (totiž plnou měrou) účastní rozum i vůle.⁴²⁵ Povolání a ospravedlnění skrze smrt a zmrtvýchvstání Ježíše Krista jsou dějinným zjevením tohoto věčného záměru.

Pojem vyvolení obvykle značí jakýsi výběr, volbu upřednostňující jednoho před druhým. Verš Ef 1,4 sice hovoří o vyvolení před stvořením světa, které je univerzální, ale nebylo by univerzálním, kdyby nešlo o vyvolení v Kristu, Vyvoleném povýtce. Také věčné vyvolení tudíž zahrnuje přednostní volbu, je to vyvolení Krista a v Něm všeho lidstva. Každé Boží vyvolení (povolání) v dějinách spásy se pak uskutečňuje za účelem univerzálního požehnání. Když Bůh vyvolil Abrahama, dal mu zároveň zaslíbení, že „v něm dojdou požehnání všechny národy“ (Gn 12,3; Ga 3,8). Stejně tak skrze vyvolení Církve, v němž pokračuje vyvolení Izraele (srov. Ř 11,1-5), se má dostat požehnání všem. Vyvolený lid (nebo jedinec) se v jistém smyslu těší zvláštní důstojnosti (srov. Ř 3,2; 9,4-5), ale protože této důstojnosti mají jeho prostřednictvím dojit všichni, je zřejmé, že jeho postavení s sebou nese především úkol, poslání.⁴²⁶ Vyvolení jsou povolání ke službě – „k budování Kristova těla, dokud všichni nedosáhnou jednoty víry a poznání Božího Syna, a nedorostou ve zralé lidství, měřeno mírou Kristovy plnosti“ (Ef 4,12). Mimoto Pavel sděluje, že ona zvláštní důstojnost se neodvíjí od kvalit na straně člověka. Vyvolení lidské kvality nepředpokládá, ale naopak „*co je slabé, vyvolil Bůh, aby zahanbil silné; neurozené v očích světa a opovržené Bůh vyvolil...*“ (1 K 1,27-28). Jediné, co Bůh žádá od člověka, aby vyvolení bylo účinné, je věrnost čili víra. Spása plynoucí z vyvolení je tedy společným dílem Boží milosti a lidské věrnosti,

⁴²⁴ Přitom netvrdíme, že by například předzvědění poukazovalo výhradně na rovinu rozumovou. Již jsme upozornili na skutečnost, že řecký výraz „*proginóskó*“ znamená doslova „předem poznal“ a poznání v Písmu zpravidla implikuje důvěrný vztah.

⁴²⁵ Karel Skalický usuzuje, že „existenciální střed lidské osoby se neztotožňuje úplně ani s rozumem, ani s vůlí, ani s představivostí, ale s tím, co je jejich společným kořenem a co je někdy tak trochu básnický nazýváno ‚srdcem‘. Proto též ‚srdce‘ je výlučným místem, z něhož vycházejí všechna existenciální rozhodnutí.“ To v srdci se probouzí víra, kterou se člověk vztahuje k Bohu. (SKALICKÝ, K. *Po stopách neznámého Boha*, Svitavy: Trinitas, 1999, s. 140). Na základě principu *analogia entis* můžeme „tak trochu básnický“ říci, že prozřetelný záměr, jímž se Bůh vztahuje k člověku, se rodí právě v Božím „srdci“.

⁴²⁶ „Ve starozákonních textech je původcem vyvolení vždycky Bůh, vyvolení je aktem Jeho milosti a vzhledem k člověku vždy implikuje nějaký úkol; a pouze se zřetelem na tento úkol může člověk porozumět Božímu vyvolení.“ VRIEZEN, T. C. *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament*, Zürich: Zwingli-V., 1953, s. 109. Citováno podle BRAMBILLA, F. G. *Antropologie teologica...*, s. 161.

a proto je jistá i nejistá.⁴²⁷ Apoštol připomíná Boží přísnost i dobrotu: „přísnost k těm, kteří odpadli, avšak dobrotu k tomu, kdo se jí bude držet“ (Ř 11,22). Boží dobrota je pramenem neochvějné jistoty, zatímco nejistota vyvěrá z reálné možnosti touto dobrotou pohrdnout a svobodně se od ní odloučit.⁴²⁸ Zmíněná možnost nikterak nepopírá účinnost Božího plánu spásy, která není vázána na počet, nýbrž na integritu Kristova Těla.⁴²⁹

Exegeté se rozcházejí v názoru, zda také předzvědění nějak souvisí s lidskou svobodou. Svatý Augustin tvrdil, že nikoliv, a mnozí se k jeho tvrzení připojili argumentující tím, že celý list Římanům, v němž se o předzvědění mluví, vyvyšuje Boží svrchovanost a nezávislost. Naproti tomu jiní se domnívají, že Bůh „předem vyhlédl“ ty, kdo Ho milují a svobodně spolupracují s Jeho milostí. Oporu pro své stanovisko hledají ve verši Ř 8,28, kde je psáno, že „*všecko napomáhá k dobrému těm, kdo milují Boha*“. Zmínka o předzvědění přímo navazuje, takže mezi obojím – předzvěděním a láskou k Bohu – lze vytušit určitou spojitost. To jistě neprotiřečí božské svrchovanosti, vždyť přece „*V tom je láska: ne že my jsme si zamilovali Boha, ale že on si zamiloval nás*“ (1 J 4,10). Boží láska, jež otevírá dialog, má tedy v každém případě hlavní slovo a není nijak umenšena tím, že se ke slovu dostane také lidská svoboda. Kdo nechce dát slovo druhému, ten skrývá obavu o vlastní pozici. Naopak ten, kdo si je svým postavením jist, je připraven druhého vyslechnout. Pravá transcendence tudíž připouští dialog a skutečnost, že předzvědění zohledňuje lidskou svobodu, ji neruší, nýbrž potvrzuje. Nicméně věčná Boží láska předchází všechno a všechny, nikoliv pouze ty, kdo ji ve svobodě přijímají. Jejím přijetím či nepřijetím člověk rozhoduje zase jen o tom, zda se pro něj osobně předzvědění (nebo lépe řečeno milostivý Boží záměr, jehož aspektem je i předzvědění) stane účinným.

Předurčení jsme již vlastně definovali, třebaže jsme se zatím nesnažili ho přesně pojmově vymezit. Na základě toho, co Pavel vypovídá o tajemství spásy, jsme dospěli k závěru, že prostřednictvím Krista, totiž v účasti na Jeho synovství, se má veškeré

⁴²⁷ „Svatý Pavel nezná jinou neomylnost Božího plánu spásy, než neomylnost vyplývající z Boží věrnosti, proti které se vždy může postavit lidská nevěrnost.“ DION, H. M. „La prédestination chez saint Paul“ ..., s. 7.

⁴²⁸ Srov. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 31-32.

⁴²⁹ Tamtéž, s. 22; 30.

tvorstvo odevzdat Otcí, a tak získat podíl na nekonečné Boží lásce. Vladimír Boublík byl znepokojen tím, že existuje celá řada teologických definic předurčení, které se shodně odvolávají na texty svatého Pavla, ale co do obsahu se povážlivě liší. Proto považoval za nezbytné nalézt definici skutečně pavlovskou. Výsledek jeho bádání se našemu výše uvedenému závěru velmi podobá: „*Předurčení je neodvolatelné Boží rozhodnutí, kterým On (Bůh) ustanovuje účast celého lidstva na Božím životě v Kristu.*“⁴³⁰ Významová podobnost obou formulací nasvědčuje tomu, že předurčení se v jádře kryje s tajemstvím Božího záměru čili s tajemstvím spásy.

Předložená definice shrnuje téměř vše podstatné, k čemu jsme v této kapitole dospěli. Shledali jsme, že podle Apoštola národů má prozřetelný plán tři důležité charakteristiky. První z nich je gratuita.⁴³¹ Dar účasti na Božím životě nezávisí na lidských zásluhách a nelze ho dosáhnout vlastní spravedlností, nicméně je třeba přijmout ho vírou. Druhou důležitou charakteristikou je univerzalita. Předurčení se netýká pouze několika málo vyvolených, nýbrž Vyvoleného, Ježíše Krista, a v Něm celého lidstva. A třetí charakteristikou, kterou Pavel zdůrazňuje, je účinnost. Boží rozhodnutí je neodvolatelné, neboť věčný záměr se neomylně naplňuje v Kristu a rovněž ve všech, kdo s Ním tvoří jedno Tělo. Důležitým soteriologickým principem je tedy princip solidarity a apoštolův pohled na dějiny spásy je jednoznačně christocentrický.

2.3 Jak odpovídá Vladimír Boublík

⁴³⁰ „*La predestinazione è una decisione irrevocabile di Dio, con cui Egli decreta la partecipazione dell'umanità intera alla vita divina in Cristo.*“ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 36. Jiří Žůrek Boublíkovu definici přeložil následovně: „*Předurčení je nezměnitelné Boží rozhodnutí, jímž ustanovil, že celé lidstvo bude participovat na božském životě v Kristu.*“ (ŽŮREK J., *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka...*, s. 150). Rozdíl v překladu je nepatrný, a přece ne zcela zanedbatelný. Máme za to, že přítomný čas, jehož užil česko-římský teolog, lépe vystihuje věčnou povahu předurčení, které se neodehrálo „kdysi“ a neváže se k sotva dosažitelné budoucnosti, ale jakožto věčné je ustavičně přítomné. Nepříliš odlišnou definici nacházíme v *Teologické antropologii* současného autora F. G. BRAMBILLY, který ji přebírá od G. COLOMBA: „*Dio ha predestinato gratuitamente, efficacemente tutti gli uomini a diventare suoi figli nel Figlio suo Gesù Cristo, mediante lo Spirito.*“ („*Bůh gratuitně, účinně předurčil všechny lidi, aby se stali jeho syny v jeho Synu, Ježíši Kristu, skrze Ducha.*“) Brambillova formulace má oproti formulaci Boublíkově dvě přednosti: zdůrazňuje gratuitní povahu předurčení a výslovně poukazuje na jeho trojiční rozměr.

⁴³¹ Explicitní výpověď o gratuitní povaze předurčení v Boublíkově definici postrádáme.

O Boublíkově osobitém pojetí předurčení jsme již ledacos pověděli, přiblížili jsme se k němu z mnoha různých stran, ale doposud jsme ho podrobně nepředstavili. Před tímto úkolem nyní stojíme.⁴³² Konečně si dobře prohlédneme onu mozaiku poskládanou jak z kamínek, kterých jsme si povšimli, když jsme listovali duchovním deníkem mladého bohoslovce, tedy z kamínek sesbíraných na cestě života, tak z nepostradatelných komponent hledaných a nalezených v důkladném studiu. Tato mozaika je umístěna v autorově už tolikrát zmíněné disertaci, konkrétně v její čtvrté části, nadepsané jednoduše: „*Predestinace*“.⁴³³

Boublíkův cíl byl docela skromný. Nechtěl dát definitivní odpověď, jež by jednou provždy umlčela všechny otázky, s nimiž se potýká teologie predestinace. Jeho úmyslem bylo navázat na práci těch, kteří se v minulosti snažili podat výklad předurčení důstojný Boha i člověka.⁴³⁴ Své pojednání charakterizoval jako esej a zdůraznil, že jako esej má být i posuzováno.⁴³⁵ Byl si vědom toho, že „*nic neznamena ten, kdo sází, ani kdo zalévá, nýbrž Bůh, který dává vzrůst*“ (1 K 3,7) a jako spolupracovník na díle Božím se rozhodl zalévat to, co bylo zasazeno Písmem a Tradicí. Nicméně vnímal, že nauka o předurčení nemůže prospívat a růst, zůstane-li zasazena v zemi neúrodných

⁴³² Nejsme první, kdo se tohoto úkolu ujímá. O predestinaci v teologii Vladimíra Boublíka pojednal Karel Skalický ve svém příspěvku na symposiu uspořádaném na půdě Teologické fakulty Jihočeské university roku 1998, a to u příležitosti Boublíkových nedožitých sedmdesátých narozenin. Tématu se dotkl také Karel Simandl, jenž na témže symposiu promluvil o Kristově primátu v Boublíkově soteriologické christologii. Oba referáty pak byly uveřejněny ve sborníku *Česko-římský teolog Vladimír Boublík: SKALICKÝ, K. „Predestinace jako tajemství spásy v teologii Vladimíra Boublíka“*, s. 15-27; SIMANDL, K. „Kristův primát v Boublíkově soteriologické christologii“, s. 28-39. Opomenout nesmíme skvělý článek Jiřího Žůrky, který navíc zohledňuje způsoby uvažování o lidském osudu v době antiky, jež mohly ovlivnit učení sv. Augustina: ŽŮREK, J. „Soteriologická interpretace predestinace v podání Vladimíra Boublíka a její předpoklady“, *Listy filologické* 128, 2005, č. 1-2, s. 75-96. Ani v Žůrkově knize *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka* nezůstává téma predestinace bez povšimnutí. Autor zde mimo jiné načrtává kontext, v němž Boublík svou tezi předložil (viz. s. 47; 145-152). Stručný nárys Boublíkovy pojetí předurčení nabízí také náš článek: „Predestinace. Sv. Pavel, Sv. Augustin a Vladimír Boublík“, publikovaný v monografii *Teologie v utkání s pluralitou náboženství. Přínos Vladimíra Boublíka v přístupech a hodnoceních jeho žáků*, eds. K. Brichcínová, K. Skalický, F. Štěch, T. Veber, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, s. 43-56.

⁴³³ Výše jmenované články reflektují především první tři části Boublíkovy doktorské práce, to znamená kritiku Augustinovy stinné pozice v porovnání s o mnoho světlejším poselstvím Apoštola národů. Avšak čtvrtou částí, v níž Boublík nabídl vlastní řešení otázky, se příliš nezaobírají. Domníváme se, že autorovo originální stanovisko si zaslouží více pozornosti, kterou mu chceme věnovat.

⁴³⁴ Srov. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 167.

⁴³⁵ Tamtéž, s. 168.

úvah o Božím vědění a vůli. Proto ji nelítostně vytrhl a nechal nově zakořenit na podloží biblické zvěsti o spáse, jak bylo uvedeno.⁴³⁶

Svoji „esej“ autor rozdělil do tří kapitol. V první se soustředil na předurčení lidstva jako celku, ve druhé si položil otázku předurčení a zavržení jednotlivců a ve třetí se pokusil objasnit situaci lidstva i jednotlivého člověka tváří v tvář věčnému osudu. Nepřekvapí nás, že jeho výpověď se z velké části překrývá se závěry, jichž jsme se dobrali naslouchajíce svatému Pavlovi. Vždyť právě o to Boublík usiloval, aby predestinační teologie souzněla s apoštolovou soteriologií. Pokusíme se vyhnout zbytečnému opakování toho, co již bylo řečeno. Načrtnuté linie nepřerušíme a nepovedeme je znovu od začátku. Ano, příležitostně je obtáhneme, ale především je protáhneme dále.

2.3.1 „*On je hlava, z něho roste celé tělo*“ (Ef 4,15-16)

Ukázali jsme, že středem, jakož i počátkem a cílem Božího záměru je Kristus, Bohem milovaný Syn (uvažováno z hlediska christologického), a skrze Něj se tento záměr týká všeho lidstva, jež má být spaseno v přijetí za syny (uvažováno z hlediska soteriologického). Kristus a lidstvo však nejsou dva různé objekty Božího předurčení, nýbrž konstituují jedinou předurčenou skutečnost, jíž je *Christus totus*. Boublík upřesňuje, že tato mystická osoba je plodem hypostatické jednoty božské a lidské přirozenosti v Ježíši Kristu a tajemné jednoty Kristovy lidské přirozenosti s celým lidským rodem, přetvářeným v Církev - Tělo Kristovo. Hypostatická jednota božské přirozenosti Slova a lidské přirozenosti Ježíše Krista se zrodila v události vtělení, zatímco základem tajemného sjednocení Kristovy lidské přirozenosti s celým lidským rodem je událost vykoupení. Člověk je vrcholem stvořitelského díla, a proto je lidský

⁴³⁶ Úvahy o Božím vědění a vůli by však vůbec nebyly neúrodné, kdyby teologie nebyla zapoměla na to, že předmětem Boží vůle je právě spása lidstva. Již Maxim Vyznavač v sedmém století učil, že Ježíš Kristus, v Němž se lidská vůle sjednocuje s vůlí Boží, chce jediné, a sice naši spásu. „*Proto se projevuje podle obou přirozeností (...), že on je tím, kdo chce uskutečnit naši spásu: z jedné strany ji chce spolu s Otcem a Duchem svatým; z druhé strany tím, že se stal poslušným touto vůlí Otcí až k smrti, a to k smrti na kříži (Fp 2,8), a sám naplnil skrze tajemství vtělení velký záměr naší spásy.*“ (MAXIM VYZNAVAČ, *De eo quod scriptum est...*, PG 91,68. Citováno podle POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel...*, s. 168). Pojednání o Boží vůli by tedy nemělo být semeništěm nicneříkajících, abstraktních spekulací. Obsah Boží vůle je zcela konkrétní a v Kristu jasně zjevený: Bůh si přeje spásu člověka („...a jeho vůle jest, abych neztratil nikoho z těch, které mi dal, ale vzkřísil je v poslední den. Neboť to je vůle mého Otce, aby každý, kdo vidí Syna a věří v něho, měl život věčný; a já jej vzkřísím v poslední den.“ J 6,40). Z toho vyplývá, že látka probíraná v traktátu o Božím vědění a vůli by se v jádře měla shodovat s učením o spáse.

rod svázán s ostatním tvorstvem, které zastupuje. To znamená, že jeho prostřednictvím je do tajemné jednoty zahrnuta také veškerá stvořená realita. A protože vtělené Slovo je jednou z osob Nejsvětější Trojice, stává se celý lidský rod v sounáležitosti s Ním, a ostatní tvorstvo v sounáležitosti s lidským rodem, účastným na trojičním životě. Tak postupně vzniká jediné „teandrické univerzum“ nebo chceme-li: „univerzální teandrium“ (jediné boholidské Bytí).⁴³⁷ Ačkoliv tato teze vyznívá složitě, je velmi jednoduchá. Podobně jako kostky domina se pojí v souvislý řetězec, když k sobě přikládáme strany se shodnými znaky, spojuje se božství a lidství, nestvořené Bytí se stvořením, skrze osobu Ježíše Krista. Skrze pravého Boha z pravého Boha, zrozeného, ne stvořeného, který však nelpěl na svém božství, přijal stvořené tělo z Marie Panny a stal se člověkem, a tudíž Prostředníkem mezi Bohem a lidmi. Nebýt Jeho prostřednictvím, nebylo by toto spojení možné. Vzdálenost mezi božstvím a lidstvím by byla nepřekonatelná, kdyby se Stvořitel ke stvoření nesklonil a neposlal do světa svého Syna a následně Ducha. Proto Boublík konstatuje, že sjednocení všeho na nebi i na zemi v Kristu, v němž se naplňuje Boží záměr (Ef 1,10), je zcela⁴³⁸
pokolení mohlo existovat i bez tajemné účasti na životě Trojice.⁴³⁸

Souhlasíme s tím, že předurčená boholidská jednota je nezaslouženým darem milosti, ale nemyslíme si, že by lidstvo mohlo existovat, aniž by bylo v Kristu predestinováno k účasti na Božím životě. Vždyť „všechno bylo stvořeno skrze Krista a pro Krista, On předchází všechno a všechno v Ném spočívá“ (Ko 1,16-17). To znamená, že kdyby stvoření nemělo tento vznešený Cíl, který v řádu intence stojí už na jeho počátku, neexistovalo by vůbec. Proč by dokonale Milující cokoli činil, ne-li pro svého Milovaného?⁴³⁹ Milovaný Boží Syn je tedy Cílem stvoření, jež by bez Něho nemělo smysl. Kostky domina spojené v řetězec mohou bezesporu existovat také odděleně, protože původně oddělené byly. Avšak člověk nemůže existovat jinak nežli v Kristu, „skrze kterého povstal a bez Něhož nepovstalo nic, co jest“ (J 1,1). Jestliže se odmítá podřídit Cíli, pro který byl stvořen, pak nutně pozbývá svoji existenci. Bůh „je

⁴³⁷ Srov. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 171-172.

⁴³⁸ „...il genere umano poteva esistere anche senza la partecipazione mistica alla vita trinitaria“ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 172.

⁴³⁹ „Bůh na nás nepomýšlí nezávisle na Něm (na Kristu)... To je princip a poslední cíl křesťanského tajemství: svět uvažovaný a chtěný v Kristu a Kristus chápaný jako dovršení světa, dějin lidstva.“ BRAMBILLA, F. G. *Antropologia teologica...*, s. 167-168.

Ten, který je“ (Ex 3,14), kdežto člověk sám o sobě je ten, který není. Toho si byl náš teolog navzdory uvedenému tvrzení dobře vědom. Dokládají to jeho vlastní slova: „...Bůh chce a miluje Krista a teprve v Kristu a skrze Krista chce a miluje celé stvoření.“⁴⁴⁰ A na jiném místě své práce jasně říká: „*Ve skutečnosti neexistuje žádný přirozený cíl stvoření. Bůh určuje svět stvořený v Kristu k oslavení v Kristu: gratuitní oslavení je tudíž jediným možným dovršením stvoření, chtěného a připraveného Bohem a realizovaného skrze Krista – jediného Prostředníka. Ne-vyvolení a ne-určení ke gratuitní slávě je proto absurdní: Bůh by stvořil bytí jakožto ubírající se k cíli, avšak neurčil by ho k tomuto cíli. Určení přirozenosti k oslavení v Kristu je gratuitní, ale pokud je toto oslavení jediným možným cílem lidské přirozenosti stvořené Bohem, je zřejmé, že Bůh nemůže tuto přirozenost stvořit a ne-vyvolit ji k cíli.*“⁴⁴¹

Boží záměr, od kterého se odvíjejí celé dějiny spásy, je nepochybně gratuitní, neboť je naprosto svobodný. Trojosobní Bůh, jenž je ve své imanenci plností lásky, jistě nemusel tvořit svět, aby tuto lásku rozmnožil. Veškerá Boží činnost *ad extra*, počínaje stvořením, je tedy milostivým darem. Nicméně „první stvoření“ přímo implikuje „nové stvoření“ v Kristu, protože jenom tak se Boží láska naplňuje také v oikonomii. Z toho vyplývá, že přirozený řád je nemyslitelný bez vztahu k nadpřirozenému řádu, z něhož pramení a v nějž má vyústit. Jinými slovy, je myslitelný pouze tehdy, je-li obsažen v mysli Boží, je-li součástí věčného Božího úmyslu, který je veskrze milostivý, a přece nemůže nebýt soustředěn v Kristu a zaměřen k Němu. Bůh není lidské přirozenosti nic dlužen a není povinen darovat člověku podíl na svém božství, ale činí tak nemoha zapřít sám sebe. „Kvůli sobě, kvůli sobě samému to dělá, poněvadž jeho jméno nesmí být znesvěceno. Hospodin svou slávu jinému nedá.“ (Iz 48,11). Leč Jeho jméno je oslaveno právě v Kristu (J 12,28), v Němž zjevuje svou lásku vůči světu (J 3,16).⁴⁴² Bůh je oslaven v Synu člověka (J 13,31) a Syn je oslaven v těch, které Mu Otec ze světa dal. Pečuje o ně, aby žádný z nich nezahynul (J 17,10-12), ale měl život věčný (J 3,16). To, aby se naplnilo Písmo, aby se naplnila Láska v oikonomické Trojici. A jelikož lidstvo by neexistovalo, kdyby nebylo předurčeno k věčnému životu v Kristu, takže ten, kdo

⁴⁴⁰ „...Dio vuole e ama Cristo e in Cristo e in vista di Cristo vuole e ama tutta la creazione.“ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 173.

⁴⁴¹ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 209-210.

⁴⁴² Připomeňme, že Boží jméno „Jsem, který jsem“ (hebrejsky „Ehje ašer ehje“, Ex 3,14) značí netoliko existenci, nýbrž pro-existenci, Bytí ve vztahu čili Bytí pro Druhé(ho).

Krista nepřijímá, existenci ztrácí, je Boží předurčení bezezbytku účinné. Sounáležitost s Kristem je tudíž „*conditio sine qua non*“ čili podmínka, bez níž se předurčení ke spáse neuskutečňuje. „*Konkrétní lidská přirozenost tedy není predestinována zcela bezpodmínečně, ale pouze nakolik je přidružena ke Kristu.*“⁴⁴³ Predestinace se týká každého člověka, nikdo však není predestinován individuálně, nýbrž jen jako jeden z údů Kristova těla. Svévolné odloučení se od Kristova těla znamená odloučení se od Života neboli smrt.

2.3.2 „*De praedestinatione Christi*“ („*O předurčení Krista*“)⁴⁴⁴

Jiří Žůrek česko-římskému teologovi vytýká, že predestinaci Krista dostatečně neobjasnil, ačkoliv na ní postavil svůj výklad.⁴⁴⁵ Upozorňuje na známý výrok svatého Pavla z listu Římanům (Ř 1,4), který údajně dosvědčuje, že Kristus predestinován byl,⁴⁴⁶ ale zároveň teologii pověřuje nesnadným úkolem, aby vysvětlila, jakým způsobem. Žůrek připomíná, že božské Slovo je souvěčné s Otcem a z toho důvodu se vymyká jakékoliv predestinaci, jež přece vyžaduje vztah předčasnosti predestinujícího vůči predestinovanému.⁴⁴⁷

Boublíkův profesor Pietro Parente, kterému mladý student vděčil za nejednu inspiraci, vycházel z učení svatého Tomáše Akvinského. Na jeho základě se domníval, že Slovo jakožto preexistující není předmětem predestinace, takže jím nemůže být ani Slovo vtělené v Ježíši Kristu.⁴⁴⁸ Předurčení podle Tomáše⁴⁴⁹ implikuje nějaké

⁴⁴³ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 211. (Boží láska přitom bezpodmínečnou zůstává jakožto věčná Láska Otce k Synu a ke každému člověku skrze Syna).

⁴⁴⁴ Název této podkapitoly jsme si vypůjčili od svatého Tomáše Akvinského, který se ve své Teologické summě zabývá stejným námětem. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* III, q. 24.

⁴⁴⁵ Viz ŽŮREK, J. *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka...*, s. 151-152.

⁴⁴⁶ Z českého ekumenického překladu tato skutečnost není zřejmá („...*ale Duchem svatým byl ve svém zmrtvýchvstání uveden do moci Božího Syna...*“). Nicméně původní řecký text zní: „*tou horisthentos Hyiou Theou*“ - to je doslova přeloženo: „byl určen Božím Synem“. Dojem, že Kristus byl předurčen, pak navozuje jeho překlad latinský: „*qui praedestinatus est Filius Dei*“.

⁴⁴⁷ ŽŮREK, J. *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka...*, s. 146.

⁴⁴⁸ PARENTE, P. *De Verbo incarnato*, s. 140-142; srov. ŽŮREK, J. *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka...*, s. 146.

předcházení („*antecessione[m] quandam*“), jež není myslitelné vzhledem k osobě Krista, který věčně je Božím Synem, ale pouze vzhledem k Jeho lidské přirozenosti, s níž se sjednotil v čase, a tak byl ve svém člověčenství do stavu synovství uveden.⁴⁵⁰ Velký středověký myslitel si ovšem uvědomoval, že předurčení se netýká přirozenosti, nýbrž osoby,⁴⁵¹ a proto usuzoval, že Kristus byl předurčen jako osoba, avšak nikoliv jako osoba o sobě, ani jako osoba subsistující v božské přirozenosti, ale jediné jako osoba subsistující v přirozenosti lidské.⁴⁵² K tomuto závěru Tomáše vedl i předpoklad, že predestinace je jakési Boží předzřízení toho, co má nastat v čase skrze milost.⁴⁵³ Lze totiž říci, že Syn Boží byl předurčen, aby se stal člověkem, a stejně tak, že Syn člověka byl předurčen, aby byl Synem Božím. Avšak je nasnadě, že ne Božímu Synu byla udělena milost stát se člověkem, ale lidské přirozenosti se dostalo milosti, aby byla sjednocena s přirozeností božskou. Proto je pravdivější výrok, že Kristus jakožto člověk byl předurčen, aby byl Synem Božím.⁴⁵⁴ Na jiném místě Tomáš píše, že o predestinaci je možné uvažovat dvojím způsobem: buď se zřetelem na věčný akt předurčení, jenž s sebou nese nějaké předcházení vzhledem k predestinovanému, nebo se zřetelem na její účinek v čase, který je Božím milostivým darem. Ovšem v obou případech se předurčení vztahuje na Krista pouze z důvodu lidské přirozenosti, neboť lidská přirozenost nebyla vždy sjednocena se Slovem a k jejímu spojení s Božím Synem

⁴⁴⁹ V následující interpretaci Tomášova učení se opíráme o jeho *Summu* teologickou (III, q. 24). Svatý Tomáš se otázkou Kristova předurčení zabíral také v rámci jiných spisů, nicméně pojednání obsažené v *Summē* lze považovat za nejsystematičtější.

⁴⁵⁰ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* III, q. 24 a. 1 ad 3.

⁴⁵¹ „*Non enim dicimus naturam alicuius praedestinari, sed personam...*“ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* III, q. 24 a. 1 ad 2.

⁴⁵² „*Relinquitur ergo quod praedestinatio attribuat personae Christi (...) secundum quod subsistit in humana natura.*“ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* III, q. 24, a. 2.

⁴⁵³ „*...praedestinatio, proprie accepta, est quaedam divina praeordinatio ab aeterno de his quae per gratiam Dei sunt fienda in tempore.*“ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* III, q. 24, a. 1 co.

⁴⁵⁴ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* III, q. 24, a. 2 ad 3.

v jediné osobě došlo působením milosti.⁴⁵⁵ Kristus byl tudíž podle Tomášova mínění předurčený jakožto člověk.⁴⁵⁶

Mezi oběma přirozenostmi Ježíše Krista je jistě třeba rozlišovat, ale není možné je od sebe oddělovat. Když *Aquinas* připisuje predestinaci Kristově lidské přirozenosti, patrně přitom neodhlíží od jejího sjednocení s přirozeností božskou. Vždyť Kristovy lidské atributy se váží k jedinému subjektu vtěleného Slova. Jenomže lidské atributy jako různé psychické stavy či fyzické potřeby mohou být přivlastňovány jen Slovu vtělenému, poněvadž jsou to atributy časné. Avšak předurčení je věčné, takže predikujeme-li ho vtělenému Slovu, musíme ho predikovat i Slovu preexistujícímu, neboť se jedná o tutéž osobu. To svatý Tomáš udělat nemůže, jelikož předurčení Krista odůvodňuje pouze Jeho lidstvím. A pokud nelze říci, že Kristus byl predestinován jako preexistující Slovo, to znamená jako Bůh, nelze říci ani to, že byl predestinován jako Bohočlověk, v Němž je Boží Slovo podstatně sjednoceno s lidskou přirozeností. Z toho plyne, že Ježíš Kristus mohl být předurčen jenom coby člověk, a to nikoliv tak, jak skutečně existoval: tentýž dokonalý v lidství a tentýž dokonalý v božství, ale jediné coby „vágní individuum“, jímž se rozumí Ježíšovo lidské bytí uvažované čistě teoreticky bez přihlídnutí k hypostatické unii. Chalcedonská definice víry však takové uvažování zapovídá, a proto se Tomášova teorie „*praedestinitus secundum quod homo*“ ve svých důsledcích jeví jako problematická. Pietro Parente měl dojem, že konstrukt „vágního individua“ nese určité stopy Nestoriova bludu,⁴⁵⁷ a proto s predikací predestinace Kristu poněkud váhal.⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* III, q. 24, a. 2 co.

⁴⁵⁶ „*Christus, secundum quod homo, est praedestinitus esse filius Dei*“ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* III, q. 24, a. 2 co.

⁴⁵⁷ Nestorios († asi 451) nesouhlasil s tím, aby projevy Ježíšova lidství (jako například hlad nebo úzkost v hodině utrpení) byly přivlastňovány božskému Slovu. Ctirad Václav Pospíšil připouští, že konstantinopolský biskup měl v mnohém pravdu, poněvadž je skutečně nemístné připisovat typicky lidské vlastnosti Slovu, nakolik je Bohem. Nestoriův omyl však spatřuje v tom, že nerozlišoval mezi subjektem Slova a Boží přirozeností. Zatímco Boží přirozenosti lidské vlastnosti přisuzovat nelze, subjektu vtěleného Slova je připisovat můžeme a vzhledem k základním soteriologickým principům dokonce musíme. Kdyby totiž lidství se vším, co se k němu váže, nebylo přijato Slovem, nemohlo by být spaseno. A kdyby Ježíšovo utrpení bylo jen utrpením člověka a nikoliv Bohočlověka, pozbylo by svůj univerzální vykupitelský a zjevitelský význam. Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel...*, s. 139-140.

⁴⁵⁸ Viz ŽŮREK, J. *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka...*, s. 146.

Podobně smýšlel i jeho kolega Antonio Piolanti,⁴⁵⁹ který Boublíkovi pomohl odhalit nedostatky Augustinova pojetí předurčení, kontrastujícího s poselstvím Zjevení.⁴⁶⁰ Také Piolanti se nechal vést učením svatého Tomáše. Zcela s ním souhlasí v tom, že vtělení Slova jakožto skutečnost, která se naplnila v čase, je předmětem věčného předurčení.⁴⁶¹ Tomášova tvrzení, že Kristova osoba jako taková nebyla predestinována a že Kristus coby člověk byl predestinován, aby byl Božím Synem, však považuje za sporná. Domnívá se, že Tomáš by k nim pravděpodobně nikdy nedospěl, kdyby se nesnažil objasnit biblický verš Ř 1,4 v jeho ne zcela přesném překladu do latiny. Upozorňuje tak na určitý rozdíl mezi původním řeckým výrazem „horisthentos“ a latinským výrazem „praedestinitus“, který oproti prvnímu jednoznačněji svědčí o Kristově predestinaci.⁴⁶² Piolanti nepřipouští, že by Kristus mohl být predestinován jako Bůh nebo jako Bohočlověk, což shodně se svatým Tomášem zdůvodňuje tím, že predestinace implikuje nějaké předcházení vzhledem ke svému objektu.⁴⁶³ Zastává tudíž názor, že Kristus „in concreto“, jakožto *suppositum* nesoucí dvě přirozenosti, nebyl predestinován a predestinace se ho může týkat jen jako „vágního individua“. Tomášovu větu: „*Christus, secundum quod homo, est praedestinitus esse filius Dei*“, chápanou ve smyslu „vágního individua“, pokládá za teologicky korektní, ale nikoliv za hodnotnou

⁴⁵⁹ PIOLANTI, A. *Dio Uomo*, 2^a edizione riveduta e aggiornata, Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1995, s. 335-343.

⁴⁶⁰ Viz BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. III.

⁴⁶¹ PIOLANTI, A. *Dio Uomo...*, s. 340.

⁴⁶² Na tento rozdíl upozorňovali též jiní autoři. Podle Origena má predikát „*horisthentos*“ význam „určený“ a nikoliv „předurčený“, takže jím není naznačeno žádné předcházení a lze ho bez obtíží vztahovat na Kristovu osobu. Viz THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* III, q. 24, a. 1 ad 3. Důkladný rozbor verše Ř 1,4 nabízí biblista Joseph A. Fitzmyer: Poukazuje na skutečnost, že výraz „ustanoven“ či „určen“ je paralelní k výrazu „pocházel z rodu“ (v originálním řeckém znění „*genomenon*“) v předchozím verši a označuje vyšší postavení, které bylo Ježíšovi dáno Otcem. Podotýká, že ačkoliv v řeckém textu není užito slova „*prooristhentos*“, ve Vulgátě čteme „*praedestinitus*“ a tato verze se ujala v tradici západní teologie. Podle Eusebia pojem „*prooristhentos*“ komolí původní smysl textu (*Contra Marcellum* 1,2). Jan Zlatoústý rozuměl pod pojmem „*horisthentos*“ „ukázal se“, „projevil se“, „byl poznán“ či „byl prohlášen“ (*Ep. Ad Romanos* 1,2). Na jiných místech Nového zákona je slovesa *horizein* užito ve smyslu „jmenovat“, „ustanovit“ nebo „určit“ (viz např. Sk 10,42; 17,26; Žd 4,7), což je vlastní smysl tohoto slova. Někdy je spojováno s Božím předzvěděním či určením, ale samo o sobě nemá význam předurčení. Spíše označuje rozhodující čin Božího ustanovení. FITZMYER, J. A. *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary...*, s. 234-235.

⁴⁶³ PIOLANTI, A. *Dio Uomo...*, s. 341.

z hlediska exegeze, protože verš Ř 1,4 podle něj nemluví o predestinaci.⁴⁶⁴ Dále Piolanti připomíná Tomášův důležitý postřeh, že mezi předurčením Krista a předurčením naším existuje evidentní rozdíl. Kristus je přirozeně Božím Synem, kdežto my máme být Bohem za syny přijati. Proto je Kristus jakýmsi jedinečným způsobem předurčený.⁴⁶⁵

Jiřímu Žůrkovi musíme dát za pravdu, že Vladimír Boublík se nepokusil tento „jedinečný způsob“ blíže vysvětlit.⁴⁶⁶ Domníváme se, že se o to nestaral z toho důvodu, že nejasnosti ohledně způsobu Kristova předurčení nezaměstnávají mysl běžného člověka, ke kterému především se náš autor obracel. To ovšem neznamená, že jeho texty nenapovídají, co pod předurčením Ježíše Krista rozuměl. Od zdráhavého stanoviska obou svých učitelů se Boublík nápadně odchyluje; v Kristově predestinaci zjevně nevidí nejmenší problém. Žůrek jeho koncepci hodnotí střízlivě vyčítaje mu, že předkládané námitky nebere v úvahu, a navíc, že chybně mluví o predestinaci Kristovy lidské přirozenosti, ačkoliv je zřejmé, že objektem předurčení nemůže být přirozenost, ale pouze konkrétní individuum.⁴⁶⁷ Dovolujeme si s tímto soudem polemizovat. Boublík se o predestinaci Kristovy lidské přirozenosti skutečně několikrát zmiňuje,⁴⁶⁸ ale nikde neříká, že by Kristus nebyl předurčen jako osoba, v níž se božství snoubí s lidstvím. Naopak, jeho vize „univerzálního teandrismu“ předurčení Krista jakožto osoby

⁴⁶⁴ PIOLANTI, A. *Dio Uomo...*, s. 341.

⁴⁶⁵ Tamtéž, s. 343; „*Christus singulari modo prae aliis est Dei filius naturalis, ita quodam singulari modo est praedestinatus.*“ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* III, q. 24, a. 1 ad 1.

⁴⁶⁶ Ve svém článku nadepsaném „*Predestinace podle svatého Tomáše Akvinského*“ odkazuje Boublík na I. část Tomášovy Teologické summy, jež pojednává o předurčení lidstva, ale vůbec nereflektuje III. část zmíněného díla, ve které se Andělský učitel zamýšlí nad predestinací Krista. Zdá se tedy, že touto otázkou se Boublík nezabýval. Viz BOUBLÍK, V. „*La prédestination selon saint Thomas d'Aquin*“, *La pensée catholique* 80, 1962, s. 5-27.

⁴⁶⁷ Srov. ŽŮREK, J. *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka...*, s. 146; 151-152.

⁴⁶⁸ „*Oggetto della predestinazione è la natura umana di Cristo (R 4,1) e il genere umano solidale con Cristo (R 8,29; Ef 1,5).*“ („*Objektem předurčení je Kristova lidská přirozenost a lidský rod v sounáležitosti s Kristem*“). BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 170. „*Nella predestinazione della natura umana di Cristo e dell'umanità è inclusa anche la predestinazione della storia, del tempo e dell'universo materiale.*“ („*V předurčení Kristovy lidské přirozenosti a lidstva je zahrnuto také předurčení dějin, času a hmotného vesmíru*“). Tamtéž. „*La predestinazione della natura umana di Cristo e del genere umano è gratuita.*“ „*Předurčení Kristovy lidské přirozenosti a lidského rodu je gratuitní.*“ Tamtéž, s. 172.

implikuje.⁴⁶⁹ Co by bylo platné sjednocení lidstva s Kristovou lidskou přirozeností, kdyby tato nebyla podstatně spojena s božstvím? Ne člověk Ježíš je oním „mostem“, který překonává vzdálenost mezi Bohem a lidmi, nýbrž Bohočlověk Ježíš Kristus. Jestliže Boublík zdůrazňuje předurčení Krista v Jeho lidství, činí tak proto, že jedině na něj může navázat předurčení lidského rodu.⁴⁷⁰ Vrátime-li se k příkladu dominových kostek, lze říci, že k sobě řadí strany se shodnými znaky: lidský rod připojuje k lidské přirozenosti Krista, kterou však neodděluje od přirozenosti božské, jinak by pomyslný řetězec neměl pokračování. Lidský rod by nemohl být předurčen k účasti na Božím životě, kdyby předurčení Krista nebylo předurčením Bohočlověka. Dlužno podotknout, že kdyby byl Kristus predestinován jenom co do svého člověčenství, neuskutečnila by se ani tajemná jednota Kristovy lidské přirozenosti s celým lidským rodem. Vždyť pouze predestinace Krista (v Kristu), „v Němž bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi, jenž předchází všechno a má ve všem prvenství“ (Ko 1, 16-18), to znamená predestinace Krista jako preexistujícího Slova,⁴⁷¹ se může vztahovat na celé lidstvo a zahrnout všechno, co jest. Pouze predestinace jednorozeného Božího Syna, který se má stát prvorozeným mezi mnoha bratřími, může být univerzální.⁴⁷²

⁴⁶⁹ Srov. „Il decreto della predestinazione del ‚Cristo intero‘ implica anche il decreto dell’Incarnazione (...) e il decreto della Redenzione. Il Verbo Incarnato è predestinato anche come Mediatore nella Redenzione che realizza nella sua morte il destino glorioso della sua natura umana e diventa il Capo glorioso del genere umano da Lui definitivamente liberato dal peccato e vivificato dal suo Spirito...“ („Rozhodnutí, jehož obsahem je předurčení ‚Celého Krista‘, implikuje také rozhodnutí o vtělení a vykoupení. (...) Vtělené Slovo je předurčeno též jako Prostředník ve vykoupení, jenž ve své smrti realizuje slavný úděl své lidské přirozenosti a stává se oslavenou Hlavou lidského rodu, který s konečnou platností osvobodil od hříchu a oživil svým Duchem...“). BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 172.

⁴⁷⁰ V podobném smyslu platí, že Tělo Kristovo, zpřítomňované v eucharistii pod způsobou chleba, je branou, která tělesnému člověku dovoluje vstoupit do tajemství vnitrobožského života. Srov. POSPÍŠIL, C. V. „Trojice a eucharistie“, in *Eucharistie. Mysterium fidei*, ed. J. Hojda, Svitavy: Trinitas, 2002, s. 43-44.

⁴⁷¹ Je zřejmé, že citovaný text z listu Kolosanům vypovídá o Kristu jako o nestvořeném, a tedy jako o Synu, jenž se věčně rodí z Otce. Srov. „Obviously, the Son is therefore himself not a part of the created order. (...) Paul’s point is the absolute superiority of Christ in every possible way. Not only did Christ preexist them, but also he himself is both Creator of and Lord over them.“ FEE, G. D. *Pauline Christology...*, s. 300.

⁴⁷² Vidíme, že názor, podle něhož byla předurčena jenom Kristova lidská přirozenost a nikoliv osoba, nejenže se nebezpečně blíží nestorianismu, na což upozornil Parente, ale má i stejně nepřijatelné důsledky: jako utrpení Ježíše Nazaretského by nemělo univerzální vykupitelský význam, kdyby se nejednalo o utrpení vtěleného Slova, tak ani předurčení Krista by nebylo univerzální, kdyby se netýkalo Slova, které se stalo tělem.

Když se Boublík v jiné kapitole své práce zabývá individuálním předurčením, podotýká, že „předmětem předurčení jistě není abstraktní lidská přirozenost, nýbrž lidská přirozenost, nakolik existuje v konkrétní osobě.“ Žádný jednotlivý člověk přitom není předurčen jinak než v sounáležitosti s Kristem.⁴⁷³ Z toho vyplývá, že také Ježíšova lidská přirozenost je předmětem předurčení, nakolik existuje v konkrétní osobě. Tou je předně osoba Slova, ale následně též mystická osoba *Christus totus*. Právě tuto osobu autor představuje jako nejzazší cíl a předmět predestinace, která se v návaznosti na lidskou přirozenost Krista týká veškerenstva.⁴⁷⁴

A jak náš teolog vysvětluje predestinaci Slova souvěčného s Otcem, která se zdá být nemožná, neboť vyžaduje předčasnost predestinujícího vůči predestinovanému? Domníváme se, že Boublík uspokojivé vysvětlení nabízí, třebaže si tuto otázku výslovně nepokládá. Přinejmenším k němu navádí. Nevnímá totiž předurčení v horizontu času, nýbrž vztahu. Takový náhled je *de facto* jediný správný, protože předurčení coby věčný akt se kategorii času vymyká, nebo lépe řečeno transcenduje ji. Byl to Tomáš Akvinský, kdo předložil velmi šťastnou definici věčnosti: „v kterémkoliv čase nebo okamžiku času je přítomná věčnost“.⁴⁷⁵ To znamená, že věčné předurčení není aktem předčasným, ale nadčasovým a „v kterémkoliv čase nebo okamžiku času přítomným“.⁴⁷⁶ Není tedy pravdivá premisa, že predestinující nutně předchází predestinovaného v čase, ani odvozený závěr, že predestinace věčného božského Slova je nemyslitelná. Určitá priorita (slovy svatého Tomáše „*antecessione quaedam*“) predestinujícího subjektu vůči objektu (na níž poukazuje latinská předpona „*pre-*“, stejně jako řecká předpona „*pro-*“ a česká „*před-*“) je zřejmá, nicméně nejedná se o předcházení v čase, ale o prvenství ve vztahu. Iniciativa a prvenství ve vztahu Bůh – člověk náleží bezesporu Bohu: „*V tom je láska: ne že my jsme si zamilovali Boha, ale že*

⁴⁷³ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 211.

⁴⁷⁴ Tamtéž, s. 171.

⁴⁷⁵ „*Cuilibet temporis vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas*“ THOMAS AQUINAS, *Summa contra gentiles* I, c. 66. Podobným způsobem uvažoval o věčnosti již svatý Augustin, od něhož pochází výrok: „*Hodiernus tuus aeternitas*.“ („*Tvé ,dnes‘ je věčnost*“). AURELIUS AUGUSTINUS, *Vyznání...*, s. 390. A stejně smýšlel i středověký filosof Boëthius. Viz BOËTHIUS, *Filosofie utěšitelka*, Olomouc: Votobia, 2005, kniha V.

⁴⁷⁶ Srov. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 212-213. (Přítomnostní charakter předurčení označuje Boublík pojmem „*prezencialita*“). K uvedenému můžeme dodat, že kterýkoliv čas nebo okamžik času je přítomný ve věčnosti.

on si zamiloval nás... My milujeme, protože Bůh napřed miloval nás.“ (1 J 4,10.19). Vztah Boha k člověku ovšem vychází z trojjediné Lásky, v níž priorita přísluší Otcí: Otec je Počátek bez počátku, zatímco Syn se z Něj věčně rodí. V tomto světle je Otec první Milující a Syn je první Milovaný. A protože konání Milujícího má svůj cíl v Milovaném, je Boží Syn také prvním předurčeným.⁴⁷⁷ Bůh Otec od věčnosti chce Syna. Chce Ho v imanentní Trojici i v Trojici oikonomické čili v dějinách spásy, v nichž se Syn Boží vtěluje a stává se Synem člověka. Teprve v Něm je Bohem Otcem chtěno – předurčeno též všechno ostatní.⁴⁷⁸ „Ve své lásce (to znamená v lásce, jež patří přednostně Synu) Bůh a Otec našeho Pána Ježíše Krista předem určil i nás, abychom byli přijati za syny a chválili slávu jeho milosti, kterou nám udělil ve svém Nejmilejším.“ (Ef 1,5-6).

Zamysleme se ještě nad druhým důvodem, pro nějž svatý Tomáš spojoval predestinaci Krista jen s Jeho lidskou přirozeností: Maje na zřeteli účinek věčného předurčení v čase, který je milostivým darem, konstatoval, že ne Bohu, ale jedině člověku se dostává milosti adoptivního synovství. V odpovědi na otázku, zda je Kristus příčinou naší predestinace, ovšem *Aquinas* říká, že pod věčné předurčení nespadá pouze to, co má nastat v čase, ale také způsob a řád, jakým to má nastat.⁴⁷⁹ Výše citovaný verš z listu Efezanům svědčí o tom, že Bůh Otec udělil svou milost lidem ve svém Synu, Ježíši Kristu. Evangelista Jan hovoří podobně: „*milost a pravda se stala skrze Ježíše Krista. Z jeho plnosti jsme byli obdarováni my všichni milostí za milostí.*“ (J 1,17.16). „Nikdo nepřichází k Otcí než skrze Syna.“ (J 14,6) Vtělený Boží Syn (coby osoba ve

⁴⁷⁷ Určený cíl určuje vše, co k němu spěje, takže Syn jakožto Cíl Božího záměru je předurčeným objektem a předurčujícím subjektem zároveň. „Je Alfou i Omegou, tím, který byl, který jest a který má přijít.“ (Zj 1,8).

⁴⁷⁸ Jan Duns Scotus toto tajemství vyjadřuje následovně: „*Kdo chce spořádaně, chce předně cíl a teprve odvozeně to, co je s tímto cílem přímo spjato. Bůh ovšem chce svrchovaně spořádaně. Proto chce primárně sebe sama a vše, co je v něm. Sekundárně chce toho, který je mu bezprostředně nejbliž, tedy Kristovu lidskou duši. Proto před každou zásluhou či vinou někoho jiného Bůh předvídá, že Kristus s ním bude spojen v jednotě osoby.*“ DUNS SCOTUS, J. *Reportatio parisiensis* II, d. 7, q. 4, n. 3. (Citováno podle POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel...*, s. 202. Ze Scotovy úvahy plyne, že předurčení se týká přednostně Slova, které bylo u Boha a bylo Bůh, a druhotně Slova vtěleného a všeho, co povstalo skrze ně.

⁴⁷⁹ „*Sub praedestinatione enim aeterna non solum cadit id quod est fiendum in tempore, sed etiam modus et ordo secundum quod est complendum ex tempore.*“ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* III, q. 24, a. 4 co.

dvou přirozenostech) je tudíž cestou a způsobem, jímž se milost děje v čase. Proto se domníváme, že není nesprávné tvrdit, že věčné předurčení se týká též Jeho. Ba dokonce zastáváme názor, že se týká především Jeho. Bylo by pošetilé vidět v Kristu jen cestu k dosažení spásy - vždyť Kristus je poslední Cíl. Boží plán nepochybně zahrnuje spásnou milost udělenou lidem skrze Ježíše Krista v čase, ale dovrší se až v plnosti času, kdy Bůh přivede všechno na nebi i na zemi k jednotě v Kristu. (Ef 1,10). On se pro naši spásu ponížil, „vzal na sebe způsob služebníka... podstoupil pro nás i smrt, a to smrt na kříži. (...) Proto však byl vyvýšen nadě vše a bylo mu dáno jméno nad každé jméno, aby se před ním sklonilo každé koleno, a každý jazyk, aby ke slávě Boha Otce vyznal, že Ježíš Kristus je Pán.“ (Fp 2,7-11). Věčný plán Boha Otce tedy není podřízen lidské spásy, ale Božímu Synu, Ježíši Kristu, v Němž se uskutečňuje Otcova sláva a spása světa.⁴⁸⁰

Andělský učitel uvažuje odlišně: podle jeho soudu by zřejmě bylo předurčení lidstva myslitelné, i kdyby nebylo předurčení Kristova. Mínil, že pokud by se Boží Syn nevtělil, lidé by mohli být spaseni jiným způsobem.⁴⁸¹ Tak ale v jistém smyslu nadřazuje lidskou spásu Kristovu vtělení. Dovolujeme si s ním nesouhlasit. Kristus přece „předchází všechno a všechno v něm spočívá, on je hlavou těla – totiž církve. On je počátek, prvorozený z mrtvých – takže je to on, kdo má prvenství ve všem.“ (Ko 1,17-18). Je to tedy On, kdo má prvenství též v předurčení. Máme za to, že právě v tom se zakládá onen „jedinečný způsob“ predestinace Krista. Svatý Tomáš měl patrně na mysli to, že predestinace se jedinečným způsobem týká Kristovy lidské přirozenosti: jinak se vztahuje na člověka Ježíše, který je přirozeně Božím Synem, a jinak na ostatní lidi, kteří mají být Bohem za syny přijati. My si naproti tomu myslíme, že predestinace se týká prvořadě a jedinečně Kristovy osoby a teprve od ní se odvozuje predestinace lidstva. To proto, že Láska, v níž Bůh Otec předurčuje, náleží především osobě

⁴⁸⁰ Srov. „...je třeba navrátit se ke smyslu zjevení, které vypovídá o predestinaci především to, že je podstatně vztažena k Ježíši Kristu. Predestinace je totiž předurčením Ježíše Krista a následně předurčením lidí v Kristu. To, co Bůh zamýšlí, a od čeho se odvíjí plán jeho vůle, je tajemství Ježíše Krista a lidí v Něm.“ BRAMBILLA, F. G. *Antropologia teologica...*, s. 201. „Naše vyvolení a naše předurčení nejsou cílem o sobě, ale jsou podřízeny jedinému cíli, ke kterému Bůh směřuje veškeré své dílo, a sice k Božímu Synu, v Němž má celé stvoření nalézt svůj střed.“ DION, H. M. „La prédestination chez saint Paul...“, s. 33.

⁴⁸¹ „...remota praedestinatione Christi, non removetur nostra praedestinatio, quia etiam si filius Dei non incarnaretur, erat alius modus possibilis nostrae salutis (...) si Christus non fuisset incarnandus, Deus praeordinasset homines salvari per aliam causam.“ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* III, q. 24, a. 4, arg. 3; III, q. 24, a. 4 ad 3.

jednorozeného Božího Syna, jenž se v dějinách spásy stává „prvorozeným mezi mnoha bratřími“ (Ř 8,29), a jedině v Něm náleží i lidem jako Jeho bratřím. V návaznosti na Tomášův výrok, že adoptivní synovství je jakousi sdělenou podobou přirozeného synovství,⁴⁸² se odvažujeme říci, že předurčení všech lidí, aby byli Bohem přijati za syny, je jakousi sdělenou podobou předurčení Toho, který Božím Synem věčně je.⁴⁸³ Lidem se této milosti dostává v Kristu. Kristus coby Bohočlověk není první omilostněný, nýbrž má plnost milosti (je plností milosti).⁴⁸⁴ V Něm se lidé podílejí na předem daném poslání, jež patří přednostně Jemu, stávající se chválou Boží slávy (Ef 1,11). Ve světle tajemství Nejsvětější Trojice poznáváme, že dar milosti nabízený Bohem člověku odráží vnitrobožské sebedarování Otce Synu v Duchu svatém. Jestliže člověk nabízenou milost přijímá, spodobuje se se Synem, který přijímá Dar Otce, a tak se podílí na Jeho věčném synovství.⁴⁸⁵

Nenacházíme tedy důvod, který by nedovoloval hovořit o predestinaci Slova. Naopak, řada důvodů uvedených výše nás přivádí k závěru, že je to nezbytné. Dodejme jen, že prisuzujeme-li predestinaci Ježíši Kristu coby boholidské osobě,⁴⁸⁶ činíme tak ve

⁴⁸² „*filiatione adoptionis est quaedam participata similitudo filiationis naturalis*“ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* III, q. 24, a. 4 arg.3; III, q. 24, a. 3 co.

⁴⁸³ „Otec od věčnosti plodí Syna, to znamená, že Synu od věčnosti svobodně sdílí svou božskou přirozenost.“ (ŠPIDLÍK, T. *My v Trojici*, Olomouc: Refugium Velehrad – Roma, 2000, s. 54). Předurčením lidí rozumíme analogické gratuitní sdělení božské přirozenosti lidem skrze Syna. Někdo by snad mohl namítnout, že Otec se sice daruje Synu svobodně, ale zároveň i nutně, neboť právě v tom spočívá Jeho osobní identita. To je pravda, přesto však platí, že „vnitřní Boží život je tvořen svobodnými vztahy mezi třemi božskými Osobami.“ ŠPIDLÍK, T. „Člověk, agapická osoba“. In *Nové cesty pastorální teologie. Krása jako východisko*, (T. ŠPIDLÍK – M. I. RUPNIK); Olomouc: Refugium Velehrad – Roma, 2008, s. 206.

⁴⁸⁴ „*Jakožto Boží Syn má Kristus gratiam unionis, má totiž samo osobní bytí Boží; je svatostí samou, má milost posvěcující v nejvyšší míře...*“ PIOLANTI, A. *Dio Uomo...*, s. 343.

⁴⁸⁵ Srov. „Smlouvu mezi Bohem a člověkem uzavírá vždycky Bůh a člověk na to pouze odpovídá. Obvykle je to vysvětlováno tak, že ta smlouva je milost, kterou může nabídnout jenom výše postavený níže postavenému. To není nesprávný výklad. (...) Ale je zde ještě jedna souvislost, hlubší: Nabídka smlouvy ze strany Jahveho směrem k Abrahamovi odpovídá vnitrobožskému vztahu otcovství, které má vždy prioritu před synovstvím. A Abrahamova odpověď je vlastně v linii synovství. Je to Abrahamův podíl na věčném synovství, a tedy na tajemství Ježíše Krista.“ POSPÍŠIL, C. V. *Úvod do Teologie trojjediného Boha*. Vzdělávací cyklus Radia Proglas, 2010, 6. díl.

⁴⁸⁶ To znamená Ježíši Kristu „témuž dokonalému v božství (*en theotéti*) i témuž dokonalému v lidství (*en anthrópotéti*), opravdu Bohu a opravdu člověku...“, jak říká chalcedonská definice víry.

třech krocích, které podmiňují pravdivost lidského vypovídání o Bohu.⁴⁸⁷ Tvrdíme, že Boží Syn Ježíš Kristus je předurčený, třebaže není předurčený v témže smyslu, v jakém jsou předurčeni (jiní) lidé. Ve vztahu k Němu má předurčení zcela jedinečný a plný význam.

Boublík svou tezi prezentuje coby skromný pokus nalézt řešení predestinace odpovídající Boží a lidské důstojnosti, aniž by si činil nárok na řešení úplné, a tak by mu nemělo být vytýkáno, že způsob Kristova předurčení podrobně nerozebírá. Veden pastoračním zájmem se soustředí na predestinaci Krista jako mystické osoby *Christus totus*, která zahrnuje každého člověka a může se stát hledaným pramenem radosti a naděje. Náš rozbor však neříká nic, co by v jeho tezi nebylo implicitně obsaženo. Autor chápe předurčení v úzkém vztahu s tajemstvím Trojice. Zastává názor, že Otcova svobodná láska, která je zdrojem vnitrobožského plození Syna a vydechování Ducha, se projevuje též v dějinách spásy. Konstatuje, že Bůh je nekonečně dokonalý ve Svém trojičním životě, a proto jistě nepotřebuje svět. Jedině Boží svobodná láska, bezmezná touha milovat a být milován, odůvodňuje stvoření. S úvahami, které Boublík rozvinul v rámci své doktorské práce,⁴⁸⁸ se setkáváme také v jeho studijní příručce *Teologie dějin spásy*, z níž citujeme: „Boží dobrozdání je projevem svobody Otce, jenž miluje a chce být milován, a to nejen svým Slovem, ale i Kristem a Jeho Církví. Přesněji vyjádřeno: Otec chce milovat stvořený vesmír tajemně obsažený v lidství vtěleného Syna a chce být milován láskou stvořeného vesmíru, začleněné do lásky Jeho vtěleného Syna. Proto tvoří, vykupuje, dává spásu.“⁴⁸⁹ Ústřední postavení Krista ve věčném předurčení a v realizaci spásy Boublík odvozuje z Jeho prvenství v tajemství lásky.⁴⁹⁰ Přitom podotýká, že Kristovo prvenství v lásce (a tudíž ani primát v předurčení) nelze vysvětlit bez odvolání na Jeho božství a na hypostatickou unii. Jen díky sjednocení božské a lidské přirozenosti v osobě Slova může být člověk proměněn v pravý Obraz Boha a účastnit se na Lásce vydechované Otcem a Synem. Pouze v Ježíši Kristu přijímá

⁴⁸⁷ Máme na mysli krok tvrzení, krok popření a krok nejvyšší míry (v latinském znění: *via affirmationis, via negationis et via eminentiae*).

⁴⁸⁸ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 169-171.

⁴⁸⁹ BOUBLÍK, V. *Teologie dějin spásy...*, s. 99.

⁴⁹⁰ Souvislost mezi Kristovým prvenstvím v lásce a v předurčení, na kterou náš teolog poukazuje, je zřejmá rovněž z evangelního textu: „A z nebe se ozval hlas: ‚Ty jsi můj milovaný Syn, tebe jsem si vyvolil.‘“ (Mk 1,11)

stvořený svět podíl na nezrušitelné smlouvě, která je od věků ustanovena mezi Otcem a Synem a uskutečňuje se v Duchu lásky.⁴⁹¹

2.3.2.1 „V každém okamžiku času...“

Vladimír Boublík tedy staví svou koncepci na předurčení Krista jakožto vtěleného Slova, dáváje pojmu předurčení nový (věříme, že pravý) význam. Rozumí jím nikoliv předdějinné rozhodnutí o osudu jedince, nýbrž věčný, to jest v každém okamžiku času přítomný a tím pádem neměnný, Boží záměr milovat a být milován. Boží láska naplněná v imanentní Trojici se sděluje v Trojici oikonomické stávající se láskou boholidskou. Pozvání k účasti na ní nejmocněji zaznělo právě v události Slova, které se stalo tělem. V Něm se Bůh cele vydal lidstvu. Skrze vtělené Slovo pak stejně mocně zazněla odpověď ze strany člověka, který se zvoláním „*Otče, do tvých rukou odevzdávám svého ducha*“ (L 23,46) daroval Bohu. Protože se ponížil a v poslušnosti podstoupil i smrt (Fp 2,8), učinil Ho Bůh Pánem a Kristem (Sk 2,36). „*Byl vyvýšen na pravici Boží a přijal Ducha svatého*“ (Sk 2,33), který oživil nejen Jeho mrtvé tělo, ale vdechl život také Jeho tělu mystickému neboli Církvě. Církev napojená na Krista, totiž napojená vodou, kterou dává Kristus a která je pramenem vyvěrajícím k životu věčnému, je podle česko-římského teologa předmětem Otcova dobrozdání.

Kdybychom predestinaci chápali jako předčasný akt, sotva by se nám podařilo vymanit se z tíživých pout fatalismu. To je možné pouze za předpokladu, že spolu s Vladimírem Boublíkem vyloučíme z úvah o předurčenosti lidského osudu časový rozměr a nahradíme ho rozměrem vztahovým. Láska, ve které nás Bůh předem určil, abychom byli přijati za syny (Ef 1,5), je pevným zakotvením každého přítomného okamžiku v nezadržitelném proudu času. Je jistotou, že bytí, jež se na Ní váže, se v proudu času nerozplyne, neboť trvá v Ní. Tato Láska vše předchází, nikdy však neustává, a proto předurčení není aktem minulým, ale aktuálně přítomným. Neudálo se „kdysi“, ale děje se „dnes, nyní“.⁴⁹² V podobě povolání se odvěké předurčení

⁴⁹¹ Srov. BOUBLÍK, V. *Teologie dějin spásy...*, s. 98-112.

⁴⁹² Připomeňme citát z románu Léona Bloye, kterým jsou protkány stránky Boublíkova duchovního deníku: „*Do ráje se nevstupuje zítra ani pozítří, ale dnes, nyní*“. Již mladý seminarista dospěl k osvobozujícímu poznání, že za prahem přítomné chvíle se otevírá věčnost, kterou právě v tuto chvíli spoluurčujeme a „dnes, nyní“ do ní vstupujeme. Nejen citované motto, ale také další zápisy jsou toho výmluvným svědectvím.

konkretizuje v každém okamžiku života. Je to dialog mezi Bohem, jenž povolává, a člověkem, který na Jeho povolání svobodně odpovídá. Jedinou formou boholidského dialogu je modlitba, v níž se člověk obrací k Bohu s vírou a důvěrou v zaslíbení, že od Něj dostane vše, oč prosí ve jménu Jeho Syna, a tak se účinně podílí na uskutečnění svého gratuitního zacílení.⁴⁹³ Realizace spásy tedy nespočívá v naplňování předem stanoveného plánu, nýbrž v osobním setkání Boha sklánějícího se skrze Slovo k člověku, jenž ve stvořené svobodě disponuje budoucností svého bytí. „Člověk poslušný Bohu v každém okamžiku realizuje tajemství Božího záměru (Ef 1,9) a Bůh sestupující k člověku v každém okamžiku realizuje spásu lidstva.“⁴⁹⁴ V tomto světle není lidská svoboda Božím předurčením nikterak ochromována. Naopak je zvána k rozhodujícímu kroku, a sice k individuálnímu stvrzení univerzálního vyvolení.

2.3.3 „*Kde je, smrti, tvé vítězství?*“ (1 K 15,55)

Zvláštní význam Boublík přikládá okamžiku smrti, kdy je krok lidské svobody rozhodující v pravém slova smyslu, protože odpověď na Boží povolání, ať kladná či záporná, nabývá konečné platnosti. „*Každá chvíle, která je nám dána, (...) má být zpracována, dostat tvar*“, zaznamenal si autor do svého deníku.⁴⁹⁵ Tvar, který vtiskneme chvíli poslední, už nikdo nezmění, stane se tvarem naší věčnosti. Tato konečnost snad může být příčinou úzkosti. Ale není to spíše stav nedokončenosti, jenž hrozí, že se stane trvalým, co nás sužuje? Uznávaný filosof Martin Heidegger chápal lidský život jako „pobyt“ (*Dasein*),⁴⁹⁶ který je ve své podstatě „bytím k smrti“ (*Sein zum Tode*). Byl přesvědčen, že možnosti, do nichž je tento pobyt (roz)vržen, se jen díky svému závěrečnému vyústění, jímž je smrt, nerozlévají v bezbřehém relativismu. Jinými slovy, smrtelnost prožívaná jako pokorné vědomí, že nebudeme, nás přivádí k tomu,

⁴⁹³ Srov. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 226. Boublík objasňuje, že modlitba člověka nevyvádí z nejistoty ohledně vlastního údělu, nicméně je výrazem osobní důstojnosti, které se mu před Bohem dostává zároveň s přiznanou autonomií.

⁴⁹⁴ Tamtéž, s. 213.

⁴⁹⁵ BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 221.

⁴⁹⁶ Německé slovo „*Dasein*“ je do češtiny těžko přeložitelné. Skládá se z místního určení *da* (to znamená „zde“) a kořene *sein* (jemuž odpovídá sloveso „býti“ nebo podstatné jméno „bytí“). Přesnější překlad by tudíž zněl „zdebytí“. Původní pojem vyjadřuje více než pouhé bytí či pobývání – jedná se o bytí, které je zasazené v tomto světě a současně se o své bytí v tomto světě samo zasazuje. Český termín „pobyt“ pochází od Jana Patočky.

abychom plně byli - abychom chvíle, které jsou nám dány, nenechávali beztvarymi čili nedokončenými. Vladimír Boublík neskrýval svoje sympatie k Heideggerovu názoru a osobitým způsobem, totiž způsobem hodným teologa, na něj navazuje. Nedívá se na člověka jako na „bytí k smrti“, ale jako na „bytí pro budoucnost“.⁴⁹⁷ Přitom podotýká, že tato budoucnost se vždy uskutečňuje na základě svobodné volby. Není o ní předem rozhodnuto, a tudíž je nejistá. Je úkolem dějinného bytí budoucnost naplnit. Bylo by pošetilé domnívat se, že člověk může svoji budoucnost stvořit - (spolu)realizuje ji pouze svobodně vyřčeným „*fiat*“, „*staň se mi podle Tvého slova*“. Tedy ne člověk, nýbrž Bůh je skrze své Slovo Tvůrcem budoucnosti, a přece záleží na člověku, zda se Slovo v jeho životě stane tělem a Bohem připravená budoucnost realitou. Právě touto možností seberealizace je dána velikost lidské svobody. Ten, kdo Božím slovu svévolně odporuje, není opravdu svobodný, protože nabízenou možnost seberealizace odmítá. Uzavíraje se budoucnosti, pro kterou je stvořen, maří vlastní bytí. Proto Boublík klade rovnítko mezi „bytí pro budoucnost“ a „bytí pro Krista“ (nebo bytí pro Boha, jenž se sděluje v Kristu), mimo Něhož budoucnost fakticky neexistuje.⁴⁹⁸

Věčnost má ve skutečnosti pouze jeden, zcela určitý tvar. Nebo lépe řečeno má pouze jednu, zcela určitou tvář, a sice tvář Toho, k Jehož podobě jsme byli stvořeni. Čas nám byl svěřen k tomu, abychom podobu Věčného přijali, abychom ji nesli a také vnášeli do každé chvíle a do všeho, co ukryvá. Jednotlivé životní okamžiky tak mohou být zhodnoceny, ale i znehodnoceny. Není vyloučeno, že ten, kdo Boží podobu v některém okamžiku přijal, ji v příští chvíli ztratí, takže spodobení člověka s Bohem v průběhu života nikdy není definitivní. „*Během života v dějinách člověk nemůže dokonale odpovědět na své povolání... I křesťan je vystaven neustálému nebezpečí pádu a věčného ztracení. Povolání se dovršuje výhradně v okamžiku smrti.*“⁴⁹⁹ Z tohoto úhlu pohledu je smrt okamžikem vpravdě jedinečným. Lidé, kteří se milují, touží darovat se sobě navzájem jednou provždy a slibují si lásku, úctu a věrnost až do smrti. Smrt je

⁴⁹⁷ Autor spatřuje ve smrti ten nejdůležitější rozcestník, nikoliv však završení životní cesty. V tomto smyslu je třeba rozumět také jeho větu, ve které výjimečně užívá Heideggerova výrazu: „*La morte è la più personale e la più certa possibilità dell'essere-per-morte.*“ („*Smrt je tou nejosobnější a nejjistější možností bytí pro smrt.*“) BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 206.

⁴⁹⁸ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 201;

⁴⁹⁹ Tamtéž, s. 205.

šancí darovat se jednou provždy a neodvolatelně Bohu, je příležitostí projevit nejvyšší lásku Nejvyšší Lásce.

Jestliže se kdo obrací ke Kristu, musí „ze sebe svléci starého člověka i s jeho skutky a obléci člověka nového, který dochází pravého poznání, když se obnovuje podle obrazu svého Stvořitele“ (Ko 3,9-10). „Starý člověk“ se však nerad vzdává své pozice a zpravidla se pokouší znovu se prosadit. To je důvodem, proč „nový člověk“ často „nečiní dobro, které chce, nýbrž zlo, které nechce“ (Ř 7,19). Svatého Pavla přivedla tato bolestná zkušenost k povzdechu „*Jak ubohý jsem to člověk! Kdo mě vysvobodí z tohoto těla smrti?*“ (Ř 7,24). Dokud žijeme, podléháme tělesným vášním; teprve ve chvíli, kdy umíráme, jsme z těla vysvobozeni. Boublík věří, že v okamžiku smrti už nám nic nebrání, abychom činili dobro, které chceme, takže naše závěrečné rozhodnutí je na rozdíl od těch předešlých naprosto svobodné.⁵⁰⁰ Proto se mu smrt jeví jako tajemná syntéza determinismu a svobody.⁵⁰¹ Nikdo se nemůže rozhodnout, že nezemře. Smrt je biologická nutnost, před kterou není úniku, a tudíž lidskou svobodu zvnějšku pozorováno vylučuje. Nicméně nutné odevzdání života, jež odporuje důstojnosti osoby, může být zevnitř proměněno ve svobodné darování života, v němž se osoba plně uskutečňuje.⁵⁰² Pak se i smrt musí sklonit před svobodou a složit svou zbraň „jsouc pohlcena vítězstvím“ (1 K 15,54-55). Obraz Stvořitele obnovený závěrečným rozhodnutím již nelze porušit, a tak „pomíjitelné obléká nepomíjitelnost a smrtelné nesmrtelnost“.

Svatý Pavel objasňuje, že „*zbraní smrti je hřích*“ (1 K 15,56). Je to prvotní hřích, děděný z pokolení na pokolení, který má za následek rozpor mezi tělesnými sklony a duchovním zaměřením. Nejhlubším projevem tohoto rozporu je právě smrt, v níž dochází k úplnému rozdělení těla a ducha, a tím i ke zmaru lidského bytí. Člověk

⁵⁰⁰ Srov. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 205.

⁵⁰¹ Tamtéž, s. 208.

⁵⁰² Osoba není něco, nýbrž někdo a jako taková je nedefinovatelná. Každá konkrétní osoba pro nás zůstává tajemstvím, které můžeme odkrývat pouze prostřednictvím vztahu. Ten ovšem vyžaduje vzájemnou otevřenost, jež předpokládá důvěru. V bezvýhradné otevřenosti se jedna osoba vydává druhé, jinými slovy daruje se, a tím se ztotožňuje s úkonem lásky. Tak je tomu v nejsvětější Trojici, v níž se jednotlivé osoby cele dávají sobě navzájem, a proto není rozdílu mezi božskou osobou a vnitrobožským vztahem. Z toho vyplývá, že lidská osoba, stvořená k Božímu obrazu, je tím více sebou (čili osobou), čím více aktualizuje vlastní potencialitu darovat sebe sama. Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel...*, s. 225-226.

je bytost tělesná a duchovní – je „prach ze země, jemuž Bůh vdechl v chřípí dech života. Tak se stal živým tvorem.“ (Gn 2,7).⁵⁰³ Tělo a duch tedy nejsou v člověku dvě sloučené přirozenosti, ale ve vzájemném spojení tvoří jednu jedinou přirozenost, která jejich rozdělením zaniká.⁵⁰⁴ Hřích se ve smrti představuje v celé své ničivé síle, a protože vyvolává Boží hněv, může být smrt považována rovněž za výraz tohoto hněvu. Náš teolog však ozřejmuje, že Kristus, jenž za nás zemřel na kříži, dal smrti zcela nový obsah a smysl. Rozdělení lidské přirozenosti překonal v jejím sjednocení s přirozeností božskou,⁵⁰⁵ zmaření lidského bytí přetvořil v jeho slavné dovršení a smrt vyjadřující Boží hněv se stala smrtí, kterou „Bůh, Otec veškerého milosrdenství smířil se sebou celý svět“.⁵⁰⁶ A jelikož Kristova smrt znamená definitivní smíření s Bohem na univerzální rovině, může mít smrt každého jednotlivého člověka stejný význam na rovině individuální.

2.3.4 „Moudrost kříže“

Karel Skalický v pojednání o predestinaci v teologii Vladimíra Boublíka říká, že Bůh projevil svůj spravedlivý hněv vůči hříchu v Kristově utrpení a své milosrdenství v Jeho vzkříšení.⁵⁰⁷ Boublík by se svým dobrým žákem a přítelem nepochybně souhlasil. Nepřeslechl poselství pavlovských listů, že Kristus byl proklet pro naše hříchy (Ga 3,13) a Boží trestající spravedlnost se učinila viditelnou na Kristu ukřižovaném.⁵⁰⁸ Ovšem v Kristově utrpení a smrti na kříži spatřuje především dokonalé

⁵⁰³ Srov. KKC, č. 362.

⁵⁰⁴ Tamtéž, č. 365.

⁵⁰⁵ Ctirad Václav Pospíšil podotýká, že sjednocení lidské a božské přirozenosti má svůj počátek ve vtělení, nicméně nemá konec a přetvalo i ve smrti. Když Ježíš odevzdal svého ducha do rukou Otce a Jeho duše byla tak jako u každého jiného člověka odloučena od těla, přece zůstala s tělem spojena v osobě Slova. A jelikož smrt (jakožto rozdělení) v lidské přirozenosti nemohla vnést smrt do osoby, jež byla stále živá, stalo se, že „smrt zahynula v životě“, jak to nádherně vyjádřil svatý Bonaventura ve svém spise *Breviloquium* (V,IX,8). Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel...*, s. 155.

⁵⁰⁶ Dobře známá slova, která kněz pronáší, když ve svátosti smíření uděluje rozhřešení, nám tuto skutečnost připomínají.

⁵⁰⁷ SKALICKÝ, K. „Predestinace jako tajemství spásy v teologii Vladimíra Boublíka“..., s. 22.

⁵⁰⁸ „In Cristo crocifisso si rivela l'ira divina contro il peccato. Egli come ‚maledetto‘ da Dio per i peccati dell'umanità e con il suo sacrificio soddisfa a tutte le nostre offese.“ („V ukřižovaném Kristu se zjevuje Boží hněv vůči hříchu. On je Bohem prokletý za hříchy lidstva a Jeho obětí je zadostiučiněním za všechny naše urážky.“ BOUBLÍK, V. „La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...“, s. 77.

zjevení Boží a lidské lásky.⁵⁰⁹ „*Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna*“ (J 3,16) a Syn člověka, Ježíš Kristus, „*prokázal svou lásku k Bohu i k lidem až do konce*“ (J 13,1), neboť „*nikdo nemá větší lásku než ten, kdo položí život za své přátele*“ (J 15,13). Zosobněním lásky mezi Otcem a Synem v imanentní Trojici je Duch svatý, který z Otce i Syna vychází. Tentýž Duch zosobňuje lásku Boha Otce a Syna člověka zjevenou v dějinně-spásné události kříže, v níž se do dějin vylévá jako pramen živé vody. Vylití Ducha zcela sjednocuje lidstvo s Bohem, a tak ho osvobozuje od hříchu zapříčiňujícího rozdělení. Otcem chtěná plnost boholidské lásky v Kristu se tudíž uskutečňuje právě skrze kříž. Událost Kristovy smrti přitom není podmíněna výskytem hříchu, díky němuž je pouze obohacena o smírcí rozměr. Boublík zdůrazňuje, že stejně jako rození Syna je v trojjediném Bohu spojeno s vydechováním Ducha, tak i poslání Syna je spjato s posláním Ducha.⁵¹⁰ To znamená, že vtělení je nemyslitelné bez vykoupění, jež na ně navazuje. Vztah mezi oběma posláním je podstatný a nezávisí na hříchu, jehož se člověk dopustit nemusel, nýbrž vyplývá z nestvořené Lásky, která se svobodně sděluje ve stvoření stávající se všezahrnující láskou boholidskou.⁵¹¹

Na otázku, proč Bůh dovolil, aby do světa vstoupil hřích a spolu s ním bolest a smrt, náš autor odpovídá, že (potenciální) existence tohoto zla je obhajitelná pouze za předpokladu, že přispívá k úplnějšímu zjevení Boží i lidské velikosti.⁵¹² Protože zjevení v biblickém slova smyslu vždy implikuje sdílení daného atributu, je zřejmé, že Boží spravedlnost a sláva se v oikonomii nejjasněji zjevuje v ospravedlnění člověka a v jeho uvedení do slávy (Ř 8,30). Nikoliv tedy v potrestání „*masy hříšníků*“, jak se domníval svatý Augustin. Bůh nepotřebuje peklo, aby ukázal vlastní velikost, a člověk teprve ne.

⁵⁰⁹ „*La Croce di Cristo è prima di tutto la rivelazione dell'amore divino ed umano.*“ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 185.

⁵¹⁰ Srov. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 176-178.

⁵¹¹ O celém díle česko-římského teologa je možné říci, že je charakteristicky zaměřené na Krista. Christocentrismus je jedním z klíčů, jimiž odemyká dveře k záhadě předurčení, což je jeho nesporným přínosem. Je totiž hlubokou pravdou, že „*Kristus, nový Adam, právě zjevením tajemství Otce a jeho lásky plně odhaluje člověka jemu samému a dává mu poznat vznešenost jeho povolání*“ (GS 22). Nicméně pozorujeme, že Boublíkova koncepce má svůj základ nejen v christologii a soteriologii, ale také v trinitární teologii, jež autorovi poskytla neméně potřebný klíč. Dobře si uvědomoval, že „*je to tajemství Boha, jaký je sám o sobě, které je zdrojem všech ostatních tajemství víry a světlem osvěčujícím*“ (srov. KKC, č. 234).

⁵¹² BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 183.

Zavržení tudíž není nutné, třebaže je možné. Maje na zřeteli princip solidarity Boublík usuzuje, že „větší dobro“ vyplývající z možnosti hříchu a zavržení se musí týkat celého lidstva, nejen určitého počtu vyvolených. Domnívá se, že Bůh vystavil lidstvo nebezpečnosti hříchu, bolesti a smrti, poněvadž si přeje vítězství nad ním, vydobyté prostřednictvím Ježíše Krista na kříži. Jen tajemství Kristova kříže odůvodňuje dopuštění zla, které na sebe reálně bere tyto tři podoby a podmaňuje si lidské pokolení. Nebýt zlého (či pokušení ke zlému), bylo by člověku snáze, ale zjevení Boží a lidské slávy by nebylo tak velkolepé. Bez kříže by se věčná Láska plně neuskutečnila v dějinách a dějinné bytí by v Ní nemohlo být zahrnuto. Jedině v Kristově jasném „Ano“, v Jeho v modlitbě „*ne, co já chci, nýbrž co ty chceš*“ (Mk 14,36), vyjadřující poslušnost až k smrti, a to k smrti na kříži (Fp 2,8), zní i naše „Amen“ k slávě Boží (2 K 1,20). Ježíš mluvil o svém utrpení jako o „hodině, pro kterou přišel“ (J 12,27), to znamená, že celý Jeho pozemský život směřoval k události Velkého pátku.⁵¹³ A protože tato událost byla předjímána jak předchozím obdobím života Muže z Nazareta, tak i vývojem stvořeného světa od samého počátku, stal se kříž oltářem, na němž bylo Bohu spolu s Kristem obětováno veškeré stvoření. To je učení církevních otců, k němuž Boublík připojuje svůj hlas.⁵¹⁴ Všechno, co jest, tajemně participuje na oné neposkvrněné oběti, jejíž vůně je Bohu milá. Kříž je tedy dílem, které zakládá novou a věčnou smlouvu mezi Bohem a lidmi, uskutečněným skrze jediného Prostředníka, je setkáním nestvořené univerzální Lásky se stvořenou láskou univerza. Právě na kříži se realizuje predestinace jako Bohem chtěná plnost teandrické lásky v Kristu, která implikuje povolání všech lidí ke společenství s Ním. Jestliže hřích ničí Boží podobu, k níž byl člověk učiněn, pak ukřižování, jež v člověku zabíjí „*obraz Boha neviditelného*“ (Ko 1,15), je tím největším hříchem a největším zlem.⁵¹⁵ Samo předurčení lidského bytí je ukřižováno a umírá. A přece se naplňuje v Ukřižovaném, který je dokonalým „odleskem Boží slávy a výrazem Boží podstaty“ (Žd 1,3), a tak se v Něm odhaluje „*Boží moc a Boží moudrost*“ (1 K 1,24). Boublík rád užívá pojmu

⁵¹³ O tom svědčí nejen evangelista Jan, ale také Lukáš, který Ježíšovu životní cestu soustřeďuje v Jeruzalémě - to je v místě, kde byl Syn člověka vydán, aby byl ukřižován. (Viz L 9,51; 18,31; 13,22; 19,28).

⁵¹⁴ Srov. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 191. (Autor se odvolává na Justinův *Dialogus cum Tryphone*, na Irenejův apologetický spis *Adversus haereses*, na Atanášův spis *De Incarnatione Verbi* a na Pseudo-Crysostomovu homilii *In Pasqua*).

⁵¹⁵ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Teologie služby...*, s. 189-190.

„*moudrost kříže*“ nacházejí v této moudrosti konečné zjevení Boží a lidské velikosti, které ospravedlňuje dopuštění zla.⁵¹⁶ Největší zlo bylo Kristovou zásluhou přetvořeno v největší dobro.

Když Ježíš zvolal „*Bože můj, Bože můj, proč si mě opustil?*“ (Mt 27,46) dal zaznít všelidské otázce (Ž 22,2), jež vyslovena tváří v tvář utrpení a smrti nenalézá žádnou odpověď.⁵¹⁷ Také On byl vystaven záhadnému Božím mlčení. To však bylo prolomeno třetího dne, kdy Otec na lásku Syna člověka odpověděl tím, že Ho mocí Ducha (Lásky) vzkřísil z mrtvých. V sounáležitosti s Kristem může též každý člověk proměnit svou smrt v definitivní dar sebe sama s nadějí že Ten, který vzkřísil z mrtvých Ježíše Krista, obživí svým Duchem i jeho smrtelné tělo (Ř 8,11).

2.3.5 „*Dialektika 'lásky a hříchu v dějinách spásy*“

Na stránkách Boublíkovy disertace se ještě nesetkáváme s termínem „*dějinně-spásná 'dialektika' lásky a hříchu*“, který jsme již několikrát zmínili.⁵¹⁸ Tento koncept autor plně rozvíjí teprve ve své pozdější práci, třebaže je v jeho prvotně zárodečně obsažen.⁵¹⁹ Boublík neztrácí přesvědčení o univerzálním předurčení ke spáse, nemůže však pochybovat o dopuštění hříchu. Proto se snaží blíže definovat vztah mezi oběma skutečnostmi. Teologie mu nenabídla řešení, se kterým by se mohl spokojit, a tak se navrácí k pavlovským listům, v nichž objevuje uvedenou „dialektiku“. Uvozovky jsou zcela na místě, neboť tato „dialektika“ má pramálo společného s historickou dialektikou, o které mluví moderní filosofie. Spočívá v dynamickém napětí mezi láskou a hříchem. Pociťované napětí není „*metafyzickou nutností Bytí*“, nýbrž realitou vyplývající z věčného Božího záměru, v němž univerzální předurčení ke spáse existuje

⁵¹⁶ „*La sapienza della Croce è necessaria, perché è la rivelazione definitiva della grandezza divina e della grandezza umana.*“ („*Moudrost kříže je nezbytná, neboť definitivně zjevuje velikost Boží a velikost lidskou.*“ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 187.

⁵¹⁷ Srov. BOUBLÍK, V. *Člověk očekává Krista...*, s. 158.

⁵¹⁸ Všimli jsme si, že o tajemném vztahu mezi láskou a hříchem (jenž má za následek utrpení a smrt) Boublík uvažoval už v době své přípravy ke kněžství, kdy poznával, že „cesta ke vzkříšení vede přes Gogotu“. Prozradili jsme, že vyzrálé úvahy na stejné téma najdeme v jeho *Teologické antropologii* (s. 22-28) a také ve studijní příručce *Teologie dějin spásy* (s. 103-104).

⁵¹⁹ Viz BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 214-219.

zároveň s úradkem o všeobecném dopuštění hříchu.⁵²⁰ Koexistenci obojího Boublík vysvětluje primárním vyvoláním Krista. Kristus je středem Božího dobrozdání a Bůh chce, aby jeho poslání zahrnovalo výkupný rozměr. Z toho důvodu tvoří člověka ve stavu „hřešitelnosti“ (*peccabilitas*), která se projevuje žádostivostí uvádějící v pokušení. Již tento stav vyžaduje vykoupení, protože pokoušený člověk obvykle trpí a reálná možnost, že pokušení podlehne, je reálnou možností sebeztracení. Vlastní hřích, který je výhradně lidským „dílem“, tedy není v Božím plánu nutný. Poté, co člověk pojedl ze stromu poznání dobrého a zlého a propadl smrti, se tento plán nemění, ale pouze specifikuje.

Bůh si jistě nepřeje, aby člověk zhřešil a zemřel, nýbrž přeje si slavné vítězství nad hrozbou hříchu a smrti. Jen proto „*všechny uzavřel pod neposlušnost, aby se nade všemi slitoval*“ (Ř 11,32). Boublík odhaluje, že v dějinách spásy se k sobě láska a hřích mají jako teze k antitezi. Každým úkonem lásky se člověk rozhoduje pro Boha a realizuje svoji svobodu, zatímco hříchem se Bohu vzpírá a uvádí se v zotročení. Nastíněná „dialektika“ však nemá řešení v jakési syntéze lásky a hříchu. Jak už bylo řečeno, výskyt hříchu je v oikonomii podřízen lásce a mimoděk slouží k jejímu mocnějšímu projevení. Dějinné dialektické napětí tudíž musí vyústit ve věčnou plnost lásky, které se dosahuje definitivním přemožením hříchu výkupnou láskou Krista. Jedině v sounáležitosti s Kristem v hodinu smrti, kdy člověk naposled volí mezi bytím pro Boha a vzpourou proti Němu, je hřích jednou provždy přemožen i na osobní rovině. Všichni lidé jsou Bohem předurčení ke spáse v Kristu, nicméně mohou se Božímu předurčení vzepřít a tím se zatratit. Také jednotlivá rozhodnutí uskutečněná během života mají svůj nepopíratelný význam. Ten, kdo žil ve stálém společenství s Bohem, zřejmě odevzdá svého ducha do Otcových rukou jakoby samo sebou. Naopak pro člověka, který se od Boha po celý život odvracel jako marnotratný syn, nemůže být snadné nakonec vejít do Otcovského domu. A přece smíme věřit, že pokud se obrátí, poběží mu Otec vstříc a nechá pro něj připravit hostinu (L 15,20-24). Každý může být spasen, protože „*nemožné u lidí je u Boha možné*“ (L 18,27).

To znamená, že v dějinách spásy neexistují dvě obce (malá „obec Boží“ a nepoměrně větší „obec pozemská“), jak učil svatý Augustin. V dějinách, jejichž Alfou

⁵²⁰ BOUBLÍK, V. *L'uomo in Cristo Gesù...*, s. 18. V českém překladu: BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie...*, s. 24.

i Omegou je Kristus, žije jediné lidské pokolení, povoláné k věčné plnosti lásky, ale vystavené neustálému nebezpečí hříchu a ztracení. Láska a hřích se tedy ujímají trvalé vlády, zakládajíce nebeské království a říší temnot jako dvě skutečnosti oddělené nepřekročitelnou propastí, teprve po smrti.⁵²¹ Tak i koncept dějinně-spásné dialektiky lásky a hříchu poukazuje na zvláštní důležitost posledního okamžiku, aniž by byla popírána hodnota okamžiku přítomného.

2.3.6 „*V čem je hřích*“ (J 16,8)

Boublíkův výchozí předpoklad, že Otec chce, aby poslání Syna zahrnovalo výkupný rozměr, a tudíž tvoří člověka ve stavu ohrožení hříchem, se nám zdá být opodstatněný. Touha vykonat hrdinský čin a obětovat se pro milovanou bytost je archetypální.⁵²² Situace ohrožení skýtá jedinečnou příležitost, aby se tato oběť stala reálnou a láska se plně projevila. Dokonalou láskou je bezvýhradné sdílení (čili darování) života, které však vyžaduje jakousi nesoběstačnost či potřebu druhého. Sotva lze obdarovat toho, kdo má vše, takže každý nedostatek disponuje k přijetí daru a umožňuje vzájemnost. Lidská nedostatečnost tedy není špatná, ale naopak je žádoucí a nutná ke skutečnému dobru a k přijetí toho největšího Daru, jímž je Bůh. Jako špatná je zakoušena pouze tehdy, když člověk hledá dokonalost ve svém vlastním bytí, místo aby ji nacházel ve spolubytí s Druhým a s druhými. Nezbytnost přijímat a dávat, která působí radost tomu, kdo miluje, se proměňuje v bolest pro toho, kdo by si chtěl vystačit sám. V knize Genesis je psáno, že člověk byl stvořen k Božímu obrazu (Gn 1,26-27). Tímto obrazem jsme, pokud Boha milujeme. Láska nás vždy připodobňuje milovanému právě proto, že ho přijímáme, s důvěrou se mu otevíráme a dovolujeme, aby přebýval v našem srdci.⁵²³ Neumístujeme do středu svého žití sebe, nýbrž jeho, a tak na něj

⁵²¹ Srov. BOUBLÍK, V. *L'uomo in Cristo Gesù...*, s. 21. V českém překladu: BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie...*, s. 27.

⁵²² Dokazují to všechny pohádky, ve kterých udatný princ nasazuje život v souboji s drakem (nebo s jinou podobou zla), a tak osvobozuje svoji vyvolenou princeznu. Nebýt zla, nebylo by ani konečného vítězství dobra nad zlem, o které v pohádkách (a snad nejen v nich) jde.

⁵²³ Protože se milovanému chceme zalíbit, děláme ze své vůle to, co se líbí jemu. Tak nás láska k Bohu přivádí k bohulibému jednání. O ničem jiném než o lásce nevyovídá slovo, kterým Hospodin promluvil ke svému lidu skrze proroka Ezechiele: „*Vložím vám do nitra svého ducha; učiním, že se budete řídit mými nařízeními, zachovávat moje řády a jednat podle nich.*“ (Ez 36,27). Podobně hovoří i prorok Jeremiáš: „*Toto je smlouva, kterou uzavřu s domem izraelským po oněch dnech, je výrok Hospodinův: Svůj zákon jim dám do nitra, vepíši jim jej do srdce. Budu jim Bohem a oni budou mým lidem.*“ (Jr 31,33).

ukazujeme.⁵²⁴ V tomto smyslu lze rozumět Pavlovu výroku: „*nežiji už já, žije ve mně Kristus*“ (Ga 2,20). Čím je láska opravdovější, tím je obraz milovaného v nás bližší Pravdě. To znamená, že láskyplným přilnutím k Bohu člověk realizuje své (před)určení, aby byl Božím obrazem. „*Posvěcuje se a je svatý, neboť Hospodin je svatý*“ (Lv 11,44).

Česko-římský teolog tvrdí, že hřích se rodí ze lživé interpretace lidského postavení před Bohem.⁵²⁵ Jeho tvrzení si zaslouží, abychom ho dále rozvinuli. Písmo svědčí o tom, že „*Nejzchytralejší ze vsí polní zvěře, kterou Hospodin Bůh učinil, byl had*.“ (Gn 3,1). Ten člověku namluvil, že v den, kdy ochutná zakázané ovoce, bude jako Bůh znát dobré i zlé (Gn 3,5). Všelidská touha „být jako Bůh“ patrně vyvěrá právě ze stvořitelského záměru, aby člověk byl Božím obrazem. Je dobrá, jestliže člověka vede ke spodobení s Bohem skrze lásku (Lásku). Nedokonalý tvor může dosáhnout dokonalosti, k níž tíhne, pouze ve sjednocení s ostatním tvorstvem a s Tím, který (dokonalý) je. Příčinou hřichu se zmíněná touha stává, když člověk podléhá klamu, že může „být jako Bůh“ sám o sobě, a chce se Nejvyššímu ne podobat, nýbrž rovnat. Naproti tomu Kristus, který člověku odhaluje vznešenost jeho povolání,⁵²⁶ třebaže byl Bohu roven, „*nic na své rovnosti nelpěl, ale zřekl se všeho, vzal na sebe způsob služebníka a stal se jedním z lidí*“ (Fp 2,6-7). Ten, kdo nestojí v pravdě, nechápe, že být (jako Bůh) znamená být pro druhé, a interpretuje své bytí jakožto bytí pro sebe sama. Tak se ovšem ztrácuje, protože „*kdo by chtěl svůj život zachránit, ten o něj přijde*“ (Mk 8,35). Jen darováním života lze život nalézt a jen v sebedarování člověk skutečně přijímá Boží podobu.

Z uvedeného vyplývá, že touha, která má přivádět k lásce, je-li pokřivena, svádí k hřichu. V lásce i v hřichu se projevuje touha „být jako Ty“ („být jako Bůh“), ale zatímco v lásce je to touha „Tebestředná“ (bohostředná), v hřichu se jedná o touhu sebestřednou. Zlo původní touhu pokřivuje a proniká do světa prostřednictvím lži.

⁵²⁴ Věrným Božím obrazem byl Jan Křtitel, který svým vystupováním neustále ukazoval na Krista. Věděl, že je svící hořící a zářící, jež se musí menšit, aby Světlo mohlo růst. Stal se tak malým, že i ten nejmenší v království nebeském je větší nežli on. A přece byl velký Světlem, které nesl, takže mezi těmi, kdo se narodili z ženy, není nikoho většího. (Srov. Mt 11,11; L 7,28; J 5,35).

⁵²⁵ „*Le ribellione contro Dio suppone la falsa interpretazione della situazione in cui si trova l'essere umano...*“ („*Vzpouira proti Bohu předpokládá nesprávný výklad situace, v níž se nachází lidské bytí...*“ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 203.

⁵²⁶ Srov. GS 22.

O ďáblovi Ježíš řekl, že je „*lhář a otec lži*“ a že „*v něm pravda není*“ (J 8,44). Na základě tohoto výroku je možné usuzovat, že kořenem zla je nepravda. A je to naopak pravda, která od zla osvobozuje. O tom vypovídá další z Ježíšových výroků: „*Poznáte pravdu a pravda Vás učiní svobodnými*“ (J 8,32).⁵²⁷ Pravda se zjevuje v Božím Synu, jenž se „*proto narodil a proto přišel na svět, aby vydal svědectví pravdě. Každý, kdo je z pravdy, slyší Jeho hlas.*“ (J 18,37). Boží Syn mluvil pravdu, kterou slyšel od svého Otce (J 8,40), ale nejen to – On sám je ta pravda (J 14,6). Je to On, kdo osvobozuje od zlého, neboť skrze Něj se pravda stala (J 8,36; 1,17). Jeho slova jsou Duch a jsou život, protože On je ten život (J 6,63). On je tím slovem, jímž Bůh v posledním čase promluvil k světu (Žd 1,2). Boží slovo vůči světu je tedy slovem Lásky, která se sděluje (čili daruje) ve svém Nejmilejším; je vnějším výrazem vnitrobožského sebedarování.⁵²⁸ Přijetí tohoto Daru je jediná cesta, jež vede k Bohu a k věčnému životu v Něm, poněvadž nikdo nepřichází k Otci než skrze Slovo, vtělené v Ježíši Kristu (J 14,6). Láska – Dar sebe, to je pravda, která v ďáblu není, a z toho důvodu „*byl ďábel vrah od počátku*“ (J 8,44). Vždyť v lásce Já umírá sobě ve prospěch Druhého, kdežto v hříchu Druhého zabíjí sobě ku prospěchu. Zároveň s Druhým však nevyhnutelně ztrácí i vlastní bytí pro Něj určené. Jestliže člověk zná své určení - jestliže „*ví, odkud přišel a kam jde*“ (J 8,14), pak je jeho cesta přímá. Taková byla cesta Syna člověka, který zve k následování. A „*kdo Ho následuje, nechodí ve tmě, nýbrž má světlo života*“ (J 8,12). „*Žije, aby stále umíral v Kristu, a umírá v Kristu, aby žil s Ním. Žije, aby umíral, a umírá, aby žil v plnosti lásky.*“⁵²⁹ V tom spočívá vznešenost lidského povolání a dobrotivý plán, který má Bůh s člověkem.

Hřích je svévolným odmítnutím tohoto plánu, jímž se člověk od Boha odvrací. Proto nejenže se ze lživé interpretace lidského postavení před Bohem rodí, ale také v ní utvrzuje. Tak omezuje svobodu rozhodování a nepozorovaně uvádí v otroctví.⁵³⁰

⁵²⁷ Celý Ježíšův rozhovor se Židy zachycený v osmé kapitole Janova evangelia (J 8,31-59) nám pomáhá lépe porozumět tomuto tajemství.

⁵²⁸ Stejným způsobem uvažoval Vladimír Boublík v jednom ze svých rozjímání zaznamenaných na stránkách deníku: „*Slovo u Boha je podstatným výrazem vyznění božství. Bůh k nám promluvil Slovem. Bůh k nám promluvil Bohem. Bůh je Láska, Kristus...*“. BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 70.

⁵²⁹ BOUBLÍK, V. *Teologie mimokřesťanských náboženství...*, s. 327.

⁵³⁰ Židé nechápali, od čeho by měli být poznáním pravdy osvobozeni, když nikdy nikomu neotročili. Ježíš však hovořil o vnitřní sputanosti hříchem: „*Amen, amen, pravím vám, že každý, kdo hřeší, je otrokem hříchu.*“ (J 8,31-36).

Milující se sytí pohledem na Milovaného, v Němž nalézají radost, zatímco ten, kdo Milovaného zrazuje, se obvykle zdráhá pohledět Mu do tváře, a tudíž stáčí zrak k sobě samému. Jenže právě „soustředění na sebe“, které působením hříchu sílí, „je Bohu nepřátelské, neboť se nechce ani nemůže podřídít Božímu zákonu“ (Ř 8,7), to jest zákonu „Tebestředné“ lásky.⁵³¹ Pyšný tvor v zahleděnosti do sebe přestává oslavovat dokonalost svého Stvořitele a zjišťuje vlastní nedokonalost - nahotu, za kterou se začíná stydět. Když hříšník slyší Boží hlas, ukrývá se.⁵³² Bojí se stanout před Bohem, takže své postavení před Ním *de facto* popírá. Upevňuje se v mylném přesvědčení, že může žít jen z vlastních sil, namísto aby žil z moci Ducha, to znamená z moci darované Lásky.

2.3.7 Maria, milostí zahrnutá

Maria, která nebyla spoutána prvotním hříchem,⁵³³ mohla stát před Bohem zpříma. Zнала svou služebnou pozici a pravdivě ji interpretovala, když řekla: „*Hle, jsem služebnice Páně*“ (L 1,38). Věděla o své poniženosti, ale nestyděla se za ni, nýbrž velebila Pána, který je mocný a sklání se, aby ponižené povýšil (L 1, 46-55). Proto dokázala odpovědět na Boží povolání zcela bez výhrad: „*staň se mi podle tvého slova*“ (L 1,38) a Dar zaslíbený lidskému pokolení přijala v plnosti.

Třebaže to není příliš obvyklé, Vladimír Boublík věnuje Marii v souvislosti s předurčením zvláštní pozornost. Je to pochopitelné ze dvou důvodů. Prvním z nich je autorův velmi osobitý vztah k Matce Boží. Česko-římský teolog věřil, že to byla právě Ona, kdo mu pomohl podivuhodně utéci z olomoucké věznice a rozeběhnout se po nesnadné cestě vedoucí ke kněžství. Ve chvílích, kdy na této cestě pociťoval slabost, se k Ní opět s důvěrou obracel a doufal v Její přímluvu. Stále znovu Ji prosil, aby byla jeho

⁵³¹ Celý Boží zákon spočívá ve dvou příkázáních: „*Miluj Hospodina, Boha svého, celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou myslí.*“ A „*Miluj svého bližního jako sám sebe.*“ (Mt 22,37-40).

⁵³² Srov. „*Tu uslyšeli hlas Hospodina Boha procházejícího se po zahradě za denního vánku. I ukryli se člověk a jeho žena před Hospodinem Bohem uprostřed stromů v zahradě.*“ (Gn 3,8).

⁵³³ Dogma o neposkrvněném početí Panny Marie deklaroval v roce 1854 papež Pius IX. bulou *Ineffabilis Deus*: „*Veřejně vyhlášíme, zvěstujeme a definujeme učení, které zavazuje, že nejblahoslavenější Panna Maria byla v prvním okamžiku svého početí jedinečnou milostí a výsadou všemohoucího Boha vzhledem k zásluhám Ježíše Krista, Spasitele lidského pokolení, uchována prosta vši poskrvny dědičné viny. Toto učení je od Boha zjevené, a proto mu všichni věřící mají pevně a důsledně věřit.*“ (DS 1641). O vývoji tohoto dogmatu pojednává článek Ctirada Václava Pospíšila: „*Výročí mariánského dogmatu*“, *Teologické texty*, 2004, roč. 15, č. 5, s. 210-213. (Dostupné na WWW: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2004-5/Vyroci-marianskeho-dogmatu.html>).

Paní.⁵³⁴ Neudiví nás, že na „svou Paní“ nezapomínal ani v teologii a snažil se objasnit Její výjimečnost. Druhým důvodem, jenž vysvětluje, proč se Boublík zabývá předurčením Marie z Nazareta, je jeho důraz na lidskou svobodu v rozhodování o vlastním údělu. Připomeňme, že podle našeho autora se predestinace jako Bohem chtěná plnost teandrické lásky uskutečnila na kříži, když se v Ježíši Kristu Bůh svobodně daroval člověku a člověk Bohu. Tento výklad však implikuje povolání všech lidí ke společenství s Kristem, protože Boublík dodává, že v podobě osobního povolání se predestinace zpřítomňuje v každém nastalém okamžiku. Každý okamžik je oním „dnes“, kdy před člověkem leží život a dobro i smrt a zlo, požehnání i zlořečení (Dt 11,26-28; 30,15-20; Sir 15,16-17). A v každém okamžiku je člověk zván, aby si vyvolil život, aby „*miloval Hospodina, svého Boha, poslouchal Ho a přimkl se k Němu*“ (Dt 30,20). Maria se k Bohu přimkla dokonale a Její vůle se v ničem nelišila od vůle Boží, takže je „požehnaná mezi ženami a požehnaný je Plod Jejího těla“ (L 1,42). Boublík již v čase svých studií vnímal, že „Mariin život byl neobyčejně prostý, a přece překypující láskou. Proč? Protože Její život nebyl Jejím životem. Jejím životem bylo ‚*fiat*‘, ‚*staň se*‘.“⁵³⁵

Nejen Boží milostivé rozhodnutí, nýbrž i Mariino pokorné „*staň se*“ způsobilo, že se Slovo stalo tělem. Nicméně Boží rozhodnutí je účinné a realizuje se zcela jistě, a tak vše nasvědčuje tomu, že souhlas ze strany Marie nemohl nezaznít. Ale dá se takový souhlas považovat za svobodný? Boublík se domnívá, že ano, a dokonce ho považuje za nejvýše svobodný. Jestliže hřích, jenž klíčí z nepravdy, v nepravdě utvrzuje, a proto limituje svobodu v dalším rozhodování, pak svoboda nazaretské Panny, která byla od početí uchráněna „*vší poskvrny dědičné viny*“,⁵³⁶ byla neomezená. Jak už bylo řečeno, Maria znala svou pozici před Pánem – znala svou cestu, a tudíž nehrozilo nebezpečí, že z ní sejde. Mohli bychom namítnout, že ani Evina svoboda

⁵³⁴ Prosebné vyznání mladého bohoslovce k nám doléhá z jeho duchovního deníku: „*Nechci zapomenout a nezapomenu na onen večer, kdy jsem za mřížemi poprvé říkal modlitbu: ‚Paní má...‘. Říkal ji s úmyslem, se slibem, že ji budu opakovat denně pro celý život. Modlitbu, ve které Tě prohlašuji za svou Paní (...). Nebudu Ti vykládat, kde nejvíce potřebuji Tvé pomoci – vždyť Ty to nejlépe víš – vždyť jsi přece matka, která musí znát své dítě. Budu Tě jenom prosit, abys byla mojí Paní – Ty, matko má.*“ BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 112-113.

⁵³⁵ BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 115.

⁵³⁶ PIUS IX., *Ineffabilis Deus*, apoštolská konstituce ze dne 8. prosince 1854. Český překlad in Pospíšil C. V., *Nanebevzetí Bohorodičky ve světle dokumentů Magisteria*, Olomouc: MCM, 2000, s. 21-42.

nebyla umenšena dědičnou vinou, a přesto ji had z cesty svedl. Avšak Maria, na rozdíl od Evy, byla „*milostí zahrnutá*“ a Pán byl s ní (L 1,28). Evangelista Lukáš vypovídá o tom, že sama nevěděla, co tato slova znamenají (v. 29). Andělská zvěst objasňuje, v čem spočívá ona milost, kterou Maria našla u Boha: „*Hle počneš a porodíš Syna a dáš mu jméno Ježíš...*“ (v. 31). Boží milost se vtělila v Ježíši Kristu – byla s Ním (L 2,40), v Ném a skrze Něj se stala (J 1,14; 1,17).⁵³⁷ Pokud byla Maria „milostí plná“ dříve, než se Ježíš narodil, mluví tato skutečnost ve prospěch učení Jana Dunse Scota o Jejím „předvykoupení“ pro budoucí zásluhy Syna člověka.⁵³⁸ Nauka blahoslaveného františkána, přezdívaného *Doctor marianus*, je snadno obhajitelná. Je-li člověk Ježíš Kristus skutečně jediným prostředníkem mezi Bohem a lidmi, který přinesl v oběť sám sebe jako výkupné za všechny, potom je zřejmé, že Jeho svědectví, vydané v určený (a tedy v určitý) čas (1 Tm 2,5-6), zasahuje také minulá a budoucí pokolení. Vykoupení se bezesporu událo v čase, nicméně časový horizont překračuje,⁵³⁹ takže „předvykoupení“ není nepravděpodobné.⁵⁴⁰ Jestliže na tuto nauku přistoupíme, a je třeba říci, že dogma o neposkvřněném početí ji předpokládá, pak můžeme přistoupit i na Boublíkovo tvrzení, že Maria byla prosta nejen dědičného hříchu, ale též možnosti

⁵³⁷ Také svatý Pavel hovoří o Boží milosti jako o „milosti darované v jediném člověku, Ježíši Kristu“ (Ř 5,15).

⁵³⁸ Církevní otcové označovali Marii titulem „Celá svatá“ a prostý křesťanský lid od nejstarších dob věřil v její bezhříšnost. Tato víra se však zdála protiřečit zjevené pravdě o Kristově univerzálním prostřednictví. Středověkému františkánskému mysliteli, který vypracoval pojem „*praeredemptio*“ („předvykoupení“), se podařilo jedno s druhým smířit. Uvedený pojem poukazuje na jedinečný, osobní rozměr všeobecné spásy v Kristu. Již byla řeč o tom, že pouze konkrétní láska může být tak silná, že se stává univerzální a objímá všechny. Boží Láska je právě proto univerzální, že je ve své podstatě naprosto konkrétní – je to osobní Láska Otce a Syna. Lze předpokládat, že i Kristovo univerzální prostřednictví je v jádře zcela konkrétní. Jan Duns Scotus tuto intuici rozvíjí: „*Je vhodné, aby Kristus uplatnil své prostřednictví v jeho nejvyšší myslitelné míře vůči nějaké jednotlivé osobě, pro niž byl prostředníkem. Dále, pro nikoho jiného jistě nebyl prostředníkem vznešenějším způsobem než pro Marii (...)* Což by však neplatilo, kdyby pro ni nezasloužil, aby byla uchráněna poskvřny dědičné viny.“ (JAN DUNS SCOTUS, *Ordinatio III*, d. 3, q. 1. Citováno podle: POSPÍŠIL, C. V. „Výročí mariánského dogmatu“, *Teologické texty*, 2004, roč. 15, č. 5, s. 210-213).

⁵³⁹ Událost vykoupení je dějinná a zároveň naddějinná, neboť v ní se čas naplnil (Ga 4,4), v ní je obsažena plnost času. Srov. MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium i pastorači*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 662.

⁵⁴⁰ Ba naopak, tato teorie se pravdě velmi podobá. Vždyť i milost, kterou u Hospodina našel Noe (Gn 6,8), Abrahám (Gn 18,3), Mojžíš (Ex 33,12-17) a další postavy Staré smlouvy, svědčí o onom „Slově rozhodující milosti“ (užitý výraz pochází od K. Rahnera), které se stalo (tělem) v Ježíši Kristu a kterým byla ustanovena smlouva nová a věčná (L 22,20).

hřešit.⁵⁴¹ Protože nehřešila, nebyla „otrokem hříchu“ a skutečně „nikdy nikomu neotročila“ (J 8,33-34). Zatímco ďábel „*byl vrah od počátku a nestál v pravdě, poněvadž v něm pravda není*“ (v. 44), Maria od svého početí v pravdě stála a pravda ji činila svobodnou (v. 32). Bytostně souzněla se Slovem Nejvyššího, a proto Mu darovala život. Česko-římský teolog ukazuje, že vtělení je naprosto jedinečnou událostí v dějinách, které spějí k předurčené plnosti boholidské lásky: Bůh se ve svém Slově svobodně sklonil k člověku a člověk se v Mariině dokonale svobodném „*staň se*“ (jež z dokonalé svobody nutně vyplývá)⁵⁴² pozvedl k Bohu.⁵⁴³

Všimněme si ještě jedné zajímavé souvislosti. Nejrozšířenější modlitba k Panně Marii se uzavírá slovy: „*pros za nás hříšné nyní i v hodinu smrti naší*“. Jsou to právě tyto dva momenty – přítomný okamžik („nyní“) a hodina smrti – kterým Vladimír Boublík ve své koncepci předurčení přikládá zásadní význam. Citovaná modlitba je projevem starobylé víry, že Matka Boží dala každému okamžiku svého života tvar – tvář Lásky, Milované a Milující. A Její přímluva přispívá k tomu, abychom dosáhli téhož. Abychom také my každý okamžik, i ten poslední, přijali jako dar (od) Boha a svým „*staň se*“ jsme ho proměnili v dar Bohu. Rozbor pavlovských textů nás přivedl k závěru, že Boží předurčení se soustřeďuje v Ježíši Kristu. Lze tedy říci, že Boží předurčení nalezlo střed v Plodu Mariina života a hledá své dovršení v ovoci života každého jednotlivého člověka.

2.3.8 „Dělníci poslední hodiny“

K hodině smrti a jejímu významu pro spásu se Boublík vrací v osobitém výkladu Ježíšova podobenství o dělnících na vinici (Mt 20,1-16). Tento svůj výklad nerozvíjí v rámci disertační práce věnované predestinaci, kterou se jeho teologické dílo otevírá, nýbrž v monografii *Teologie mimokřesťanských náboženství*,⁵⁴⁴ jíž se autorovo *corpus*

⁵⁴¹ „*Maria è stata preservata non soltanto da ogni peccato ma anche dalla possibilità di peccare.*“ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 188.

⁵⁴² Souběh svobody a nutnosti zakoušíme v lásce, ve které se pro Milovaného bytostně rozhodujeme a tím cele uplatňujeme svoji svobodu, nicméně toto bytostné rozhodnutí je zároveň nutné, neboť fascinace milovanou Osobou působí, že se nemůžeme rozhodnout proti ní. V naprosté lásce se svoboda s nutností stýká.

⁵⁴³ Srov. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 189.

⁵⁴⁴ BOUBLÍK, V. *Teologie mimokřesťanských náboženství...*, s. 331-334.

scriptum naopak uzavírá. Ovšem obsah, který v dobře známém podobenství nachází, s predestinací souvisí, a proto o něm krátce pojednáme. Konstatovali jsme, že každý okamžik s sebou nese povolání, v němž se zpřítomňuje věčné předurčení. Nicméně je zřejmé, že se obvykle nejedná o výslovné povolání k životu v Kristu a s Kristem. Většina lidí během svého života takového výslovné povolání vůbec nezaslechne. A přece jen ten, kdo v Krista věří, nezahyne, ale má život věčný. „*Kdo v něho věří, není souzen. Kdo nevěří, je již odsouzen, neboť neuvěřil ve jméno jednorozeného Syna Božího.*“ (J 3,18). Tak se zdá, že většina lidí je odsouzena k záhubě. Boublík, jenž hájí všeobecnou Boží vůli ke spáse, není ochoten se s tímto ponurým zdáním smířit a snaží se problém osvětlit. Všimá si, že ve zmíněném podobenství Ježíš hovoří o dělnících, kteří pracovali jedinou hodinu, a nakonec dostali stejnou odměnu jako ti, kdo se namáhali po celý den. Až do pozdního odpoledne stáli na tržnici nečinně, poněvadž je nikdo nenajal, ale v poslední hodině, kdy je hospodář poslal pracovat na svou vinici, našli záchranu. Náš autor předkládá hypotézu, že poslední hodina je hodinou osobního setkání s Kristem, jež vyžaduje závěrečné rozhodnutí pro Něj nebo proti Němu, a tak se může stát hodinou spásy pro každého člověka, také pro toho, kdo o Kristu dříve neslyšel. „Dělníci poslední hodiny“ jsme nakonec všichni, protože, jak už bylo řečeno výše, neodvolatelné rozhodnutí pro Krista lze učinit pouze v hodině smrti. Pouze ve smrti se uskutečňuje přechod k plnosti života.⁵⁴⁵ Všichni lidé tedy mají společný úděl, všichni žijí v očekávání (ať vědomém či nevědomém) oné hodiny spásy, jež skýtá všem stejné možnosti. Je to „kalich“, který všichni můžeme pít, a „křest“, kterým všichni můžeme být pokřtěni (Mk 10,39).⁵⁴⁶ „Kdo uvěří a přijme tento křest, bude spasen; kdo však neuvěří, bude zavržen.“ (Mk 16,16).⁵⁴⁷

Na základě uvedeného Boublík usuzuje, že žít znamená dokázat v každém okamžiku očekávat povolání, a to i povolání závěrečné čili smrt, z níž jedině vzchází

⁵⁴⁵ Shodná výpověď se ozývá ve slovech žalmu: „*Výkupné za lidský život je tak velké, že se každý musí provždy zřít toho, že by natrvalo, neustále žil a nedočkal se zkázy*“ (Ž 49,9-10).

⁵⁴⁶ Srov. BOUBLÍK, V. *Teologie mimokřesťanských náboženství...*, s. 332; *Boží lid...*, s. 270.

⁵⁴⁷ Zatímco Augustin popíral univerzální rozměr Boží vůle ke spáse odvolávaje se (mimo jiné) na častou smrt nepokřtěných dětí, Vladimír Boublík se domnívá, že smrt, ve které se člověk setkává s Kristem a vyznává víru v Něj, zahrnuje implicitní přijetí křtu. To mu dovoluje tvrdit, že Bůh skutečně „*chce, aby všichni lidé došli spásy a poznali pravdu*“ (1 Tm 2,4).

plnost života.⁵⁴⁸ „Dělníci poslední hodiny“ budou odměněni stejně, jako kdyby pracovali po celý den, jestliže očekávali své povolání a byli připraveni na něj odpovědět. Snad se to jeví nespravedlivé vůči těm, kdo byli posláni pracovat už zrána a museli snášet „*tíhu dne a vedro*“ (Mt 20,12). Avšak i ti, které nikdo nenajal, nesli tíhu dne a vedro – sice v nečinnosti, ale také v pocitu marnosti, v nejistotě a v obavách o budoucnost. Jejich úděl nebyl lehčí. Vždyť člověk, který od rána pracuje, smí věřit, že večer obdrží odměnu, zatímco člověku bez práce zbývá pouze naděje, jež se každou hodinou zmenšuje, že nakonec práci, a tedy i odměnu, přece jen získá. Připomeňme větu z Boublíkova duchovního deníku: „*víme-li, pro koho trpíme, přestáváme trpět – milujeme*“.⁵⁴⁹ Není zlé (třebaže to bolí) prožívat utrpení, o kterém víme, že je smysluplné. Utrpení podstoupené pro něco má smysl v tom, proč jej podstupujeme. Utrpení podstoupené pro někoho má smysl v tom, pro koho jej podstupujeme – je výrazem lásky k němu, a tudíž má ten nejhlubší a zároveň nejvyšší, osobní Smysl. Skutečně zlé je nemít proč a pro koho žít, nemít pro koho trpět, to znamená nemilovat. Proto „*peklo, to je nemilovat již*“.⁵⁵⁰ Nicméně Bůh, „*který chce, aby všichni lidé došli spásy*“ (1 Tm 2,4), si nepřejí peklo, takže je pravděpodobné, že jako onen dobrý hospodář ještě v poslední hodinu povolává dělníky postávající na tržnici. Ne každý ví, proč žije, ale snad každý má příležitost poznat, pro Koho umírá. A ten, kdo ví, pro Koho umírá, nezahyne - neboť miluje a „*láska nikdy nezanikne*“ (1 K 13,8). Bůh nikomu nekřivdí, když chce tomu poslednímu dát jako prvnímu (Mt 20,14). Prvního i posledního chce rozhodnutím své dobroty obdarovat v Kristu, Prvním i Posledním.

2.3.8.1 „*Spe salvi facti sumus*“ („*J sme spaseni v naději*“, Ř 8,24)

A tak vedle lásky zůstává také víra a naděje (1 K 13,13) - naděje na odměnu (na spásu) pro všechny, kdo (u)věří. Třebaže ji zatím není vidět, lze v ni doufat a trpělivě ji očekávat (Ř 8, 24-25). V dějinách není nikdo spasen, všichni jsou ve stavu očekávání. „Naděje tudíž nevyklučuje úzkost a nejistotu, leč překonává je, protože úzkost a nejistota vyvěrají ze slabosti stvořeného bytí, zatímco naděje pramení z Boží lásky.“⁵⁵¹ Člověk,

⁵⁴⁸ BOUBLÍK, V. *Teologie mimokřesťanských náboženství...*, s. 334.

⁵⁴⁹ BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 111.

⁵⁵⁰ Tamtéž, s. 72; 81.

⁵⁵¹ Srov. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 229.

který doufá, nehledá lacinou útěchu, ale ve víře přijímá tuto Lásku, vtělenou v Kristu a vylitou do srdce Církve. Křesťanská naděje není únikem z „*utrpení nynějšího času*“ (Ř 8,18), nýbrž vyznáním, že tento čas není jediným ani konečným rozměrem bytí stvořeného pro Krista čili pro věčnost. Je to naděje v „budoucí slávu, která na nás má být zjevena“; nikoliv naděje klamná, ale skutečná - právě tak skutečná jako je skutečná Boží láska zjevená v Kristu, Ukřižovaném a Zmrtvýchvstalém, jenž nevěřícímu člověku ukazuje stopy po hřebech na svých rukou a dovoluje mu vložit prst do oslavených ran, aby zbaven pochybností mohl odpovědět: „*Můj Pán a můj Bůh*“ (J 20,26- 28).

Teologie předurčení v pojetí Vladimíra Boublíka nenabízí lacinou útěchu, ale věrohodnou naději, neboť navzdory utrpením nynějšího času neztrácí ze zřetele věčnou Boží lásku, vtělenou v Kristu a vylitou do srdce Církve. „Lásku, ve které nás Bůh předem určil, abychom byli skrze Ježíše Krista přijati za syny a chválili slávu Jeho milosti“ (Ef 1,5-6). Ať se tak stane.

2.4 Odezvy Boublíkovy odpovědi

„*Zde bychom tedy mohli naše pojednání o teologii předurčení ukončit...*“, píše ve své studii „*Predestinace jako tajemství spásy v teologii Vladimíra Boublíka*“ Karel Skalický poté, co načrtl Boublíkovu koncepci.⁵⁵² Studii však přece neukončuje a zaobírá se ještě jednou z řady reakcí, které Boublíkova v mnoha ohledech novátorská práce vyvolala u odborné veřejnosti. Skalického slova nám přicházejí na mysl ve chvíli, kdy bychom také my mohli naše pojednání o teologii předurčení v pojetí Vladimíra Boublíka ukončit. Nicméně zmíněné reakce si zaslouží naši pozornost, a proto se jimi na následujících stránkách budeme zabývat. Některé z nich nové pojetí vítají, ale jiné jsou zamítavé. Necháme zaznít pochvalné hlasy i vznesené námitky. Pokud se s nimi nekonfrontoval Boublík sám, pokusíme se jim čelit.

2.4.1 Augustinianum contra Lateranum

Asi nejostřejší kritiky se mladému doktorovi dostalo ze strany váženého augustiniána, **Athanase Sage**, působícího na Patristickém institutu Augustinianum,

⁵⁵² SKALICKÝ, K. „Predestinace jako tajemství spásy v teologii Vladimíra Boublíka“, in *Česko-římský teolog Vladimír Boublík...*, s. 24.

který na jeho tezi poněkud podrážděně reagoval ve dvou článcích.⁵⁵³ Nezamlouvalo se mu, že Boublík nectí tradiční učení církve a podlamuje autoritu svatého biskupa z Hippo. Karel Skalický, který je se situací dobře obeznámen, neboť v té době studoval na Lateránské univerzitě, podotýká, že Sagova kritika se obracela nejen proti Boublíkově práci, ale proti celé novoscholastické teologii, rozvíjené na Lateráně.⁵⁵⁴ To ostatně poznamenává i sám Boublík v úvodu článku, jímž na kritiku odpověděl.⁵⁵⁵

V první kritické reakci Sage Boublíkovi vyčítá, že Augustinovy myšlenky staví na hlavu a že opomíjí skutečnost, že ve světcově díle je nauka o predestinaci pouhým důsledkem nauky o gratuitní povaze milosti. Boublík v sebeobraně poukazuje na svůj vlastní text, v němž na danou skutečnost upozorňuje: „...*Svatý Augustin se vypořádává s problémem předurčení pouze v rámci nauky o milosti. Chce hájit absolutní gratuitu milosti a nauka o předurčení mu slouží coby neúčinnější argument dokládající naprostou nezávislost Boha v rozdělení milosti...*“.⁵⁵⁶ Tak dokládá, že mu kontext Augustinova učení neunikl a ve své práci ho zohledňuje. Dále Sage namítá, že Boublík nereprodukuje názory Doktora milosti věrně, neboť podle něj Bůh dopouští hřích ani ne tak proto, aby ukázal svou spravedlnost, jako především proto, aby zjevil své milosrdenství. Toho si je Boublík dobře vědom, jenže se domnívá, že v Augustinově podání probouzí zjevení Božího odpouštějícího milosrdenství a trestající spravedlnosti daleko spíše úzkost nežli naději, což je třeba napravit. Jiné Sagovy výhrady se týkají Boublíkovy interpretace Augustinovy nauky o ponechání hříšníků v mase zavržených.⁵⁵⁷ Boublík ovšem hájí svou pozici; podotýká, že Augustinovi nikdy nepřičkl scestnou nauku o předchozím zavržení, problém však spatřuje v tom, že Augustin neodůvodňuje ponechání hříšníků mezi zavrženými tím, že tito svévolně

⁵⁵³ Viz SAGE, A. „La prédestination chez saint Augustin d’après une thèse récente“, *Revue des études augustiniennes*, 1960, roč. 6, č. 1, s. 31-40; „Faut il anathématiser la doctrine augustinienne de la prédestination?“, *Revue des études augustiniennes*, 1962, roč. 8, č. 3, s. 233-242.

⁵⁵⁴ SKALICKÝ, K. „Predestinace jako tajemství spásy v teologii Vladimíra Boublíka“..., s. 24.

⁵⁵⁵ BOUBLÍK, V. „La predestinazione in S. Agostino. Una risposta al P. Sage, A.A.“, *Divinitas*, 1961, roč. 5, č. 1, s. 149-164.

⁵⁵⁶ Tamtéž, s. 151-152.

⁵⁵⁷ SAGE, A. „La prédestination chez saint Augustin d’après une thèse récente“..., s. 33.

opustili Boha, ale věčným Božím záměrem ukázat svoji trestající spravedlnost⁵⁵⁸ - a je nasnadě, že tento Boží záměr předcházela jakémukoliv lidskému pochybení...

Také Boublíková kritika Augustinova učení o zcela určitém a pevně stanoveném počtu vyvolených se Sagovi zdá být neoprávněná. Má za to, že církev prohlašuje totéž, co říká svatý Augustin, když ve svých modlitbách vyznává, že jedině Bůh zná počet vyvolených. Boublík k tomu poznamenává, že teologové se sice shodují v tom, že Bůh neomylně zná počet spasených, ale pouze některé teologické školy hájí názor, že Bůh tento počet zná proto, že o něm předem rozhodl a nezvratně ho ustanovil. Podle Boublíka je učení o číselném vyvolení příčinou toho, že se nauka o spáse celého lidského rodu proměnila v Augustinovu dualistickou koncepci, v níž je spása vyhrazena jen malému počtu vyvolených. Spása v Kristu, o které svědčí svatý Pavel a následně celá východní tradice, však není otázkou počtu. Kristus nepřinesl spásu pouze několika málo vyvoleným, nýbrž všem lidem, kteří ho jako Spasitele přijímají.⁵⁵⁹ Idea od věků ustanoveného počtu spasených je vlastní svatému Augustinovi, avšak je cizí soteriologii svatého Pavla, který vypovídá o jednotném údělu celého lidstva, svázaném se slavným údělem Kristovy lidské přirozenosti.

Athanase Sage připouští, že Augustinova poslední díla neobsahují jasně formulovanou nauku o univerzálním rozměru Boží spásné vůle. Omlouvá svatého učitele tím, že v těchto spisech musel čelit Pelagiovým bludným názorům, a tak zdůrazňoval úlohu milosti (která je milostí i proto, že není darována všem) na úkor všeobecné spásy. Vladimír Boublík je ochoten s tím souhlasit, ale nemyslí si, že uvedená okolnost je dostatečným vysvětlením Augustinova omylu.⁵⁶⁰ Augustinovo mínění, že Bůh si nepřeje spásu všech lidí, které světec podepírá jednak již zmíněným argumentem, že Nejvyšší chce zjevit svoji trestající spravedlnost, a dále skutečností, že mnohé děti umírají nepokřtěné, nelze relativizovat. Sage se snaží doložit, že Augustin univerzalitu spásné Boží vůle uznává, odvolává se přitom na texty, které hojně citují také jiní Augustinovi obhájci. Je to například text jeho výkladu 70. žalmu: „*Omnis*

⁵⁵⁸ BOUBLÍK, V. „La predestinazione in S. Agostino. Una risposta al P. Sage, A.A.“..., s. 156.

⁵⁵⁹ Tamtéž, s. 157.

⁵⁶⁰ Tamtéž, s. 159.

*homo Adam, omnis homo Christus*⁵⁶¹ („Každý člověk je Adam, každý člověk je Kristus“). Boublík však upozorňuje, že autentické znění citovaného textu je poněkud odlišné: „*Expertus ergo malum Adam: omnis autem homo Adam; sicut in his qui crediderunt omnis homo Christus, quia membra sunt Christi*“⁵⁶² („Adam však zkusil zlo: jenomže platí, že každý člověk je Adam; tak jako platí o těch, kdo uvěřili, že každý člověk je Kristus, neboť jsou začleněni v Krista“) a konstatuje, že u svatého Augustina zřejmě nemá paralela „Adam – Kristus“ tentýž smysl jako kupříkladu u svatého Atanáše.⁵⁶³ Boublík připisuje ústřední význam otázce, kterou si Sage bohužel neklade, a sice: „Je v Augustinově řešení prostor pro skutečně všeobecnou Boží spásnou vůli?“⁵⁶⁴ Vždyť Bůh, který chce ukázat svou trestající spravedlnost, nemůže zároveň chtít spásu všech lidí... Biblické verše, které vypovídají o Božím záměru spasit všechny lidi (jedná se především o 1 Tm 2,4), se Augustin snaží utlumit vlastním výkladem, který jeho novověký stoupenec Bañez označil jako „velice elegantní a přesný“: Bůh prý nechce, „*aby všichni lidé došli spásy*“, ale přeje si, abychom to chtěli my. Nicméně podle Boublíka je pravda taková, že univerzální rozměr spásy patří spolu s gratuitní povahou k podstatným charakteristikám Božího tajemství, jak o něm svědčí Písmo a tradice. Proto musí učení o všeobecné Boží spásné vůli (a o všezahrnující Boží lásce komunikované v Kristu) stát v základu každé autentické teologie predestinace.⁵⁶⁵ Mladý doktor připomíná, že samotný Augustin doporučoval se o číselném vyvolení nešířit v kázání, protože lid sycený Pavlovou naukou o všeobecné spásě by prý toto hrozné tajemství nemohl strávit.⁵⁶⁶

Sage se ovšem nevzdává svého přesvědčení, že Augustinova nauka má pevnou oporu v Písmu, jehož výpověď o Božím tajemství věrně reprodukuje.⁵⁶⁷ Boublík namítá,

⁵⁶¹ V tomto zkráceném znění cituje text Athanase Sage ve svém článku „*La prédestination chez saint Augustin d'après une thèse récente*“ ..., s. 37.

⁵⁶² AURELIUS AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, 70 (2),1 (PL 36).

⁵⁶³ BOUBLÍK, V. „La predestinazione in S. Agostino. Una risposta al P. Sage, A.A.“ ..., s. 159.

⁵⁶⁴ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino*..., s. 139; BOUBLÍK, V. „La predestinazione in S. Agostino. Una risposta al P. Sage, A.A.“ ..., s. 160.

⁵⁶⁵ BOUBLÍK, V. „La predestinazione in S. Agostino. Una risposta al P. Sage, A.A.“ ..., s. 161.

⁵⁶⁶ Viz AURELIUS AUGUSTINUS, *De dono perseverantiae*, 22,61 (PL 45).

⁵⁶⁷ SAGE, A. „La prédestination chez saint Augustin d'après une thèse récente“ ..., s. 34.

že tento názor nesdíleli někteří Augustinovi současníci, kteří se již tehdy odvážili hipponskému biskupovi oponovat, a také představitelé moderní exegeze vyslovili proti jeho učení závažné výhrady.⁵⁶⁸ Je nesporné, že Augustin obdivuhodně vystihl povahu milosti v její nezaslouženosti a nezbytnosti pro spásu, ale dualismus, jímž se vyznačuje jeho pojetí predestinace, není slučitelný s biblickým univerzalizmem. Boublík opakuje svoje mínění, že Augustin se od Pavla výrazně odlišuje: Svatý Pavel zvěstuje, že Bůh chce zjevit svoje všezahrnující milosrdenství, a proto dopouští všelidskou nákazu hříchem, aby pak skrze Ježíše Krista celé lidské pokolení z panství hříchu vysvobodil (srov. Ř 3,23; 5,16). Oproti tomu svatý Augustin tvrdí, že Bůh má v úmyslu zjevit svoje milosrdenství a ukázat svoji trestající spravedlnost. To je důvodem, proč dovoluje, aby hřích opanoval celé lidstvo, které se tak stává „masou hříšníků“. Z této masy Bůh milostivě zachraňuje pouze malý počet vyvolených a všechny ostatní spravedlivě trestá tím, že je ponechává záhube. Zatímco Pavlovým záměrem bylo adresáty jeho listu do Říma povzbudit, Augustinova dualistická teorie vede k fatalismu a z něj vyrůstajícímu kvietismu a probouzí v člověku tísnivé pocity. Boublík se nepře o to, že Augustin z Pavlových listů vycházel; dokonce říká, že nebýt svatého Pavla, nebylo by ani nauky svatého Augustina, ale dodává, že Pavlovo učení se v Augustinově podání pramálo podobá původnímu poselství listů Římanům a Efezanům a že nebýt Augustina, nebylo by ani západní teologie předurčení a zavržení.⁵⁶⁹

Ve svém druhém článku Sage podrobuje kritice Boublíkovo řešení problému predestinace, předložené v závěrečné části jeho disertační práce. Ve stručnosti s ním seznamuje případného neznalého čtenáře. Zastavuje se u Boublíkova tvrzení, že Kristova spasitelského činu by měl stvořený svět zapotřebí, i kdyby nebylo Adamova hříchu, vlivem kterého byla událost kříže jenom obohacena o smírčí aspekt.⁵⁷⁰ Situace člověka podle Boublíka vyžadovala vykoupení od samého počátku, protože lidé byli vystaveni pokušení, kterému v nevykoupeném stavu duchovní žádostivosti mohli podlehnout. Hřích tedy nezpůsobil žádnou podstatnou změnu v běhu dějin, pouze specifikoval jeho směr.⁵⁷¹ V důsledku hříchu ovládla člověka takzvaná „nižší“

⁵⁶⁸ Boublík se odvolává na S. Lyonetta, F. W. Maiera, F. Prata a R. Garrigou-Lagrange.

⁵⁶⁹ BOUBLÍK, V. „La predestinazione in S. Agostino. Una risposta al P. Sage, A.A.“..., s. 163.

⁵⁷⁰ SAGE, A. „Faut il anathématiser la doctrine augustinienne de la prédestination?“ ..., s. 235.

⁵⁷¹ Viz BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 180.

žádostivost, která se projevuje rozporem mezi duchem a tělem, jenž vrcholí jejich rozdělením ve smrti. Boublík ovšem předpokládá, že stavba člověka se po hříchu podstatně nezměnila a že určitá forma smrti byla součástí lidského bytí již dříve. Rozlišuje mezi smrtí „pasivní“ (nevyhnutelným ukončením pozemského života) a „aktivní“ – svobodnou volbou v posledním okamžiku života na zemi, v němž člověk rozhoduje o svém údělu na věčnosti. Kdo se obrací k Bohu, ten spoluuskutečňuje svou spásu; kdo se od Boha odvrací, volí pro sebe zavržení. Ježíš Kristus, Boží Syn, který se v okamžiku smrti cele odevzdal Otci, zasloužil pro všechny lidi milost, potřebnou k témuž konečnému sebeodevzdání. Boží vůle ke spáse má tudíž v Boublíkově pojetí univerzální rozměr, aniž by umenšovala lidskou svobodu, a Ježíš Kristus je od věčnosti předurčen jako Spasitel a Vykupitel, a to nezávisle na hříchu, k němuž nemuselo dojít. „Kdo by se neobdivoval tak směle syntéze?“, táže se Sage s určitou dávkou uštěpačnosti.⁵⁷² V následujícím textu prověřuje stabilitu načrtnuté konstrukce. Oponuje Boublíkovi tím, že kdyby ve stvoření skutečně od počátku existovala potřeba Vykupitele, nemohl by Bůh šestého dne, kdy stvořil člověka, shledat, že všechno, co učinil, je velmi dobré.“ (Gn 1,31). Proti tomu lze namítnout, že stvoření onoho šestého ani sedmého dne neskončilo, nýbrž stále trvá a je dobré v tomto trvajícím procesu. Právě svatému Augustinovi je připisován výrok, že „Modlit se znamená zavřít oči a vnímat, že Bůh teď tvoří svět.“ A ve svém slavném díle *O obci Boží* světec v úvahách o smyslu dějin napsal: „Šestá epocha je nyní v běhu (...). Po této epoše, jakoby v sedmém dni, Bůh odpočine, až onen sedmý den, jímž budeme my, nechá odpočinout v sobě samém.“⁵⁷³ Augustin neztrácel ze zřetele dějinný rozměr stvoření, jež se v čase ubírá k eschatologické plnosti. Sage tento rozměr, zdá se, opomíjí. Jestliže stvoření chápeme jako pokračující, pak slova „*Dokonáno jest.*“, vyřčená Božím Synem na kříži (J 19,30), vyznívají jako dovršení Božího stvořitelského díla, korunovaného spasitelnou událostí. Stvoření očekávající svého Spasitele přitom může být považováno za velmi dobré.

Sagovi se dále nezamlouvá Boublíkův optimistický pohled na smrt, která podle česko-římského teologa skýtá každému člověku možnost rozhodnout se s konečnou

⁵⁷² SAGE, A. „Faut il anathématiser la doctrine augustinienne de la prédestination?“ ..., s. 236.

⁵⁷³ „*Sexta nunc agitur (...). Post hanc tamquam in die septimo requiescet Deus, cum eundem diem septimum, quod nos erimus, in se ipso Deo faciet requiescere.*“ AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XXII, 30 (PL 41).

platností pro život s Bohem anebo bez Něj. Vzdělaný augustinián se domnívá, že Bůh by v takovém případě nebyl oním zlodějem, který přichází ve chvíli, kdy ho nikdo nečeká, jak o něm hovoří evangelium.⁵⁷⁴ Jenomže evangelní text, na který Sage naráží, nepojednává o smrti, ale je součástí Ježíšovy odpovědi na otázku jeho učedníků, kdy nastane skonání věku. Ježíš své učedníky vyzývá k ustavičné bdělosti, od níž Boublíkův výklad smrti jistě neodrazuje. Poslední okamžik a spolu s ním nutnost učinit nezměnitelné rozhodnutí (možná, že ve zlomku vteřiny) může člověka překvapit opravdu kdykoliv. S jakou jasností v tomto okamžiku člověk uzří Boha, to ví jen Bůh sám a Boublík netvrdí nic jiného. Dodejme, že podobně jako on nahlíží na smrt i jiní autoři, jejichž dílo se dnes těší širokému uznání.⁵⁷⁵

Sage Boublíkovi vytýká rovněž to, že krajním způsobem umenšil důsledky prvotního hříchu. V Písmu sice stojí, že Bůh „*jediný je nesmrtelný*“, ale na Jeho nesmrtelnosti mají účast také andělé a měl by ji prý i Adam, kdyby nebyl zhřešil.⁵⁷⁶ Boublíkova teorie, že člověk podléhal smrti v určité formě již před hříchem, se Sagovi přičítá. Kdo však může říci, že ví, v čem spočívá nesmrtelnost? V jednom ze žalmů se zpívá, že „*Výkupné za lidský život je tak velké, že se každý musí provždy zříci toho, že by natrvalo, neustále žil...*“ (Ž 49,9-10).⁵⁷⁷ Tento verš jako by naznačoval, že cenou za lidský život je smrt. Tomu nasvědčují i Ježíšova slova: „*Kdo by chtěl zachránit svůj život, ten o něj přijde, kdo však přijde o život pro mne, zachrání jej.*“ (L 9,24). Na hlubokou pravdu obsaženou v tomto zdánlivě paradoxním tvrzení poukazuje článek Vojtěcha Novotného, nazvaný „*Věčně se dává, proto věčně žije*“.⁵⁷⁸ Autor ve své studii zachycuje filosoficko-teologický obsah dramatické básně Václava Renče „*Císařův mim*“. Slova uvedená v názvu si Novotný vypůjčil z úst jejího hlavního hrdiny, herce Genésia, jehož několik dalších vět si dovolíme ocitovat: „*Víš, co je pro někoho umřít?*

⁵⁷⁴ SAGE, A. „Faut il anathématiser la doctrine augustinienne de la prédestination?“ ..., s. 237.

⁵⁷⁵ Boublík čtenáře odkazuje na Rahnerovu monografii „*Zur Theologie des Todes*“ (1958) a na Schmausovu Katolickou dogmatiku (1955).

⁵⁷⁶ SAGE, A. „Faut il anathématiser la doctrine augustinienne de la prédestination?“ ..., s. 237.

⁵⁷⁷ Tak zní text žalmu v Českém ekumenickém překladu. Jeruzalémská bible ho překládá následovně: „*Ale své vykoupení si člověk nekoupí, ani Bohu za sebe nesplatí výkupné: je drahé vykoupení jeho duše a vždy bude mnoho chybět, aby člověk přežil a nikdy neviděl hrob.*“ (Ž 49,8-10).

⁵⁷⁸ NOVOTNÝ, V. „Věčně se dává, proto věčně žije.“, *Mezinárodní katolická revue Communio*, 2007, roč. 11, č. 4, s. 412-423.

To je víc nežli být sám sebou! (...) Víš, co je život? Máš-li ho jen sám pro sebe, pak je to ustavičná hra, marnivá pěna, hloupá lež. Nic neváží, nic netrvá. (...) Teprve kdyžs jej daroval, začne Tvůj život vskutku být. (...) Konečně vím, co je to být.“ K tomuto poznání Genésius dospěl díky milované Pamele, která darovala svůj život Kristu jako mučednice. Její svědectví Genésiovi podhalilo tajemství Boha, o Němž pak prohlašuje: *„On, jenž se jako láska stále dává, jenž jako pravda sám nás vyhledává, on krása nejvyšší, on věčná sláva, chce život náš, chce naši smrt, chce nás...!“* a ubíraje se tak vstříc vlastní smrti vyznává: *„Já věřím v Boha, jenž se lidem dává, jak dovede se jenom láska dát. Věčně se dává, proto věčně žije...“*⁵⁷⁹ Novotný v závěru svého článku konstatuje, že Renč nahlédl (a zve čtenáře k nahlížení) do nitra Trojjediného Boha, Jehož věčný život se kryje se stálým sebedarováním čili darováním života.⁵⁸⁰ To ovšem znamená, že nesmrtelnost nevyklučuje smrt, ale naopak ji předpokládá. Kdo daruje život druhému, umírá sobě. Evangelista Jan připomíná Ježíšův výrok: *„Nikdo nemá větší lásku než ten, kdo položí život za své přátele.“* (J 15,13). Láska je zřejmě to nejvyšší dobro, dokonce je ztotožňována se samým Bohem (1 J 4,8.16). Je více než pravděpodobné, že ve světě neposkvrněném hříchem byla láska přítomna v největší míře, a tudíž v něm byla nějak přítomna i smrt. Máme za to, že smrt, o níž svatý Pavel říká, že *„vešla do světa skrze hřích“* (Ř 5,12), a která *„bude přemožena jako poslední nepřítel“* (1 K 15,26), je smrt, jež si dělá nárok na vítězství nad člověkem, odlučujíc ho od života nevratným vyvázáním ze vztahů k ostatnímu stvoření, k druhým lidem, k sobě samému i k Bohu. Bůh však nad ní zvítězil tím, že ji ve svém vtěleném Synu z lásky ke světu podstoupil (srov. J 3,16), čímž pouto mezi sebou a člověkem upevnil a vztah boholidské lásky stvrdil. Smrt nemohla udržet Božího Syna ve své moci, neboť Otec nedopustil, aby se jeho Svatý rozpadl v prach, a vzkřísil jej z mrtvých“ (Sk 2,24-27). A tak *„smrt zahynula v životě“*, jak napsal svatý Bonaventura.⁵⁸¹ *„Mzdou hříchu je smrt“*, jež znamená definitivní odloučení od Hospodina, *„ale darem Boží milosti je život věčný v Kristu Ježíši“* (Ř 6,23), neboť Ježíš Kristus dal smrti význam důvěryplného přilnutí k Hospodinu, jež vede k životu v plnosti.

⁵⁷⁹ Citováno podle NOVOTNÝ, V. „Věčně se dává, proto věčně žije.“ ..., s. 419-420.

⁵⁸⁰ NOVOTNÝ, V. „Věčně se dává, proto věčně žije.“ ..., s. 422.

⁵⁸¹ BONAVENTURA, *Breviloquium. Kompendium scholastické teologie*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 185.

Athanase Sage míní, že kdyby vtělený Boží Syn nutně podléhal smrti, pak by Jeho smrt nebyla výrazem nenadále Boží lásky sklánějící se k člověku.⁵⁸² Není nám známo, zda Boublík na tento názor nějak reagoval, avšak my s ním nesouhlasíme. Domníváme se, že problém nachází řešení v rozlišení mezi smrtí pasivní a aktivní, o kterém jsme pojednali výše. Boží láska k člověku se neprojevila tím, že Kristus zemřel, ale tím, že zemřel za nás, pro nás. Smrt jakožto nevyhnutelné ukončení pozemského života nabyla díky Kristu nového významu svobodného darování života, a tak se stala dokonalým projevem Boží lásky k lidem a současně lidské lásky k Bohu.

Další bod, s nímž Sage polemizuje, je Boublíkův předpoklad, že Bůh dopustil všeobecné rozšíření hříchu, když člověka v ráji vystavil duchovní žádostivosti. Trvat na tom, že už možnost hříchu vyplývající z této žádostivosti zakládá potřebu Spasitele, by prý znamenalo urážet Stvořitele.⁵⁸³ Pod pojmem „žádostivost“ Sage rozumí něco pejorativního, a proto se zdráhá připisovat ji člověku před prvotním hříchem. Jenomže kdyby duchovní žádostivosti v ráji nebylo, jak bychom vysvětlili, že první lidé podleli satanovu pokušení? A není situace, v níž člověk musí čelit pokušení, sama o sobě natolik tíživá, že skutečně vyžaduje vysvobození čili spásu? Myslíme si, že ano, a Boublíkovu teorii, že Bůh stvořil svět ohrožený všeobecným rozšířením hříchu, protože si přeje vysvobození z tohoto stavu i z případného stavu hříchu skrze Ježíše Krista, považujeme za odůvodněnou.

Sage svůj článek uzavírá konstatováním, že uvedené výhrady jsou jen výběrem z řady dalších, které k Boublíkově práci má, nicméně pokládá za zbytečné zastavovat se u všech nedostatků.⁵⁸⁴ Neakceptuje Boublíkův názor, že Augustinova nauka o předurčení příliš zatížila celou teologii na západě. Nelíbí se mu, že mladý doktor místo ní ve skromnosti nabízí vlastní tezi, která se mu jeví jako problematická. Boublíkův výklad Augustinových textů prý neodráží jejich původní význam a hipponský biskup není zodpovědný za to, co k jeho nauce přidali jiní teologové. Říká, že podle Augustina lidská zásluha nepředchází Boží milost, ale naopak ji následuje. Proto když Bůh korunuje naše zásluhy, korunuje svoje dary. Na tom by se, věříme, svatý Pavel, svatý Augustin, Athanase Sage a Vladimír Boublík shodli. Jenomže

⁵⁸² SAGE, A. „Faut il anathématiser la doctrine augustinienne de la prédestination?“ ..., s. 237.

⁵⁸³ Tamtéž, s. 238-239.

⁵⁸⁴ Tamtéž, s. 240.

Augustin v některých svých textech, na něž česko-římský teolog poukázal, roli Boží milosti natolik zveličil, že se lidská zásluha stala zcela bezvýznamnou. Boublík si přitom nepředsevzal znevážit jeho učení, ale sejmut tíži jeho nauky o předurčení ze soudobé západní teologie. Sage připomíná Augustinovu definici: „*Předurčení svatých není nic jiného než určité předzvědění a příprava Božích dobrodiní, jimiž jsou zcela jistě vysvobozeni, kdo jsou vysvobozeni.*“⁵⁸⁵ Ale o navazující větě: „*Avšak, kde jsou spravedlivým Božím soudem ponecháni ostatní, jestliže ne v mase zatracených?*“ se nezmiňuje. Nakonec Boublíkovi vyčítá, že Augustinovi neprávem připisuje nauku o dvou obcích (o obci vyvolených ke spáse a obci zavržených), protože název dotyčného spisu zní „*O obci Boží*“ a nikoliv „*O dvou obcích*“. To je pravda. Sám Augustin však v předmluvě k dotyčnému dílu píše: „*Třebaže všech dvaadvacet knih pojednává o jedné i druhé obci, přece dílo dostalo název podle té lepší.*“⁵⁸⁶

Boublíkovou výzvou k jednoznačné odpovědi na otázku, zda Augustin hovoří o tom, že Bůh stanovil zcela určitý počet vyvolených (vyslovenou v reakci na první kritický článek), je Sage rozladěn. Domnívá se, že Augustin neříká nic jiného než to, o čem svědčí Písmo, a sice že Bůh předvídá počet spasených, ale do počtu zavržených se lidé začleňují sami. Jenže nauka o určitém počtu vyvolených ke spáse, která vede k dualistickému řešení problému předurčení, nemá v Písmu oporu, jak už bylo řečeno. Sage podotýká, že namísto těch, kdo se z předzvěděného počtu vyvolených o své vůli vyloučili, Bůh povolává jiné, aby počet doplnili. Tak například Adam zaujal místo padlých andělů a Matěj nahradil zradivšího Jidáše. Sage tedy zastává substituční teorii, která je prý potvrzována dějinami spásy a která ospravedlňuje Boha, jenž ustanovuje počet spasených, třebaže si přeje spásu všech – tu ovšem nikomu nevnučuje.⁵⁸⁷ Ztotožňujeme se s názorem, že Bůh si přeje spásu všech, ale nikomu ji nenutí a každý má možnost se Božímu záměru vzepřít. Tak smýšlel i Boublík. Nejsme však srozuměni s ideou pevně stanoveného počtu spasených, který je slovy svatého Augustina „*tak*

⁵⁸⁵ „*Haec est praedestinatio sanctorum, nihil, aliud: praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur.*“ AURELIUS AUGUSTINUS, *De dono perseverantiae*, 14,35 (PL 45).

⁵⁸⁶ „*Ita omnes viginti et duo libri, cum sint de utraque civitate conscripti, titulum tamen a meliore acceperunt.*“ AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, Praefatio, (PL 41).

⁵⁸⁷ SAGE, A. „Faut-il anathématiser la doctrine augustinienne de la prédestination?“ ..., s. 242.

určitý, že k nim nemůže být nikdo přidán ani od nich odebrán...“⁵⁸⁸ Hypotézu, že Adam zaujal místo padlých andělů, lze sotva biblicky podložit. Skutky apoštolské svědčí o tom, že Matěj převzal službu, která byla původně svěřena Jidášovi, a tak doplnil počet Dvanácti vyvolených (Sk 1,15-26) – ale ti byli vyvoleni proto, aby byli s Ježíšem a po Jeho nanebevstoupení šli ke všem národům a získávali Mu učedníky (srov. Mt 28,19). Přitom číslo dvanáct v biblické řeči značí dokonalý počet a je symbolickým vyjádřením Božího lidu.⁵⁸⁹ To znamená, že jak počet apoštolů, tak náplň jejich poslání, vypovídají o všeobecné Boží vůli ke spáse. Uvažme též, co v souvislosti s tajemstvím Božího záměru říká svatý Pavel: *„Jestliže však některé větve byly vylomeny a ty, planá oliva, jsi byl naroubován na jejich místo a bereš sílu z kořene ušlechtilé olivy, nevynášej se nad ty větve! Začneš-li se vynášet, vzpomeň si, že ty neneseš kořen, nýbrž kořen nese tebe! Řekneš snad: Ty větve byly vylomeny, abych já byl naroubován. Dobře. Byly vylomeny pro svou nevěru, ty však stojíš vírou. Nepovyšuj se, ale boj se! Jestliže Bůh neušetřil přirozených větví, tím spíše neušetří tebe! Považ dobrotu i přísnost Boží: přísnost k těm, kteří odpadli, avšak dobrotu Boží k tobě, budeš-li se jeho dobroty držet. Jinak i ty budeš vyřát, oni však, nesetrvají-li v nevěře, budou naroubováni, neboť Bůh má moc naroubovat je znovu...“* (Ř 7,11-23). Pavel sice nemluví o padlých andělech a Adamovi ani o Jidášovi Iškariotském a Matějovi, nýbrž o údělu vyvolených z Izraele a pohanů, nicméně z jeho slov jasně vyplývá, že Bůh stále počítá se spásou všech a člověk má po celý svůj život možnost Jeho spásnou vůli ve víře přijmout za svou anebo se jí vzepřít nevěrou. Substituční teorii je proto třeba odmítnout.

Karel Skalický se domnívá, že spor mezi Athanasem Sagem a Vladimírem Boublíkem (a potažmo mezi Patristickým institutem Augustinianum a Teologickou fakultou Lateranum) by pokračoval dále, kdyby v roce 1962 nezačal II. vatikánský koncil, který s sebou přinesl jiné starosti. Tak byl proces znenadání zastaven. Za nějaký čas se prý Sage a Boublík kdesi setkali a usmířili se, ba dokonce se objali, přičemž učený Francouz připustil, že česko-římský teolog má v lecčems pravdu.⁵⁹⁰

⁵⁸⁸ „Haec de his loquor, qui praedestinati sunt in regnum Dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis...“ AURELIUS AUGUSTINUS, *De correptione et gratia* 13,39 (PL 44).

⁵⁸⁹ *Slovník biblické teologie*, eds. J. Duplacy, A. George, P. Grelot, J. Guillet, M.-F. Lacan, X. Léon-Dufour, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, s. 327.

⁵⁹⁰ SKALICKÝ, K. „Predestinace jako tajemství spásy v teologii Vladimíra Boublíka“..., s. 26.

2.4.2 Nesnadné hledání rovnováhy v otázce předurčení

S tvrdou kritikou vystoupil proti Boublíkově monografii také znalec Augustinových spisů, Španěl **José Morán**. Publikoval ji pod názvem „*El difícil equilibrio en el problema de la predestinación. Notas a un libro*“ („*Nesnadno udržitelná rovnováha v otázce předurčení. Poznámky k jedné knize*“) v roce 1962.⁵⁹¹ Úvodem konstatuje, že problémy, které při četbě pojednávání práce vyvstávají, se dotýkají nejnepříjemnější oblasti lidského bytí. Dále z ní cituje několik vět vypovídajících o autorově záměru oprostít teologii předurčení od příměsi fatalismu a předložit koncepci srozumitelnou soudobému člověku. Tento záměr považuje za chvályhodný, ale nikoliv šťastně provedený. Oceňuje skutečnost, že Boublík uvedl nauku o predestinaci do souvislosti se soteriologií, nicméně jako celek hodnotí práci negativně. Metodu zvolenou k dosažení jejího cíle pokládá za nedostatečnou a nevhodnou.⁵⁹² Vyčítá Boublíkovi, že porovnává soteriologii svatého Pavla s naukou o predestinaci svatého Augustina, nechává bez povšimnutí Augustinovu soteriologii. V tom Morán spatřuje základní chybu. Jistě to není neopodstatněná výhrada. Nicméně teolog je povinen respektovat pravidlo *analogia fidei*, to znamená, že jeho naukové výpovědi, třebaže jsou součástí jiného celku, si nemohou navzájem odporovat. To, co Augustin vyslovil v rámci své soteriologie, by tudíž mělo být v souladu s jeho učením o predestinaci. A to tím spíše, že učení o predestinaci k soteriologii náleží, na což poukázal Boublík.

Dále Morán podotýká, že Augustin neřešil otázku předurčení, takže je nemístné hovořit o „Augustinově řešení“, jak to soustavně činí Boublík i jiní autoři. Učitel milosti prý pouze představil dvě skutečnosti, a sice nezaslouženost předurčení a nutnost lidské spolupráce. Krom toho Morán soudí, že Boublík náležitě nerozlišuje mezi různými soteriologickými pojmy.⁵⁹³ Je totiž třeba rozeznávat mezi předurčením uvažovaným *ex parte Dei* a *ex parte hominis*. Předurčení uvažované „ze strany Boží“ se kryje s milostí, kterou Bůh uděluje těm, o nichž ve své prozřetelnosti předvídá, že s ní budou spolupracovat. Toto předurčení je nezvratné a účinné. Je člověkem nezasloužené, vyžaduje však lidskou spolupráci, a proto se člověk může o své vůli zavrhnout. „Ze

⁵⁹¹ MORÁN, J. „El difícil equilibrio en el problema de la predestinación. Notas a un libro“, *Augustinianum*, 1962, č. 2, s. 323-350.

⁵⁹² Tamtéž, s. 324.

⁵⁹³ Tamtéž.

strany člověka“ je tedy předurčení nejisté. Je rozdíl mezi objektivním vykoupením, které se uskutečnilo v dějinách skrze Ježíše Krista a které se vztahuje na všechny lidi, a mezi věčnou spásou, z níž se každý může svévolně vyloučit.⁵⁹⁴ Když Augustin mluví o určitém, malém počtu předurčených ke spáse a zbývajícím mase zavržených, pojednává podle Morána o předurčení „ze strany člověka“. A tudíž to není Bůh, kdo rozděluje lidi do dvou táborů, ale jsou to lidé sami. Přitom nemůže být sporu o tom, že vševědoucí a v každém okamžiku přítomný Bůh lidské počínání předem poznává, a proto je Mu odevždy znám i onen počet spasených. Boží milost, udělovaná na základě předzvěděné spolupráce člověka, však není v rozporu s lidskou svobodou, ani ji nikterak neumenšuje. Jenomže Moránova interpretace neodráží učení svatého Augustina. Snad se podobá některé z jeho fází, ale nikoliv fázi konečné. Připomeňme Augustinova výmluvná slova: „*snažil jsem se obhájit svobodné rozhodování lidské vůle, ale Boží milost zvítězila.*“⁵⁹⁵ Souhlasíme s Moránem, že není snadné zodpovědět otázku poměru mezi Boží milostí a lidskou svobodou. Nicméně Lenka Karfíková ve své monografii „*Milost a vůle podle Augustina*“⁵⁹⁶ dostatečně prokázala, že svatý Augustin na ni uspokojivou odpověď nedává. Jeho učení je v tomto ohledu naopak velmi znepokojivé. Morán tvrdí, že „úzkost, kterou člověk pocítuje, pokud jde o jeho věčný úděl, nutně vyplývá ze svobody a z možnosti sebezavržení“.⁵⁹⁷ O úzkosti takového druhu Boublík nepochybuje a nepokouší se jí zamezit.⁵⁹⁸ Chce však člověka zprostit úzkosti plynoucí z pocitu nesvobody a z domnění, že není možné se zavržení vlastním přičiněním vyhnout, k němuž bohužel vede Augustinova nauka. Uvedené rozlišení mezi předurčením

⁵⁹⁴ Hans Urs von Balthasar však zdůrazňuje, že univerzalistické výroky obsažené v Písmu nelze chápat pouze ve smyslu jakéhosi „objektivního vykoupení“, které by bylo relativizováno přijetím jednotlivými subjekty. Je-li o Bohu psáno, že On, náš Spasitel, „*chce, aby všichni lidé došli spásy a poznali pravdu - je totiž jeden Bůh a jeden prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Ježíš Kristus, který dal sám sebe jako výkupné za všechny*“ (1 Tm 2,3-5), je právě to důvodem k tomu, aby církev „konala prosby, modlitby, přímlyvy, díkůvzdání za všechny lidi“ (1 Tm 2,1), což by se od ní nemohlo vyžadovat, kdyby nesměla mít alespoň naději, že její tak široce rozepjaté modlitby mají smysl a mohly by být vyslyšeny. BALTHASAR, H. U. VON, *Síla křesťanské naděje*. Olomouc: Velehrad, 1995, s. 27.

⁵⁹⁵ „*In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit Dei gratia.*“ AURELIUS AUGUSTINUS, *Retractationes* II, 1,1 (PL 32). Srov. KARFÍKOVÁ, L. *Milost zvítězila...*, zejména s. 167-169.

⁵⁹⁶ KARFÍKOVÁ, L. *Milost a vůle podle Augustina*, Praha: Oikúmené, 2006.

⁵⁹⁷ MORÁN, J. „El difícil equilibrio en el problema de la predestinación. Notas a un libro“ ..., s. 327.

⁵⁹⁸ Viz např. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 86.

nahlíženým „ze strany Boha“ a „ze strany člověka“ nemá původ v Bibli a nenacházíme ho ani v díle svatého Augustina. Význam, který Morán těmto pojmům vtiskuje, se zdá být v souladu s výpovědí Bible, ale nikoliv s výpovědí Augustinovou. Naopak Boublík říká ve své práci jinými slovy víceméně totéž, co míní Morán „objektivním vykoupením“ všech lidí v Kristu a „věčnou spásou“ těch, kdo vykoupení v součinnosti s milostí přijímají za své.

Augustinův zastánce se ovšem domnívá, že uvažujeme-li o předurčení „ze strany Boha“, vynořuje se palčivá otázka: „*Proč se jeden spasí, zatímco druhý se zavrhuje? Proč Bůh někoho upřednostňuje?*“⁵⁹⁹ Nutnost tuto otázku zodpovědět prý Augustina dovedla k teorii, že spása některých je působena Boží milostí, zatímco zavržení ostatních je zapříčiněno lidskou svobodou. Proti tomu lze sotva něco namítat. Je však třeba zdůraznit, že Boží milost se nabízí všem a že Bůh nikoho neupřednostňuje. Jestliže si někoho vyvoluje, a tak mu určitým způsobem dává přednost před ostatními, dělá to vždy s tím záměrem, aby se Jeho požehnání skrze vyvoleného rozšířilo na všechny. V Abrahamovi mají dojít požehnání všechny národy (Gn 12,3); z požehnání Jákobovi měl nakonec užitek také Ezau (Gn 33); v Ježíši Kristu, Vyvoleném povýtce, Bůh Otec již před stvořením světa vyvolil také nás a ve svém Synu nás přijal za syny (Ef 1,4-6)... Dvanáct apoštolů, které si Ježíš vyvolil, aby byli s ním, bylo posláno ke všem národům (Mt 28,19) a toto univerzální poslání pokračuje v církvi. Bůh tedy nejedná stranicky a svatopisci to opakovaně dosvědčují (Sk 10,35; Ř 2,11; Ef 6,9; Ko 3,25).⁶⁰⁰ Druhá část otázky je tudíž bezpředmětná. Ta první se sice v člověku ozývá, ale kdo z lidí může o někom s jistotou říci, že patří mezi spasené, a jinému přisuzovat zavržení? Jak už bylo uvedeno výše, Donato Ogliari, který se Augustinovou naukou o milosti zabýval ve své obsáhlé monografii, spatřuje problém v tom, že Augustin zaměřil svou pozornost na otázku, „proč“ mnozí spaseni nebudou, namísto aby se věnoval otázce, „jak“ všichni lidé spaseni být mohou.⁶⁰¹ Proto i jeho odpověď je problematická.

⁵⁹⁹ MORÁN, J. „El difícil equilibrio en el problema de la predestinación. Notas a un libro“ ..., s. 327.

⁶⁰⁰ Na uvedené texty poukázal ve své studii o predestinaci v teologii Vladimíra Boublíka Karel Skalický. Viz SKALICKÝ K. „Predestinace jako tajemství spásy v teologii Vladimíra Boublíka“ ..., s. 22.

⁶⁰¹ OGLIARI, D. *Gratia et certamen...*, s. 408.

Druhá část Boublíkovy disertace, pojednávající o předurčení v pojetí svatého Augustina, se Moránovi jeví nedostatečná a neadekvátní.⁶⁰² Posuzuje ji jako nedostatečnou, protože Boublík prý zkoumá pouze Augustinovo učení o predestinaci *ex parte Dei* a závěry, k nimž dochází, vztahuje též na predestinaci *ex parte hominis*. A pokládá ji za neadekvátní, poněvadž Boublík srovnává Augustinovu nauku o predestinaci *ex parte Dei* s Pavlovou soteriologií. K oběma argumentům jsme se již vyslovili, nicméně Morán je ve svém článku uvádí opakovaně. Dále tvrdí, že Augustin neříká, že Boží plán má dva aspekty, a sice předurčení ke spáse a zavržení, nýbrž jen to, že Bůh předvídá, kdo bude spasen a kdo zavržen. Na základě předzvědění lidské spolupráce s milostí předurčení nutnou ke spáse pak tuto milost buď uděluje, nebo ne. V mase zavržených tudíž spravedlivý Bůh ponechává ty, o nichž předem poznává, že s milostí spolupracovat nebudou, takže opouští jen ty, kdo opouštějí Jeho. Jenomže Učitel milosti ve své teorii v její konečné podobě s Božím předzvěděním lidského jednání nepočítá, protože je přesvědčen o tom, že Boží milost je na člověku a jeho počínání zcela nezávislá.

V dalším textu Morán cituje úryvek z Boublíkovy práce, ve kterém autor, když interpretuje učení hipponského biskupa, píše: „*Bůh tedy potřebuje ‚masu zatracených‘ - jinak by nemohl zjevit svoji spravedlnost, a nebýt pekla, byl by svět méně dokonalý a méně krásný, protože by postrádal kontrast mezi temnotou a světlem. Augustin tudíž může tvrdit, že hříšník, který se vzpouzí Boží vůli, koná to, co si přeje Bůh.*“⁶⁰³ Morán namítá, že Augustin nikdy neřekl, že „Bůh potřebuje masu zatracených“, ale pouze hledal vysvětlení skutečnosti, že tato masa existuje. Jenže na základě čeho lze tvrdit, že existuje masa zatracených? Domníváme se, že to tvrdit nelze a Augustinova snaha se nám proto jeví bezpředmětná. Snad je pravda, že Augustin nikdy neřekl, že Bůh „potřebuje“ masu zatracených, z jeho nauky to však vyplývá.⁶⁰⁴ Boublíkův závěr, že podle Augustina koná hříšník jednající proti Boží vůli to, co chce Bůh, považuje Morán

⁶⁰² MORÁN, J. „El difícil equilibrio en el problema de la predestinación. Notas a un libro“ ..., s. 331.

⁶⁰³ MORÁN, J. „El difícil equilibrio en el problema de la predestinación. Notas a un libro“ ..., s. 337. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 119-120.

⁶⁰⁴ Boublík se odvolává na následující text: „*Si omnes remanerent in poenis iustae damnationis, in nullo apparet misericors gratia; rursus si omnes a tenebris transferrentur in lucem, in nullo apparet veritas ultionis.*“ („*Kdyby všichni zůstali ve vinách spravedlivého zavržení, na nikom by se nezjevila milosrdná milost; kdyby však všichni byli přeneseni z temnot do světla, na nikom by se neukázala skutečnost trestu.*“) AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XXI,12 (PL 41).

za nepřijatelný a rozporný s Augustinovým učením.⁶⁰⁵ Ale i ten ze světcova učení plyne,⁶⁰⁶ což nasvědčuje tomu, že jeho dílo je vnitřně nesourodé.

Morán nesouhlasí s Boublíkovým vyhodnocením, že Augustinův výklad není v souladu s Písmem ani s předchozí tradicí, protože Boublík se v tomto svém tvrzení opírá o texty, které pojednávají o milosti a nikoliv o předurčení. Augustin v nich prokazuje nezaslouženost Boží milosti a iniciativu Boha v jejím rozdělení. V tomto ohledu se prý jeho výpověď nikterak neliší od výpovědi biblické. Avšak nauka o milosti je v Augustinově podání s učením o predestinaci spjatá a jeho dobrý úmysl hájit Boží milost neospravedlňuje skutečnost, že tak činil na úkor lidské svobody.⁶⁰⁷

Dále Morán reaguje na Boublíkův postřeh, že Augustin popírá univerzalitu Boží vůle ke spáse. Podotýká, že Augustinův realismus je sice děsivý, ale autentický. Beze všeho přiznává, že Augustin neguje univerzální Boží spásnou vůli, jež by byla numerická a všechny lidi účinně určovala k životu věčnému.⁶⁰⁸ Táže se však, zda Písmo a tradice o takové vůli svědčí. Vypovídají svatopisci a církevní otcové o numerické univerzalitě vyvolení k věčnému životu? To zřejmě ne. Ovšem ani Boublík se nedomnívá, že univerzální Boží vůle ke spáse, kterou hlásá svatý Pavel, je numerická, a nikde to netvrdí. Je přesvědčen o tom, že Bůh chce v Kristu spasit všechny lidi, nicméně připouští, že každý člověk se může od Krista svobodně odloučit, a tím se

⁶⁰⁵ Je třeba říci, že uvedené tvrzení je logicky rozporné samo o sobě, protože jednat proti Boží vůli a současně konat to, co chce Bůh, není možné.

⁶⁰⁶ Srov. „*Est ergo in malorum potestate peccare; ut autem peccando hoc vel hoc illa malitia faciant, non est in eorum potestate, sed Dei dividitis tenebras et ordinantis eas; ut hinc etiam quod faciunt contra voluntatem Dei, non impleatur nisi voluntas Dei.*“ („Je tedy v moci špatných lidí hřešit; ale to, že hřešící působí svou špatností to nebo ono, v jejich moci není, nýbrž děje se to mocí Boha, který rozhání temnoty a zaměřuje je k cíli. Takže i když tito jednají proti Boží vůli, nenaplnuje se nic jiného, než Boží vůle.“) AURELIUS AUGUSTINUS, *De praedestinatione sanctorum*, 16,33 (PL 44).

⁶⁰⁷ Donato Ogliari, který se ve své monografii *Gratia et certamen* soustředil na Augustinovu nauku o milosti a teprve v té souvislosti se zabýval též jeho učením o predestinaci, shledal, že Augustinova výpověď opravdu nesouzní s výpovědí Písma a tradice. Viz OGLIARI, D. *Gratia et certamen. The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-called Semipelagians*, Louvain: Leuven University Press, 2003. K témuž závěru dospěla i Lenka Karfíková ve svém díle *Milost a vůle podle Augustina*. Viz KARFÍKOVÁ, L. *Milost a vůle podle Augustina*, Praha: Oikúmené, 2006.

⁶⁰⁸ MORÁN, J. „El difícil equilibrio en el problema de la predestinación. Notas a un libro“ ..., s. 338.

zavrhnout. To neodporuje účinnosti Boží spásné vůle, protože vyvolení k věčnému životu se děje v Kristu a netýká se těch, kdo se od Krista svévolně oddělují.

Morán neúnavně opakuje, že je nutno rozlišovat mezi předurčením ze strany Boha, které je univerzální, a předurčením ze strany člověka, které univerzální není, neboť o svém věčném osudu rozhoduje každý sám. Ale je správné mluvit o „předurčení“ ze strany člověka? Máme za to, že předurčení se může dít pouze ze strany Boha, poněvadž Boží vyvolení člověka předchází.⁶⁰⁹ Člověk svůj osud nepředurčuje, nýbrž jen (spolu)určuje.

Boublík ve své práci konstatuje, že církev oficiálně schválila a stvrdila některé prvky Augustinovy nauky o nezbytnosti a nezaslouženosti milosti, ale od jeho učení o předurčení se vždy distancovala.⁶¹⁰ Morán s tímto jeho výrokem polemizuje.⁶¹¹ Upozorňuje na to, že přinejmenším některá vyjádření Tridentského koncilu jsou v plném souladu s Augustinovým učením. Podle jeho soudu tedy není jisté, že si církev od Augustinova výkladu predestinace vždy zachovávala velký odstup, jak tvrdí Boublík. Jisté však je, že Augustinovo učení o predestinaci nebylo na žádném koncilu zpečetěno a nestalo se součástí nauky církve předkládané k věření,⁶¹² takže je možné, a zdá se být žádoucí, problém predestinace nově promýšlet.

Morán si to patrně nemyslí a pokračuje v obhajobě Augustinovy koncepce. Zdůrazňuje, že africký teolog nevychází z možnosti odloučit se od Krista, nýbrž ze skutečnosti odloučených, a tu se snaží odůvodnit (nikoliv onu možnost). Boublík se domnívá, že koncepce svatého Augustina se vyznačuje určitým dualismem, zatímco základem zvěsti svatého Pavla je idea jednoty. Morán mu oponuje, že Augustin nepředpokládá existenci dvou Božích plánů a rozdvojení jediného plánu si podle něj Bůh nepřeje přímo – neexistují dvě oikonomie. Jenomže existují spasení a zavržení,

⁶⁰⁹ Srov. „Dříve než jsem tě vytvořil v životě matky, znal jsem tě, dříve než jsi vyšel z lůna, posvětil jsem tě...“ (Jr 1,5).

⁶¹⁰ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 132-133.

⁶¹¹ MORÁN, J. „El difícil equilibrio en el problema de la predestinación. Notas a un libro“ ..., s. 341.

⁶¹² „Il Magistero non ha presentato la predestinazione come oggetto dell'insegnamento esplicito e solenne e non ha fatto propria la dottrina agostiniana della predestinazione...“. („Magisterium nepředložilo predestinaci jako předmět výslovného a oficiálního učení a augustinovskou nauku o predestinaci nepřijalo za vlastní...“. BRAMBILLA, F. G. *Antropologia teologica...*, s. 188.

a tudíž je zřejmé, že první dostávají milost předurčení, kdežto druzí ne. Projevení Božího milosrdenství tedy není jediným aspektem Božího plánu. Boublík má za to, že Boží záměr zjevit své milosrdenství vyžaduje, aby plán spásy zahrnoval možnost zavržení, neimplikuje však skutečnost zavržených. Augustina ovšem nezajímají možnosti, nýbrž realita, podotýká Morán.⁶¹³ Souhlasí s Boublíkem, že realizace Božího plánu, o němž vypovídá svatý Pavel, nezávisí na skutečnosti zavržených. Nicméně je přesvědčen, že zavržení existují, a míní, že tento fakt si žádá vysvětlení, které u Augustina nachází. Oč však Augustin a Morán mohou opřít své přesvědčení, že zavržení existují? Hans Urs von Balthasar ve své útlé, ale obsahově hutné knize *„Síla křesťanské naděje“* trefně poznamenává, že *„tradice (...) si byla již dlouho až příliš jistá výsledkem Božího soudu.“*⁶¹⁴ A v Katolickém katechismu pro dospělé, vydaném roku 1985 Německou biskupskou konferencí, stojí, že *„Ani v Písmu, ani v církevní tradici se o žádném člověku s určitostí neříká, že je skutečně v pekle. Spíše je peklo vždy stavěno před oči jako reálná možnost, spojená s nabídkou obrácení a života.“*⁶¹⁵ Tato možnost ovšem nemá zapotřebí ani tak vysvětlení, jako především modlitby, aby se nestala skutečností.⁶¹⁶

V posledním odstavci svého kritického článku nechává Morán zaznít otázky, na něž Boublík výslovně odpověděl teprve později. „Kdybychom připustili, že všichni lidé jsou předurčení ke spáse, to znamená, že všichni lidé jsou *de facto* křesťané, nač by bylo zapotřebí křtu a ostatních svátostí? A k čemu by bylo dobré misijní úsilí...?“, táže se Morán.⁶¹⁷ Odpovědi na tyto a další podobné otázky jsme našli v Boublíkově teologii mimokřesťanských náboženství, v níž autor protahuje linie, které ve své disertaci započal. Zda se s ní Morán seznámil a případně, jaké stanovisko k ní zaujal, to bohužel nevíme. Pojednávaný článek uzavírá tvrzením, že soteriologie svatého Augustina se ve své podstatě neliší od soteriologie pavlovské. Má prý tytéž základy: sounáležitost

⁶¹³ MORÁN, J. „El difícil equilibrio en el problema de la predestinación. Notas a un libro“ ..., s. 343.

⁶¹⁴ BALTHASAR, H. U. VON, *Síla křesťanské naděje*. Olomouc: Velehrad, 1995, s. 18.

⁶¹⁵ Citováno podle: BALTHASAR, H. U. VON, *Síla křesťanské naděje...*, s. 8.

⁶¹⁶ „Existují teologické pravdy a okolnosti – v tomto případě situace zatracených (apollýmenoi) – které nemohou být předmětem dogmatické výpovědi, nýbrž pouze obsahem modlitby.“ THIELCKE, H. *Der Evangelische Glaube Bd. III, Theologie des Geistes*, Tubinky 1978, 610 n. Citováno podle: BALTHASAR, H. U. VON, *Síla křesťanské naděje...*, s. 28.

⁶¹⁷ MORÁN, J. „El difícil equilibrio en el problema de la predestinación. Notas a un libro“ ..., s. 349.

lidstva v hříchu a sounáležitost ve vykoupení, všeobecné rozšíření hříchu a univerzální prostřednictvím Krista, evangelium chápané jako nástroj univerzálního povolání a Církev jakožto konečný cíl předurčení.

Augustinovo učení o predestinaci však na těchto základech nestojí... Kdyby ho Morán vykládal správně, sotva by vyvolalo tolik odporu již v řadách Augustinových současníků. Augustinovy odpovědi na jejich nepříznivé reakce navíc potvrzují, že Boublíková interpretace není mylná.

2.4.3 Obhajoba Učitele milosti před jeho novodobými kritiky

Kromě Athanase Sage a Josého Morána se do opozice vůči Boublíkově tezi postavil ještě **Agostino Trapé**, který v roce 1963 publikoval článek s titulem „*O predestinaci. Svatý Augustin a jeho novodobí kritici*“.⁶¹⁸ V tomto obsáhlém článku však práci našeho autora nehodnotí, jen se na dvou místech vymezuje proti některým jeho tvrzením. Hájí Augustinovo učení o predestinaci před vlnou kritiky, která se proti němu v polovině 20. století zvedla, přičemž Boublíkovo jméno uvádí pouze v poznámkách pod čarou, mezi mnoha jinými. Je přesvědčen, že Doktor milosti se nedopustil omylů, z nichž je obviňován, a snaží se to doložit. Konstatuje, že světcova nauka o předurčení bývá často posuzována jako pesimistická, což málokdo zpochybňuje, ale mnozí chtějí augustinovský pesimismus vysvětlit ohlížejíce se na Augustinovu povahu, na jeho prožitky v bujném mládí nebo na dlouhé období života mezi manichejskými. Někteří svoje výhrady upřesňují a prohlašují, že Augustin obětoval lidskou svobodu Boží milosti, že ztotožnil prvotní hřích s žádostivostí, že se navrátil k manichejským postojům a že z predestinace udělal hrůzostrašné tajemství, když popřel, že Bůh si přeje spásu všech lidí. Zvláště na poslední výhradu se Trapé zaměřuje, ve snaze prokázat její neopodstatněnost. Augustin podle jeho soudu nepopíral všezahrnující rozměr vykoupení v Kristu ani univerzalitu Boží vůle ke spáse. Naopak, univerzalizmus prý tvoří jádro jeho učení. Potom se ovšem nabízí námitka: jestliže biskup z Hippo všeobecnost Boží vůle ke spáse uznával, proč tedy v poslední fázi svého

⁶¹⁸ TRAPÉ, A. „A proposito di predestinazione. S. Agostino ed i suoi critici moderni“, *Divinitas*, 1963, 7, s. 243-284. Text je dostupný na WWW: http://www.agostinotrape.it/scritti/a_proposito_di_predestinazione/index.htm. (V elektronické podobě není zachováno původní číslování stran, proto strany v následujících odkazech neuvádíme).

života vykládal výrok 1 Tm 2,4,⁶¹⁹ v němž svatý Pavel o této všeobecnosti vypovídá, v zužujícím smyslu? Trapé je na tuto námitku připraven a problém vysvětluje. Míní, že Augustin se pokusil o restriktivní výklad zmíněného verše proto, že je jisté, že všichni lidé spaseni nebudou. Nasvědčují tomu tři skutečnosti, z nichž africký teolog vycházel: 1) Ne všichni lidé mají víru, ale bez víry se nelze líbit Bohu. 2) Ne všechny děti přijímají křest, ale nepokřtěné děti nedojdou spásy. 3) Posledním soudem budou lidé rozděleni do dvou skupin a po celou věčnost zde budou dvě obce mající protikladný osud.

Nicméně tvrzení, že všichni lidé spaseni nebudou, se nám zdá být opovážlivé a domníváme se, že z uvedených tří skutečností nelze takový závěr vyvozovat. Je pravda, že ne všichni lidé mají víru, ale každý člověk může uvěřit, třeba i v poslední hodinu (či vteřinu) svého života. Lotr, který umíral na kříži vedle Ježíše, pravděpodobně nežil příkladným způsobem, ale protože v posledním okamžiku projevil víru, dostalo se mu zaslíbení: „*Amen, pravím ti, dnes budeš se mnou v ráji.*“ (L 23,40-43). Ne všechny děti přijímají křest, ale v církvi je dnes obecně uznáván názor, že také děti, které umírají beze křtu, mohou být spaseny.⁶²⁰ Ani druhý uvedený argument tedy nemůže obstát. A k rozdělení lidstva do dvou skupin, z nichž jedna se bude radovat v Božím království, zatímco druhá bude snášet muka věčného ohně, má dojít skutečně až o posledním soudu - to znamená, že do té doby může každý žít tak, aby byl nakonec postaven mezi ovce po pravici Syna člověka (srov. Mt 25,31-45). Každý může dát najíst hladovému Kristu, dát napít Kristu žíznivému, ujmout se Krista na cestách, obléci Krista nahého a navštívit Ho nemocného či ve vězení. Vyprávění o posledním soudu má člověka k tomuto dobrému jednání motivovat, ne ho děsit.⁶²¹ Odpověď na otázku, proč někteří budou postaveni po

⁶¹⁹ „*To je dobré a vítané u našeho Spasitele Boha, který chce, aby všichni lidé došli spásy a poznali pravdu.*“

⁶²⁰ Viz dokument MTK: *Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné* (Praha: Krystal OP, 2008).

⁶²¹ Tak na „*matoušovské závěrečné plátno*“ pohlíží i Hans Urs von Balthasar a rovněž Karl Rahner, jehož švýcarský teolog ve své eseji o křesťanské naději cituje: „scénu Božího soudu není možné číst jako anticipující reportáž o něčem, co jednou nastane, nýbrž je třeba ji chápat jako odhalení situace, ve které oslovený člověk nyní skutečně je. On je subjekt, který je postaven před rozhodnutí s nevratnými důsledky; on je to, kdo může být definitivně zatracen po odmítnutí Boží nabídky spásy.“ Viz BALTHASAR, H. U. VON, *Síla křesťanské naděje*. Olomouc: Velehrad, 1995, s. 25. A francouzský teolog Gustav Martelet, kterému Balthasar předává slovo na jiném místě, říká: „*Smyslem novozákonních textů (o pekle) tedy jistě není: ‚slyšte, co vás postihne‘, nýbrž ‚slyšte, co by vás v žádném případě rozhodně nemělo postihnout‘. Mluví-li k nám Kristus v evangeliu o možném zatracení člověka, který odmítne lásku, tedy*

levici a poté budou odvrženi, je totiž taková: „*Hladověl jsem a nedali jste mi jíst, žíznil jsem a nedali jste mi pít...*“ (Mt 25,42).

Augustinovo východisko tudíž považujeme za nesprávné, stejně jako závěry, k nimž došel. Připomeňme už několikrát zmiňovaný postřeh Donata Ogliariho, který konstatuje, že Učitel milosti měl spíše hledat odpověď na otázku, jakým způsobem všichni lidé mohou být spaseni, než se zabývat otázkou, proč všichni lidé spaseni nebudou. Zatímco spása všeho stvoření se již uskutečnila v osobě Ježíše Krista, zavržení existuje v nynějším čase pouze v možnosti, o kterou se lze sotva opírat. A pokud se někteří o své vůli zavrhnou, není to v žádném rozporu s Pavlovým výrokem, že Bůh si přeje, aby všichni lidé došli spásy, neboť člověku byla dána svoboda se Boží vůli vzepřít. Výpověď verše 1 Tm 2,4-5 tedy není třeba relativizovat a skutečnost, že se o to Augustin pokoušel, je problematická. Agostino Trapé podotýká, že jeho jmenovec tak činil ve sporu s pelagiány, kteří pojednáváný biblický verš zneužívali, popírajíce na jeho základě nezaslouženost milosti a redukující předurčení na pouhé předzvědění. Protože jim jejich odpůrce chtěl tuto zbraň vytrhnout z rukou, snažil se ukázat, že univerzalistická interpretace pavlovského textu není nezbytná ani to není jediná správná interpretace. Vyjádřil proto názor, že výrok „(Bůh) *chce, aby všichni lidé došli spásy a poznali pravdu*“ je možné chápat ve stejném smyslu jako jiné apoštolovy výroky, které také vyznívají univerzalisticky – například: „*jediný čin spravedlnosti přinesl všem ospravedlnění a život*“ (Ř 5,18). V obou textech se hovoří o *všech*, ale pokud výraz *všichni* v případě druhého textu chápeme s ohledem na princip analogie víry partikularisticky, proč si tak nepočínat i v případě prvního textu? Podobně přece rozumíme i dalším biblickým textům: „*v Kristu všichni dojdou života*“ (1 K 15,22); „*Bylo tu pravé světlo, které osvěcuje každého člověka*“ (J 1,9)... Uvedené texty lze podle Augustina chápat různým způsobem („*multis quidem modis intelligi potest*“)⁶²² – třeba tak, že „*všichni*“ znamená „*mnozí*“.⁶²³ Nesmíme však ztratit ze zřetele skutečnost, že ne všichni budou spaseni (dokladem toho jsou děti umírající beze křtu), a ty, kdo

jistě ne proto, aby k tomu došlo, nýbrž jedině proto, aby se to nestalo...“ MARTELET, G. *L'au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières*. Desclée, 1974, s. 181-191. (Citováno podle BALTHASAR, H. U. VON, *Síla křesťanské naděje...*, s. 40).

⁶²² AURELIUS AUGUSTINUS, *De correptione et gratia* 14,44 (PL 44).

⁶²³ AURELIUS AUGUSTINUS, *Contra Iulianum* IV, 8,44 (PL 44).

spásy nedojdou, Bůh zajisté spasit nechce,⁶²⁴ neboť Jeho vůle je absolutní a nemůže být podmíněna svobodnou vůlí člověka.

Jak bylo uvedeno výše, nelze vycházet z toho, že ne všichni budou spaseni – nejedná se o skutečnost, ale pouze o reálnou možnost. Dokonce ani Ježíšova slova vztahující se k jeho zrádci Jidášovi Iškariotskému: „*Pro toho by bylo lépe, kdyby se byl vůbec nenarodil.*“ (Mt 26,24) nemohou být považována za svědectví o věčném zatracení.⁶²⁵ Domníváme se, že nejen citovaný verš z listu Timoteovi, ale ani ostatní biblické výroky zvěstující všeobecnou spásu není možné relativizovat. Písmo jasně vypovídá o tom, že milost, která se stala v Ježíši Kristu, o mnoho přesahuje Adamův hřích a překonává jeho důsledky. „*Jako jediné provinění přineslo odsouzení všem, tak i jediný čin spravedlnosti přinesl všem ospravedlnění a život. (...) A kde se rozmohl hřích, tam se ještě mnohem více rozhojnila milost, aby tak jako vládl hřích a přinášel smrt, vládla ospravedlněním milost a přinášela věčný život skrze Ježíše Krista, našeho Pána.*“ (Ř 5,18-21). Proto je zarážející, že svatý Augustin netrval na tom, že Kristův čin spravedlnosti přinesl ospravedlnění a život všem lidem, ale přitom si byl jist tím, že jediné provinění přineslo všem lidem odsouzení. Kdybychom relativizovali druhou část Pavlova výroku, museli bychom relativizovat i jeho první část, o kterou se opírá Augustinova nauka o dědičném hříchu. A to tím spíše, že svatý Pavel příkládá druhé části větší váhu.

To platí i o jiných biblických textech, ke kterým Augustin bohužel přistupuje obdobně. Například ve 2. listě Korintským se praví, že „*jeden (Kristus) zemřel za všechny a že tedy všichni zemřeli*“ (2 K, 5,14). Hipponský biskup výrok chápe jako důkaz všeobecného rozšíření hříchu, ale ne již jako svědectví o všeobecném rozměru spásy. Vyvozuje z něj, že Kristus zemřel i za malé děti, takže i malé děti jsou poskvrněny hříchem a potřebují být spaseny.⁶²⁶ Jenže umírají-li beze křtu, spásy se jim podle Augustinova mínění nedostává, a tudíž uvedený výrok svědčí naopak proti naději, že všichni budou spaseni. Trapé neochvějně hájí názor, že Učitel milosti nepochybuje o univerzálním charakteru vykoupení a že spásný univerzalizmus zaujímá v rámci jeho

⁶²⁴ AURELIUS AUGUSTINUS, *Epistola* 217, 6,19 (PL 33).

⁶²⁵ Srov. GIOVANNI PAOLO II., *Varcare la soglia della speranza*, Milano: Arnoldo Mondadori editore, 1994, s. 202.

⁶²⁶ AURELIUS AUGUSTINUS, *Contra Iulianum* VI,4,8 (PL 44).

nauky ústřední postavení. Ale nestojí ve středu jeho učení spíše teze o všeobecném rozšíření hříchu? Máme dojem, že ano. Augustin proto hlásal všelidskou potřebu spásy, nikoliv však spásu pro všechny lidi. Právě v tomto mylně položeném důrazu spatřujeme problém, stejně jako Vladimír Boublík a jiní „novodobí kritici“ velkého starověkého myslitele.

Jak už bylo řečeno, přímo na Boublíkovu práci Trapé naráží na dvou místech. Poprvé je to na začátku jeho článku, kde konstatuje, že „Někdo navíc Augustina obviňuje z dualismu, z fatalismu, z kvietismu a z bolestného a skličujícího pesimismu“.⁶²⁷ Takové důsledky však Augustinovo učení o predestinaci skutečně mělo,⁶²⁸ třebaže to jistě nebylo autorovým úmyslem. Boublík svůj soud vyslovil na základě vlastní zkušenosti, kterou získal během studia na Papežské lateránské univerzitě.⁶²⁹ Kdyby bylo pravdou, že stávající podoba nauky o predestinaci, jež se odvolávala na svatého Augustina, byla pramenem radosti a naděje, tak jako nauka biblická, patrně by český exilový teolog necítil potřebu hledat jiné řešení problému. Druhou narážku na jeho disertaci činí Trapé o několik stránek dále. Vytyká autorovi (jehož ani v jednom případě v textu nejmenuje) málo uctivý tón, který si církevní otcové, mezi něž Augustin patří, bezesporu zasluhují. Nesouhlasí s Boublíkem v tom, že hipponský biskup neměl odvahu otevřeně vyložit svoji nauku o predestinaci lidu, protože ji sám považoval za děšivou. Poukazuje na Augustinovy promluvy, které dosvědčují, že se zbožný pastýř, když kázal o milosti, o níž hovořil často a obdivuhodným způsobem, dotýkal rovněž tajemství predestinace, nevyhýbaje se přitom ožehavému tématu zanechání nevyvolených v mase zavržených.⁶³⁰ Trapé podotýká, že Augustin se v těchto svých promluvách nezdráhal užít týchž výrazů, jichž užíval ve svých teologických dílech, ne-li ještě tvrdších. Jenomže Boublík svůj postřeh opírá o jiné texty svatého teologa, ve kterých sám autor vyjadřuje obavu z neblahého

⁶²⁷ Viz TRAPÉ, A. „A proposito di predestinazione. S. Agostino ed i suoi critici moderni“..., poznámka č. 24.

⁶²⁸ Např. v rozsáhlém díle „Životopisné paměti Dona Bosca“ od kolektivu autorů je vzpomínáno, že zakladatel salesiánů coby mladý student teologie prožil nad Augustinovou naukou o predestinaci hlubokou duchovní krizi. (LEMOYNE, G. B., AMADEI, A., CERIO, E. *Memorie biografiche di S. Giovanni Bosco*, 20 vols. (S. Benigno Canavese e Torino: SEI, 1898-1948).

⁶²⁹ BOUBLÍK, V. *Predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. III.

⁶³⁰ Agostino Trapé zmiňuje pro příklad promluvy 26 a 27.

dopadu jeho učení na lid, pokud by bylo podáváno nevhodně. Proto doporučuje vyučovat věřící pomocí měkčích výrazů, třebaže tvrdý způsob vyjádření pokládá za nejdříve pravdivý („*verissimo*“) – uvědomuje si ovšem, že pro kázání je takový způsob nevhodný, protože slabého člověka by mohl zlomit.⁶³¹ Nad tím se Vladimír Boublík pozastavuje a konstatuje, že „Augustin jakožto pastýř nechce a nemůže hlásat hrozné pravdy, které odhalil coby teolog“.⁶³² Nemyslí si však, že by existoval faktický rozpor mezi Augustinem jako duchovním pastýřem a Augustinem jako teologem, což tvrdil Odilo Rottmaner,⁶³³ vůči kterému se Agostino Trapé ve svém článku rovněž vyhraňuje. Je nesporné, že určitá opatrnost je u pastýře duší namístě a řeč je nutné přizpůsobit zralosti posluchačů. Tak si koneckonců počínal i svatý Pavel, který v listě Korintským píše: „*Mlékem jsem vás živil, pokrm jsem vám jíst nedával, protože jste jej nemohli snést – ani teď ještě nemůžete, neboť dosud patříte světu...*“ (1 K 3,2). Ale kdo by mohl snést ony „hrozné pravdy“, odhalené africkým teologem? Podle česko-římského teologa jsou stěžejí snesitelné, ba dokonce odporují lidovému *sensus fidei*, a proto je Augustin mezi lid nechtěl šířit.⁶³⁴

Skutečnost, že hipponský biskup v některých svých kázáních přece jen předložil lidu děsivé poznání ohledně předurčení, o níž nás ubezpečuje Trapé, se nám nezdá být příliš útěšná. Domníváme se, že tato kázání musela v posluchačích probouzet úzkost. Avšak Trapé je přesvědčen o tom, že úzkost mohla plynout pouze z nesprávně interpretované Augustinovy nauky, zatímco ona sama nevyvolává tíseň, ale důvěru. Má prý člověka vést k tomu, aby veškerou svou naději s pokojným srdcem vložil v Boha. Rádi bychom s Augustinovým obhájcem souhlasili... rádi bychom přijali jeho závěr, že „*syntéza, kterou nám (Augustin) nabídl, neobětuje svobodu milosti, ani všeobecnost vykoupení Božímu předchozímu zalíbení ve vyvolených, ani nevyvyšuje Boží milosrdenství působící ve spravedlivých, popíráje zodpovědnost hříšníků; nýbrž potvrzuje a brání obojí...*“⁶³⁵ Jenomže k nám doléhají nejednou citovaná slova samého

⁶³¹ AURELIUS AUGUSTINUS, *De dono perseverantiae*, 22,61 (PL 45).

⁶³² BOUBLÍK, V. *Predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 130, poz. 238.

⁶³³ ROTTMANER, O. *Augustinisme*, Mél de sc., 1949. S. 47.

⁶³⁴ BOUBLÍK, V. *Predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 130.

⁶³⁵ TRAPÉ, A. „A proposito di predestinazione. S. Agostino ed i suoi critici moderni“...

Augustina: „snažil jsem se obhájit svobodné rozhodování lidské vůle, ale Boží milost zvítězila.“⁶³⁶, která takovému závěru bohužel odporují.

Připomeňme ještě, že úmyslem Vladimíra Boublíka nebylo snížit autoritu svatého Augustina (a snad to neměli v úmyslu ani jiní z jeho novodobých kritiků). Boublík si dovolil upozornit na Augustinovy omyly proto, aby každý člověk opravdu mohl s pokojným srdcem doufat v Boha; „doufat a být beze strachu, nacházeje v Bohu svou spásu“ (srov. Iz 12,2). Věříme, že Augustinův původní záměr nebyl jiný, leč nebyl naplněn - o to se s námi jeho zastánci nemohou přít. A o naplnění tohoto záměru je nepochybně třeba nadále usilovat. Svatý Augustin si byl dobře vědom vlastních limitů, takže by se tomu pravděpodobně nebránil. Agostino Trapé v jedné z poznámek pod čarou cituje jeho pokorné vyznání: „Pokud jde o mě, uvědomuji si hloubku této otázky (rozumí se otázky předurčení) a uznávám, že moje prostředky nedostačují k tomu, aby dosáhly na její dno. (...) Nenacházím dostatečné vysvětlení – ne, že by neexistovalo, ale nedaří se mi ho nalézt. A proto, když nemohu bádáním proniknout až na dno problému, musím si naříkat na lidskou nedostatečnost, a ne obviňovat Boží autoritu... A na jiném místě říká: „Ty hledáš zdůvodnění, já se lekám hlubiny... Ty uvažuješ rozumem; co se týče mne, nech mě žasnout. Ty se dohaduješ, já pouze věřím. Spatřuji hlubinu, na jejíž dno nedosáhnu... Jeho (Boží) soudy jsou nevyzpytatelné a Ty je chceš rozkrýt? Chceš-li proniknout, co je neproniknutelné, a zdolat, co je nezdolatelné, jsi již na cestě ke zkáze...“.⁶³⁷ Také Vladimír Boublík znal své limity a nesnažil se proniknout neproniknutelným. Nekladl si za cíl nalézt definitivní odpověď na otázku předurčení. Připomeňme, že svůj výklad označil za skromný pokus, jímž chtěl pokračovat v cestě vyznačené těmi teology, kteří v minulosti hledali vysvětlení predestinace, jež by bylo důstojné Boha i člověka.⁶³⁸ Augustinovi sice oponuje, ale pokud byl jeho záměr tentýž, pak na něj vlastně i navazuje.

⁶³⁶ „In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit Dei gratia.“ AURELIUS AUGUSTINUS, *Retractationes* II, 1,1 (PL 32).

⁶³⁷ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones*, 294,7; 27,7 (PL 38). Citováno podle TRAPÉ, A. „A proposito di predestinazione. S. Agostino ed i suoi critici moderni“..., poz. 119.

⁶³⁸ „La sintesi da noi presentata non pretende affatto di dare una risposta definitiva al problema della predestinazione, ma è soltanto un modesto tentativo che vuole continuare nella via tracciata da quei teologi che anno sempre cercato una illustrazione della predestinazione degna di Dio e dell'uomo...“.
BOUBLÍK, V. *Predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 167.

2.4.4 Kladné ohlasy

Našli se též recenzenti, kteří Boublíkovu práci vítali. V její prospěch se stručně vyjádřil **Amedeus Rossi**.⁶³⁹ V úvodu svého kratičkého, latinsky psaného hodnocení se zmiňuje o tom, že dílo mladého doktora bylo vydáno péčí Papežské lateránské univerzity, a tak přispívá k její slávě. Hodnotu díla spatřuje především v tom, že nabízí odpověď lidem, kteří se ptají po svém údělu, vyvádí je z úzkosti a dodává jim naději. Představuje autorem vytyčený cíl práce a její strukturu. Oceňuje Boublíkovu schopnost tvořit přesné, náležitým způsobem podložené definice. Míní, že autor věrně interpretuje učení jiných teologů a své vlastní názory předkládá jasně a s dostatečným odůvodněním. Zamlouvají se mu shrnutí uzavírající jednotlivé části práce. Chválí Boublíka rovněž za to, že nepřehlídí žádný z podstatných prvků soteriologie svatého Pavla, do které zasazuje své řešení. Domnívá se, že práce splňuje svůj účel. Nemyslí si, že přináší vysvětlení problému predestinace, jež uspokojí všechny, ale soudí, že Boublíkovo řešení překonává řešení dřívější a že je velmi dobré.

Důkladněji se prvotinou česko-římského teologa zaobíral dominikán **Vincent Arfeuil**, který k ní rovněž zaujal pozitivní postoj.⁶⁴⁰ Ve své recenzi, uveřejněné čtyři roky poté, co byla Boublíková disertace publikována, výstižně zachycuje její obsah, aniž by k němu něco podstatného dodával. Podotýká jen, že pojednáváná práce není prostá pravopisných chyb, které bohužel kazí celkový dojem z ní. Ve shodě s Boublíkem konstatuje, že podle svatého Pavla se Boží plán spásy vyznačuje absolutní gratuitou, univerzalitou a neomylnou účinností. Souhlasí s tvrzením, že Pavel se ve svých listech nezabývá předurčením ani zavržením v odborném smyslu slova. Zamlouvá se mu závěr první části Boublíkovy práce, že apoštol ve své soteriologii smiřuje dva prvky, které se zdají být neslučitelné, a sice úradek o všeobecném dopuštění hříchu a všeobecnou vůli ke spáse. O správnosti autorovy interpretace Augustinova pojetí předurčení, předložené ve druhé části práce, ho přesvědčují námitky Augustinových současníků a jeho odpovědi na ně. Ztotožňuje se i se třetí částí, v níž autor ozřejmuje rozdíl mezi Pavlovou soteriologií a Augustinovou naukou: zatímco podle Pavla Bůh sleduje jediný plán, a to spásu všech lidí v Kristu, aby tak zjevil

⁶³⁹ ROSSI, A. „La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino“, *Divus Thomas*, 1963, roč. 66, č. 4, s. 477-479.

⁶⁴⁰ ARFEUIL, V. „Vladimiro Boublik, La Predestinazione: S. Paolo e S. Agostino“, *Revue Thomiste*, 1965, roč. 65, č. 1, s. 151-154.

velikost své milosti, podle Augustina si Bůh přeje spásu hrstky vyvolených, na nichž chce zjevit své milosrdenství, ale ostatní ponechává mezi zavrženými, a tak zjevuje svou spravedlnost. Tato idea „dvojakého“ Božího plánu je apoštolovu myšlení bezesporu cizí. Určité výhrady má Arfeuil ke čtvrté části práce, v níž Boublík nabízí vlastní řešení problému předurčení. Míni, že český exilový teolog si klade otázku predestinace v jejím správném kontextu, totiž v kontextu pavlovské soteriologie, a za správný považuje rovněž autorův důraz na její kolektivní rozměr a ekleziální charakter. Připomíná důvody, které Boublíka vedly k odmítnutí původně Augustinovy idey absolutního vyvolení zcela určitého počtu jednotlivců předurčených ke spáse. Hovoří o důvodech teologických (objektem věčného předurčení je podle Písma celý lidský rod v sounáležitosti s Kristem) a filosofických (Bůh nemůže nechtít přivést všechny lidi k cíli, k němuž je zaměřil). Dále upozorňuje na Boublíkovu klíčovou tezi, že o věčném osudu člověka rozhoduje člověk sám v hodině smrti. Až potud je Arfeuil s Boublíkovým řešením srozuměn. Dvě dílčí otázky se mu však zdají být nevyjasněné. Na rovině teologické je to otázka účinnosti milosti a na rovině filosofické se táže po povaze Božího působení, jež ovlivňuje jednání tvorů.⁶⁴¹ Vyslovuje následující pochybnost: „*Jestliže člověk povoláný k blaženosti může za pomoci Boží milosti toto své povolání existencionální volbou uskutečnit anebo se mu zpronevěřit, je třeba, chceme-li zůstat věrni svatému Pavlovi, abychom zamítli tradiční učení o účinnosti milosti a o nezaslouženém daru vytrvalosti (setrvání ve stavu milosti) až do konce?*“⁶⁴² Mimoto si není jist tím, zda Bůh zná konkrétní rozhodnutí, jež člověk ve svobodě dělá, jen díky tomu, že je ve své věčnosti v každém okamžiku přítomen, což, zdá se, předpokládá Boublík, a nikoliv proto, že toto rozhodnutí spolupůsobí.⁶⁴³ Arfeuil podotýká, že tyto otázky vyvstávají před čtenářem Boublíkovy teze s o to větší naléhavostí, že jeho kritika Augustinovy nauky, a tedy i celé klasické teologie,⁶⁴⁴ je zcela přesvědčivá.

Nakonec se recenzent zmiňuje o výše pojednané polemice mezi Vladimírem Boublíkem a augustiniánem Athanasem Sagem, který tezi mladého doktora ostře napadl

⁶⁴¹ „...au plan philosophique, la nature de la motion de Dieu requise dans l'agir de la créature.“, ARFEUIL, V. „Vladimiro Boublik, La Predestinazione: S. Paolo e S. Agostino“ ..., s. 153.

⁶⁴² ARFEUIL, V. „Vladimiro Boublik, La Predestinazione: S. Paolo e S. Agostino“ ..., s. 153.

⁶⁴³ Tamtéž.

⁶⁴⁴ Upřesněme jen, že Boublík nekritizuje celou klasickou teologii, ale pouze její západní tradici.

a jeho závěry označil jako mylné a domýšlivé. Arfeuil oceňuje Sagovu snahu hájit tradiční učení, nicméně odkazuje čtenáře na dvě nedávno vydané knihy,⁶⁴⁵ o nichž podrobněji pojednává dále. Jde o knihu s názvem „*Saint Augustin: Aux moines d'Adrumète et de Provence: De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia, De praedestinatione sanctorum, De dono perseverantiae*“, skýtající překlad čtyř Augustinových děl, adresovaných mnichům z Hadrumentum a z Provence, opatřený úvodem a poznámkami,⁶⁴⁶ a dále o monografii „*La Théologie de Saint Augustine: Grâce et Prédestination*“ („*Teologie svatého Augustina: Milost a predestinace*“),⁶⁴⁷ jejíž autor, Jean Chené, nahlíží na dané téma podobně jako Vladimír Boublík. Obě uvedené knihy mají čtenáři pomoci správně rozsoudit zmíněný spor. Arfeuil se přitom přiklání na stranu Boublíkovu.

Co se týče uvedených nejasností, na Boublíkovu obhajobu je třeba znovu připomenout, že mladý teolog si nepředsevzal zodpovědět v rámci své doktorské práce všechny otázky, které se v souvislosti s předurčením kladou.⁶⁴⁸ Nicméně jeho odpověď na otázku účinnosti milosti se nám zdá být dostatečná a uspokojivá. Můžeme ji nalézt již v první části práce, ve které se autor zabývá účinností Božího vyvolení (a tedy i milosti udělené vyvoleným) v rámci soteriologie svatého Pavla, z níž vychází v částech následujících. Účinnost Božího plánu spásy podle Vladimíra Boublíka, a hlavně podle apoštola Pavla, není závislá na počtu těch, kdo náležejí k Božímu lidu, nýbrž na vítězství Božího lidu jako celku. Je zaručena tím, že Kristus, Hlava nového Božího lidu čili církve, již zvítězil.⁶⁴⁹ Právě tato zaručená účinnost, zároveň s univerzalitou a gratuitou Božího plánu spásy, o nichž Apoštol národů svědčí, je v Boublíkově výkladu předurčení nevyčerpatelným pramenem naděje, kterou chtěl soudobému člověku dát. Vždyť „*jako v Adamovi všichni umírají, tak v Kristu všichni dojdou života*“ (1 K 15,22). Rozumí se všichni, kdo jsou Kristovi, jak je zřejmé

⁶⁴⁵ Rozumí se nedávno před uveřejněním Arfeuilovy recenze.

⁶⁴⁶ *Saint Augustin: Aux moines d'Adrumète et de Provence: De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia, De praedestinatione sanctorum, De dono perseverantiae*, eds. M. Chené, J. Pintard, Paris: Desclée de Brouwer, 1962.

⁶⁴⁷ CHÉNÉ, J. *La Théologie de Saint Augustine: Grâce et Prédestination*, Le Puy-Lyon: X. Mappus, 1962.

⁶⁴⁸ Srov. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 165.

⁶⁴⁹ Tamtéž, s. 22-23.

z dalších apoštolových slov („...*při Kristově příchodu vstanu ti, kdo jsou jeho.*“ v. 23). „Naše spása je jistá, jako je jistá i účinná, univerzální a gratuitní Boží láska, zjevená v Kristu.“⁶⁵⁰, nicméně závisí na naší solidaritě s Kristem. To „*v Něm nás (Bůh Otec) již před stvořením světa vyvolil*“ (Ef 4,1), a proto, pokud se od Krista o své vůli odlučujeme, ztrácáme se tím Božího vyvolení, přičemž naše následné zatracení se nikterak nedotýká jeho účinnosti. Boublík upozorňuje na Bohem ustanovený vztah mezi účinností vyvolení a věrností vyvoleného lidu.⁶⁵¹ Ten je zachycen již v textech Starého zákona, které vypovídají o určité reciprocitě mezi Božím vyvolením lidu a lidským vyvolením Boha.⁶⁵² Nejenomže Bůh si volí svůj lid, ale také lid si volí svého Boha. Na volbě jednotlivého člověka pak stojí realizace Božího vyvolení v jeho životě. Ano, spása vyvolených (to znamená všech lidí v Kristu, vyvoleném přednostně) je jistá, avšak za předpokladu, že zůstanou svému vyvolení věrni. A tudíž je i nejistá, nakolik záleží na člověku, neboť nikdo z vyvolených není zproštěn nebezpečí vlastní vzpoury a nevěrnosti.⁶⁵³

Pokud jde o druhou otázku – jak a do jaké míry Boží působení ovlivňuje jednání tvorů – je pravda, že Boublík nenabízí její filosofické řešení. Nestaví se k problému tak, jako například dominikán Bañez nebo jezuita Molina, kteří se v minulosti pokusili ozřejmit „mechanismus“ součinnosti Boží a lidské vůle. To mu lze sotva vytýkat, neboť ani svatý Pavel, o jehož učení se Boublík opírá, se k problému tímto způsobem nestaví. Uznávaný biblista Hyacinthe M. Dion v závěru svého článku „*La Prédestination chez saint Paul*“ („*Predestinace u svatého Pavla*“) konstatuje, že teolog se musí smířit s tím, že Písmo nedává na otázku vztahu mezi Boží vůlí a lidskou svobodou jednoznačnou

⁶⁵⁰ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 23.

⁶⁵¹ Tamtéž, s. 30.

⁶⁵² Vladimír Boublík v této souvislosti odkazuje zvláště na text Dt 26,16-19: „*Dnešního dne ti Hospodin, tvůj Bůh, přikazuje, abys dodržel tato nařízení a právní ustanovení. Budeš je bedlivě dodržovat celým svým srdcem a celou svou duší. Prohlásil jsi při Hospodinu, že ti bude Bohem a ty že budeš chodit po jeho cestách a dbát na jeho nařízení, přikázání a právní ustanovení a že ho budeš poslouchat. A Hospodin prohlásil dnes tobě, že budeš jeho lidem, zvláštním vlastnictvím, jak k tobě mluvil. Budeš dbát na všechna jeho přikázání a on tě vyvýší nade všechny pronárody, které učinil. Budeš mu chválou, věhlasem a okrasou, budeš svatým lidem Hospodina, svého Boha, jak mluvil.*“

⁶⁵³ Výraz „nikdo z vyvolených“ („*nessuno degli eletti*“) užívá Boublík (s. 31). Se zřetelem na Matku Boží a její předvykoupení, které koncipoval Duns Scotus, se nám jeví vhodně formulaci upřesnit: „Nikdo z vyvolených není **v nevykoupeném stavu** zproštěn nebezpečí vlastní vzpoury a nevěrnosti.“

odpověď a žádnou z teorií, které ji řeší, výslovně nepotvrzuje.⁶⁵⁴ To pochopitelně neznamená, že je nesprávné si tuto otázku klást a snažit se ji ve světle Písma zodpovědět, avšak nelze tím teologa povínovat. Dion zdůrazňuje, že pravou podstatou Pavlovy výpovědi o předurčení je skutečnost, že lidstvo má být přivedeno k jednotě v Kristu a obnoveno k Jeho obrazu.⁶⁵⁵ Boublík se tudíž s její podstatou nemíjí.

Nicméně součinnost Boží vůle a lidské svobody ve své práci předpokládá. Jeho pojetí dějin spásy jako časoprostoru, v němž se vůle Boha a svoboda člověka setkávají, skýtá záruku, že důstojnost Stvořitele i tvora zůstane v rámci nauky o předurčení zachována. Ukázali jsme, že jedním z klíčových pojmů Boublíkovy práce je prezencialita neboli ustavičná přítomnost předurčení jakožto věčného Božího aktu, pro kterou je nutné oprostit úvahy o lidském osudu od každého „před“ chápaného časově. Můžeme zopakovat, že podle česko-římského teologa „se určení člověka ke spáse neuskutečnilo kdysi, před stvořením světa, nýbrž uskutečňuje se jakožto povolání v každém okamžiku života. (...) Realizace spásy proto není pouhým naplňováním předem stanoveného plánu, v němž by všechny události byly předem dány absolutním rozhodnutím Boží vůle. Vztah mezi Bohem Stvořitelem a svobodným tvorem se realizuje v nádheře okamžiku, v němž se osobní povolání Boha, Pána lidského osudu, setkává s lidskou osobou, jež disponuje budoucností svého bytí. V tomto světle se vytrácejí všechny obavy z fatalismu a rodí se touha upevnit v každém momentě života vlastní povolání a vyvolení (srov. Pt 1,10) a také bojovat za spásu všech vyvolených (srov. 2 Tm 2,10). V každém okamžiku člověk podřizující se Bohu uskutečňuje věčné tajemství; v každém okamžiku Bůh sklánějící se k člověku ve svém volání uskutečňuje lidskou spásu.“⁶⁵⁶ Boží plán spásy se tedy realizuje v setkání svobodné vůle Stvořitele se svobodnou vůlí tvora. Tak člověk může též skrze modlitbu utvářet úděl, který mu byl bez zásluhy darován. Bůh očekává lidskou modlitbu a sám ručí za její vyslyšení, jak o tom na mnoha místech svědčí Písmo Starého i Nového zákona (viz např. Gn 18,17-33; Mt 7,7; Mk 11,24; J 15,16). Ze zjevení poznáváme, že „nadpřirozená spása se naplňuje v osobním styku Boha, jenž povolává, a člověka, který se Božím povolání poddává, ale také člověka, jenž se modlí, a Boha, který slíbil udělit vše, oč by Ho člověk prosil ve

⁶⁵⁴ DION, H. M. "La prédestination chez saint Paul"..., s. 43.

⁶⁵⁵ Tamtéž.

⁶⁵⁶ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 213.

jménu Božího Syna.⁶⁵⁷ Ten, kdo se modlí, neuniká nejistotě ohledně svého údělu, přijímá ji; přece však vyjadřuje, že před Bohem není bezvládnou loutkou, nýbrž osobou, které byla svěřena účinná moc modlitby.⁶⁵⁸ Takovouto odpověď dává Boublíkova práce na druhou Arfeuilovu otázku – není to odpověď filosofická, ale teologická, opírající se ve víře o zjevení a sytící naději.

Tolik tedy k ohlasům, negativním i pozitivním, jež disertace Vladimíra Boublíka nedlouho po svém uveřejnění vyvolala.

2.5 Současné zhodnocení nauky o předurčení

V novější době se teologií predestinace zabýval tomisticky orientovaný autor Giovanni Kostko, který své poznatky představil v nedávno publikované studii s názvem „*Predestinazione: Una dottrina da valorizzare*“ („*Predestinace: Nauka, již je třeba zhodnotit*“).⁶⁵⁹ Jelikož nás zajímá, jestli (a případně jak) se současné pojetí predestinace liší od toho, které přibližně před padesáti lety představil Boublík, porovnáme v poslední kapitole naší práce výklad českého exilového teologa s Kostkovým.

Ani Kostko neměl v úmyslu vyřešit všechny problémy, které stojí v cestě plnému porozumění Božímu předurčení. Tyto problémy podle jeho soudu vyplývají z hloubky Božího tajemství a složitosti jeho vztahu se stvořeným světem, poněvadž Bůh, třebaže se zjevuje, přece zůstává lidskému rozumu zahalený. A tak člověku nezbývá než uznat meze lidského poznání, i když je jistě oprávněné úsilí o jeho zdokonalení.⁶⁶⁰ Kostko se nesnažil rozvinout historický či exegetický výzkum, ale chtěl zvýraznit některé podstatné prvky nauky o předurčení, jež mohou napomoci tomu, aby jí byl přikládán patřičný význam. Přitom se soustředil zvláště na cíl lidského bytí, na to, jak ho lze dosáhnout, a na vztah mezi Božím působením a svobodným lidským konáním. Protože učení o predestinaci je zakořeněné v Písmu, zaměřil autor v první části své studie pozornost na smysl některých novozákonních výrazů, které

⁶⁵⁷ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 226.

⁶⁵⁸ Srov. tamtéž.

⁶⁵⁹ Kostkova studie vyšla ve dvou částech: KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Prima parte), *Divinitas*, 2008, č. 3, roč. 51, s. 274-288; KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda Parte), *Divinitas*, 2009, č. 1, roč. 52, s. 7-36.

⁶⁶⁰ KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Prima parte), s. 275.

s predestinací bezprostředně souvisejí, podobně jako to udělal Boublík. Ve druhé části se zabíral učením Magisteria a ve třetí části se pokusil zachytit nejdůležitější z myšlenek, kterými k učení o predestinaci přispěl svatý Tomáš Akvinský. Studii uzavřel několika vlastními úvahami.

Giovanni Kostko na úvod zdůrazňuje, že nauka o předurčení není okrajovou teologickou disciplínou, ale naopak: náleží k podstatnému obsahu Božího zjevení, neboť osvětluje věčný Boží plán – láskyplný, svobodný a gratuitní – ve prospěch člověka. Tento předurčující plán směřuje k přijetí lidí za syny, což se děje skrze Ježíše Krista a jeho dílo spásy, které se dovršuje svobodným lidským přitakáním Božímu daru. Spočívá v imanentním Božím životě a je osou Božího konání v dějinách spásy. Každého jednotlivého člověka vede k dosažení plnosti vlastního bytí, k bytostnému dokonání v účasti na Božím životě. Na tom se dnes teologové vcelku shodují,⁶⁶¹ Vladimír Boublík však takovou definici na úvod vyslovit nemohl – mohl ji předložit teprve jako závěr svého zkoumání pavlovských listů, který se, jak vidno, prosadil.

2.5.1 Předurčení ve světle Písma⁶⁶²

V kapitole věnované biblickým základům se Kostko opírá zejména o zmiňovaný článek Hyacintha M. Diona, „*La prédestination chez saint Paul*“ („*Predestinace u svatého Pavla*“),⁶⁶³ který byl publikován jen několik let po Boublíkově práci, o níž se Dion též zmiňuje. Dále Kostko vychází z textů Heinricha Schliera.⁶⁶⁴ I ty vznikly nedlouho po monografii česko-římského teologa, nicméně četnost jejich vydání v různých jazycích, stejně jako skutečnost, že se na ně odvolávají současní teologové, svědčí o jejich stálé aktualitě. Mezi biblisty, které Kostko cituje, je také Lucien Cerfaux,⁶⁶⁵ což je pro nás obzvláště zajímavé z toho důvodu, že Boublík se nechal vést

⁶⁶¹ Podotkněme jen, že uvedená definice vypovídá o Božím plánu z hlediska soteriologického. Z hlediska christologického nejsou objektem tohoto plánu lidé, kteří mají být přijati za syny skrze Ježíše Krista, nýbrž sám Ježíš Kristus, pravý Boží Syn, a lidé teprve (a jedině) v účasti na Jeho synovství. A protože Kristus „*má ve všem prvenství*“ (Ko 1, 18), domníváme se, že christologické hledisko je třeba nadřadit soteriologickému.

⁶⁶² Členění přítomné kapitoly sleduje osnovu Kostkovy studie.

⁶⁶³ DION, H. M. "La prédestination chez saint Paul"..., s. 5-43.

⁶⁶⁴ SCHLIER, H. *La lettera agli Efesini*, 4. vydání, Brescia: Paideia Editrice, 1973; SCHLIER, H. *La lettera ai Romani*, 3. vydání, Brescia: Paidea Editrice, 1982.

⁶⁶⁵ CERFAUX, L. *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1951.

týmž autorem. Seznam pramenů tedy napovídá, že Kostkův výklad se od staršího Boublíkova nebude výrazně lišit.

Oba autoři konstatují, že apoštol Pavel vypovídá o tom, že akt předurčení je vlastní osobě Otce, jemuž náleží prvotní iniciativa a svrchovaná moc, co se týče lidského údělu.⁶⁶⁶ Je to akt vycházející z Otcovy dobropréjné lásky, jehož cílem je výhradně spása (nikoliv zavržení) člověka, realizovaná v Ježíši Kristu.⁶⁶⁷ Tento cíl čili spása spočívá podle Boublíka i Kostka v bytostném spodobení člověka s Kristem. Česko-římský teolog píše: „*Ve slovníku svatého Pavla a Písma svatého pojem ‚obraz‘ v daném kontextu neznačí vnější podobnost, ale konstitutivní odvození, životný obraz, reálnou účast.*“⁶⁶⁸ Přitom čerpá z díla Josepha Bonsirvena „*L’Evangile de Paul*“.⁶⁶⁹ Giovanni Kostko užívá téměř stejných slov: „svatý Pavel upřesňuje, že být přijat za Božího syna znamená spodobovat se s obrazem Syna, avšak nejde o pouhou vnější podobnost s Kristem, nýbrž o podobnost niternou a o životnou účast na tajemství vtěleného Syna“.⁶⁷⁰ Odkazuje čtenáře na zmíněný článek Hyacintha M. Diona a na spisy Heinricha Schliera. Práci Vladimíra Boublíka nezmiňuje, nicméně jeho text působí dojmem, jako by vycházel buď přímo z ní, nebo ze stejného zdroje. Dále Kostko pojednává o „předurčení člověka v Kristu“ – to je výraz, který Boublík užil ve své disertaci⁶⁷¹ a později ho postavil do názvu první kapitoly své „*Teologické antropologie*“.⁶⁷² Je dost možné, že právě jeho zásluhou se kapitola „Předurčení člověka

⁶⁶⁶ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 8. KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Prima parte), s. 276.

⁶⁶⁷ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 36. KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Prima parte), s. 278.

⁶⁶⁸ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 35.

⁶⁶⁹ BONSIRVEN, J. *L’Evangile de Paul*, Paris 1948.

⁶⁷⁰ KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Prima parte), s. 279.

⁶⁷¹ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 36.

⁶⁷² BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie...*, s. 11. (V italském originále: BOUBLÍK, V. *L’uomo in Cristo Gesù...*, 1. svazek: „*Predestinati in Cristo*“).

v Kristu“ stala obvyklou součástí přehledů teologické antropologie, vzniklých v severní Itálii.⁶⁷³

Kostko shledává, že předurčení člověka k tomu, aby se stal Božím synem, se vztahuje k tajemství Krista, neboť On sám je Otcem predestinován, aby lidstvu přinesl vykoupění a komunikoval mu všechny dary jemu určené, to znamená i adoptivní synovství. Jelikož v listě Efezanům (v. 1,3) stojí, že „vším duchovním požehnáním nebeských darů“ obdařil Bůh Otec lidstvo v Kristu, lze z toho vyvodit, že predestinace člověka je v podstatě obsažena v predestinaci vtělení Syna.⁶⁷⁴ Autor připomíná podle našeho soudu velmi důležitý fakt, a sice ten, že je potřeba rozlišovat mezi předurčením lidí a předurčením Krista, třebaže obě skutečnosti není možné oddělovat. K tomuto rozlišení dospěl již svatý Tomáš Akvinský. Také v teologických manuálech se mezi predestinací lidstva a predestinací Krista rozlišovalo, jenomže se zapomínalo na nutnou souvislost obojího, takže šlo spíše o oddělování než o rozlišování. Vynikající italský teolog Luigi Serenthà, jehož Kostko cituje, podotýká: „*Tento dvojí způsob pojednání je možná plodem hluboké křesťanské intuice a má vyjádřit nepřekonatelnou vzdálenost, která se rozevívá mezi Ježíšem a (ostatními) lidmi, mezi údělem Jeho a jejich: Ježíš je předurčen, aby byl Božím Synem v silném a plném smyslu hypostatické unie, zatímco lidé jsou předurčeni, aby se stali Božími syny účastí na údělu Krista, skrze Ducha svatého.*“⁶⁷⁵ Vladimír Boublík hovoří v podobném smyslu: „*Predestinace směřuje*

⁶⁷³ Autorem této hypotézy je představitel současné české teologické antropologie, Vojtěch Novotný. Boublíkův text „*L'uomo in Cristo Gesù*“, určený studentům dálkového kurzu teologie pro laiky, vyšel v roce 1971, a tak patří k prvním italským titulům svého druhu. (Viz Žůrek, J. *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka...*, s. 145). Kapitulu s výše uvedeným titulem pak najdeme například v monografii „*Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*“ („*Teologická antropologie. Co je člověk, že na něho pamatuješ?*“), jejímž autorem je Franco Giulio Brambilla (Brescia: Editrice Queriniana, 2005) nebo v kolektivním díle „*La persona umana. Antropologia teologica*“ (SCOLA, A., MARENGO, G., LÓPEZ, J. P., Milano: Editoriale Jaca Book SpA, 2000). Je s podivem, že jméno Vladimíra Boublíka v rejstříku těchto obsáhlých knih nenacházíme. Brambilla ovšem uvádí Boublíkovu disertační práci mezi literárními prameny k prohloubení znalosti problematiky předurčení, takže dílo česko-římského teologa nepochybně zná a zřejmě ho uznává.

⁶⁷⁴ KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Prima parte), s. 280.

⁶⁷⁵ SERENTHÀ, L. „Predestinazione“, in Aa. VV., *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Torino: Marietti Editore, 1977, 2. svazek, s. 775. Citováno podle KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Prima parte), s. 280.

*k jednotě (hypostatické a slavné) Kristovy lidské přirozenosti se Slovem (Ř 1,4) a k jednotě (mystické a slavné) lidského rodu s lidskou přirozeností Krista.*⁶⁷⁶

Tak jako Boublík, i Kostko je přesvědčen, že predestinace má ve světle Písma univerzální rozměr: „*všichni lidé jsou zahrnuti do predestinace Krista, a tudíž každý člověk je v Kristu předurčen, aby se stal Božím synem.*“⁶⁷⁷ O předurčení jakožto aktu, který se dovršuje ve vnitřním Božím životě, se dozvídáme jedině skrze události v dějinách spásy, v nichž se Bůh vyslovuje - především skrze dílo Ježíše Krista a jeho pokračování v Církvi. Proto je třeba o predestinaci uvažovat vycházejíce z tajemství Krista, s důrazem na její univerzální charakter, anebo z jejích účinků v životě vykoupených – Nový zákon o predestinaci vypovídá z těchto dvou hledisek, která si nijak neodporují, nýbrž doplňují se.⁶⁷⁸

Z pavlovských listů Kostko dále vyvozuje, že účinky predestinace jsou: povolání, ospravedlnění a oslavení. V lidském životě se předurčení realizuje jako povolání k důstojnosti Božích dětí, jež se naplnilo v Ježíši Kristu a jehož konečné naplnění očekáváme.⁶⁷⁹ O skutečnosti lidské svobody Kostko nepochybuje. Dokládá, že je jasně deklarovaná ve Starém i v Novém zákoně. Bible představuje člověka coby svobodný subjekt, zodpovědný za svůj vztah s Bohem a za vlastní osud.⁶⁸⁰ Bůh zůstává svým zaslíbením věrný, ale člověk se může s Bohem zpronevřit. Z Boží strany je tudíž spása jistá, není však jistá ze strany člověka, který má moc své spasení zmařit. Shodně s Boublíkem Kostko uzavírá, že Boží plán spásy má dva aspekty: vzhledem k tajemství Krista, který je počátkem i koncem dějin a v Němž bude přivedeno k jednotě všechno na nebi i na zemi, je to plán univerzální a účinný. Ale pokud jde o spásu jednotlivých lidí, (ne)uskutečňuje se v závislosti na jejich svobodné odpovědi. V první části své studie tedy Giovanni Kostko říká více méně totéž, co již před ním řekl Vladimír Boublík.

⁶⁷⁶ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 171.

⁶⁷⁷ KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Prima parte), s. 283.

⁶⁷⁸ Tamtéž.

⁶⁷⁹ KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Prima part, s. 285.

⁶⁸⁰ Tamtéž, s. 285-288.

2.5.2 Pohled Magisteria

Pokud jde o učení Magisteria, je zajímavý Kostkův postřeh, že to se vztahuje převážně k předurčení člověka a nikoliv Krista.⁶⁸¹ Na rozdíl od Boublíka, jehož práce vznikla dříve, už může Kostko ve svém článku reflektovat nauku II. vatikánského koncilu a také Katechismu katolické církve. Proto je pravděpodobné, že z tohoto hlediska sděluje více. Všimá si, že výroky o předurčení nezaznělo z oficiálních míst mnoho, ale přece jich je dost k tomu, aby z nich bylo možné vyvodit to podstatné.⁶⁸² Formulace obsažené v církevních dokumentech svědčí o harmonickém poměru mezi Bohem a člověkem, v němž se Boží svrchovanost slučuje se svobodou člověka, jenž zůstává skutečně zodpovědný za svůj osud, třebaže nebýt Boží iniciativy a Božího milostivého konání, nemohli by lidé dojít věčné spásy.⁶⁸³

Církev zcela jasně učí, že Boží vůle ke spáse je univerzální a nikdo z ní není vyloučen, i když ne všichni lidé dosahují spásy. Giovanni Kostko v této souvislosti upozorňuje na výrok synody v Quiercy: „*Všemohoucí Bůh chce, aby všichni lidé bez výjimky byli spaseni, třebaže ne všichni spásy dojdou*“.⁶⁸⁴ Odkazuje také na 16. článek věroučné konstituce *Lumen gentium*, který říká, že Bůh „*všem dává život, dech a všechno (srov. Sk 17,25-28) a jako spasitel chce, aby všichni lidé byli spaseni (srov. 1 Tm 2,4). (...) Často ovšem lidé, oklamání Zlým, upadli do pošetilých myšlenek, zaměnili Boží pravdu za lež a sloužili raději tvorům než Stvořiteli (srov. Ř 1,21.25), anebo žijí a umírají na tomto světě bez Boha a jsou vydáni napospas meznímu zoufalství.*“ Tím však jistě není myšleno, že by nebylo možné, aby všichni lidé spásy dosáhli; hned v následující větě totiž stojí: „*Proto církev stále horlivěji podporuje misijní činnost ke slávě Boží a ke spáse těchto lidí.*“

Podstatnou charakteristikou člověka je, že disponuje svobodou. Kostko dodává, že člověk, ačkoliv byl stvořen jako dokonalý, zneužil daru svobody a upadl do hříchu, takže pozbyl svobodu, jež mu byla navracena teprve zásluhou Krista.⁶⁸⁵ Autor

⁶⁸¹ KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda parte), s. 7.

⁶⁸² Tamtéž.

⁶⁸³ Tamtéž, s. 8.

⁶⁸⁴ DS 623. (Na uvedeném výroku se synoda usnesla v květnu roku 853).

⁶⁸⁵ KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda parte), s. 9.

upřesňuje, že ztrátou svobody se nerozumí její úplné zničení, nýbrž jen ochabnutí. V obou tvrzeních se opírá o učení církevních synod, zaznamenané v *Enchiridion symbolorum*. Bůh nepochybně stvořil člověka jako dobrého, jak učí církev,⁶⁸⁶ dovolujeme si však vyjádřit nesouhlas s Kostkovým tvrzením, že člověk byl stvořen jako dokonalý. Boublík ve své disertaci podotýká, že člověk žije v dějinách ve stavu hřešitelnosti („*peccabilità*“),⁶⁸⁷ to znamená v ohrožení zlem, a tento stav se liší od dokonalosti. Spíše byl člověk stvořen coby potencionálně dokonalý, jenže k dokonalosti nemůže dospět jako samojediný, ale jedine podíleje se na Boží dokonalosti (která rovněž není dokonalostí samojediného, ale je to dokonalost Trojjediné Lásky spočívající v neustávajícím dávání sebe a přijímání Druhého).⁶⁸⁸

Žádný z církevních dokumentů nepřipouští možnost, že by Bůh někoho předurčil ke zlému a k věčnému zatracení.⁶⁸⁹ V některých dokumentech se ovšem mluví o Božím předurčení trestu pro hříšníky na základě předzvědění jejich špatného jednání.⁶⁹⁰ Kostko usuzuje, že tudíž existuje jakási predeterminace a účinné Boží působení, co se týče zavržených, ale ne v tom smyslu, že by Bůh zapříčinil jejich špatnost a následné zatracení, nýbrž v tom smyslu, že jim uděluje spravedlivý trest, který je důsledkem jejich svobodně zvolené zvrácenosti.⁶⁹¹ Proti tomu lze sotva něco namítat; dodejme snad jen to, že teologové jsou si někdy až příliš jisti výsledkem Božího soudu a hovoří o věčném zatracení jako o skutečnosti, místo aby o pekle mluvili jen jako o reálné možnosti, před čímž varuje Hans Urs von Balthasar.⁶⁹²

Také Boží předurčení k věčnému životu vyžaduje lidskou svobodnou volbu. Giovanni Kostko uvádí citaci z Katechismu katolické církve, ve které je řeč o Panně Marii: „Bůh chtěl svobodnou spolupráci tvora na vtělení svého Syna. Proto od věčnosti vyvolil dceru Izraele, židovskou dívku z Nazareta v Galileji, aby se stala Jeho Matkou.“

⁶⁸⁶ „*Deus omnipotens hominem sine peccato rectum cum libero arbitrio condidit...*“ (DS 621).

⁶⁸⁷ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 227.

⁶⁸⁸ Srov. kapitola 2.2.5.1.

⁶⁸⁹ KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda parte), s. 11.

⁶⁹⁰ DS 596; 621; 628-629.

⁶⁹¹ KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda parte), s. 13.

⁶⁹² Viz BALTHASAR, H. U. VON, *Síla křesťanské naděje*, Olomouc: Vyšehrad, 1995, s. 18.

Navazuje citace z *Lumen gentium*: „*Otec milosrdenství chtěl, aby vtělení předcházelo souhlas předurčené matky, aby tak jako kdysi žena přispěla ke smrti, žena přispěla i k životu...*“.⁶⁹³ Je zajímavé, že Vladimír Boublík, který v době, kdy psal svoji práci, ještě neměl k dispozici ani jeden z výše citovaných textů, rovněž pojednává o Marii a o jejím Bohem chtěném přispění k realizaci věčného plánu spásy skrze zcela svobodný souhlas.⁶⁹⁴ Katechismus dále učí, že „*Před Bohem jsou všechny okamžiky času přítomny ve své aktuálnosti. On tedy stanovil svůj věčný plán „předurčení“ tak, že do něj zahrnuje svobodnou odpověď každého člověka na svou milost.*“⁶⁹⁵ Lidská odpověď se tudíž podílí na věčném plánu, jenž vychází z Božího života, a vstupuje do něj.⁶⁹⁶ Boublík uvažuje odlišně, ale dochází k obdobnému závěru: říká, že Boží plán je v každém okamžiku času přítomen ve své věčnosti, takže se věčné předurčení uskutečňuje v čase jako povolání, jež vyžaduje odpověď ze strany člověka.⁶⁹⁷ Také podle česko-římského teologa se tedy predestinace realizuje v průsečíku věčnosti a času, přičemž nevyklučuje, nýbrž předpokládá lidskou svobodnou odpověď.

Cílem predestinace je v pojetí starších dokumentů prostě „život“, „věčný život“ či „spása“,⁶⁹⁸ zatímco novější dokumenty se vyjadřují přesněji a mluví o daru Božího synovství.⁶⁹⁹

Výpověď Magisteria stran předurčení shrnuje Giovanni Kostko následovně: Boží plán spásy není vzhledem k lidským dějinám jakousi vnější skutečností, jež by vytvářela opozici, v níž by božské stálo proti lidskému, ale je to plán, jenž se stává součástí lidských dějin, a svobodná odpověď člověka je jeho nezbytným prvkem a podmínkou jeho uskutečnění. Tento plán má tedy dialogický charakter meziosobního vztahu, v němž se setkávají dvě svobody: svoboda Boží, která⁶⁹⁹ gratuitně dává, a svoboda

⁶⁹³ KKC 488; LG 56. Citováno podle: KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda parte), s. 13.

⁶⁹⁴ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 187-189.

⁶⁹⁵ KKC 600.

⁶⁹⁶ KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda parte), s. 14.

⁶⁹⁷ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 212-213.

⁶⁹⁸ Kostko odkazuje na dokumenty synody v Quercy, synody ve Valenze a Tridentského koncilu. Viz KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda parte), s. 15.

⁶⁹⁹ LG 2-3; KKC 257. 381. 2782. Viz tamtéž.

lidská, která dar přijímá (či nepřijímá). Z toho plyne, že žádný člověk není předurčen ke spáse v tom smyslu, že by spásy došel, aniž by to sám chtěl.⁷⁰⁰ Vladimír Boublík hovoří velmi podobně. Připomeňme si jeho slova, že „nadpřirozená spása se nerealizuje podle předem stanoveného zákona, nýbrž v osobním setkání Boha, jenž povolává, a člověka, který se Božímu povolání podvoluje – ale i v kontaktu člověka, jenž se modlí, a Boha, který jeho modlitbu slyší.“⁷⁰¹

Různé postoje, které Magisterium k předurčení v minulosti zaujímal a v přítomnosti zaujímá, jsou podle Kostka dokladem pokračujícího postupu církve na cestě k poznání Božího tajemství a Jeho dobroty vůči člověku, a svědčí též o nesnadno obsažitelné šíři toho, co o předurčení zjevuje Písmo.

2.5.3 Učení svatého Tomáše Akvinského v jeho Summě teologické

Kostko poznamenává, že svatý Tomáš chápe předurčení jako součást Boží prozřetelnosti, která se týká výhradně těch, kdo budou spaseni.⁷⁰² Jejimi účinky jsou milost a sláva, jež jsou člověku udělovány zcela gratuitamente, a proto nemohou být vyžadovány lidskou přirozeností. Co Tomáš vyzdvihuje, to je absolutní prvenství Boha ve spásném konání a Jeho transcendence, která nemůže být ovlivňována ničím časným. Pokud jde o Boží spásnou vůli, Andělský učitel o ní neuvažuje nezávisle na konkrétní situaci člověka, ale pouze ve vztahu k ní. Důležité je jeho rozlišení Boží vůle „předchozí“ a „následné“. Tomáš si je vědom toho, že v Boží vůli samé je nepřípustná jakákoliv následnost, ta se však odvozuje ze skutečností, které jsou jejím předmětem. Bůh si prý přeje spásu všech lidí vůlí předchozí (jež ovšem není Jeho absolutním chtěním), ne však vůlí následnou (která je absolutním chtěním).⁷⁰³ V Boží prozřetelnosti a tedy i v predestinaci se podle Tomášova mínění uplatňuje vůle následná, to jest absolutní chtění. Dále Kostko připomíná, že Andělský učitel rozlišuje mezi Božím aktem předurčení a jeho účinkem či uskutečněním ve stvoření. Co se týče prvního, tento akt spočívá v samotném Bohu jakožto Jeho věčný plán, a jak už bylo uvedeno, je

⁷⁰⁰ KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda parte), s. 15-16.

⁷⁰¹ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 226.

⁷⁰² KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda parte), s. 17.

⁷⁰³ KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda parte), s. 19. (THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* I q. 23 a. 4 ad 3).

neovlivnitelný čímkoliv časným. Naproti tomu uskutečnění Božího plánu záleží na člověku a na ostatním stvoření, takže v tomto smyslu předurčení nevylučuje vliv druhotných příčin, ale naopak jej vyžaduje. Tak se člověku dostává té důstojnosti, že modlitbou a skutky může spolupůsobit spásu vlastní i svých bližních.⁷⁰⁴

Giovanni Kostko tlumočí Tomášův názor, že nejhlubším důvodem předurčení některých lidí k životu věčnému a zavržení jiných je Boží dobrota. Skutečnost, že v Tomášově pojetí je předurčení i zavržení plodem Boží dobroty, která je pro člověka neproniknutelným tajemstvím, a nikoliv zvůle, pokládá autor za významnou. Nijak nehodnotí problematickou teorii, kterou Tomáš převzal od Augustina, že Boží dobrota má dva různé aspekty: milosrdenství, jež se zjevuje na předurčených, a spravedlnost zjevující se na zavržených.⁷⁰⁵ V následujícím textu Kostko zmiňuje, že Tomáš rozeznává mezi údělem tvorů nadaných rozumem, který se naplňuje v účasti na Boží dobrotě, a cílem ostatního tvorstva, který spočívá v blaženém patření.⁷⁰⁶ Vladimír Boublík o Tomášově výkladu predestinace říká, že „je to prostý augustinismus, vyjádřený spíše abstraktními pojmy a výslovněji založený na metafyzických principech.“⁷⁰⁷ Domníváme se, že tato charakteristika docela dobře odpovídá tomu, co lze o výkladu Andělského učitele vyčíst z Kostkova textu.

Autor nás ovšem upozorňuje, že velký a vlastně jediný smysl Božího konání *ad extra* spatřuje Tomáš v komunikaci Boží dobroty stvořeným jsoucnům – tato dobrota, sama o sobě dokonalá, zmnožuje vlastní dokonalost tím, že ji sdílí.⁷⁰⁸ V tomto ohledu se Andělský učitel s Učitelem milosti úplně neshoduje; Augustin sice mluvil o zjevení Boží dobroty, totiž jejích dvou aspektů – milosrdenství a spravedlnosti – v dějinách

⁷⁰⁴ KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda parte), s. 21. (THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* I q. 23 a. 8 ad 2).

⁷⁰⁵ Boublík konstatuje, že v západní teologii zabývající se předurčením se formovaly dva myšlenkové směry: první tvoří stoupenci svatého Augustina, druhý jeho odpůrci. Svatý Tomáš se spolu s dalšími teology zvučných jmen řadí k prvnímu proudu. Pozice jednotlivých autorů se mezi sebou výrazně liší, ale pro všechny je příznačný podstatný prvek Augustinova řešení, a sice dualismus. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 135.

⁷⁰⁶ KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda parte), s. 23.

⁷⁰⁷ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 135.

⁷⁰⁸ KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda parte), s. 23. (THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* I q. 44 a. 4 co.).

spásy, ale zjevení chápal spíše jako sdělení o sobě než jako sdílení sebe, takže z jeho textů můžeme nabýt dojmu, že Bůh v oikonomii jedná ve vlastní prospěch, místo abychom Ho vnímali jako Lásku, která chce dobro pro druhého (což podtrhuje Tomáš).⁷⁰⁹

Akvinský krom toho opakovaně zdůrazňuje úzkou spojitost a interakci mezi Božím darem milosti a lidským svobodným jednáním – člověk, pohnutý Bohem, se k Bohu obrací a dává se Mu k dispozici přijímaje milost posvěcující. „*Vlita ctnost je v nás působena Bohem bez našeho přičinění, nikoliv však bez našeho souhlasu.*“⁷¹⁰ Kostko vysvětluje, že Tomáš rozlišuje mezi prvotní příčinou záslužného jednání člověka, jíž je Boží předurčení, které s sebou nese milost, a druhotnou příčinou, kterou svému jednání dává člověk sám. Bůh a člověk tak nejsou dvěma dílčími příčinami, z nichž se rodí záslužný lidský čin, ale každá z obou veličin je jeho celkovou příčinou. To je možné právě proto, že Boží a lidská přičinnost nejsou stejného řádu: Bůh působí jakožto transcendentní prvotní příčina, zatímco člověk jako druhotná příčina uvnitř stvořeného světa.⁷¹¹ Tímto způsobem Tomáš objasňuje součinnost Boží milosti a lidské svobody, jež navzdory Boží svrchovanosti zůstává zachována.

Zvláštní pozornost věnuje Tomáš, a tedy i Kostko, predestinaci Krista a jejímu vztahu k predestinaci lidstva. Jádrem této problematiky je cíl predestinace, který podle Tomáše spočívá v Božím synovství člověka, a ke kterému je obdobným způsobem zaměřeno jak předurčení Krista, tak předurčení lidstva. Předurčení Krista je naprosto jedinečné, neboť On je přirozeně Božím Synem, zatímco lidé se Božími syny stávají tak, že jsou za ně v Kristu přijati.⁷¹² Nevýslovná hodnota Kristovy predestinace se týká tajemství jednoty lidské a božské přirozenosti v jediné osobě, totiž v osobě Syna čili Slova. Předmětem predestinace Ježíše Krista tudíž je být jako člověk přirozeným Božím

⁷⁰⁹ KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda parte), s. 24. (THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* I q. 20 a. 2 co. ad 3).

⁷¹⁰ KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda parte), s. 29. (THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* I-II q. 55 a. 4 ad 6).

⁷¹¹ KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda parte), s. 30. (THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* I q. 105 a. 5 ad 2).

⁷¹² KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda parte), s. 31. (THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* III q. 24, a. 1 ad 1).

Synem ve slávě skrze dar milosti, udělené lidské přirozenosti.⁷¹³ Pokud jde o spásu, vidí Tomáš v predestinaci Krista exemplární a účinnou příčinu spásy lidstva. Vzorovost Kristovy predestinace se nevztahuje k aktu, jímž Bůh předurčuje lidstvo, který je v obou případech tentýž, nýbrž k jejímu cíli, a to ze dvou hledisek: zaprvé jde o to, že cílem předurčení člověka je spodobení s Kristem ve shodě s veršem Ř 8,29. Druhé hledisko se týká daru milosti: v Kristu je lidství předurčeno ke sjednocení s Božím Synem na základě gratuitního, zcela nezaslouženého daru. Obdobně je tomu v případě lidí, kteří jsou předurčeni k adoptivnímu synovství díky gratuitnímu Božímu daru a podílejíce se na milosti, odvozené z Kristovy plnosti, podle slov J 1,16. Předurčení Krista je rovněž důvodem předurčení lidstva, a to opět s ohledem na jeho cíl, nikoliv na předurčující Boží akt. Bůh totiž předurčil člověka, aby byl přijat za syna a dosáhl spásy prostřednictvím Kristova díla, které je proto jedinou příčinou a cestou, jíž člověk dochází těchto dober.⁷¹⁴ Giovanni Kostko trefně podotýká, že uvedené skutečnosti mají nesmírný význam, neboť ozřejmují, že Boží synovství vykoupených je obsaženo v tajemství Krista a v Jeho předurčení. Kristus je jediným prostředníkem, kterého Bůh předem ustanovil, aby člověku komunikoval dobrodiní Jeho milosti. Je naprosto nemyslitelné, že by se lidem tohoto dobrodiní mohlo dostat jinak než prostřednictvím Krista.⁷¹⁵

Vladimír Boublík v rámci své disertace pojednává o Tomášově pojetí predestinace jen velmi stručně. Zabývá se jím v nepříliš obsáhlé kapitole nadepsané „*La predestinazione nella dottrina dei teologi*“ („*Předurčení v nauce teologů*“).⁷¹⁶ Zde říká, že podle Tomáše predestinace sestává ze tří aktů: předzvědění, vyvolení a předurčení jakožto aktu Božího vědění, kterým je člověk předem určený k věčné spáse. Přitom předzvědění je nezbytným předpokladem předurčení, a vyvolení značí absolutní intenci spasit přeurčeného člověka.⁷¹⁷ Na jiném místě, v jedné z poznámek pod čarou, Boublík

⁷¹³ KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda parte), s. 32. (THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* III q. 24, a. 1, ad 2-3; a. 2; a. 3 co.).

⁷¹⁴ KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda parte), s. 32. (THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* III q. 24, a. 4).

⁷¹⁵ KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda parte), s. 33.

⁷¹⁶ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 150-151.

⁷¹⁷ Tamtéž, s. 150.

zmiňuje též Tomášovo rozlišení mezi Boží vůlí předchozí, kterou je lidská přirozenost jako taková předurčena ke spáse, a Boží vůlí následnou, jež připouští zavržení konkrétní lidské osoby.⁷¹⁸

Důkladněji zkoumá Boublík Tomášovu koncepci v o málo pozdějším článku „*La prédestination selon saint Thomas d’Aquin*“⁷¹⁹ („*Předurčení podle svatého Tomáše Akvinského*“) a zaobírá se jí také ve studii „*San Tommaso e la dottrina di Scoto sulla predestinazione*“⁷²⁰ („*Svatý Tomáš a Scotova nauka o předurčení*“). První z obou článků skýtá podrobný rozbor Tomášova pojetí předurčení, a to nejen pojetí obsaženého v Summě teologické, ale též ve starších textech – zejména v Komentáři k Sentencím Petra Lombardského a ve spisu *De veritate*.⁷²¹ Tak zachycuje rovněž jeho vývoj. Přitom se česko-římský teolog soustřeďuje na otázky, jež se kladou i v současné době. Zajímá ho pojetí předurčení jako takové, struktura aktu předurčení, jeho gratuita a neomylnost, zavržení a konečně vztah mezi Boží všeobecnou vůlí ke spáse a předurčením.

Boublík si stejně jako Kostko všímá skutečnosti, že Tomáš uvažuje o předurčení v rámci své nauky o Božím vědění a vůli, a to především v rámci učení o prozřetelnosti. Proto se *Aquinas* ve svém řešení opírá převážně o filosofické principy, což Boublíka neuspokojuje. S výjimkou některých ryze teologických otázek, jako například otázky gratuity predestinace, totiž Akvinský nepřihlíží k principům křesťanské soteriologie (k prostřednictví Krista, principu solidarity), které jediné mohou vést ke správnému řešení problému. Nicméně v Tomášově tvrzení, že předurčení je zvláštní část Boží prozřetelnosti, spatřuje Boublík klíč k pochopení jeho koncepce.⁷²² Ve shodě s Kostkem pak uvádí, že realizace spásy podle Andělského učitele předpokládá lidskou

⁷¹⁸ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 211, poz. 16.

⁷¹⁹ BOUBLÍK, V. „*La prédestination selon saint Thomas d’Aquin*“, *La pensée catholique* 80, 1962, s. 5-27.

⁷²⁰ BOUBLÍK, V. „*San Tommaso e la dottrina di Scoto sulla predestinazione*“, in *De doctrina Iohannis Duns Scoti. Acta congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edinburgi, 11-7 septembris 1966 celebrati*, Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1968, s. 487-499. Protože vlastním námětem této studie je nauka blahoslaveného Dunse Scota a nikoliv svatého Tomáše, nebudeme se o jejím obsahu na tomto místě rozepisovat.

⁷²¹ BOUBLÍK, V. „*La prédestination selon saint Thomas d’Aquin*“..., s. 5.

⁷²² Tamtéž, s. 6.

spolupráci,⁷²³ a dále že předurčení, právě jako zavržení, má původ v Boží dobrotě. S politováním konstatuje, že Tomáš bez výhrad přebírá Augustinovu ideu číselného vyvolení a učí, že Boží dobrota se projevuje jako milosrdenství na určitém velmi malém počtu spasených a jako spravedlnost na mnohem větším počtu zavržených. Tomáš se přidržuje též Augustinova názoru, že Boží milosrdenství se jedine tak ukazuje v celé své nádheře.⁷²⁴ Boublík podotýká, že velký středověký myslitel však nemůže vysvětlit důvody, které vedou Boží prozřetelnost k vyvolení onoho malého počtu spasených a k zavržení ostatních. Písmo na tuto otázku nenabízí odpověď, protože zjevení svědčí o tom, že Bůh si přeje spásu všech lidí.⁷²⁵ Tomáš prohlašuje, že předurčení zcela závisí na Božím milosrdenství, neboť žádný lidský skutek nemůže zasloužit určení ke spáse, a tudíž vše, co ke spáse vede, je již účinkem předurčení.⁷²⁶ Proč jsou někteří předurčení a jiní nikoliv, to je tajemství, které člověk není schopen rozumem proniknout. Vladimír Boublík o jeho řešení soudí, že je poněkud pesimistické, jako každé jiné řešení, jež se odvíjí od konceptu číselného vyvolení a nezakládá se na všeobecnosti spásy.⁷²⁷ Nicméně vyjadřuje přesvědčení, že Andělský učitel obohatil teologii předurčení o zajímavé prvky, které jsou ještě dnes přínosné.⁷²⁸ Má za to, že upustíme-li od idey číselného vyvolení a začleníme-li do Tomášova učení pavlovskou zvěst o univerzálním vyvolení v Kristu, můžeme díky němu lépe pochopit předurčení také my.⁷²⁹

Boublíkova interpretace Tomášova pojetí předurčení se tudíž v mnoha ohledech kryje s Kostkovým náčrtem, přičemž něco obsahuje navíc ona⁷³⁰ a o něco je širší

⁷²³ BOUBLÍK, V. „La prédestination selon saint Thomas d’Aquin“..., s. 8.

⁷²⁴ Tamtéž, s. 19.

⁷²⁵ Tamtéž, s. 24.

⁷²⁶ Tamtéž, s. 17.

⁷²⁷ Tamtéž, s. 25. Andělský učitel sice nepopírá všeobecný rozměr Boží vůle ke spáse, ale, jak už bylo řečeno, domnívá se, že spása všech lidí je předmětem Boží vůle předchozí a nikoliv následné, která je na rozdíl od první absolutním chtěním. Vladimír Boublík k tomu poznamenává, že taková všeobecná vůle ke spáse je spíše „zachtěním“ („*velléité*“) než vůlí (s. 27).

⁷²⁸ Boublík k těmto prvkům řadí především Tomášův koncept předzřízení, jeho analýzu vztahu mezi předurčením a předzvěděním a jeho výklad neomylnosti Božího předurčení (s. 27).

⁷²⁹ BOUBLÍK, V. „La prédestination selon saint Thomas d’Aquin“..., s. 27.

⁷³⁰ Česko-římský teolog například zdůrazňuje, že predestinace je podle Tomáše věčný akt Božího vědění. V tomto věčném aktu je přítomný celý časný či dějinný vývoj a zároveň platí, že tento akt je přítomný

naopak Kostkova studie. Té vděčíme zvláště za podkapitulu věnovanou výkladu předurčení Krista a člověka v Kristu, které má v Boublíkově teologii predestinace ústřední postavení, ale z pohledu metafyziky není rozpracováno.

2.5.4. Závěrečné úvahy

Ve čtvrté, poslední části svého pojednání Kostko poukazuje na odlišnost transcendentního bytí Boha a časného bytí tvorstva, pro kterou je nesnadné porozumět tomu, jak se do Božího plánu spásy, rodícího se mimo časoprostor, může zapojovat lidská svoboda realizující se v čase. Uvažovat o předurčení v kategoriích času se z tohoto důvodu ukazuje jako neadekvátní a je třeba se jich vzdát ve prospěch kategorií vlastních kauzálnímu myšlení, jak nás k tomu navádí svatý Tomáš.⁷³¹ Boublík ve své práci hájí tentýž názor, když říká, že prezencialita (to jest ustavičná přítomnost) věčného předurčení vylučuje z nauky o lidském osudu každé „před“ chápané časově.⁷³²

Následně Kostko opakuje, že předurčení směřuje k Božímu synovství, v němž se naplňuje lidské bytí. Jedinou cestou k dosažení tohoto vznešeného cíle je Ježíš Kristus, pravý Boží Syn.⁷³³ Boublík hovoří ve stejném duchu.⁷³⁴

Na základě toho, co učí Písmo a Magisterium, činí Giovanni Kostko závěr, že je plně oprávněné pojímat předurčení ke spáse jak ve smyslu univerzálním, tak i ve smyslu partikulárním, to znamená pouze ve vztahu k těm, kdo spásy opravdu dosáhnou. Domnívá se, že tato dvě pojetí si neprotiřečí, ale jsou-li správně vykládána, vzájemně se doplňují, osvětlujíce různé stránky jediného aktu, kterým Bůh ve svém niterném životě počíná plán spásy člověka. Univerzalistické pojetí se snad více nabízí a je snáze pochopitelné, nemůže však zcela postihnout složitý problém součinnosti božství

v každém okamžiku času. Boublík říká, že svými postřehy ohledně věčnosti Božího aktu předurčení otevřel svatý Tomáš cestu k metafyzičtějšímu pojetí predestinace, která už není vykládána jako v dávné minulosti nebo „před stvořením světa“ Bohem učiněné rozhodnutí realizující se v čase, ale může být chápána jako setkání mezi Stvořitelem a vyvolenými tvory, které se uskutečňuje v ustavičné přítomnosti. O údělu člověka nebylo rozhodnuto před jeho stvořením, neboť věčné předzřízení je stále, v každém dějinném okamžiku přítomné.“ (s. 9)

⁷³¹ KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda parte), s. 33-34.

⁷³² BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 213.

⁷³³ KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda parte), s. 34.

⁷³⁴ Viz např. BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 171.

a lidství. Druhé pojetí se pokouší tento problém objasnit a zve své zastánce k ponoření se do tajemství spojení mezi absolutnem Boha a stavem nahodilosti, v němž se nachází jednotlivý člověk. Kostko si uvědomuje, že je to příkrá cesta, nicméně věří, že je schůdná a lze po ní dojít daleko, třebaže hrozí nebezpečí, že se z horizontu ztratí univerzální rozměr Božího plánu spásy.⁷³⁵ Máme za to, že Boublíkovo řešení, třebaže klade silný důraz na spásný univerzalizmus, není laciné a s možností každého jednotlivého člověka se z Božího plánu spásy vyloučit se poctivě vyrovnává. Boublík by patrně neutil stejných slov a trval by na tom, že Boží předurčení má univerzální charakter,⁷³⁶ ale co do obsahu sdělení se s Kostkem shoduje: Bůh si přeje, aby všichni lidé došli spásy, nicméně je možné, že ne všichni lidé spásy dojdou. Bůh ví.

Nakonec Kostko podtrhuje, že Boží predestinace, ačkoliv je neomylná, neodporuje lidské svobodě, ale naopak umožňuje, aby člověk svoji svobodu plně realizoval v přitakání láskyplnému Božímu plánu. Připomíná Tomášovo řešení souvztažnosti mezi Bohem a člověkem, spočívající v rozlišení prvotní a druhotné příčiny, jež podle jeho soudu ozřejmuje také osud zatracených, který není přímo působen Bohem, ale jen člověkem samým.⁷³⁷

Autor je přesvědčen o tom, že akt předurčení zahrnuje svobodné lidské přijetí Božího daru, přičemž tato odpověď ze strany člověka není příčinou predestinace, nýbrž podmínkou jejího uskutečnění, chtěnou a předvídanou Bohem. Predestinaci úhrnem charakterizuje jako akt Božího vědění a vůle, v němž lidský osud vzchází ze setkání svobody Boha v dávání a svobody člověka v přijímání. Tak může říci, že lidská osoba je předurčena k věčnému životu, a to v oproštění ode všeho determinismu, uznáváje Boží svrchovanost vzhledem ke stvoření a zároveň svébytnost lidské osoby, povoláné ke

⁷³⁵ KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda parte), s. 35.

⁷³⁶ Trvají na tom i jiní autoři. Tak například současný italský teolog Franco Giulio Brambilla ve své monografii zabývající se teologickou antropologií vyjadřuje přesvědčení, že predestinace je univerzální, a to nejen v tom smyslu, že Boží „nabídka“ spásy se týká všech lidí (což ve skutečnosti nikdy nikdo nepopíral, neboť všichni teologové uznávali a uznávají, že Boží přechozí vůle ke spáse zahrnuje celé lidstvo). Brambilla míní, že predestinace je univerzální především z toho důvodu, že se zakládá v Ježíši Kristu, takže pokud by někdo – hypoteticky – spásy nedošel, bylo by to proto, že svobodně odmítl realizovat v Duchu své bytí, určené pro Krista. Možnost zatracení tedy christologicky vykládaná predestinace nechává otevřenou. Viz BRAMBILLA, F. G. *Antropologia teologica...*, s. 207.

⁷³⁷ Rovněž Boublík upozorňuje na tento prvek Tomášovy koncepce. Viz BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 204, poz. 9.

svobodnému spoluutváření vlastního osudu v odpovědi na Bohem nabízený dar.⁷³⁸ Velmi podobně vyznívají již citovaná Boublíkova slova: „*Vztah mezi Bohem a svobodným tvorem se realizuje v nádheře okamžiku, v němž se osobní povolání Boha – Pána lidského osudu – setkává s lidskou osobou, která disponuje budoucností svého bytí.*“⁷³⁹

Kostkův nárys nauky o předurčení se tedy v mnohém kryje s o půl století starším výkladem Vladimíra Boublíka, čímž svědčí o jeho trvalé platnosti. Jak bylo uvedeno výše, autorovým záměrem bylo poukázat na skutečnost, že teologie predestinace není okrajovým traktátem bohovědy, nýbrž že patří k jejím základním kamenům. Jestliže tento fakt uznáme, mělo by se náležitého uznání dostat také česko-římskému teologovi, který je podle všeho jedním z průkopníků současné západní teologie predestinace.

⁷³⁸ KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda parte), s. 36.

⁷³⁹ BOUBLÍK, V. *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino...*, s. 213.

ZÁVĚR

Na závěr můžeme znovu vzpomenout onen výrok z listu Filipským, který jsme citovali v úvodu: „*Nemyslím, že bych již byl u cíle anebo již dosáhl dokonalosti...*“ (Fp 3,12). Nemyslíme, že bychom dokonale zodpověděli otázku lidského osudu, jež vyvstává v moderním myšlení se stejnou naléhavostí, s jakou vyvstávala v době, kdy žil Vladimír Boublík, svatý Augustin nebo svatý Pavel. Cíl je tedy stále před námi. Ale snad se nám podařilo dát současnou odpověď, která má co říci člověku „dnes, nyní“. Zmíněný výrok pokračuje slovy: „...*k čemu jsme již dospěli, toho se držme*“ (Fp 3,16). Věříme, že toho, k čemu jsme dospěli, se lze držet.

Představili jsme osobnost Vladimíra Boublíka, a to nejen pohledem z vnějšku. Rozbor autorova duchovního deníku nám poodhalil jeho nitro. Shledali jsme, že pozdější výpověď akademického teologa se rýsuje již v úvahách mladého bohoslovce. Ukázali jsme, že Boublíkova teologie sleduje především pastorační zájem, přitom však nepostrádá vědecký rozměr. Není to „*věda pro vědu*“, ⁷⁴⁰ ale je životná, neboť ze života vychází a životu slouží.

To bohužel neplatí o teologii předurčení v podání svatého Augustina, který ve snaze podtrhnout nezbytnost Boží milosti k dosažení spásy úplně popřel význam lidské svobody. Proto jeho výklad od úsilí o dobrý život spíše odrazuje, než by k němu nabádal. Augustinova nauka o předurčení je rozptýlena v řadě jeho spisů. Zrála dlouhých čtyřicet let, během kterých se výrazně proměňovala. Pokusili jsme se její vývoj zrekonstruovat a představit ji českému čtenáři v ucelené podobě. Spolu s Vladimírem Boublíkem a dalšími jsme upozornili na její slabiny.

Doložili jsme, že zvěst Apoštola národů se od Augustinova názoru podstatně liší - je to zvěst o *gratuitní* spáse v Kristu pro všechny (národy), nikoliv pro „malý počet“ vyvolených. „Do slávy dětí Božích má být uvedeno veškeré tvorstvo“ (Ř 8,21). Kromě jiného jsme upřesnili, že vyvolení, předzvědění a předurčení nejsou tři různé akty vedoucí k eschatologickému oslavení, nýbrž jsou to tři aspekty jediného věčného aktu, jímž Bůh jednou provždy zaujímá postoj lásky vůči člověku. Je tedy bezpředmětné se tázat, zda předurčení závisí na předchozím předzvědění. Třebaže předurčení není totéž, co předzvědění, uskutečňuje se zároveň s ním.

⁷⁴⁰ BOUBLÍK, V. *Duchovní deník...*, s. 29-30.

Nakonec jsme přiblížili a dále rozvinuli tezi česko-římského teologa. Autor zdůrazňuje, že učení o predestinaci musí vycházet z Pavlovy zvěsti o spáse. Vlastní koncepci soustřeďuje v Kristu, „jenž má ve všem prvenství“ (Ko 1,18). V návaznosti na něj jsme vyslovili názor, že prvenství ve věčném předurčení náleží Kristu jakožto osobě Slova, netýká se pouze Kristovy lidské přirozenosti. Domníváme se, že tomuto tvrzení nic nebrání, protože věčnost je přítomná v každém okamžiku času, takže predestinace jakožto věčný akt nevyžaduje vztah předčasnosti subjektu vůči objektu, který není myslitelný, je-li jejím objektem věčné Slovo. Vyžaduje ovšem vztah jako takový, v němž počáteční iniciativa přísluší Predestinujícímu, což vzhledem k věčnému Slovu (Synu souvěčnému s Otcem) platí, protože otcovství má také v imanentní Trojici přednost před synovstvím. Rozlišení mezi prioritou v čase a prioritou ve vztahu tedy vnáší světlo do dříve nevyjasněného problému Kristova předurčení. Predikujeme-li predestinaci Ježíši Kristu coby boholidské osobě, činíme tak se zřetelem k analogii jsoucné ve třech krocích, které podmiňují pravdivost lidského vypovídání o Bohu: Tvrdíme, že Ježíš Kristus je předurčený, třebaže není předurčený v témže smyslu, v jakém jsou předurčeni (jiní) lidé. Vzhledem k Němu má předurčení zcela jedinečný a plný význam. Skrze Ježíše Krista, svého Syna, se Bůh Otec vztahuje také k nám a „ve své lásce nás předurčuje, abychom byli přijati za syny“ (Ef 1,5). Kristovým prostřednictvím (a ne jinak) se člověku dostává účasti na slávě trojjediného Boha. Neuniklo nám, že Boublíková teze se vhodně opírá jak o christologii a soteriologii, tak o trinitární teologii. Trojosobní Bůh se světu dává (poznat) v dějinách spásy, jež vrcholí v události Ježíše Krista. Tyto dějiny jsou poznamenány hříchem, jehož původ jsme objevili v pokřivené touze „být jako Bůh“ a příčinu ve lži. Všelidská touha podobat se Bohu nutně vyplývá ze stvoření lidí k Božímu obrazu, a pokud člověk stojí v pravdě, vede ho k tomu, aby miloval a byl milován, to znamená k realizaci vlastního předurčení a povolání. Výskyt hříchu má za následek utrpení a smrt, nicméně Bůh si toto zlo nepřejí. Jestliže ho dopouští, je to proto, že si přeje věčnou plnost lásky, která se rodí právě překonáním hříchu v utrpení a smrti. „*Předurčení k lásce tudíž zůstává základním ‚zákonem‘ veškerého stvoření v Kristu*“.⁷⁴¹ Tento výrok je stručným shrnutím Boublíkovy teze, kterou jsme hájili v konfrontaci s řadou ohlasů, jež vyvolala, a kterou

⁷⁴¹ BOUBLÍK, V. *L'uomo in Cristo Gesù...*, s. 22. V českém překladu: BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie...*, s. 28.

jsme nakonec porovnali s nedávným příspěvkem k danému tématu, jenž stanovisko Vladimíra Boublíka, jak jsme ukázali, potvrzuje.

Podstatu toho, co bylo řečeno, velmi dobře vystihuje poetická modlitba, jejímž autorem je francouzský kněz, Michel Quoist.⁷⁴² V úvodní „Rozpravě o metodě“ jsme konstatovali, že má-li teologie skutečně hovořit o Bohu, měla by být prostoupena rozhovorem s Bohem. Uzavřeme tedy naše pojednání touto modlitbou:

*„Chtěl bych vystoupit hodně vysoko, Pane,
nad své město,
nad svět,
nad čas.*

*Chtěl bych očistit svůj zrak a přivlastnit si Tvé oči.
Pak bych viděl vesmír, lidstvo, dějiny, jak je vidí Otec.
Spatřil bych v té úžasné proměně hmoty,
v tom ustavičném vření života,
Tvé velké Tělo, které se rodí vdechnutím Ducha.
Viděl bych krásný, věčný záměr lásky Tvého Otce,
jenž se postupně uskutečňuje,
vše sjednotit v Tobě, věci nebeské i pozemské.
A viděl bych, kterak se na tom dnes, právě tak jako včera,
podílí i drobné maličkosti.
Každý člověk na svém místě,
každé seskupení a každý předmět.
Viděl bych onu továrnu a onen biograf,
hlouček v družném hovoru i stavění fontány.
Viděl bych cenu chleba ohlášenou návěstím,
a partu mladých, kteří jdou na ples,
kloučka, který se právě rodí, i starce, který umírá.*

⁷⁴² P. Michel Quoist (*1921, le Havre - †1997, le Havre) vešel ve známost také jako teolog a spisovatel. Studoval na Katolickém institutu v Paříži, kde získal doktorát v oboru sociálních věd. V pastorační i spisovatelské činnosti se věnoval především mladým lidem.

*Viděl bych nejmenší částičku hmoty a nejjemnější záchvěv života,
lásku a nenávist,
hřích a milost.
Uchvácen bych pochopil, že se přede mnou rozvíjí velké dobrodružství lásky,
jež se započalo při rozbřesku světa,
dějiny spásy,
které se podle zaslíbení dovrší až ve slávě
po zmrtvýchvstání těla.
Tehdy předstoupíš před Otce se slovy ‚Dokonáno jest,
já jsem Alfa i Omega,
počátek i konec.‘
Pochopil bych, že vše spolu souvisí,
že vše je jen jediným pohybem celého lidstva a celého vesmíru k Trojici,
v Tobě a skrze Tebe, Pane.
Pochopil bych, že nic není všední, věci, osoby, události,
ale naopak, že všechno je svaté pro svůj původ v Bohu
a že vše má být posvěceno člověkem, spojeným s Bohem.
Pochopil bych, že můj život,
nezachytitelný výdech v tomto velkém Celistvém Těle,
je nepostradatelným pokladem v Otcově plánu.
Tu bych padl na kolena a obdivoval, Pane, tajemství tohoto světa,
který, navzdory nesčetným a hrozným hříšným selháním,
je dlouhým tíhnutím lásky k Lásce věčné.*

*Chtěl bych vystoupit hodně vysoko, Pane,
nad své město,
nad svět,
nad čas.
Chtěl bych očistit svůj zrak a přivlastnit si Tvé oči.⁷⁴³*

⁷⁴³ QUOIST, M. *Itinéraires*, Paris: Les éditions ouvrières, 1990, s. 7-11.

Seznam použité literatury a pramenů

AMBROSIASTER, *Commentarius in xiii epistulas Paulinas*, ed. H. J. Vogels, (CSEL 81,1-3), Vienna: Austrian Academy of Science, 1966-1969.

ARFEUIL, V. „Vladimiro Boublik, La Predestinazione: S. Paolo e S. Agostino“, *Revue Thomiste*, 1965, roč. 65, č. 1, s. 151-154.

AURELIUS AMBROSIUS, *De fide* (CSEL 78).

AURELIUS AUGUSTINUS, *Contra Iulianum* (PL 44).

AURELIUS AUGUSTINUS, *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus* (PL 45).

AURELIUS AUGUSTINUS, *De baptismo contra Donatistas* (PL 43).

AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei* (PL 41).

AURELIUS AUGUSTINUS, *De correptione et gratia* (PL 44).

AURELIUS AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (PL 40).

AURELIUS AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (PL 40).

AURELIUS AUGUSTINUS, *De dono perseverantiae* (PL 45).

AURELIUS AUGUSTINUS, *De gestis Pelagii* (PL 44).

AURELIUS AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* (PL 32).

AURELIUS AUGUSTINUS, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* (PL 44).

AURELIUS AUGUSTINUS, *De praedestinatione sanctorum* (PL 44).

AURELIUS AUGUSTINUS, *De Trinitate* (PL 42).

AURELIUS AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* (PL 36).

AURELIUS AUGUSTINUS, *Epistula 217* (PL 33).

AURELIUS AUGUSTINUS, *Epistolae ad Galatas expositionis liber unus* (PL 35).

AURELIUS AUGUSTINUS, *Epistolae ad Romanos inchoata expositio* (PL 35).

AURELIUS AUGUSTINUS, *Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos 54,62* (PL 35).

AURELIUS AUGUSTINUS, *Retractationes* (PL 32).

AURELIUS AUGUSTINUS, *Vyznání*, Praha: Kalich 1990, ISBN 80-7017-144-8.

(Všechny spisy Aurelia Augustina jsou v latinském originále a paralelně v italském překladu dostupné na WWW: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>).

BALTHASAR, H. U. VON, *Síla křesťanské naděje*, Olomouc: Vyšehrad, 1995, ISBN 80-85966-01-8.

BARTH, K. *Kirchliche Dogmatik*, vol. II/2, Zürich: VEB, 1946.

BAUR, F. CH. „Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs und die damit zusammenhängende Verhältnisse der römischen Gemeinde. Eine historisch-kritische Untersuchung“, *TübingerZeitschrift für Theologie*, 1836, č. 3, s. 56-178.

BENEDIKT XVI. Encyklika *Deus Caritas est* (25. ledna 2006), Praha: Paulínky, 2006, ISBN 80-86949-03-6.

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost, 1998, 11. vydání, ISBN 80-85810-19-0.

BLOY, L. *Chudá žena*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, ISBN 80-7192-654-X.

BOËTHIUS, *Filosofie utěšitelka*, Olomouc: Votobia, 2005, ISBN 80-7198-021-8.

BONAVENTURA, *Breviloquium – Kompendium scholastické teologie*, Praha: Vyšehrad, 2004, ISBN 80-7021-703-0.

BOUBLÍK, V. *L'azione divina „praeter ordinem naturae“ secondo S. Tommaso d'Aquino. Filosofia del miracolo*, Roma: Pontificia Università Lateranense, 1968.

BOUBLÍK, V. *Boží lid*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997, 2. vydání, ISBN 80-7192-490-3.

BOUBLÍK, V. *Člověk očekává Krista*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997, ISBN 80-7192-271-4.

BOUBLÍK, V. *Duchovní deník*, eds. K. Skalický, J. Žůrek, Olomouc: Refugium Velehrad - Roma s.r.o., 2010, ISBN 978-80-7412-064-0.

BOUBLÍK, V. *Incontro con Cristo*, Roma: Pontificia Università Lateranense, 1968.

BOUBLÍK, V. „La liberté d'après Saint Augustin“, *La pensée catholique* 92, 1964, s. 22-36.

BOUBLÍK, V. „La prédestination selon saint Thomas d'Aquin“, *La pensée catholique* 80, 1962, s. 5-27.

BOUBLÍK, V. „La predestinazione in S. Agostino. Una risposta al P. Sage“, *Divinitas*, 1961, roč. 5, č. 1, s. 149-164.

BOUBLÍK, V. „La predestinazione secondo Duns Scoto“, in *Miscelanea Antonio Piolanti*, Roma: Pontificia Università Lateranense, 1963, vol., s. 207-226.

BOUBLÍK, V. *La Predestinazione. S. Paolo e S. Agostino*, Roma: Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense 1961.

BOUBLÍK, V. *L'azione divina „praeter ordinem naturae“ secondo S. Tommaso d'Aquino. Filosofia del miracolo*, Roma: Pontificia Università Lateranense, 1968, ISBN není uvedeno.

BOUBLÍK, V. *L'uomo in Cristo Gesù*, Istituto di Teologia per corrispondenza, Roma: Centro „Ut unum sint“, 1971, ISBN není uvedeno.

BOUBLÍK, V. „San Tommaso e la dottrina di Scoto sulla predestinazione“, in *De doctrina Iohannis Duns Scoti. Acta congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edinburgi, 11-7 septembris 1966 celebrati*, Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1968, s. 487-499.

BOUBLÍK, V. *Setkání s Ježíšem*, Svitavy: Trinitas, 2002, ISBN 80-86036-68-5.

BOUBLÍK, V. *Teologia delle religioni*, Roma: Studium 1973, ISBN není uvedeno.

BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, ISBN 80-7192-490-3.

BOUBLÍK, V. *Teologie dějin spásy*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, ISBN 80-7192-496-5.

BOUBLÍK, V. *Teologie mimokřesťanských náboženství*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, ISBN 80-7192-481-4.

BOUBLÍK, V. „Ungewissheit und Wagnis nach der Prädestinationslehre des Duns Scotus“, in *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis. Vindebonae*, 28. 9. – 2. 10. 1970, Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1972, s. 509-512.

BUBER, M. *Já a Ty*, Praha: Mladá fronta, 1969, 1. Vydání, ISBN není uvedeno.

BRAMBILLA, F. G. *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?* Brescia: Editrice Queriniana, 2005, ISBN 978-88-399-2412-4.

BRICHČÍNOVÁ, K. „*Cur Homo resurrexit?*“ *Zmrtvýchvstání Krista v teologii Vladimíra Boublíka*, diplomová práce, vedoucí prof. Karel Skalický, Teologická fakulta Jihočeské univerzity, České Budějovice 2006.

BRICHČÍNOVÁ, K. „Predestinace. Sv. Pavel, Sv. Augustin a Vladimír Boublík“, in *Teologie v utkání s pluralitou náboženství. Přínos Vladimíra Boublíka v přístupech a hodnoceních jeho žáků*, eds. K. Brichčínová, K. Skalický, F. Štěch, T. Veber, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, s. 43-56.

- Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-089-3.
- DION, H. M. „La prédestination chez saint Paul“, *Recherches de science religieuse* 1965, roč. 53, č. 1, s. 5-43, ISSN 0034-1258.
- DRECOLL, Die *Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, ISBN 3-16-147046-X.
- Enchiridion symbolorum definitivum et declarationum de rebus fidei et morum*, Denzinger, H. – Schönmetzer, A. (eds.), Barcinone, Friburgi Brisgoviae – Romae – Neo Eboraci: Herder, 1967.
- FASCHER, E. „Erwählung“ (n. 1), in *Reallexicon für Antike und Christentum* 6, Stuttgart: Hiersemann, 1966, s. 409-436.
- FEE, G. D. *Pauline Christology: An Exegetical-Theological study*, USA: Hendrickson Publishers, 2007, ISBN 978-1-59856-035-0.
- FERRIER, F. „Prédestination“ (n. 1), in *Catholicisme* 11, Paris: Letouzey et Ané, 1988, s. 754-781.
- FITZMYER, J. A. *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday: New York, 1993, ISBN 0-385-23317-5.
- GEERLINGS, W. „Augustine“, in *Dictionary of Early Christian Literature*, eds. S. Dopp, W. Geerlings, New York: A Herder & Herder book, 2000, ISBN 0-8245-1805-5.
- GIOVANNI PAOLO II., *Varcare la soglia della speranza*, Milano: Arnoldo Mondadori editore, 1994, ISBN 88-04-53428-1.
- HALÍK, T. *Co je bez chvění, není pevné. Labyrintem světa s vírou a pochybností*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2002, ISBN 80-7106-628-1.
- HÁJEK, J. „Bůh a zlo. Chápání zla v procesuální teologii“, *Universum*, 2006, roč. 16, č. 1, s. 22-23.
- HARISSON, E. F. „Glory“, in *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. W. A. Elwell, dostupné na WWW: <http://mb-soft.com/believe/txs/glory.htm>.
- HELLER, J. *Bůh sestupující*, Praha: Kalich, 1994, ISBN 80-7017-780-2.
- HILARIUS Z POITIERS, *Tractatus super psalmos* 64,5 (CSEL 22).
- JAN PAVEL II. Encyklika *Redemptoris Missio* (7. prosince 1990), Praha: Zvon, 1994, ISBN 80-7113-101-6.
- Jeruzalémská Bible. Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, ISBN 978-80-7195-389-0.

Kancionál, Společný zpěvník českých a moravských diecézí, Praha: Česká katolická charita 1974.

KARFÍKOVÁ, L. *Milost a vůle podle Augustina*, Praha: Oikúmené, 2006, ISBN 80-7298-172-2.

KARFÍKOVÁ, L. „Milost zvítězila“, in *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, eds. Karfíková L., Mrázek J., Jihlava: Mlýn, 2004, s. 159-174, ISBN 80-86498-08-5.

Katechismus katolické církve, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, ISBN - 80-7192-488-1.

KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Prima parte), *Divinitas*, 2008, roč. 51, č. 3, s. 274-288.

KOSTKO, G. „Predestinazione. Una dottrina da valorizzare“ (Seconda Parte), *Divinitas*, 2009, roč. 52, č. 1, s. 7-36.

LAMBERIGTS, M. „Augustine on Predestination. Some Quaestiones Disputatae Revisited“, *Augustiniana*, 2004, roč. 54, č. 1, s. 279-305.

LEIBNIZ, G. W. *Theodicea*, Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-094-7.

LÖSSL, J. „Augustine on Predestination: Consequences for the Reception“, *Augustiniana*, 2002, roč. 52, s. 241-272.

MANN, T. *Josef Živitel*, Praha: Melantrich 1951.

MARCEL, G. *K filosofii naděje*, Praha: Vyšehrad, 1971.

MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné*, Praha: Krystal OP, 2008, ISBN 978-80-87183-06-9.

MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Společenství a služba. Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, ISBN 80-7192-971-9.

MORÁN, J. „El difícil equilibrio en el problema de la predestinación. Notas a un libro“, *Augustinianum*, 1962, č. 2, s. 323-350.

MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium i pastorači*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, ISBN 978-80-7195-259-6.

O'DALY, G. J. P. „Predestination and Freedom in Augustine's Ethics“, in *The Philosophy in Christianity*, ed. G. Vesey, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s. 85-97.

- OGLIARI, D. *Gratia et certamen. The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-called Semipelagians*, Louvain: Leuven University Press, 2003, ISBN 90-429-1351-7.
- PARENTE, P. *De Verbo incarnato*, Roma: IGT, 1962.
- PELAGIUS, *De possibilitate non peccandi* (PLS 1).
- PELAGIUS, *Expositio fidei catholicae* (PLS 1).
- PELAGIUS, *Expositiones VIII epistolarum Pauli* (PLS 1).
- PELCOVÁ, N. *Vzorče lidství. Filosofické základy pedagogické antropologie*, Praha: Portál, 2010, ISBN 978-80-7367-756-5.
- PIOLANTI, A. *Dio Uomo*, 2^a edizione riveduta e aggiornata, Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1995.
- PITTA, A. *La lettera ai Romani*, Padova: Edizioni messaggero, 2003, ISBN 88-250-1292-6.
- PIUS IX. Apoštolská konstituce *Ineffabilis Deus* (8. Prosince 1854). Český překlad in Pospíšil C. V., *Nanebevzetí Bohorodičky ve světle dokumentů Magisteria*, Olomouc: MCM, 2000, s. 21-42.
- POSPÍŠIL, C. V. „Trojice a eucharistie“, in *Eucharistie. Mysterium fidei*, ed. J. Hojda, Svitavy: Trinitas, 2002, s. 41-63, ISBN 80-86036-67-7.
- POSPÍŠIL, C. V. *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, ISBN 80-7195-001-7.
- POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, ISBN 978-80-7195-123-0.
- POSPÍŠIL, C. V. „Lev Veliký a jeho Tomus ad Flavianum“, *Theologická revue*, 2001, roč. 72, č. 3, s. 263-278.
- POSPÍŠIL, C. V. *Teologie služby*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, ISBN 80-7192-748-1.
- POSPÍŠIL, C. V. „Výročí mariánského dogmatu“, *Teologické texty*, 2004, roč. 15, č. 5, s. 210-213.
- QUOIST, M. *Itinéraires*, Paris: Les éditions ouvrières, 1990, ISBN 2-7082-2840-4.
- RAHNER, K. „Zur Theologie des Todes“, in: *Über den Tod*, Hamburg: Claasen & Goverts, 1949.
- RAHNER, K. - VORGRIMLER, H. *Teologický slovník*, Praha: Zvon, České katolické nakladatelství, 1996, ISBN 80-7113-212-8.

- RIGAUX, B. – GRELOT, P. *Slovník biblické teologie*, eds. J. Duplacy, A. George, P. Grelot, J. Guillet, M.-F. Lacan, X. Léon-Dufour, Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991.
- ROSSI, A. „La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino“, *Divus Thomas*, 1963, roč. 66, č. 4, s. 477-479.
- SACCHI, A. e col. *Lettere Paoline e altre lettere*, Elle Di Ci, Torino 1996, ISBN 88-01-10475-8.
- SAGE, A. „Faut il anathématiser la doctrine augustinienne de la prédestination?“, *Revue des études augustinienes*, 1962, roč. 8, č. 3, s. 233-242.
- SAGE, A. „La prédestination chez saint Augustin d'après une thèse récente“, *Revue des études augustinienes*, 1960, roč. 6, č. 1, s. 31-40.
- SCOLA, A., MARENGO, G., LÓPEZ, J. P. *La persona umana. Antropologia teologica* Milano: Editoriale Jaca Book SpA, 2000, ISBN 13: 978-88-16-40536-3.
- SEGALLA, G. *Lettera ai Romani*, Traduzione strutturata, Edizioni San Lorenzo, Reggio Emilia 1999. ISBN 88-8071-096-6.
- SERTILLANGES, A.-G. „Agnosticisme et anthropomorphisme“, *RevPhil*, 1906, č. 5, s. 162.
- SCHREIER, M. „Due lezioni di prof. Vladimír Boublík alla Pont. Università Lateranense nel A. D. 1974“, in *Veritas liberabit vos*, eds. T. Machula, M. Pavelková, F. Štěch, České Budějovice: TF JU, 2004, s. 150-162, ISBN 80-7040-680-1.
- SCHREIER, M. „Pohled na posledních šest let Vladimíra Boublíka“, in *Česko-římský teolog Vladimír Boublík*, eds. M. Schreier, K. Skalický, České Budějovice: TF JU, 1999, s. 3-12, ISBN 80-7040-342-X.
- SCHREIER, M. „Předmluva“, in *Česko-římský teolog Vladimír Boublík*, eds. M. Schreier, K. Skalický, České Budějovice: TF JU, 1999, s. 1-2, ISBN 80-7040-342-X.
- SCHREIER, M. *Teolog Vladimír Boublík ve svých dopisech Monice*, Svitavy: Trinitas, 2001, ISBN 80-86036—62-6.
- SIMANDL, K. „Kristův primát v Boublíkově soteriologické histologii“, in *Česko-římský teolog Vladimír Boublík*, eds. M. Schreier, K. Skalický, České Budějovice: TF JU, 1999, s. 28-39, ISBN 80-7040-342-X.
- SIMONIN, H.-D. „Prédestination II. La prédestination d'après les Pères Grecs“, in *Dictionnaire de théologie catholique*, 12/2, 1935, 2815-2832.
- SKALICKÝ K. „Česko-římský teolog Vladimír Boublík“, *Teologické texty*, 1993, roč. 4, č. 3, s. 105-106.

SKALICKÝ, K. „La Chiesa, la costruzione del mondo a la venuta del regno“, *Orientamenti Pastoralis* č. 7-8, 1972, s. 55-72.

SKALICKÝ, K., „Mysterijní povaha křesťanství“, *Teologické texty*, 2005, roč. 16, č. 4, s. 165-166.

SKALICKÝ, K. „Pokus o krátký nástin teologie zjevení“, *Teologické studie*, 2005, roč. 6, č. 2, s. 69-84, ISBN 1213-5917.

SKALICKÝ, K. *Po stopách neznámého Boha*, Svitavy: Trinitas, 1999, ISBN 80-86036-19-7.

SKALICKÝ, K. „Predestinace jako tajemství spásy v teologii Vladimíra Boublíka“, in *Česko-římský teolog Vladimír Boublík*, eds. M. Schreier, K. Skalický, České Budějovice: TF JU, 1999, s. 15-27, ISBN 80-7040-342-X.

SKALICKÝ, K. „Předmluva“, in BOUBLÍK V. *Teologická antropologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 7-8, ISBN 80-7192-490-3.

SKALICKÝ, K. „Vladimír Boublík“, in *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin – Krakow: Wydawnictwo „M“, 2002, ISBN 80-86263-36-3.

STEINER, V. „Boublíkova teologie nekřesťanských náboženství“, in *Česko-římský teolog Vladimír Boublík*, eds. M. Schreier, K. Skalický, České Budějovice: TF JU, 1999, s. 50-69, ISBN 80-7040-342-X.

ŠPIDLÍK, T. „Člověk, agapická osoba“. In *Nové cesty pastorální teologie. Krása jako východisko*, (T. ŠPIDLÍK – M. I. RUPNIK); Olomouc: Refugium Velehrad – Roma, 2008, s. 206. ISBN 978-80-86715-97-1.

ŠPIDLÍK, T. *Prameny světla* (Příručka křesťanské dokonalosti), Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2009, ISBN 978-80-7412-035-0.

ŠPIDLÍK, T. „Skalického fundamentální teologie“, *Studie*, 1978, roč. 8, č. 78.

ŠPRUNK K. „Zlo jako argument proti Boží existenci“, *Teologické texty*, 2002, roč. 13, č. 2, s. 46-48.

TEREZIE Z LISIEUX, *Autobiografické spisy (Dějiny duše)*, Vimperk: Nakladatelství Tiskárny Vimperk, 1991, ISBN 80-900807-5-8.

THEOBALD, M. *List Římanům*, Malý Stuttgartský komentář, Karmelitánské nakladatelství Kostelní vydří 2002, ISBN 80-7192-433-4.

THOMAS AQUINAS, *Summa contra gentiles*, dostupné na WWW: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, dostupné na WWW: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

TICHÝ, L. „Druhý vatikánský koncil a biblická věda“, *Teologické texty*, 2003, roč. 14, č. 1, s. 2-5.

TRAPÉ, A. „A proposito di predestinazione. S. Agostino ed i suoi critici moderni“, *Divinitas*, 1963, 7, s. 243-284.

I. Vatikánský koncil, Dogmatická konstituce o katolické víře *Dei Filius* (24. dubna 1870).

VOKOUN, J. *Číst Bibli zase jako Bibli. Úvod do teologické interpretace Písma*, Praha: Česká biblická společnost, 2011, ISBN 978-80-87287-37-8.

WRIGHT, N. T. *Paul In Fresh Perspective*, Minneapolis: Fortress Press, 2005, s. 113, ISBN 0-8006-3766-6.

ŽŮREK, J. Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka, Olomouc: Krystal OP, 2008, ISBN 978-80-87183-01-4.

ŽŮREK, J. „Soteriologická interpretace predestinace v podání Vladimíra Boublíka a její předpoklady“, *Listy filologické* 128, 2005, č. 1-2, s. 75-96.

ŽŮREK, J. *Život Vladimíra Boublíka a recepce II. vatikánského koncilu v jeho díle*, licenciátní práce, vedoucí prof. C. V. Pospíšil, Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého, Olomouc 2006.

Pozn.:

Není-li uvedeno jinak, překlady cizojazyčných textů jsou autorčiny vlastní.

Není-li uvedeno jinak, texty Písma Starého a Nového zákona jsou citovány podle Českého ekumenického překladu.

„Nebudu nikdy dobrým teologem, pokud budu jen studovat názory jiných, psát vybroušené rešerše a nikdy nepocítím žízeň živé bytosti po Bohu.“

Marek Orko Vácha

Seznam použitých zkratek

- CSEL - Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
- ČEP - Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad
- DS - Enchiridion symbolorum (eds. H. Denzinger, A. Schönmetzer)
- DV - Dei verbum
- GS - Gaudium et spes
- KKC - Katechismus katolické církve
- LG - Lumen gentium
- MTK - Mezinárodní teologická komise
- PG - Patrologiae cursus completus. Series graeca
- PL - Patrologiae cursus completus. Series latina
- PLS - PL. Supplementum

Abstrakt

BRICHČÍNOVÁ, K. „*Ve své lásce nás předem určil...“ Předurčení. Svatý Pavel, svatý Augustin a Vladimír Boublík.*, disertační práce, vedoucí prof. Dr. Karel Skalický, Th.D., Teologická fakulta Jihočeské univerzity, Katedra teologických věd, České Budějovice 2013.

Klíčová slova:

Vladimír Boublík, předurčení, milost, lidská svoboda, Boží záměr, univerzalizmus spásy, dějiny spásy, vyvolení, hřích, smrt, láska.

Nauka o předurčení byla v západní teologii po staletí zatížena dualistickou koncepcí svatého Augustina. Biskup z Hippo se domníval, že Božím záměrem je zjevit své milosrdenství na malém počtu předurčených ke spáse a svou spravedlnost na nepoměrně větší mase po právu zavržených hříšníků. Nabyt předsvědčení, že spása je naprosto nezasloužený dar a následně popřel význam lidské svobody. Jeho výklad v člověku vzbuzoval spíše úzkost než naději, o které hovoří Písmo. Vladimír Boublík se odvážil postavit Augustinově autoritě a předložil docela odlišné řešení, opírající se o novodobou exegezi pavlovských listů. Předurčení definoval jako neodvolatelné Boží rozhodnutí, jehož obsahem je účast celého lidstva na Božím životě v Kristu.

Přítomná práce ukazuje, že Boublíkova teologie vychází nikoliv jen z akademického, ale především z bytostného hledání odpovědi na otázku lidského osudu, poznamenaného hříchem, utrpením a smrtí. Rýsuje se již na stránkách duchovního deníku, který si autor vedl v době svých studií. Celá jeho tvorba prozrazuje záměr oslovit současného člověka a vést ho ke Kristu, který stojí ve středu autorova uvažování. Tato práce je pokusem na českého exilového teologa navázat. Představuje jeho pojetí předurčení a v některých bodech ho dále rozvíjí. Mimo jiné vnáší světlo do dříve nevyjasněného problému Kristova prvenství v předurčení. Teze Vladimíra Boublíka je konfrontována s námitkami, jež proti ní byly vzneseny, a její obsah je porovnán s obsahem dnešního příspěvku k danému tématu.

Abstract

“In Love He Predestinated Us...” Predestination. Saint Paul, Saint Augustin and Vladimír Boublík.

Key words:

Vladimír Boublík, predestination, grace, human freedom, divine intention, universal salvation, salvation history, divine election, sin, death, love.

The doctrine of predestination in Western theology had for centuries been burdened by the dualistic conception of Saint Augustine. The bishop of Hippo held that it is God’s intention to reveal His mercy on a small number of those predestined to salvation and His justice on a far larger mass of rightly damned sinners. He came to be convinced that salvation is an utterly undeserved gift and consequently he negated the importance of human freedom. His interpretation would rather give rise to anxiety than the hope Scripture speaks about. Vladimír Boublík dared to oppose Augustine’s authority and presented an entirely different solution based on modern exegesis of the Pauline epistles. He defined predestination as an irreversible divine decision the content of which is the participation of all humanity on divine life in Christ.

The present paper shows that Boublík’s theology stems from not just academic, but above all existential search for the answer to the question of human destiny marked with sin, suffering and death. It is already apparent on the pages of the spiritual diary the author kept during his studies. All his writing shows the intention to address his contemporaries and lead them to Christ who stands in the centre of the author’s thinking. This paper attempts to follow up on the work of the Czech exile theologian. It presents his conception of predestination and further develops it in some respects. Besides other things, it throws light on the previously unclarified problem of Christ’s primacy in predestination. Vladimír Boublík’s thesis is confronted with objections that have been raised against it and its content is compared with the content of today’s contribution to the topic.

Příloha

Příložený text vychází ze dvou posledních přednášek Vladimíra Boublíka, jejichž obsah se dochoval v podobě magnetonových nahrávek, a Boublíkova žačka, Monika Schreier, ho později písemně zaznamenala. Přednášky jsou z původního italského znění přeloženy do češtiny a převedeny do formy článku. Uvádíme je z toho důvodu, že výklad úzce souvisí s námětem předurčení a podle našeho soudu je významnou součástí Boublíkovy odpovědi na tuto otázku.

I. Oběť kříže⁷⁴⁴

Na úvod si položme otázku: „Eucharistická oběť je anebo není skutečnou obětí?“ A pokud je skutečnou obětí, z jakého důvodu? Je obětí jen proto, že tajemně zpřítomňuje oběť přinesenou na kříži, nebo je i výrazem oběti přinášené církví? Pravděpodobně platí obojí. Není pochyb o tom, že Ježíš Kristus jednal v zástupnosti za všechny lidi a odčinil hříchy jménem všech. Avšak Jeho zastupitelská role neodstraňuje nutnost smíření ze strany každého člověka; naopak ji předpokládá. Povinností křesťana je soucítit se všemi trpícími, což ovšem znamená účastnit se na Ježíšově smrti. Křesťan se svou láskou má účastnit na lásce Ježíše Krista, která trpí spolu se všemi, ba co více: která umírá za všechny. Nejedná se pouze o jakési dobrovolné vyjádření solidarity, nýbrž o povinnost. Neodmyslitelným úkolem křesťana je neustále umírat v Ježíši Kristu.

Pojem „obrácení“ značí úplnou vnitřní proměnu, která s sebou nese odvrácení od hříchu a dostiučinění za hříchy. Ale smírčí aspekt je obsažen v oběti smrti a v bezvýhradné lásce prožívané na pozadí utrpení a smrti. Není možné vyvázat se z povinnosti zemřít spolu s Kristem a stejně tak není možné uniknout povinnosti účastnit se vlastním dostiučiněním na dostiučinění realizovaném v Kristu.

Skutečnost vyvolení nutně implikuje službu, označovanou jako zástupnost a poslání. Nabízí se otázka, v jakém smyslu vyvolení je a v jakém smyslu není, univerzální. Je-li někdo vyvolen, je vyvolený za všechny a všechny zastupuje. Lze říci, že kráčí přede všemi jako předvoj. Každý vyvolený je takovým předvojem. Zaujímá místo, na němž ostatní zatím nejsou, ale on na něm již stojí jménem všech. Nachází se

⁷⁴⁴ Názvy obou přednášek přebíráme od Moniky Schreierové.

na tomto místě jako reprezentant celého lidstva. Nestojí na něm sám za sebe, ale zaujímá ho, protože byl poslán, aby toto místo zaujal jménem celého lidstva, aby ho pro celé lidstvo držel a aby ostatním pomohl tohoto místa dosáhnout. Vyvolený je vyvolen ke zvláštní důstojnosti a těší se jí, ale nikoliv jako Josef či František, ale jako předvoj, jako zastupitel celého lidského rodu. V něm již celé lidstvo onoho důstojného postavení dosahuje. Jestliže Ježíš došel zmrtvýchvstání, došlo již celé lidstvo zmrtvýchvstání v NĚm. Kristus již dosáhl plnosti života jménem všech – již vystoupil na nebe k Otci v zástupnosti za všechny – a, jak je psáno, připravuje svým učedníkům místo, aby i oni byli tam, kde je On (J 14,3). Poté, co byl vyvýšen, přitáhne všechny k sobě (J 12,32).

Vyvolení tedy vždy implikuje službu všem. To, že někdo není vyvolen, znamená, že se ještě nenachází na místě, na kterém již stojí vyvolený. Ale ve vyvoleném je povolán i ten, kdo vyvolený není, neboť je vyvolený v něm. To platí především o Ježíšovi. Říkáme-li, že Ježíš je vyvolený povýtce, neznamená to, že my vyvoleni nejsme – jak je psáno v listě Efezským: „Jsme vyvoleni v Ježíši Kristu (Ef 1,4). Tak vyvolení z jedné strany znamená volbu upřednostňující jednoho před druhým, ze strany druhé však neznamená nevyvolení ostatních; naopak, ve vyvolení Jednoho jsou vyvoleni všichni; ve vyvolení církve je vyvoleno celé lidstvo, které ovšem ještě není tam, kde církev už je, i když už tam svým způsobem je, a to právě v církvi, která ho zastupuje.

Teologie předurčení dříve tvrdila, že Otec od věčnosti vyvolil malý počet těch, které přivádí ke spáse v Kristu. Ty ostatní však ponechává jejich osudu v mase zavržených. Takový je augustinovský pohled na předurčení. Ten vysvětluje skutečnost vyvolení docela jednoduše, ale je to vysvětlení poněkud tvrdé pro ty, kdo by nepatřili mezi vyvolené. V minulosti teologie předurčení vždy vyvolávala určité pobouření, jež bylo oprávněné. To proto, že tato teologie nebyla ozvěnou biblické zvěsti, ale spíše se jednalo o nepodložené teoretické úvahy.

Oscar Culmann ve svém díle „*Kristus a čas*“⁷⁴⁵ velmi jasně hovoří o postupně zužujícím se vyvolení v dějinách spásy: nejprve - až po Abrama - zahrnovalo vyvolení celé stvořené lidstvo; poté se týkalo jednoho národa; potom části tohoto národa; pak jednoho kmene; posléze jedné rodiny a nakonec Jednoho. Ale dějiny mají univerzální

⁷⁴⁵ CULLMANN, O. *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Bologna: Il Mulino, 1965; EDB, 2005.

rozměr i v dějinném příběhu Ježíše Krista. V Kristově životním příběhu je ve hře osud celého lidstva a o něm se rozhoduje, třebaže konáním Jednoho jediného. Ne, že by se v Kristu univerzální dějiny staly dějinami individuálními. Stále si zachovávají svůj univerzální rozměr.

Jiným způsobem je to popsáno v evangeliu svatého Lukáše a v jeho Skutcích apoštolských. Podle svatého Lukáše před Ježíšovou smrtí vše směřovalo k Jeruzalému a Jeruzalém je svatopiscem představován jako symbolický střed veškerého dění. Po události zmrtvýchvstání se z Jeruzaléma vše začíná šířit do celého světa. Pěkně je to vyjádřeno v příběhu učedníků putujících do Emauz, kteří nepochopili, že Jeruzalém získal v okamžiku Ježíšovy smrti ústřední význam. Byli zoufalí a v beznaději město opouštěli. Ježíš, s Nímž se na cestě setkali, jim však otevřel oči a oni se pak do Jeruzaléma vrátili, aby odtud znovu vyšli šíříce radostnou zvěst. Lukáš se tedy soustřeďuje na místo: ukazuje na Jeruzalém. Ovšem dějiny spásy nejsou soustředěny v místě, ale mají střed osobní: je jím Ježíš Kristus.

Ve Starém zákoně vše směřuje k Ježíši Kristu: On se pak stává Jediným a zároveň Vším. Je člověkem jedinečným i člověkem všezahrnujícím. Po Jeho smrti jsou všichni povoláni k tomu, aby se stali údy Kristova těla a zakoušeli to, co zakouší Kristus: Aby žili životem, kterým žije Kristus. Takže i když je vyvolený jen jeden, neznamená to, že ostatní vyvoleni nejsou; znamená to však, že ostatní ještě nejsou na místě, kterého vyvolený již dosáhl. Bylo by nesprávné tvrdit, že ostatní ještě nejsou vyvoleni, protože již vyvoleni jsou, a to v Kristu, ačkoliv se ještě nenacházejí na téže rovině jako On; nemohou ještě prožívat onu důstojnost, která je již v Kristu prožívána.

Vědomí vlastního zástupného postavení by mělo pronikat smýšlením křesťanů, kteří mnohdy tvoří jen malou skupinu, a to i v zemích, které bývají označovány jako křesťanské. Učení o vyvolení a zástupnosti může napomoci k vyřešení problémů, s nimiž se potýkají mnozí kněží a řeholníci, kteří se cítí osamělí, izolovaní. Křesťan nemůže být skutečně osamělý. Ano, může se cítit opuštěný, postrádat blízkost rodiny či přátel a podobně. Ale neměl by se cítit sám coby křesťan a naříkat nad neúčinností svého misijního úsilí, své kněžské služby... Je třeba, aby své povolání chápal ve světle učení o vyvolení a zástupnosti. Kněz, který stojí u oltáře, zastupuje všechnen lid. Mnohdy kněží rozdávají pokyny, ale úkolem kněze je především vykonávat svou službu za všechny, trpět za všechny, modlit se jménem všech. Je snadné odsoudit ty, kdo jdou

raději do hospody, než aby šli do kostela. Ale Ježíš přišel v první řadě kvůli hříšníkům (Mt 9,12-13).

Církev - obec věřících – je často malou skupinou, z pohledu světa opuštěnou. Není však opuštěná z hlediska víry, z pohledu toho, kdo si je vědom vyvolení a zástupnosti. Čím menším „zbytkem“ se církev stává, tím je v určitém smyslu všeobecnější; vždyť Ježíš Kristus jakožto Jediný se stal Vším. Předvoj je vždy odloučený od ostatních. Například i kosmonauti, když se vydávají na cestu do vesmíru, jsou odloučení. Ale přesto by ten, kdo kráčí před ostatními, neměl být osamělý ve vlastním slova smyslu, a to právě díky vědomí svého zástupného poslání. Ježíš, když pociťoval samotu, byl skutečně sám. Pod křížem s Ním zůstali jen ti nejbližší – Jeho Matka, Marie Magdalská a učedník, kterého miloval. Cítil se však opuštěný dokonce i Otcem. A přece v tu hodinu byl Vším – v tom okamžiku Ježíš žil za všechny, umíral za všechny. Když je tedy člověk sám, opuštěný, izolovaný, odloučený od světa..., pokud prožívá svoji samotu nábožensky, pak v tom okamžiku přestávají existovat hranice prostoru a času a celý svět se stává přítomným ve skutku lásky, prožívaném v utrpení, prožívaném s vědomím zástupného poslání. V takovém skutku lásky může být přítomen celý svět.

II. Vyvolení a zástupnost

Vyvolení a zástupnost, to jsou dva úzce související principy, které je třeba znát, chceme-li pochopit běh dějin spásy. O vyvolení se v teologii mluvilo vždy, bohužel však v rámci nauky o předurčení, která tvrdila, že si Bůh vyvolil malý počet těch, které chce přivést ke spáse. Takové pojetí ovšem neodpovídá tomu, co o vyvolení vypovídá Písmo. Je pravda, že vyvolení se zpravidla týká malého počtu - Bible na mnoha místech svědčí o vyvolení zbytku Izraele, zůstatku Božího lidu. Je to malá skupina, ve které pokračuje realizace Božího plánu spásy. Vyvolení s sebou nese výběr malé skupiny, jednotlivého člověka... Ježíš Kristus je vyvoleným povýtce. Ale platí, že vyvolení je svázáno se zástupností. To znamená, že vyvolený je tím, kdo zaujímá místo a jedná jménem všech, a v jehož životě Bůh uskutečňuje to, co je zaslíbeno všem. Dobře známý je biblický text o vyvolení Abrama, jemuž bylo řečeno: „*V tobě dojdou požehnání veškeré čeledi země.*“ (Gn 12,3). Boží požehnání dané Abrahamovi se má rozšířit na všechny, a proto mají události jeho života univerzální rozměr. Všechny čeledi země, všechny kmeny a všechny národy mohou dojít požehnání v Abrahamovi.

Zvláště výmluvný je příklad Ježíše Krista, vyvoleného v nejvlastnějším slova smyslu. Ježíš je skutečně Jediný, nejen jeden, ale Jediný vyvolený mezi lidmi. Jen on je pravým Božím Synem a Jeho poslání náleží jen Jemu samému a nikomu jinému. Přesto všechno to, co se odehrálo v Jeho životě, má univerzální význam. On zastupuje všechny lidi. Jeho smrt se uskutečnila – slovy Písma – „*hyper hemon*“, „*pro nobis*“, to jest pro nás, a stejně tak i Jeho zmrtvýchvstání. Výraz „pro nás“ či „za nás“, v Písmu hojně užívaný, vystihuje obsah zástupnosti.

Je zajímavé uvážit souvislost mezi filosofickým chápáním dějin a dějinami spásy, o nichž hovoří teologie. Filosofické pojetí dějin je podobně jako teologické pojetí dějin spásy univerzalistické. V rámci tohoto univerzalizmu se však nikdy nemluví o dějinách jednoho národa, jedné obce nebo jednoho člověka. I když existenciální pojetí zahrnuje určité osobní hledisko a v marxistickém i idealistickém pojetí se mluví o univerzálních dějinách a o dějinách lidstva. Rovněž Písmo vypovídá o dějinách lidstva. Ale uvnitř těchto všeobecných dějin se uplatňuje oikonomie vyvolení, které je z jedné strany vyhrazeno malé skupině, avšak z druhé strany má vždy univerzální rozměr. Tento univerzální rozměr vyvolení se vyjevuje v zástupnosti a v poslání. Vyvolený je totiž vždy tím, kdo drží místo ostatním, a je vždy misionářem, který nese všem to, co sám již obdržel. Ježíš je vyvolený povýtce a je také misionářem povýtce.

Jeruzalémská církev, která se považuje za dědičku zaslíbení, jež se naplnila v Kristu, se pokládá za symbol či zastupitelku celého lidského rodu a chce nést do celého světa nejenom zvěst o Ježíši Kristu, ale též ono duchovní bohatství, jež bylo celému lidstvu darováno v Ježíšovi, Jeho prostřednictvím. Proto chceme-li pochopit běh dějin spásy, musíme mít na zřeteli princip vyvolení, který je svázaný s principem zástupnosti a poslání. Toto učení má velký význam i pro osobní život člověka.

Církev v minulosti téměř pozbyla vědomí a zkušenost zástupného poslání. V současnosti jich pozvolna opět nabývá, a to zvláště vlivem určitých teorií, které tvrdí, že církev nikdy nemůže obsáhnout celé lidstvo a že křesťané mohou tvořit jen malé skupinky, malé obce, které žijí uvnitř lidstva. Ale přesto, že církev je jen malým stádem oveček, vždy reprezentuje celé lidstvo. Křesťan má tudíž věřit jménem všech, milovat jménem všech, činit pokání jménem všech. A ti, kdo bývají označováni jako ateisté či pohané, třebaže jsou od církve vzdáleni, se nikdy nenacházejí vně církve, protože jsou zastoupeni těmi, kdo do církve patří – jsou tajemně přítomni v křesťanské lásce,

v křesťanské víře, v křesťanské naději a jsou nebo měli by být přítomni také v pokání za hříchy vykonávaném křesťany. To je třeba mít na zřeteli.

V dějinách spásy náleží vyvoleným zvláštní důstojnost: například povolání k zasvěcenému životu s sebou nese mimořádné postavení – je to dokonalejší, hlubší a tajemný způsob realizace povolání křesťana. Řeholní život tedy implikuje zvláštní, jedinečnou důstojnost, a proto obnáší i zvláštní roli a jedinečné poslání zastupitele. Řeholní komunita, v níž se nejdokonalejším způsobem realizuje církev, by se tudíž měla modlit jménem všech, jako tomu dříve bývalo v kláštorech. V řeholních komunitách by také měly být odčiňovány hříchy za všechny.

Nuže, není sporu o tom, že v dějinách spásy existuje Boží vyvolení, a to vyvolení malého počtu z mnoha. V určitém okamžiku si Bůh volí Jákoba a nikoliv Ezaua: „*Jákoba jsem si zamiloval, ale Ezaua jsem odmítl.*“, stojí v listě Římanům (Ř 9,13). Bůh se smilovává, nad kým chce. Z téže hroudy tvoří jednu nádobu ke vznešeným účelům a druhou ke všedním, jak píše svatý Pavel (Ř 9,21). Skutečnost vyvolení je nezpochybnitelná. Ale toto vyvolení by nikdy nemělo být příčinou privilegovaného postavení ve světě, jak tomu v dějinách církve a v dějinách vyvoleného Božího lidu mnohdy bylo. Boží lid i křesťané z důstojnosti vyplývající z jejich povolání často vyvozovali majetkové a společenské výhody, což je dnes právem kritizováno ze strany odpůrců katolické církve. Vyvolení nemají být považováni za ty, jejichž spása je již nyní zaručena, takže pro ni nemusejí nic dělat, a nemají se dělat rozdíly mezi nimi, coby privilegovanými, a ateisty a bezvěrci, stavěnými na okraj společnosti. Někde takovýto model bohužel ještě přetrvává z minulosti. Kněží se v některých zemích dodnes těší majetkovým a sociálním výhodám a odmítají se jich zřící. Pojetí vyvolení, které tento model odůvodňovalo, je nesprávné. Má-li být vyvolení chápáno správně, musí být vždy uvažováno zároveň se zástupnou úlohou a posláním.

Vyvolení uděluje svému nositeli výsadu zvláštního povolání ke službě. Jak to od svých učedníků požadoval Ježíš: „*Kdo je mezi vámi největší, buď jako poslední, a kdo je v čele, buď jako ten, který slouží.*“ (Lk 22,26). Ježíš to symbolicky vyjádřil, když se ke svým učedníkům sklonil, aby jim umyl nohy (J 13,3-11). Tento Jeho úkon je symbolickým vyjádřením toho, co značí vyvolení: Vyvolený člověk je povolán k tomu, aby žil pro druhé a pro Boha. Žít pro druhé znamená též zastupovat druhé před Bohem. Zvláštním způsobem má vyvolený před Bohem zastupovat hříšníky. Ježíš přišel

zachránit všechny, ale především hříšníky, a nikoliv farizeje, kteří se pokládali za spravedlivé. Povolání ke službě se ovšem projevuje nejenom v zástupnosti, ale také v poslání. Ten, kdo je nadán zvláštním požehnáním, kdo má mimořádné poznání Boha, kdo je více než jiní pevný ve víře a v naději, kdo poznává budoucí události, které jsou ostatním ještě skryté, jestliže má být předvojem lidstva a některé věci předem okoušet, pak se z tohoto jemu svěřeného bohatství nemá egoisticky těšit, ale má ho jako misionář sdělovat druhým.

Vyvolení tedy existuje. Implikuje zvláštní důstojnost udělovanou jen málokterým z mnoha. Ale implikuje také zvláštní povolání ke službě, která má univerzální rozměr, neboť zahrnuje všechny. Vyvolení je plodem lásky a konkretizuje se v lásce, přičemž láska je vždy univerzální. Kdo je povolán k mimořádné lásce, je povolán k mimořádné službě, která se uskutečňuje v zástupnosti a v poslání. Ten, kdo je vyvolený, nese zvláštní zodpovědnost za druhé, jimž má sloužit, a má svůj život interpretovat jako bytí pro druhé. Služba v kontextu dějin spásy neznamena jen charitativní činnost, i když i ta je důležitá, ale znamená též povolání zastupovat druhé před Bohem a poslání komunikovat svěřená dobra druhým.

V protestantském prostředí byla vždy prosazována substituční teorie, pokud se jednalo o dostiučinění a pokání za hříchy. V současnosti je substituční teorie nahrazována krásnějším konceptem zástupnosti. Zasloužila se o to zejména německá teoložka Dorothee Sölle, která je autorkou monografie: *„Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ‚Tode Gottes‘“* („Zástupnost. Teologická esej po ‚smrti Boha‘“).⁷⁴⁶ Sölle míní, že ve světě, v němž je Bůh v životě všech lidí a všech národů mrtev, by měli křesťané o to více vnímat a uvědomovat si tajemnou skutečnost zástupnosti v dějinách spásy.

Závěrem tedy můžeme říci tolik: Kdo je vyvolený, nahlíží do eschatologické budoucnosti. Pravděpodobně má silnější naději a pevnější víru než jiní. A proto je jeho úkolem doufat jménem všech a věřit jménem všech. Ale nejen to. Měl by také sdělovat vlastní naději a víru těm, kdo ještě nedosahují toho, čeho on již dosahuje. Diskurz o dostiučinění za hříchy je otázkou, která se vyjasňuje ve světle oběti přinesené na kříži a principu dějinně-spásné zástupnosti.

⁷⁴⁶ SÖLLE, D. *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ‚Tode Gottes‘*, Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1967.

