

OBSAH

Obsah	1
Úvod	7
I. Život a dílo Michaela Schmause	11
I.1. Období od narození do konce II. světové války	11
I.1.1. Pobyt v Praze podle archivních dokumentů	13
I.1.1.1. Hodnocení Schmausova působení v Praze	18
I.1.2. Třetí říše a Schmaus	19
I.1.3. Schmaus jako vědec do roku 1945	23
I.2. Období od konce II. světové války do závěru II. vatikánského koncilu	24
I.3. Období po II. vatikánském koncilu	27
I.4. Ekumena a hierarchie pravd. Rysy Schmausova myšlení	30
I.5. Michael Schmaus v pohledu kardinála Josepha Ratzingera	31
I.6. Stěžejní Schmausovo dílo – Katholische Dogmatik a Der Glaube der Kirche	32
I.6.1. Schmausova předkoncilní dogmatika – Katholische Dogmatik	32
I.6.1.1. Strukturální náhled a odkazy na II. vatikánský koncil	36
I.6.1.2. K některým svazkům definitivní podoby předkoncilní dogmatiky	38
I.6.1.2.1. Bůh stvořitel a Bůh vykupitel	38
I.6.1.2.2. Kristovo neustálé působení až po jeho druhý příchod	39
I.6.2. Schmausova pokoncilní dogmatika – Der Glaube der Kirche	40
I.6.2.1. Celkové hodnocení pokoncilní dogmatiky uznávanými teology	41
I.6.2.2. K definitivní podobě Der Glaube der Kirche	43
I.6.2.3. Strukturální náhled	46
I.6.2.3.1. Bůh zachránce skrze Ježíše Krista	50
I.7. Vztah mezi fundamentálně teologickou a dogmatickou christologií u Schmause	52
I.8. Na závěr k životu a díle M. Schmause	54
II. Schmausova předkoncilní a pokoncilní christologie	55
II.1. Principy Schmausovy předkoncilní a pokoncilní christologie	55
II.2. Porovnání christologií s ohledem na II. vatikánský koncil	56
II.3. Porovnání christologií podle struktur	57
II.4. Základní témata Schmausovy předkoncilní a pokoncilní christologie	59
II.4.1. Christologické tituly	60
II.4.1.1. Teologická reflexe	60
II.4.1.1.1. Výběr christologických titulů	60
II.4.1.1.2. Prorok	61
II.4.1.1.3. Syn člověka	61
II.4.1.1.4. Kristus (Mesiáš, Pomazaný)	62
II.4.1.1.5. Syn (Syn Boží, milovaný Syn)	63
II.4.1.1.6. <i>Kyrios</i> (Pán)	64
II.4.1.1.7. Spasitel	64
II.4.1.2. Předkoncilní christologie	64
II.4.1.2.1. Mesiáš (Kristus)	64
II.4.1.2.2. Syn, Syn Boží	65
II.4.1.2.3. Syn člověka (v knize <i>Daniel</i>)	66
II.4.1.2.4. Pán	67
II.4.1.3. Pokoncilní christologie	67
II.4.1.3.1. Mesiáš	67
II.4.1.3.2. Boží služebník	69
II.4.1.3.3. Syn, Boží Syn	69
II.4.1.3.4. Syn člověka (a jeho ponížení)	71
II.4.1.3.5. Pán (<i>Kyrios</i>)	72
II.4.1.3.6. Spasitel (<i>Sóter</i> , Zachránce)	72

II.4.1.3.7. Prorok s vlastní autoritou	72
II.4.1.4. Dílčí závěr.....	73
II.4.2. Předvelikonoční Ježíš a povelikonoční Kristus. <i>Preexistence</i> Krista.....	73
II.4.2.1. Teologická reflexe.....	74
II.4.2.1.1. Předvelikonoční a povelikonoční víra u Ježíšových učedníků	74
II.4.2.1.2. Modely povelikonoční víry	74
II.4.2.1.3. <i>Preexistence</i> poukazující na věčnost Slova	76
II.4.2.1.4. <i>Preexistence</i> Krista v <i>listě Filipánům</i>	77
II.4.2.2. Předkoncilní christologie	78
II.4.2.2.1. Vztah Kristovy osoby k jeho dílu, historický Ježíš a Kristus víry.....	78
II.4.2.2.2. <i>Preexistence</i> Krista	79
II.4.2.3. Pokoncilní christologie	79
II.4.2.3.1. Hlásající Ježíš a hlásaný Kristus	79
II.4.2.3.2. <i>Preexistence</i>	81
II.4.2.3.3. Christologický hymnus v <i>listě Filipánům</i>	81
II.4.2.4. Dílčí závěr.....	82
II.4.3. Christologické bludy	83
II.4.3.1. Teologická reflexe.....	83
II.4.3.1.1. <i>Gnóze a doketismus</i>	83
II.4.3.1.2. <i>Adopcianismus</i>	84
II.4.3.1.3. <i>Arianismus</i>	84
II.4.3.1.4. <i>Apollinarismus</i>	85
II.4.3.1.5. Nestorios (versus Cyril)	86
II.4.3.1.6. Eutyčův <i>monofyzitismus</i>	87
II.4.3.2. Předkoncilní christologie	88
II.4.3.2.1. Teologie oddělování.....	88
II.4.3.2.2. Teologie směřování	88
II.4.3.2.3. Novodobé christologické bludy	89
II.4.3.3. Pokoncilní christologie	90
II.4.3.3.1. <i>Monarchianismus</i>	90
II.4.3.3.2. <i>Doketismus</i>	91
II.4.3.3.3. <i>Monofyzitismus a nestorianismus</i>	92
II.4.3.4. Dílčí závěr.....	92
II.4.4. Hypostatická unie	93
II.4.4.1. Teologická reflexe.....	93
II.4.4.1.1. Nicejský sněm (325)	93
II.4.4.1.2. První konstantinopolský koncil (381).....	94
II.4.4.1.3. Efezský koncil (431)	94
II.4.4.1.4. Chalcedonský koncil (451)	95
II.4.4.1.5. Druhý konstantinopolský koncil (553)	97
II.4.4.1.6. Třetí konstantinopolský koncil (680 – 681).....	98
II.4.4.2. Předkoncilní christologie	99
II.4.4.2.1. Dogma a pojmy	99
II.4.4.2.2. <i>Komunikace idiomat</i>	99
II.4.4.2.3. Učitelství církve	100
II.4.4.2.4. Význam pro spásu.....	100
II.4.4.2.5. Některé tradiční a nové pokusy o vysvětlení	101
II.4.4.2.6. Trvání hypostatické unie.....	102
II.4.4.3. Pokoncilní christologie	102
II.4.4.3.1. Vztah božského a lidského v Ježíšovi.....	102
II.4.4.3.2. <i>List Flaviánovi</i>	103
II.4.4.3.3. Chalcedonský koncil	103

II.4.4.3.4. Dnešní kritika Chalcedonského koncilu	104
II.4.4.3.5. Některé současné pokusy o řešení	105
II.4.4.3.6. Dynamika přijetí člověka Ježíše do subsistence věčného Božího Syna ...	106
II.4.4.4. Dílčí závěr.....	107
II.4.5. Vtělení.....	108
II.4.5.1. Teologická reflexe.....	108
II.4.5.1.1. Tajemství vtělení.....	108
II.4.5.1.2. Vhodnost vtělení druhé božské osoby s ohledem na Boží svobodu	110
II.4.5.2. Předkoncilní christologie	113
II.4.5.2.1. Příprava vtělení a vykoupení	113
II.4.5.2.2. Primární účel vtělení	113
II.4.5.2.3. Vhodnost vtělení Božího Syna	114
II.4.5.3. Pokoncilní christologie.....	114
II.4.5.3.1. Ježíšovo početí a narození z panny	115
II.4.5.3.2. Vtělení pouze Božího Syna.....	115
II.4.5.3.3. Přínos vtělení pro spásu	116
II.4.5.3. Dílčí závěr.....	116
II.4.6. Osoba, osobnost, „já“, vědění a vědomí osobní synovské identity u Krista..	117
II.4.6.1. Teologická reflexe.....	118
II.4.6.1.1. Ježíšova osoba ve vztahu k jeho lidské osobnosti	118
II.4.6.1.2. Ježíšovo vědomí a poznání, jejich rozvoj	119
II.4.6.1.3. Akceptovatelnost teorie Ježíšova blaženého patření v době jeho pozemského putování	120
II.4.6.2. Předkoncilní christologie	122
II.4.6.2.1. Sebevědomí Krista – otázka Ježíšova „já“	122
II.4.6.2.2. Kristovo blažené patření	123
II.4.6.2.3. Vlité a zkušenostní vědění	123
II.4.6.3. Pokoncilní christologie.....	124
II.4.6.3.1. Pokus o řešení tajemství jednoty v Ježíši Kristu.....	124
II.4.6.3.2. Sebevědomí jako element hypostatické jednoty. Vědomí svého „já“ u člověka Ježíše	125
II.4.6.3.3. Ježíšovo lidské vědění a vědomí.....	126
II.4.6.3.4. Dokonalost Ježíšova vědění a jeho hranice, různé názory.....	127
III.4.6.4. Dílčí závěr	129
II.4.7. Neschopnost zhřešit, mesiášské zkoušky, svoboda, poslušnost, dvě vůle a činnosti u Ježíše Krista.....	129
II.4.7.1. Teologická reflexe.....	130
II.4.7.1.1. Neschopnost zhřešit, mesiášské zkoušky a svoboda	130
II.4.7.1.2. Božská a lidská vůle vtěleného Slova a jeho poslušnost	131
II.4.7.2. Předkoncilní christologie	133
II.4.7.2.1. Kristova svoboda od hříchu a nemožnost zhřešit	133
II.4.7.2.2. Dvě vůle a dvě činnosti u Ježíše Krista	134
II.4.7.3. Pokoncilní christologie.....	135
II.4.7.3.1. Ježíšova svoboda od hříchu a nepodmíněná poslušnost vůči Bohu Otci..	135
II.4.7.3.2. Dvě vůle a dvě činnosti vůle jako výraz jediné osoby.....	135
II.4.7.4. Dílčí závěr.....	136
II.4.8. Způsob uctívání boholidského srdce Páně	137
II.4.8.1. Teologická reflexe.....	137
II.4.8.1.1. Současný přístup k tématu nejsvětějšího srdce Ježíšova	137
II.4.8.2. Předkoncilní christologie	140
II.4.8.2.1. Úcta nejsvětějšího srdce Ježíšova	140
II.4.8.3. Pokoncilní christologie.....	140

II.4.8.4. Dílčí závěr.....	141
III. Schmausova předkoncilní a pokoncilní soteriologie.....	142
III.1. Porovnání soteriologií s ohledem na II. vatikánský koncil.....	142
III.2. Porovnání soteriologií podle struktur.....	143
III.3. Základní témata Schmausovy předkoncilní a pokoncilní soteriologie.....	145
III.3.1. Poměr mezi christologií a soteriologií, umístění v celku dogmatiky a metodologický přístup.....	145
III.3.1.1. Teologická reflexe.....	145
III.3.1.1.1. Soteriologie mající ústřední postavení v teologii a její ontický základ v christologii v úzkém slova smyslu.....	145
III.3.1.2. Předkoncilní soteriologie.....	147
III.3.1.2.1. Poměr mezi soteriologií a christologií v úzkém slova smyslu.....	147
III.3.1.3. Pokoncilní soteriologie.....	147
III.3.1.3.1. Poměr mezi soteriologií a christologií v úzkém slova smyslu, místo obou v celku dogmatiky, metodologický přístup.....	147
III.3.1.4. Dílčí závěr.....	148
III.3.2. Rozlišování mezi spásou a vykoupením.....	149
III.3.2.1. Teologická reflexe.....	149
III.3.2.1.1. Nutnost rozlišování spásy a vykoupení.....	149
III.3.2.2. Předkoncilní a pokoncilní soteriologie.....	150
III.3.2.2.1. Spása a vykoupení.....	150
III.3.2.3. Dílčí závěr.....	150
III.3.3. Spása v objektivním a subjektivním pohledu.....	151
III.3.3.1. Teologická reflexe.....	151
III.3.3.1.1. Spása v objektivním a subjektivním pohledu.....	151
III.3.3.2. Předkoncilní soteriologie.....	151
III.3.3.2.1. Rozlišování pojmů subjektivní a objektivní spása.....	151
III.3.3.3. Pokoncilní soteriologie.....	152
III.3.3.3.1. Subjektivní a objektivní zřetel spásy.....	152
III.3.3.4. Dílčí závěr.....	152
III.3.4. Rozlišování spásy „podle Boha“ a spásy „podle člověka“.....	152
III.3.4.1. Teologická reflexe.....	153
III.3.4.1.1. Jak chápat spásu podle člověka a podle Boha.....	153
III.3.4.2. Předkoncilní soteriologie.....	154
III.3.4.2.1. Spása všeobecně.....	154
III.3.4.2.2. Pojem spásy v náboženstvích.....	154
III.3.4.2.3. Pojem spásy u filozofů.....	155
III.3.4.3. Pokoncilní soteriologii.....	156
III.3.4.3.1. Různé pojetí spásy.....	156
III.3.4.4. Dílčí závěr.....	157
III.3.5. Ježíš Kristus – jediný Prostředník mezi Bohem a člověkem, jediný a univerzální Spasitel.....	157
III.3.5.1. Teologická reflexe.....	157
III.3.5.1.1. Kristovo univerzální prostřednictví a spasitelství.....	157
III.3.5.2. Předkoncilní soteriologie.....	159
III.3.5.2.1. Jedinečné a univerzální Kristovo spasitelství a prostřednictví.....	159
III.3.5.2.2. Prostředník v mimobiblické oblasti a v <i>Písmu</i> , jediný a univerzální Spasitel.....	159
III.3.5.3. Pokoncilní soteriologie.....	161
III.3.5.3.1. Příběh Ježíšova dětství a univerzalita spásy.....	161
III.3.5.4. Dílčí závěr.....	162
III.3.6. Spasitelná hodnota mimokřesťanských náboženství.....	162

III.3.6.1. Teologická reflexe	163
III.3.6.1.1. Spasitelná hodnota mimokřesťanských náboženství	163
III.3.6.1.2. Spasitelský <i>exkluzivismus</i> , <i>inkluzivismus</i> , <i>pluralismus</i>	164
III.3.6.2. Předkoncilní soteriologie.....	166
III.3.6.2.1. Nepřímé poukazy na spásu mimo křesťanství.....	166
III.3.6.3. Pokoncilní soteriologie.....	168
III.3.6.3.1. Univerzální spasitel a spása v nekřesťanských náboženstvích.....	168
III.3.6.4. Dílčí závěr	169
III.3.7. Nesprávná chápání soteriologického rozměru Kristova kříže	170
III.3.7.1. Teologická reflexe	170
III.3.7.1.1. Správná soteriologická hodnota aktu vtělení.....	170
III.3.7.1.2. Ježíš – vítěz, který neplatil ďáblu výkupné	170
III.3.7.1.3. <i>Substitutio poenalis</i> (zástupný trest) nelze spojovat s křížem.....	171
III.3.7.1.4. Ježíš křížem a smrtí nepodstoupil pekelná muka	171
III.3.7.1.5. Kristův spásný čin a „Boží práva“	172
III.3.7.2. Předkoncilní soteriologie.....	173
III.3.7.2.1. Nesprávné pohledy na Kristův kříž	173
III.3.7.3. Pokoncilní soteriologie.....	174
III.3.7.3.1. Nesprávné interpretace Kristova kříže	174
III.3.7.4. Dílčí závěr	175
III.3.8. Kříž – stěžejní čin Kristova soteriologického díla.....	175
III.3.8.1. Teologická reflexe	175
III.3.8.1.1. Kristův kříž stojící v centru díla spásy	175
III.3.8.2. Předkoncilní soteriologie.....	176
III.3.8.2.1. Ježíš Kristus jako Velekněz Nové smlouvy, který obětuje sebe sama	176
III.3.8.2.2. Vnitřní dění při oběti kříže – čin Boží a čin Krista	178
III.3.8.3. Pokoncilní soteriologie.....	178
III.3.8.3.1. Kristova poslušnost a kříž	178
III.3.8.3.2. Biblická terminologie a jedinečný význam smrti vůči ostatnímu spásnému konání Ježíše Krista	180
III.3.8.4. Dílčí závěr	181
III.3.9. Některé kategorie osvětluující soteriologický význam Kristova kříže	182
III.3.9.1. Teologická reflexe	182
III.3.9.1.1. Dostiučinění – jeden z rozměrů Kristova kříže	182
III.3.9.1.2. Vykoupení – další rozměr Kristova kříže.....	183
III.3.9.1.3. Oběť – jiný rozměr Kristova kříže	184
III.3.9.1.3.1 <i>List Židům</i> o Kristově oběti	186
III.3.9.1.4. Rozměr smíření a odpuštění Kristova kříže	186
III.3.9.1.5. Záslužná příčina naší spásy – další rozměr Kristova kříže.....	187
III.3.9.2. Předkoncilní soteriologie	189
III.3.9.2.1. Kristovo zástupné dostiučinění (<i>satisfactio vicaria</i>)	189
III.3.9.2.1.1. Dostiučinění u Anselma a jeden novodobý teologický názor	190
III.3.9.2.2. Kristova smrt jako oběť	191
III.3.9.2.3. Kristova zásluha	192
III.3.9.2.4. Vítězství Krista jako usmíření	192
III.3.9.2.5. Kristův kříž jako vykoupení	192
III.3.9.3. Pokoncilní soteriologie.....	193
III.3.9.3.1. Teologická interpretace dostiučinění.....	193
III.3.9.3.2. Vykoupení. Oběť	194
III.3.9.3.3. Odpuštění a smíření	194
III.3.9.3.4. Zásluha	194
III.3.9.4. Dílčí závěr	195

III.3.10. Ježíšův sestup mezi mrtvé v soteriologickém pohledu	195
III.3.10.1. Teologická reflexe	196
III.3.10.1.1. Kristův sestup mezi mrtvé	196
III.3.10.2. Předkoncilní soteriologie.....	197
III.3.10.2.1. Kristův sestup mezi mrtvé.	197
III.3.10.3. Pokoncilní soteriologie.....	198
III.3.10.3.1. Hlubina smrti a Kristův sestup	198
III.3.10.4. Dílčí závěr	198
III.3.11. Kristovo vzkříšení, nanebevstoupení a dar svatého Ducha v soteriologickém pohledu	199
III.3.11.1. Teologická reflexe	199
III.3.11.1.1. Kristovo vzkříšení a dar Ducha svatého.	199
III.3.11.2. Předkoncilní soteriologie.....	200
III.3.11.2.1. Vzkříšení Krista všeobecně	200
III.3.11.2.2. Vzkříšení a spása	201
III.3.11.2.3. Nanebevstoupení a vyvýšení Krista	202
III.3.11.2.4. Soslání Ducha svatého	203
III.3.11.3. Pokoncilní soteriologie.....	203
III.3.11.3.1. Zmrtvýchvstání jako vrchol Ježíšova díla a pohled teologů	203
III.3.11.3.2. Vystoupení a oslavení.....	206
III.3.11.3.3. Vznik povelikonoční víry a zjevení Zmrtvýchvstalého.....	207
III.3.11.3.4. Nauka církve o zmrtvýchvstání	208
III.3.11.3.5. Duch svatý	209
III.3.11.4. Dílčí závěr	210
Závěr	211
Summary	215
IV. Přílohy	219
IV.1. Dokumenty v archivu UK v Praze	219
IV.1.1. Soupis archivních dokumentů (řazeno chronologicky)	219
IV.1.2. Přepis archivních dokumentů a překlad těch, které jsou pouze v němčině (řazeno chronologicky).....	226
IV.2. Úplný seznam Schmausova díla (bibliografie Michaela Schmause).....	291
IV.2.1. <i>Katholische Dogmatik a Der Glaube der Kirche</i> (řazeno chronologicky).....	291
IV.2.2. Monografie a pojednání (řazeno chronologicky)	295
IV.2.3. Spolupráce na vědeckých sbornících.....	311
IV.2.4. Vydavatelská činnost Michaela Schmause.....	313
IV.3. Literatura o Michaelovi Schmausovi a jeho díle (řazeno chronologicky).....	314
IV.4. Schmausova ocenění.....	318
IV.4.1. Členství Michaela Schmause ve vědeckých akademiích	318
IV.4.2. Čestné tituly a ocenění Michaela Schmause:	318
IV.5. Seznam Schmausových doktorandů a habilitantů	318
IV.5.1. Doktorské práce, které vedl Michael Schmaus (74).....	318
IV.5.2. Habilitační práce, které vedl Michael Schmaus (13)	323
IV.6. Seznam použitých a doporučených pramenů a literatury.....	324
IV.7. Seznam zkratk a značek.....	332
IV.8. Citované webové stránky a e-maily	333

ÚVOD

Michael Schmaus a jeho dílo se stali naším zájmem z několika důvodů. Schmaus byl velkým teologem dvacátého století a zvláště vynikajícím znalcem dějin dogmatu. V češtině však o něm, kromě několika archivních dokumentů, v zásadě nic nemáme. Jeho dílo mělo velký vliv nejen v německé jazykové oblasti, především pak dogmatika, která se v mnoha vydáních nabízela lidem zabývajícím se teologií. Dogmatika působí nadále i dnes, kdy její poslední¹ vydání z osmdesátých let dvacátého století je snadno přístupné na internetu. Její dopad mimo německou jazykovou oblast dokládají překlady do světových jazyků, dokonce i do slovenštiny,² bohužel v nedokončené edici, kde schází pro naši práci stěžejní christologický díl. Schmausovo pojetí christologie a soteriologie budeme totiž analyzovat. Chceme se zabývat ústředním tématem tajemství víry, vedle tajemství trinitárního, vtělením Božího Syna,³ který nám přinesl spásu. Motivem našeho úsilí je i to, že v češtině mnoho takových prací, které analyzují christologii a soteriologii, nenacházíme.

Není též bez zajímavosti, že Schmaus figuroval u habilitační práce J. Ratzingera, dnešního papeže Benedikta XVI.

¹ Nové vydání (v roce 1984 a 1992) některých dílů druhého, podstatně změněného vydání pokoncilní dogmatiky je pouhým reprintem bez jakékoli změny, viz seznam Schmausova díla. Musíme stanovit, že v naší práci se budeme zabývat dílem *Katholische Dogmatik* ve své definitivní podobě. K němu se budou vztahovat výrazy *předkoncilní*, či *první dogmatika*. Dále naším zájmem bude vydání definitivní podoby díla *Der Glaube der Kirche* a v práci se bude uvádět jako náležící do *pokoncilní* či Schmausovy *druhé dogmatiky*. Výraz *definitivní podoba* má na mysli výlučně poslední vydání daného díla.

² K překladu díla *Der Glaube der Kirche* do slovenštiny: Za povšimnutí stojí, že tato nedokončená edice nelogicky vychází jak z prvního vydání Schmausova díla *Der Glaube der Kirche* z let 1969/70 (díly *Cirkev*, *Svatosti*, *Život milosti a milostiplná*), tak z druhého, podstatně změněného vydání z let 1979-82 (díl *Božie Zjavenie*). Tato skutečnost by si jistě zasloužila samostatnou studii.

³ Je namístě hned v úvodu ospravedlnit naši volbu psaní jistých termínů. Zaprvé jednotně v celé práci (kromě opisů archiválií) upřednostňujeme psaní z před *s* (např. *filozofie* a ne *filosofie*, *univerzita* a ne *universita*). Zadruhé v opisech archiválií jak německy tak česky psaných ponecháme všechno beze změny, v původní formě. Zatřetí v překladech a ve zbylé části práce pak narazíme na problém psaní pojmů jako *děkanství* (*Děkanství*) – *děkanát* (*Děkanát*), *rektorát* (*Rektorát*), *katedra* (*Katedra*), *teologická* – *theologická* – *bohoslovecká* (*Teologická* – *Theologická* – *Bohoslovecká*) *fakulta*, *německá* (*Německá*) *univerzita* (*v Praze*), *ministerstvo* (*Ministerstvo*) *školství* a *národní osvěty* a další.

V překladu se přikloníme k jednotnému psaní pojmů a to podle instrukcí knihy *Jak zacházet s náboženskými výrazy*, která navazuje nejen na *Pravidla českého pravopisu* (Academia, Praha 1993 a později, školní vydání Fortuna 1999 a později). Můžeme citovat: „Velkých písmen v současnosti přibývá a pro jejich zavádění se shledávají nejrůznější důvody, např. subjektivně pocíťovaná, objektivně jen relativní samostatnost *Ústavů* na *Fakultách*, domněle názvový charakter každého *Záručního listu*. ... Mějme na paměti, že velké písmeno je signál specifického pojetí. Hodnota tohoto signálu inflačním nadužíváním klesá. Navíc se text zbytečně zatěžuje, protože čtenář se zdržuje úvahami, proč bylo velké písmeno zvoleno (např. v čem by byla *Mystika* jiná než *mystika*). I v oblasti církví a náboženství doporučujeme setrvat u malých písmen všude, kde až doposud vyhovovala vyjadřovacím potřebám (ostatně srovnej *Řím 12, 2*).“ ŠIMANDL, J. *Jak zacházet s náboženskými výrazy*, s. 115.

Upřednostníme tedy v překladech a v celé práci kromě opisů archiválií následující jednotné psaní pojmů: *Německá univerzita*, *rektorát* *teologické fakulty*, *katedra dogmatiky*, *děkanství* (volíme pojem *děkanství* namísto *děkanát*) *teologické fakulty* (volíme pojem *teologická* namísto *theologická* či *bohoslovecká*), *ministerstvo školství* a *národní osvěty* aj.

Tituly knih v práci budeme uvádět v původním jazyku. Tituly jednotlivých kapitol pak překládáme do češtiny s ohledem na českého čtenáře a přehlednost naší práce.

Hned v úvodu chceme jasně stanovit to, zda můžeme Schmause a jeho dílo zařadit mezi českou katolickou teologii. Pro druhou polovinu 20. století platí: „Pojem česká katolická teologie můžeme definovat takto: teologická reflexe křesťanů katolické konfese, kteří se hlásí k místní církvi v českých zemích jako ke své a podílejí se svou prací na jejím bytí a poslání.“⁴

V 19. století však byla česká teologie vymezena jazykově a v první polovině 20. století toto vymezení přetrvávalo. Schmaus, který působil v Praze v uvedené době, by tedy musel něco publikovat v češtině, aby mohl být zařazen mezi autory české katolické teologie. Žádnou jeho práci v češtině však nemáme, a proto jej nemůžeme započítat mezi české teology. Ani určující pravidlo mající platnost pro druhou polovinu 20. století o příslušnosti k české místní církvi, pomyslíme-li na církevně-právní vztah, se na něj s velkou pravděpodobností nevztahovalo. Vždyť pražský arcibiskup Kordač, od kterého Schmaus dostal pouze povolení v Praze přednášet, k němu nemusel mít, a patrně ani neměl, vazbu inkardinace do diecéze. Konečně nikdo Schmause za českého teologa zatím nepovažoval. Jeho působení v Praze však můžeme považovat za nejbližší kontext české katolické teologie, a právě proto by se o něj a jeho dílo měla česká teologie zajímat.

Postup naší práce bude v zásadě následující. V první kapitole pronikneme více do Schmausova života s důrazem na jeho působení v Praze a postoj k problému nacismu. Ve druhé kapitole se budeme zabývat jeho dílem, přednostně jeho dogmatikou, kterou Schmaus psal, doplňoval a měnil v průběhu více než čtyřiceti let. Srovnávat jednotlivá vydání, šest u předkoncilní a dvě u pokoncilní dogmatiky, by bylo nepřehledné a obsažné. Budeme se tedy zabývat pouze jejich definitivní podobou. Můžeme se jen domnívat, že sám Schmaus by to považoval za správné (a bylo by to jeho přáním) hlásit se k poslední podobě dogmatiky předkoncilní a poté pokoncilní.⁵ V nich si nejvíce povšimneme christologie, to je třetí kapitola naší práce, a poté ve čtvrté kapitole soteriologie. To však neznamená, že bychom odtrhovali christologii od soteriologie, což

⁴ Srov. NOVOTNÝ, V. *Teologie ve stínu*, s. 34, 35.

⁵ Michael Schmaus byl jeden z posledních teologů, který se pokusil sepsat kompletní dogmatiku katolické církve. Poté, co byla úspěšná jeho předkoncilní dogmatika v šesti vydáních, pustil se nově i po koncilu ve svém vysokém věku do dogmatiky nově koncipované, kterou v osmdesátých letech minulého století ve druhém vydání ještě podstatně přepracoval. Jedná se však o „školní dogmatiku“ akademické úrovně určenou studentům teologie, kněžím v pastoraci a dalším zájemcům o teologii, a to musíme mít neustále na paměti i při analýze jeho výkladu christologie a soteriologie.

by byla metodologická chyba. Vyzvedneme hlavní christologická a soteriologická témata – uděláme jakési „řezy“ – v christologii a soteriologii Schmausovy předkoncilní⁶ i pokoncilní⁷ dogmatiky a pokusíme se o vlastní analýzu a srovnání.

Nejdříve srovnáme struktury obou christologií a soteriologií, a též zapracování II. vatikánského koncilu. Naším úkolem jistě není převyprávět Schmausovo dílo, jednotlivá christologická a soteriologická témata však budeme prezentovat a jejich pořadí zvolíme podle současného uspořádání christologie v širším slova smyslu.⁸

V christologické části práce začneme biblickými tématy jako jsou christologické tituly, budeme se ptát po tajemstvích Ježíšova života s vědomím toho, že osoba má příběh. Povšimneme si novozákonních christologií⁹ – zda o nich autor výslovně mluví, nebo je alespoň rozlišuje. Víme, že teprve všechny společně nám představují měřítko pravověří a kvality určité christologické reflexe. Naším přednostním zájmem bude mimo jiné také druhá kapitola *listu Filipánům* ve spojitosti s *preexistencí* Krista, kdy se budeme tázat jak Schmaus mluví o *kenózi* a zná-li dvojí čtení této perikopy.

Po biblických tématech přistoupíme k tématům patristickým, které jsou spojeny s církevními koncily prvních staletích (zvláště *Efez* a *Chalcedon*) a s naukovými bludy.

Na závěr se zaměříme na spekulativní christologii s tématy vtělení, Ježíšovo „já“, Ježíšovo vědění, blažené patření a jiné. Také budeme zvláště pozorní na to, zda Schmaus rozlišuje ontickou a funkcionální christologii a jak mluví o víře Ježíše Krista.

V soteriologické části se budeme tázat po místě soteriologie v celku dogmatiky, povšimneme si stěžejního pojmu spásy jako tajemství, vyjasníme rozdíl mezi objektivní a subjektivní spásou a mezi spásou a vykoupením. Pozastavíme se u toho, co to je spása podle člověka a spása podle Boha. Zdůvodníme Kristovo univerzalistické spasitelství a

⁶ *Katholische Dogmatik* v šestém vydání.

⁷ *Der Glaube der Kirche* ve druhém, podstatně změněném vydání.

⁸ Pro srovnání: „V dogmatické teologii ať se postupuje takto: nejprve se předloží biblická témata, nato se bohoslovcům ukáže, jak přispěli k věrnému předávání a vysvětlování zjevených pravd otcové východní i západní církve a jak probíhaly další dějiny dogmat, a to ve vztahu ke všeobecným církevním dějinám. Potom se mají bohoslovci učit hlouběji pronikat do tajemství spásy pomocí spekulace pod vedením svatého Tomáše a objevovat jejich vzájemnou souvislost, aby se dospělo k jejich dosažitelně lepšímu objasnění. Ať jsou také vedeni k tomu, aby vnímali stálou přítomnost a působení těchto tajemství v liturgických úkonech a v celém životě církve. Ať se také učí hledat řešení lidských problémů ve světle zjevení, promítat jeho věčné pravdy do proměnlivých podmínek lidského bytí a sdělovat je současníkům způsobem jim přiměřeným.“ *Optatam totius*, 16.

⁹ Systematičtí teologové musejí ve svých reflexích zohledňovat pokud možno celou škálu novozákonních christologií, i s jejich starozákonním pozadím, a žádnou z nich vědomě neopomíjet. Poctivě dodržování tohoto pravidla chrání systematickou reflexi proti dobově podmíněné ideologizaci a zcela evidentně ji drží v těsném sepětí s údaji zjevení. Vždyť platí, že Ježíš Kristus je tentýž včera, dnes i na věky (Žid 13, 8). A právě to je zásadní kritérium pro efektivní hodnocení každé křesťanské reflexe o tajemství Ježíše z Nazareta, Pána a Spasitele. Srov. POSPÍŠIL, C. V. Úvodní studie. In PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Bible a christologie*, s. 19.

skutečnost, že on je jediný Prostředník mezi Bohem a lidmi. U problému spásy hypotetických mimozemšťanů se pozastavíme jen okrajově. Budeme se také ptát, jakou spasitelnou hodnotu Schmaus připisoval mimokřesťanským náboženstvím.

Stěžejním tématem čtvrté kapitoly bude zajisté soteriologický význam Ježíše Krista. Nejdříve pojednáme o jeho nesprávných a diskutabilních pojetích, probereme základní soteriologické kategorie jako dostiučinění, vykoupení, oběť, odpuštění, smíření a zásluha. Budeme se ptát i po soteriologickém významu vtělení, sestoupení Krista do pekel, jeho vzkříšení a Daru Ducha svatého.

V této práci se tedy pokusíme přiblížit život a dílo Michaela Schmause se zaměřením na stěžejní christologická a soteriologická témata jeho předkoncilní a pokoncilní dogmatiky.

I. ŽIVOT A DÍLO MICHAELA SCHMAUSE

V první kapitole se budeme zabývat vědeckou životní cestou německého teologa Michaela Schmause, do jaké míry nám to dovolí materiály sekundární literatury a archivní prameny, abychom mohli v kontextu jeho života lépe chápat i jeho dílo.

Samotný popis života M. Schmause spojený s jeho vědeckou tvorbou v zásadě rozdělíme do tří období. V prvním období od jeho narození do konce II. světové války zaměříme svoji pozornost zvláště na jeho pobyt v Praze mezi léty 1929 – 1933 podle archiválií. Výzvou k prohloubenému bádání může být následující bod pojednávající o postoji Schmause k Třetí říši a nacismu. Neopomeneme vyzvednout Schmausův vědecký přínos ani v tomto období života. Druhou životopisnou etapu pojmem až do závěru II. vatikánského koncilu a třetí období se nabízí od roku 1965 až po završení jeho života.

Ve čtvrtém bodu postihneme některé rysy Schmausova myšlení. V pátém bodu se můžeme seznámit s tím, jak ve své knize na Schmause vzpomíná teolog Joseph Ratzinger, nynější papež Benedikt XVI. Šestý bod nás uvede do Schmausova stěžejního celoživotního díla – dogmatiky. A v sedmém bodě, před dílčím závěrem, upozorníme na problém vztahu mezi fundamentálně teologickou a dogmatickou christologií (zvláště v dogmatice M. Schmause).

I.1. Období od narození do konce II. světové války

Michael Schmaus se narodil 17. července 1897 v Oberbaar u Donauwörth v Německu¹⁰ jako syn zemědělece Georga Schmause a jeho manželky Rosiny, rozené Pfundmair. Po absolvování gymnázia v Rosenheimu studoval katolickou teologii v Mnichově a 29. června 1922 přijal kněžské svěcení.¹¹

Svou vědeckou dráhu započal jako žák Martina Grabmanna (1875 – 1949), průkopnického badatele teologie a filozofie středověku, u kterého získal v Mnichově roku 1924 titul doktora teologie za dodnes uznávanou studii na téma *Die psychologische*

¹⁰ Srov. HEINZMANN, R. Michael Schmaus in memoriam. In *MThZ* 45, s. 123.

¹¹ Srov. EDER, M. Michael Schmaus. In *Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon IX*, s. 322.

Trinitätslehre des hl. Augustinus.¹² Od té doby zaujímalo v jeho tvorbě tajemství Nejsvětější Trojice klíčovou úlohu.¹³

Od roku 1924 do roku 1929 působil jako učitel na filozoficko-teologické vysoké škole ve Freisingu a pobýval v tamějším kněžském semináři. Po studiích v Římě (1926) se habilitoval (1928) obsáhlou prací o Tomášovi Akvinském a Janovi Dunsovi Scotovi, velkých myslitelích dominikánského a františkánského řádu třináctého století.¹⁴ Historický rozměr teologie nebyl pro Schmause jenom přípravnou fází, ale zůstal pro něj doživotně určujícím prvkem bádání¹⁵ a odrazil se ve více než 50 člancích k dějinným tématům, jakož i v disertačních a habilitačních pracích jeho žáků, které se téměř výhradně zabývaly patristikou a středověkem.¹⁶ Odvolávání se na historii však bylo u Schmause prosto jakéhokoliv pozitivismu. Nikdy mu nešlo o literu, nýbrž vždy o ducha. Zvláštní pozornost věnoval rozlišování mezi dějinně podmíněným a trvale platným.¹⁷ V roce 1928 byl Schmaus jmenován soukromým docentem univerzity v Mnichově.¹⁸

V letech 1929 – 1933 byl Schmaus mimořádným profesorem dogmatiky na teologické fakultě Německé univerzity v Praze¹⁹ a mezi léty 1933 – 1946 působil jako řádný profesor dogmatiky v Münsteru (Vestfálsko).²⁰

¹² Srov. HEINZMANN, R. Michael Schmaus in memoriam. In *MThZ* 45, s. 123.

¹³ Srov. WETTER, F. Ein Geschenk für die Theologie und für die Kirche. In *MThZ* 45, s. 116.

¹⁴ Srov. EDER, M. Michael Schmaus. In *Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon IX*, s. 323.

¹⁵ Srov. HEINZMANN, R. Michael Schmaus in memoriam. In *MThZ* 45, s. 123.

¹⁶ Srov. EDER, M. Michael Schmaus. In *Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon IX*, s. 323.

¹⁷ Srov. HEINZMANN, R. Michael Schmaus in memoriam. In *MThZ* 45, s. 124.

¹⁸ Srov. EDER, M. Michael Schmaus. In *Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon IX*, s. 323.

¹⁹ K pojmu Německé univerzity v Praze: Římský císař a český král Ferdinand III. v roce 1654 spojil Karlovinu s jezuitskou univerzitou v Klementinu (jejíž počátky sahají do roku 1556) v univerzitu s novým názvem Karlo-Ferdinandova univerzita (název se udržel do roku 1918). V časech vrcholného nacionálního politického hnutí byla pražská Karlo-Ferdinandova univerzita rozdělena v roce 1882 na dvě: Českou a Německou. Na přelomu 19. a 20. století dosáhly obě univerzity vysoké vědecké úrovně. Na Německé působil např. profesor Albert Einstein. Velké neštěstí a ztráty znamenala okupace Československa hitlerovským Německem. Po studentských demonstracích 28. října 1939 a při pohřbu medika Jana Opletala byly české vysoké školy 17. listopadu 1939 uzavřeny, následovala perzekuce studentů i učitelů univerzity. Německá univerzita v Praze, která se v roce 1939 připojila k svazku univerzit říšských, zanikla s koncem nacistické říše. Srov. <http://www.cuni.cz/UK-374.html> (4.11.2009).

Další zdroj uvádí: V roce 1784 byla zrušena vlastní soudní pravomoc Karlo-Ferdinandovy univerzity a němčina byla prohlášena za jediný vyučovací jazyk (předtím se vyučovalo německy a latinsky). Na revoluci roku 1848 se podíleli studenti a profesori obou národností a požadovali svobodu vzdělání a bádání. Čeština měla být na univerzitě povolena jako druhý možný vyučovací jazyk. V následujících desetiletích sílily na univerzitě nacionální spory. Češi a Němci se přeli o jazyk a obsazení univerzitních míst. Roku 1882 ustoupil císař František Josef nacionalistickým požadavkům a rozděлил univerzitu na Českou a Německou. Nejdéle odporoval tomuto rozhodnutí pražský arcibiskup Friedrich (Bedřich) Schwarzenberg, protože nechtěl, aby byla teologická fakulta rozdělena nacionálně. Přál si, aby se kandidáti kněžství jeho diecéze vzdělávali v duchu smíru a nadnárodní jednoty, ale svůj záměr nedokázal prosadit. Od roku 1882 tedy existovaly v Praze dvě nezávislé univerzity se všemi fakultami, jedna pro Čechy a druhá pro Němce. Založení Československa v roce 1918 zůstili toto rozdělení. Roku 1920 se stala zákonem „Lex Maresch“ Česká univerzita jedinou právní nástupkyní Karlovy univerzity a zpětně se nazývala jako Karlova univerzita, přičemž se zřekla jména habsburského císaře. Německá univerzita zůstala věrná názvu „Karl-Ferdinands-universität“. Roku 1921 se uvažovalo o tom, že by se Německá

K jeho stěžejnímu bodu nauky o Trojici, určenému historickým bádáním, přistoupil christologický akcent. Schmaus hledal ze strany teologie také odpovědi na aktuální otázky filozofie, přírodních věd, politiky a společenského řádu. V Münsteru bylo pro něj velmi významné osobní setkání s filozofem Peterem Wustem. A přijal do svého myšlení více než ostatní teologové podněty Romano Guardiniho.²¹

I.1.1. Pobyty v Praze podle archivních dokumentů

Michael Schmaus strávil několik let v Praze Dejvicích na teologické fakultě Německé univerzity jako mimořádný profesor.²² Podle archivních dokumentů lze o tomto pobytu mezi léty 1929 – 1933 říci následující.

Ve spisech o stavu personálu Německé univerzity mezi léty 1929 – 1931 je Schmaus uveden pouze jako mimořádný profesor. V roce 1931/1932 se s ním poprvé mimo to setkáváme i jako s vedoucím semináře dogmatické teologie. V dalším personálním soupisu za rok 1932/1933 se nadále Schmaus klasifikuje jako vedoucí semináře dogmatické teologie, pak jako člen komise univerzitní knihovny a univerzitní kazatel (bohoslužby vedl u Salvátora na Křížovnickém náměstí). Navíc ještě zastával funkci jednatele (či zapisovatele) sportovního výboru. Na mnoha archivních dokumentech je Schmaus také uveden jako zapisovatel při zasedáních profesorského sboru teologické fakulty Německé univerzity v Praze.²³

Dále je na místě připomenout, že podle výsledku hledání archiváře Jiřího Havlíka se v archivu Univerzity Karlovy nachází (nebo alespoň zmiňuje, protože některá archivní čísla, jak lze vyčíst z přílohy s názvem *Přepis a překlad archivních dokumentů*,

univerzita přeložila do Sudet a to do Reichenbergu (Liberec). V roce 1934 nastal spor o insignie. Československé ministerstvo školství a lidové osvěty německou stranu zavázalo povinností vydat středověké univerzitní insignie a toto vyvolalo na německých univerzitách silné protesty. 2. srpna 1939 byla Německá univerzita vzata do říšské správy. Univerzitní insignie byly 17. dubna 1945 dopraveny do Německa a dodnes jsou ztraceny. Německá univerzita pracovala až do března 1945. Dekret č. 112 československého prezidenta Edvarda Beneše z 18. října 1945 nařídil rozpuštění Německé univerzity v Praze se zpětnou účinností od listopadu 1939.

Srov. http://de.wikipedia.org/wiki/Karls-Universit%C3%A4t_Prag#Teilung_in_zwei_Universit.C3.A4ten (4.11.2009).

²⁰ Srov. EDER, M. Michael Schmaus. In *Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon IX*, s. 323.

²¹ Srov. FORSTER, K. Michael Schmaus. In FORSTER, K. *Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute I*, s. 686.

²² Problém akademických titulů v době Schmausova pobytu v Praze by si žádal samostatnou studii. Ze skutečností v práci uvedených vyplývá asi tolik, že titul *řádný profesor* (porovnej vůči titulu *mimořádný profesor*) byl spojen s udělením *ordinariátu*. *Ottův slovník naučný* nabízí rozlišení takové, že jsou buď profesori řádní, kteří tvoří sbor nadaný určitými právy a profesori mimořádní, jejichž platy jsou menší a vyučují předmětům, pro něž není od státu systematizované učitelství katedry, a nemohou být zvoleni za děkany či rektory (srov. OTTO, J. *Ottův slovník naučný*, XX., s. 733). Dnes se titul profesor (alespoň v našem českém systému akademických titulů) vztahuje na osobu a to bez rozlišení na řádného a mimořádného profesora.

²³ Srov. HAVLÍK, J. E-mail ze dne před, nejpozději 25. března 2004.

jsou ztracená) celkem 52 archivních čísel týkajících se Schmause. V kartonu č. 18 jsou uloženy dokumenty za rok 1929 a 1930, v kartonu číslo 19 jsou uloženy dokumenty ročníků 1931 a 1932.²⁴

Ke ztracenému ročníku 1933 archivář J. Havlík napsal, že dokumenty pro rok 1933 se v archivu Univerzity Karlovy nenacházejí pro celou teologickou fakultu Německé univerzity, tedy i pro Dr. Schmause. Pan Havlík není informován, jsou-li vůbec někde zachovány. Materiály ke Schmausovi za rok 1933 by mohly být v archivu univerzity, na níž působil poté, co opustil pražskou (tedy v archivu univerzity v Münsteru), to však archivář prohlašuje za pouze málo pravděpodobnou hypotézu.²⁵

Můžeme si níže projít jednotlivé roky (1929 – 1933) Schmausova pražského pobytu podle archiválií. Podle dopisu ze dne 15. 3. 1929 pražský arcibiskup Kordač neměl námitek proti dosazení Dr. Schmause z teologické fakulty ve Freisingu – Mnichově na katedru dogmatiky teologické fakulty Německé univerzity v Praze – Dejvicích.²⁶ A poté děkan teologické fakulty dne 25. 5. 1929 navrhnul ministerstvu školství a národní osvěty nahradit Endlera, penzionovaného profesora dogmatiky, Schmausem.²⁷ Podobnou žádost směřoval ministerstvu školství a národní osvěty v Praze dne 5. 10. 1929 rektorát Německé univerzity s tím, že Schmaus měl být také pověřen konáním přednášek z tomistické teologie v rozsahu dvou hodin týdně.²⁸

Rektor Naegle v dopise ze dne 5. 10. 1929 informoval Schmause o tom, že má převzít přednášky dogmatiky na teologické fakultě a to v tomto rozsahu: v pondělí 10 – 11 hod., v pátek 9 – 11 hod., v sobotu 11 – 13 hod., úvod do tomistické teologie s praktickými cvičeními ve středu 15 – 17 hod. Nevíme, kde Schmaus v Praze bydlel, od rektora však dostal písemné doporučení, aby si přes inzerát hledal podnájem, a to jeden prostorný a dobře vybavený pokoj.²⁹

Dne 11. 10. 1929 děkan informoval Schmause o tom, že byl jmenován mimořádným profesorem při včerejší schůzi ministerské rady (tedy 10. října 1929)³⁰ a podle jiného dokumentu ze dne 11. 10. 1929 byl Schmaus pověřen ministerstvem jako

²⁴ Srov. HAVLÍK, J. E-mail ze dne 25. března 2004 a 6. dubna 2004.

²⁵ Srov. HAVLÍK, J. E-mail ze dne 14. dubna 2004.

²⁶ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1929 – 1930, č. 85/1929, karton č. 18.

²⁷ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1929 – 1930, č. 172/1929, karton č. 18.

²⁸ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1929 – 1930, č. 317/1929, karton č. 18.

²⁹ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1929 – 1930, č. 317/1929, karton č. 18.

³⁰ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1929 – 1930, č. 317/1929, karton č. 18.

zástupce katedry dogmatiky do té doby, než bude jmenován mimořádným profesorem.³¹ Obě výpovědi tedy stojí ve vzájemném rozporu.

Na nástupní přednášku Dr. Schmause, která se konala dne 24. října 1929 v 10 hodin dopoledne v auditoriu maximu teologické fakulty Německé univerzity, s tématem *Die Autorität des hl. Thomas von Aquin in der kirchlichen Wissenschaft der Vergangenheit und Gegenwart*, byl pozván zvláštním dopisem ze dne 22. 10. 1929 také pražský arcibiskup Kordač.³²

Dne 31. 10. 1929 měl privátní docent Schmaus povoleny děkanstvím teologické fakulty po dvou hodinách týdně přednášky z tomistické teologie, která spadá do spekulativní dogmatiky,³³ a toto povolilo dne 15. 11. 1929 také ministerstvo.³⁴

Teprve dne 20. 11. 1929 se Schmausovi konečně oznámilo, že ho prezident jmenoval dne 23. října 1929 mimořádným profesorem dogmatiky. Toto jmenování mělo právní účinnost (podle shrnující poznámky na průvodním dopise ke jmenovacímu dekretu ze dne 10. 12. 1929) ode dne jeho nástupu na fakultu, tedy od 15. října 1929.³⁵ A Schmaus byl brán od 1. listopadu 1929, co se týká služebního platu, za mimořádného vysokoškolského profesora I. stupně.³⁶

Schmaus předložil dne 27. 3. 1930 při zasedání profesorského sboru žádost na ministerstvo o finanční podporu, aby se mohl účastnit kongresu o sv. Augustinovi v Římě.³⁷ Tato žádost o subvenci 5000 Kč byla dne 28. 3. 1930 postoupena děkanstvím fakulty ministerstvu.³⁸ Dne 4. 4. 1930 ministerstvo podpořilo Schmause k účasti na tomto kongresu částkou ve výši pouhých 2000 Kč a stanovilo podmínky spojené s jejím čerpáním,³⁹ k nimž přísluší i podání studijní zprávy, kterou předložil Schmaus ministerstvu dne 30. 5. 1930 a uvedl termín kongresu (chybně, protože duben má pouze 30 dnů, pozn. autora) od 23. do 31. dubna 1930.⁴⁰

³¹ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1929 – 1930, č. 324/1929, karton č. 18.

³² Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1929 – 1930, č. 325/1929, karton č. 18.

³³ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1929 – 1930, č. 324/1929, karton č. 18.

³⁴ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1929 – 1930, č. 370/1929, karton č. 18.

³⁵ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1929 – 1930, č. 388/1929, karton č. 18.

³⁶ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1929 – 1930, č. 403/1929, karton č. 18.

³⁷ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1929 – 1930, č. 107/1930, karton č. 18.

³⁸ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1929 – 1930, č. 103/1930, karton č. 18.

³⁹ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1929 – 1930, č. 128/1930, karton č. 18.

⁴⁰ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1929 – 1930, č. 180/1930, karton č. 18.

Podle zápisu schůze ze dne 6. 6. 1930 byl mimořádný profesor Schmaus jmenován arcibiskupským ordinariátním komisařem při zkouškách ze semitských jazyků a to z arabštiny, syrštiny, aramejštiny a etiopštiny.⁴¹

Dne 25. 11. 1930 při zasedání profesorského sboru navrhl Naegle, aby byl připraven referát, ve kterém by byl podán návrh na jmenování Schmause, doposud mimořádného profesora dogmatiky, za profesora řádného.⁴² Při dalším zasedání dne 10. 12. 1930 Schmaus po čtvrtém jednacím bodě opustil sborovnu a Hilgenreiner přednesl výše požadovaný referát. Profesorský sbor návrh jednohlasně přijal.⁴³ Dne 10. 12. 1930 děkanství navrhlo ministerstvu povýšit mimořádného profesora Schmause na profesora řádného (a návrh byl podložen soupisem jeho publikační činnosti, neobjevíme zde však nic nového pro pozdější známé soupisy Schmausovy vědecké tvorby) a s tím spojené náležité finanční ohodnocení (pro zajímavost Schmaus jako mimořádný profesor pobíral bez srážek 3100 Kč měsíčně, zatímco čerstvě nastoupený mimořádný profesor v Německu pobíral v přepočtu 4500 Kč za měsíc). Zde se zmiňuje, že prezident vydal 20. listopadu 1929 (datum oznámení Schmausovi) rozhodnutí o jmenování Schmause za mimořádného profesora.⁴⁴ Dne 13. 12. 1930 se opět podal návrh ministerstvu na povýšení mimořádného profesora Dr. Michaela Schmause na profesora řádného, avšak bezpodmínečně ještě před Schmausem měl být Stoderle povýšen na profesora řádného a Winter za mimořádného.⁴⁵

Podle dokumentu ze dne 4. 2. 1931 jsme informováni o tom, že Schmaus pobíral plat čtvrtletní – funkční příplatek ve výši 1650 Kč, i plat měsíční – po vyúčtování zákonných srážek ve výši 2250 Kč.⁴⁶

Podle zápisu ze zasedání profesorského sboru ze dne 11. 2. 1931 Schmaus žádal o příspěvek na studijní cestu do Paříže a Londýna ve výši 10 000 Kč,⁴⁷ tato žádost byla dne 13. 2. 1931 postoupena ministerstvu⁴⁸ a dne 25. 3. 1931 ministerstvo přidělilo Schmausovi podporu ve výši pouhých 5 000 Kč. Tuto částku mělo ministerstvo poukázat

⁴¹ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1929 – 1930, č. 201/1930, karton č. 18.

⁴² Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1929 – 1930, č. 399/1930, karton č. 18.

⁴³ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1929 – 1930, č. 423/1930, karton č. 18.

⁴⁴ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1929 – 1930, č. 424/1930, karton č. 18.

⁴⁵ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1929 – 1930, č. 424/1930, karton č. 18.

⁴⁶ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1931 – 1933, č. 48/1931, karton č. 19.

⁴⁷ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1931 – 1933, č. 60/1931, karton č. 19.

⁴⁸ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1931 – 1933, č. 57/1931, karton č. 19.

Schmausovi po 1. říjnu 1931 prostřednictvím děkanství teologické fakulty.⁴⁹ Teprve dne 16. 5. 1931 při zasedání profesorského kolegia se Schmausovi veřejně oznámilo schválení této podpory. Stejného dne se také rozhodlo, že Schmaus a dva další profesoři mají přednést ministerstvu žádost o podporu vědeckého časopisu fakulty.⁵⁰

Dne 28. 11. 1931 byl směřován ministerstvu návrh na povýšení Schmause na řádného profesora. Schmaus měl přijmout starozákonní ordinariát⁵¹ po profesorovi Rieberovi, který měl dosáhnout v lednu 1932 důchodového věku. Zdůvodněním výše uvedeného byla skutečnost, že ordinariát řádného profesora dogmatiky Endlera, uvolněný jeho odchodem do důchodu, byl totiž propůjčen výnosem ministerstva ze dne 14. května 1931 Stoderlovi, do té doby mimořádnému profesorovi pro starozákonní biblické studium.⁵²

Dne 22. 12. 1931 děkanství předložilo ministerstvu Schmausovu zprávu o cestě do Francie a Anglie. Cestu tedy Schmaus vykonal mezi 1. říjnem (doslova po 1. říjnu), kdy mu měla být poukázána přes děkanství subvence, a 22. prosincem 1931.⁵³

V roce 1932 byl Schmaus jmenován členem komise učební způsobilosti na středních školách.⁵⁴

Při zasedání profesorského sboru teologické fakulty dne 10. 2. 1932 byl Schmaus zvolen do sportovního výboru. Schmaus žádal o příspěvek ministerstva na studijní cestu do Španělska ve výši 9000 Kč.⁵⁵ Dne 12. 2. 1932 byla postoupena tato žádost ministerstvu.⁵⁶ A dopisem ze dne 3. 3. 1932 byla žádost ze strany ministerstva zamítnuta.⁵⁷

Po 24. únoru 1932 byla datována žádost Říšského svazu německých katolických kněžských spolků v čsl. státě, který měl v úmyslu každoročně konat kurs dalšího vzdělávání kněží a žádal o členství jednoho zástupce profesorského sboru teologické

⁴⁹ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1931 – 1933, č. 157/1931, karton č. 19.

⁵⁰ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1931 – 1933, č. 185/1931, karton č. 19.

⁵¹ Druh řádné vysokoškolské profesury.

⁵² Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1931 – 1933, č. 424/1931, karton č. 19.

⁵³ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1931 – 1933, č. 450/1931, karton č. 19.

⁵⁴ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1931 – 1933, č. 76/1932 – chybějící dokument, karton č. 19.

⁵⁵ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1931 – 1933, č. 54/1932, karton č. 19.

⁵⁶ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1931 – 1933, č. 48/1932, karton č. 19.

⁵⁷ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1931 – 1933, č. 120/1932, karton č. 19.

fakulty Německé univerzity ve stálém výboru tohoto kurzu⁵⁸ a dne 8. 4. 1932 byl tímto zástupcem jmenován Schmaus.⁵⁹

Archiválie ročníku 1933 teologické fakulty Německé univerzity se v archivu UK v Praze nenacházejí. Lze zjistit jenom hesla dokumentů týkajících se Schmause a z těchto se dá vytěžit následující. Schmaus byl povolán na katolickou teologickou fakultu univerzity v Münsteru ve Vestfálsku za řádného profesora pro dogmatiku a to od 1. května 1933.⁶⁰ Následně žádal o propuštění z československé státní služby⁶¹ a z arcibiskupského ordinariátu obdržel za svoji činnost děkovný dopis.⁶²

I.1.1.1. Hodnocení Schmausova působení v Praze

Na závěr můžeme shrnout následující. Michael Schmaus přišel jako soukromý docent teologie z Freisingu do Prahy, kde pak vyučoval na teologické fakultě Německé univerzity po čtyři akademické roky v postavení mimořádného profesora dogmatiky. Řádným profesorem se stal až po svém působení v Praze s příchodem do Münsteru v roce 1933. Jeho marné úsilí o získání řádné profesury může mít ze strany zamítavého postoje českého ministerstva politický podtext, pomyslíme-li na narůstající hrozbu nacismu té doby.

Dosazení Schmause do Prahy na teologickou fakultu Německé univerzity schvaloval pražský arcibiskup Kordač a zde se nabízí otázka Schmausovy vazby k místní církvi v českých zemích, kterou jsme v práci rozvedli hned v úvodu. V Praze pak učil dogmatiku, vedl teologické semináře a byl zařazen do dalších, pro naši práci ne tolik významných funkcí.

Archivní dokumenty nás informují i o Schmausově publikační činnosti, neobjevili jsme však nic nového z jeho díla, tedy něco, co by rozšířilo (i jinak dostupný) seznam jeho tvorby uvedený na konci naší práce. Během svého pobytu v Praze podnikl studijní cestu na kongres o sv. Augustinovi v Římě a cestu do Paříže a Londýna. Můžeme předpokládat, že plánovanou cestu do Španělska, kvůli zamítnutí finanční podpory

⁵⁸ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1931 – 1933, č. 139/1932, karton č. 19.

⁵⁹ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1931 – 1933, č. 139/1932, karton č. 19.

⁶⁰ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1931 – 1933, č. 157 a 164/1933 – chybějící dokumenty, karton č. 19.

⁶¹ Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1931 – 1933, č. 181 a 210/1933 – chybějící dokumenty, karton č. 19.

⁶² Srov. AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1931 – 1933, č. 185/1933 – chybějící dokument, karton č. 19.

ministerstvem, neuskutečnil. V archivních dokumentech jsou pak pro nás málo zajímavé skutečnosti týkající se jeho platového ohodnocení.

I.1.2. Třetí říše a Schmaus

Bylo by jistě zajímavé hledat ve Schmausově životě a díle do jaké míry sympatizoval s nacistickou ideologií Hitlerovy Třetí říše.⁶³ Zde se uvádí jen několik podnětů, které nás opravňují soudit, že mu spolupráce s nacistickým smýšlením nebyla úplně proti mysli. Schmaus například poskytl při formování Říše svým spisem *Begegnungen zwischen katholischem Christentum und nationalsozialistischer Weltanschauung* (Münster 1933, 1934) v řadě *Reich und Kirche* jeden z typických příkladů „pokusu postavit most mezi církví a nacionálním socialismem ..., pro který je katolická idea království takřkajíc klíčovou formulací“ (Klaus Breuning).⁶⁴

V německém katolicismu se totiž ideologie Říše neobjevila teprve v roce 1933/34, ale už v konečné fázi Výmarské republiky, a to ve větším rozsahu. V níže citované studii od K. Breuninga se pak objasňuje překvapující připravenost jistých katolických kruhů té doby ke koexistenci s právě nastoleným Hitlerovým státem a ozřejmují se motivy jejich ukvapeného souhlasu.⁶⁵ Kniha nechce být ani žalobcem, ani soudcem, ale chce se ptát po příčinách, aby dnešní člověk porozuměl bolestné minulosti.⁶⁶

Na základě myšlenky „sloužit budování Třetí říše sjednocenými silami nacionálně-socialistického státu a katolicismu“ (vydavatelský slogan na poslední straně spisů Schmause a Lortze) vznikly na jaře roku 1933 různé časopisy a tiskové řady.⁶⁷ Například je až zarážející myšlenka z té doby:

„Německo jako republika nebylo myslitelné coby nositel Říše. Národ německý musí mezi západními národy splnit úkol zbudování této Říše. Jednomu kompletnímu cíli musí odpovídat jeden, který k cíli přivádí. Přirozený princip jednoho je odrazem nadpřirozeného. Jedinému Bohu odpovídá jeden nejvyšší vůdce.“ (Oskar Köhler, 1933).⁶⁸

⁶³ Není bez zajímavosti na tomto místě podat svědectví o setkání s profesorem dogmatiky Erichem Naabem, který mi vyšel vstříc v teologické knihovně Katolické univerzity v Eichstátu při shromažďování materiálů k osobě a díle M. Schmause. Vyjádřil se k němu spontánně slovy: „Er war Nazi“.

⁶⁴ Srov. EDER, M. Michael Schmaus. In *Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon IX*, s. 323.

⁶⁵ Srov. BREUNING, K. *Die Vision des Reiches*, s. 16.

⁶⁶ Srov. BREUNING, K. *Die Vision des Reiches*, s. 17.

⁶⁷ Srov. BREUNING, K. *Die Vision des Reiches*, s. 182.

⁶⁸ Srov. BREUNING, K. *Die Vision des Reiches*, s. 192, 193. Dovolujeme si upozornit na to, že jsme v naší práci upustili od uvádění přímých citací v původním jazyce. Protože vesměs čerpáme pouze z cizojazyčné literatury, tak se tím stane naše práce více přehlednější. Nicméně jsou všechna citovaná místa dohledatelná podle odkazů na prameny a literaturu.

Ve své studii Breuning vícekrát prokázal, že v německém katolicismu se po březnovém obratu roku 1933 vyskytovaly různé pokusy spolupracovat nějakou formou s novým státem. Je třeba znovu zmínit spisy Michaela Schmause a Josepha Lortze z řady *Reich und Kirche*, které nejsou pouhými doklady říšské ideologie, ale musí se hodnotit jako typický příklad všeobecného pokusu „zbudovat most“ mezi církví a národním socialismem. Schmaus dokonce našel souvislosti v hierarchickém řádu věcí a lidí. Tvrdí, že „nic není více nekatolické, nežli extrémně demokratické“⁶⁹ hodnocení bytí“. Také u něj zaznívá myšlenka „německého poslání“ (topos katolické říšské ideologie), když míní, že se „musí přisuzovat německému národu jiné místo, než například černošské republice Liberia“ (podle *Begegnungen zwischen katholischem Christentum und nationalsozialistischer Weltanschauung*).⁷⁰ V závěrečném odstavci jeho spisu se nachází jeden ze stěžejních přínosů k ideologii Říše, stojí tam:

„O co hlouběji pronikají všichni mužové a ženy německého národa k vrstvám národního ducha a víry, s o to větší jistotou můžeme vzhlížet k rozbřesku budoucnosti, s o to větší jistotou můžeme důvěřovat, že se zbudování Říše, které započalo, zdaří, té Říše, která bude obětí společností německého lidu, který je neotřesitelně zakotven v Bohu a je živěn z myšlenky ducha národa, pokorně se spoléhá na Boha, je zformován Kristem a je si vědom své zodpovědnosti.“⁷¹

V knize *Begegnungen zwischen katholischem Christentum und Nationalsozialistischer Weltanschauung* (1933) Schmaus uvádí následující výroky:

„Nacionální socialismus razí myšlenku národa vzrostlého z půdy a krve, povinnosti a osudu do středu svého světového názoru. – To, aby se z Němců stal národ, je podstatným záměrem nacionálně-socialistického hnutí. – Němec je do té míry celým člověkem, do jaké míry je Němcem. – V tomto prostoru není žádné politické zrovnoprávnění všech. – Nacionální socialismus není žádným vymyšleným systémem, žádným vykonstruovaným světovým názorem, ale hnutím vycházejícím ze základů života, něco, co přichází z prainstinktů. Proto

⁶⁹ Sv. Tomáš výslovně odmítá označovat vnitrotrinitární vztahy Trojice jako hierarchické, když říká, že „mezi osobami Trojice je něco jako přirozený řád, ale ne hierarchický“. To, o čem sv. Tomáš uvažoval jako nehierarchické *ordo naturae* v Trojici, by se mohlo vysvětlovat jako směle exemplární předjímání „demokratické klasifikace bytí“ (v oblasti stvoření v době sv. Tomáše ještě nepředstavitelné), ve které jsou rozdíly, tyto však nemají podle podstaty za následek nadřazení a podřazení, ale mohou stát vedle sebe a jsou si rovnocenné. Srov. BREUNING, K. *Die Vision des Reiches*, s. 294, 295.

⁷⁰ Srov. BREUNING, K. *Die Vision des Reiches*, s. 193.

⁷¹ Srov. BREUNING, K. *Die Vision des Reiches*, s. 194. Výše citovaná brožura *Begegnungen zwischen katholischem Christentum und nationalsozialistischer Weltanschauung* z řady *Reich und Kirche* je jenom málo pozměněné znění jedné přednášky, kterou měl Schmaus 11. července 1933 na požádání katolicko-teologického oboru v auditoriu maximu univerzity v Münsteru.

je to oprávněné, když národní socialismus tvrdí: Nacionálně-socialistický postoj se nedá vyčíst, ale jenom prožít.“⁷²

Je nutno výše zmíněné Schmausovy tendence více než vlasteneckého smýšlení správně vyložit, o což se pokusíme.⁷³ Není bez zajímavosti časová shoda Schmausova povolání do Německa s obdobím nástupu národního socialismu, totiž po čtyřech akademických letech strávených v Praze na teologické fakultě Německé univerzity, kde tolik usiloval o to, aby se stal řádným profesorem, se na univerzitě v Münsteru ihned v květnu 1933 tímto řádným profesorem dogmatiky stal.⁷⁴

A také si můžeme povšimnout, že ve válečných letech, kdy byli jiní duchovní perzekuováni a zavíraly se vysoké, nejen teologické školy, Schmausovi vyšla *Katholische Dogmatik* mezi léty 1938-1941 v prvním a druhém vydání. Ale dříve než bychom nad ním vynesli ortel, bude zapotřebí pro správné posouzení jeho postoje k národnímu socialismu připomenout širší historicko – politický kontext té doby.

Na smýšlení a postoje všech Němců měla nemalý vliv všeobecná situace po první světové válce, kdy se poražené Německo cítilo jako velmi pokořené. K tomu přistoupil dopad celosvětové hospodářské krize, tedy velká nezaměstnanost a hlad. Na krátký čas se pro některé stala světlým bodem Výmarská republika, avšak brzy se dostavilo zklamání z ní. Nástup Hitlera se jevil jako konečné řešení těchto nakupených obav a problémů

⁷² Srov. SEELIGER, R. *Braune Universität. Deutsche Hochschullehrer gestern und heute. Dokumentenreihe 3/1965*, s. 61.

⁷³ Pozornost vzbuzují fakta, že Schmaus byl i nositelem několika vyznamenání jako jsou *Komturský kříž španělského řádu „Al merito civil“* (*Komturkreuz des spanischen Ordens „Al merito civil“*), který mu propůjčil španělský diktátor Franco, nositelem *Velitelského kříže řeckého královského fénixova řádu* (*Kommandeurkreuz Königlichen Phönixordens von Griechenland*) a *Bavorského řádu za zásluhy* (*Bayerischer Verdienstorden*). Srov. SEELIGER, R. *Braune Universität. Deutsche Hochschullehrer gestern und heute. Dokumentenreihe 3/1965*, s. 61. Také byl později spoluzakladatelem radikálního antikomunistického spolku *Německý kruh 1958* (*Deutscher Kreis 1958*). Srov. SEELIGER, R. *Braune Universität. Deutsche Hochschullehrer gestern und heute. Dokumentenreihe 3/1965*, s. 62.

⁷⁴ *Pro doplnění*: Katedra apologetiky teologické fakulty univerzity v Mnichově se uvolnila odchodem Antona Seitze do důchodu a to k 1. 10. 1934. Z diskutovaných kandidátů připadal do užšího výběru především Michael Schmaus z Münsteru. Fakulta chtěla položit hlavní důraz na fundamentální teologii, profesuru nechat nepojmenovanou a v čele katedry by ráda uvítala mladého učenice. V první řadě se tedy pomýšlelo na třicetisedmiletého řádného profesora z Münsteru Michaela Schmause, který by měl být schopen udržet se studujícími úzký kontakt. Pro ten případ, že by Schmaus, který byl teprve v roce 1933 povolán do Münsteru (z Prahy) a tam se stal v roce 1934 senátorem, nemohl být získán, přála si fakulta jako druhého kandidáta Alberta Langa. Povolání Schmause ztroskotalo. Byly to jistě věcné důvody, které učinily Schmause v Münsteru nepostradatelným. Ale také sbor docentů nechtěl povolání Schmause do Mnichova doporučit, protože v něm viděl ještě pořád (třeba) obráceného, ale přece jen „Zentrums-politika“. Srov. BÖHM, H. *Die Theologische Fakultät der Universität München*. In SCHWAIGER, G. *Das Erzbistum München und Freising in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft I*, s. 695, 696.

Pro doplnění dobového smýšlení: Při jedné akci Katolického sdružení akademiků promlouval 21. ledna 1935 večer ve veliké posluchárně univerzity v Mnichově jezuita pater Erich Przywara na téma „*Das christlich Heroische*“. Poměrně dost navštívená přednáška byla opakovaně rušena, a tak předsedající Freiherr von Biegeleben akci na nařízení rektora ukončil. Když pater Przywara odcházel, házeli na něj zkažená vejce. Pro další plánovanou akci na 11. února s profesorem Schmausem z Münsteru na téma „*Der Christ in der Welt*“ nedala univerzita posluchárnu více k dispozici. Srov. BÖHM, H. *Die Theologische Fakultät der Universität München*. In SCHWAIGER, G. *Das Erzbistum München und Freising in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft II*, s. 26.

německého národa a mnohé strach z komunismu, rudého totalitarismu, vedl k volbě totalitarismu jiného, nacistického.⁷⁵

Podle kapitoly o totalitních politických náboženstvích níže citované studie bylo mezi katolíky poskromnu těch, kteří podporovali totalitní nacistický režim, evangelíků bylo v zásadě více.⁷⁶

Jak rakouští, tak němečtí biskupové odsoudili nacismus mnohem výslovněji, než je obecně známo. V roce 1929 biskup Johannes Gföllner z Lince varoval věřící před „falešnými proroky nacismu“ těmito slovy: „Zacpěte si uši a nevstupujte do jejich asociací, zavřete dveře a nenechte vstoupit jejich tiskoviny do vašich domovů. Sevřete ruce a nepodporujte jejich volební kampaň.“⁷⁷ Z čehož se dá usuzovat, že v církvi se už před nástupem nacismu jasně mluvilo o nebezpečí takového postoje. Schmaus se přesto svými spisy v letech 1933 – 1934 spolupodílel na podněcování smýšlení, které musíme klasifikovat za více než vlastenecké.

V církvi můžeme považovat za jistý mezník pro hodnocení postoje spolupráce s nacismem 14. března 1937, kdy byla vydána papežská encyklika *Mit brennender Sorge*,⁷⁸ ve které byl odsouzen nacismus a rasismus, potažmo 21. března 1937, kdy se tato encyklika na Květnou neděli veřejně předčítala ve všech německých katolických kostelech. Od tohoto dne nebylo myslitelné pro žádného vážně smýšlejícího německého katolíka, aby považoval podporu nacismu za slučitelnou s jeho vírou. Schmaus už dlouho předtím nic v duchu národního socialismu nepublikoval (jeho poslední pronacionální spisy vyšly v roce 1934), na toto téma až do pádu Říše mlčí, není u něj žádná stopa antisemitismu a neschvaloval holocaust, který veřejně vyšel najevo až na konci války. Později dokonce poctil kardinála Michaela Faulhabera, který vytvořil koncept textu encykliky odsuzující nacismus, věnováním první části čtvrtého dílu své předkoncilní dogmatiky.⁷⁹ Musíme jej hodnotit jako nadšeného vlastence, ale ne nacistu, jako člověka, který byl vtažen do problémů a obav své doby (pokořené Německo po I. světové válce,

⁷⁵ Srov. BURLEIGH, M. *In onome di Dio*, s. 17-56.

⁷⁶ Srov. BURLEIGH, M. *In onome di Dio*, s. 57-148.

⁷⁷ Srov. BURLEIGH, M. *In onome di Dio*, s. 201.

⁷⁸ *In EE* 5, č. 1144-1196.

⁷⁹ Doslova tam stojí: Dem Gedächtnis Seiner Eminenz des Herrn Kardinals Michael von Faulhaber, Erzbischof von München und Freising, gest. 12. 6. 1952. Kromě toho M. Schmaus dostal od kardinála Faulhabera a bavorské vlády ihned po válce v roce 1945, kdy byl povolán do Mnichova, pověření nově vybudovat teologickou fakultu, která byla v roce 1939 zavřena národními socialisty a pak fakultu vícekrát vedl jako děkan.

hospodářská krize, nezaměstnanost, hrozba rudého totalitarismu), zavčas však rozpoznal ducha doby (nacismus, antisemitismus, holocaust Židů) a distancoval se od něj svým mlčením.⁸⁰

I.1.3. Schmaus jako vědec do roku 1945

Schmaus navázal na tradici svého učitele Martina Grabmanna a zveřejňoval příspěvky, které se zabývaly historicko-teologickými otázkami. Vystupoval u něj více jasněji než u Grabmanna motiv systematického kladení otázek historii. Namísto pouhého předávání významných citátů nastupuje prohloubené chápání dějin teologie jako takové. Tak se vytvořil předpoklad pro plodný dialog s exegezí, která se stále více otvírala historickokritické metodě.⁸¹

V meziválečné době se na katolické straně marně vyhlíželo po dogmatice, která by byla srovnatelná s protestantskou dogmatikou K. Bartha. Schmausovo dílo *Katholische Dogmatik*, která začala vycházet od roku 1938, bohužel plně neodpovídala tomu, co by se očekávalo od teologické syntézy kolem poloviny dvacátého století, ačkoli prokazovala vysoké kvality, které z ní učinily výbornou a ucelenou příručku katolické dogmatiky své doby. Cení se na ní prohloubená znalost biblických výpovědí, výroků otců a magisteria, bohaté odkazy zvláště k soudobému stavu projednávaných otázek a také snaha převést scholastickou terminologii do současného jazyka. Autor se však málokdy pouštěl do filozofické analýzy pojmů.⁸² Na jeho dogmatice je například také charakteristické přetvoření traktátu o milosti podle nových tendencí.⁸³

Schmaus rozvíjel diskuzi s exegetou Josefem Schmidem, kterému je vděčný za hodnotné podněty pro biblický základ své dogmatiky.⁸⁴

Michael Schmaus byl ve své době jedním z velkých kritiků kérygmatické teologie, za kterou stáli především J. A. Jungmann, H. Rahner a teologická fakulta v Innsbrucku.

⁸⁰ Nepodařilo se nám dohledat na internetu nějaký seznam příslušníků NSDAP (obdobně jako jsou Cibulkovy seznamy dostupné vzhledem ke komunistické éře v naší zemi), můžeme pak závěrem konstatovat, že Schmaus sdílel některé názory této strany, a vzhledem k tomu, že po válce byl Schmaus postaven do čela teologické fakulty v Mnichově v roli děkana, tedy v době, kdy se očisťovaly veřejné vykonávané funkce od nacistů, můžeme domýšlet, že k výše uvedené straně nepatřil.

⁸¹ Srov. FORSTER, K. Michael Schmaus. In Forster, K. *Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute I*, s. 685.

⁸² Srov. AUBERT, R. Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert. In *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert II.*, s. 22.

⁸³ Srov. AUBERT, R. Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert. In *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert II.*, s. 55.

⁸⁴ Srov. FORSTER, K. Michael Schmaus. In Forster, K. *Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute I*, s. 686.

Schmaus jim oponoval tvrzením, že teologie musí být normálně sama v sobě kerygmatická a není potřeba nové teologie, která by tvořila spojovací článek mezi teologií jako takovou a zvěstováním evangelia, tento úkol má totiž zastávat umění kazatele.⁸⁵ Jeden ze základních teologických požadavků Schmause v té době je bezprostřední propojení mezi teologií a kerygmatem. Sám tvrdil:

„Každá dogmatika musí být kerygmatickou dogmatikou. Je to nesmysl říkat o nějaké pravdě víry, že má také kerygmatickou hodnotu. Pokud nenese sama v sobě pořád hodnotu kerygmatickou, má se taková pravda víry vynechat. Bůh se přece nestal člověkem proto, abychom naplnili naše knihovny filozoficko-teologickými díly, ale *propter nos homines*, kvůli člověku. A teologie, jestliže opovrhne tímto principem, jde jednoduše cestou omylu. Dogmatika musí být taková, aby člověk také tušil, že se zde jedná o jeho spásu.“⁸⁶

V Münsteru se pro něj stalo významným osobní setkání s filozofem Peterem Wustem. Došel poznání, že soudobá neoscholastická teologie se musí přeložit do moderního jazyka, kterému lidé porozumí, a tak se jich teologie může dotknout a pomoci jim v této těžké době.⁸⁷ Kdyby nebylo nikoho (tedy zájemců o teologii), komu by se něco ukazovalo, byl by akt svědectví prázdnou hrou.⁸⁸

Schmaus si nikdy nenárokoval, že nabízí jedinou správnou odpověď na teologické otázky, anebo jedinou myslitelnou stavbu nauky. Sám registroval v teologii mnohé jiné proudy myšlení a pokoušel se je kriticky přijímat.⁸⁹

I.2. Období od konce II. světové války do závěru II. vatikánského koncilu

M. Schmaus byl roku 1945 povolán do Mnichova, aby z pověření bavorské vlády a kardinála Michaela Faulhabera nově vybuodoval teologickou fakultu, která byla v roce 1939 zavřena národními socialisty. Pak fakultu vícekrát vedl jako děkan. Dále převzal, rovněž ještě ve velmi těžké době, v akademickém roce 1951/52 rektorát univerzity

⁸⁵ Srov. AUBERT, R. Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert. In *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert II.*, s. 27.

⁸⁶ Srov. HEINZMANN, R. Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. In *MThZ 38*, s. 119.

⁸⁷ Srov. HEINZMANN, R. Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. In *MThZ 38*, s. 118.

⁸⁸ Srov. HEINZMANN, R. Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. In *MThZ 38*, s. 123, 124.

⁸⁹ Srov. SEYBOLD, M. „Klassiker der Theologie des 20. Jahrhunderts.“ In *Klerusblatt 67*, s. 192.

v Mnichově⁹⁰ a získal si trvalé zásluhy o obnovení univerzity. V rámci vědecko-organizační činnosti je nutno jmenovat také založení *Grabmannova institutu* (*Grabmann-Institut*) v roce 1954⁹¹ pro bádání v oboru středověké teologie a filozofie, jehož *Mitteilungen* vydával od roku 1958 (a od roku 1967 pod názvem *Veröffentlichungen*). Tak vybudoval svému učiteli pomník a za krátkou dobu přivedl institut k mezinárodnímu uznání.⁹²

Znovu zavedl „středeční přednášky“ pro příslušníky všech fakult a tím prohloubil a podpořil setkávání různých vědních oborů. Svoji zprávu o činnosti za rektorát v akademickém roce 1951/52 uzavřel následujícími slovy:

„Naznačil jsem vám naše úspěchy a trvajících trýznivé těžkosti. Kéž by bylo každému dalšímu rektorovi dopřáno, aby podal zprávu o pokračujícím vzestupném rozvoji univerzity až do té doby, kdy bude mít Mnichov znovu vzkvétající *alma mater*, na které docenti a profesori vedou pokojný a vítězný zápas o dílo ducha, pro něž se vyplatí být člověkem.“⁹³

Po roce rektorátu převzal Schmaus na další tři léta odpovědnost jako stavební referent správního výboru univerzity. Tak se velmi zasloužil o vnější rekonstrukci univerzitních budov, které byly za války z osmdesáti procent poničeny. Také vnitřní rozvoj univerzity popohnal Schmaus kupředu, a to ještě ve funkci rektora. Předal jmenovací dekret třiceti osmi plánovaným a neplánovaným (řádným a mimořádným) profesorům a rozšířil tak učitelský sbor (kromě asistentů) na 450 osob.⁹⁴

V roce 1951 se Schmaus stal členem akademie *Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse* (Mnichov). Dále byl přijat roku 1952 do *Pontificia Academia Mariana Internationalis* (Řím), do *Accademia ‚Leonardo da Vinci‘* (Neapol) a v roce 1956 do *Pontificia Accademia Teologica Romana* (Řím). V roce 1950 se stal spoluzakladatelem časopisu *Münchener theologische Zeitschrift*, u něhož figuroval jako spoluvydavatel do roku 1966. Také spoluzakládal *Görres-Gesellschaft*

⁹⁰ Profesor Michael Schmaus byl velkým senátem zvolen za rektora univerzity 16. června 1951 pro akademický rok 1951/52 a ve 480. roce její existence se tak stal jejím 693. rektorem. Srov. STEINMANN, W. „...die Werke des Geistes vollbringen, um derentwillen es lohnt, ein Mensch zu sein“. In *MThZ* 45, s. 119.

⁹¹ Knihovna Martina Grabmana (+ 1949) připadla podle jeho závěti dogmatickému semináři Univerzity v Mnichově. Stala se základem Grabmann-institutu, který zásluhou Michaela Schmause od roku 1954 napomáhal lepšímu zkoumání středověké filozofie a teologie. LOCHBRUNNER, M. *Theologie zwischen Kriegsende und Gegenwart*. In BRANDMÜLLER W., *Handbuch der bayerischen KG III*, s. 655.

⁹² Srov. HEINZMANN, R. *Michael Schmaus in memoriam*. In *MThZ* 45, s. 125.

⁹³ Srov. STEINMANN, W. „...die Werke des Geistes vollbringen, um derentwillen es lohnt, ein Mensch zu sein“. In *MThZ* 45, s. 121.

⁹⁴ Srov. STEINMANN, W. „...die Werke des Geistes vollbringen, um derentwillen es lohnt, ein Mensch zu sein“. In *MThZ* 45, s. 120.

Institut für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie. A spolu s Aloisem Grillmeierem vydával od roku 1951 *Handbuch für Dogmengeschichte*. Toto teologické dílo dodnes neztratilo svoji hodnotu.⁹⁵

Schmausovi můžeme být vděční také za to, že již v polovině padesátých let, tedy zhruba o deset let dříve než na katolických teologických fakultách jiných univerzit, byli v Mnichově promováni laici (tedy i ženy) na doktory teologie.⁹⁶

Hlavním okruhem jeho historické práce a témat habilitačních i disertačních prací, které zadal, byla středověká františkánská škola, teologie v době reformace a rozvinutá nauka o svátostech v systematicko-teologických a liturgických textech. Je však až tragické, že on, který se počítá k důležitým průkopníkům průlomů uvnitř katolické teologie, se mohl jenom se zdrženlivostí otevřít novým cestám teologického myšlení, na které pak poukázal II. vatikánský koncil. V předmluvě k šestému vydání svazku II/2 své dogmatiky vyjádřil obavu, že příliš prudká kritika dosavadní teologie by mohla vést k ohrožení radosti z víry.⁹⁷ Na druhé straně vidíme, jak opravdově byl Schmaus připraven k reformě vlastního myšlení, to dokazuje například obrat jeho hodnocení díla Teilharda de Chardina.⁹⁸

V roce 1959 podnikl Schmaus cestu do Indie a Japonska. Během čtyř týdnů měl v Japonsku na sedmi různých univerzitách celkem 14 přednáškových akcí, mezi nimi i třídní úvod do četby středověkých rukopisů, mimoto přednášky a promluvy pro německy mluvící misionáře ponejvíc na téma inkulturace. Také mluvil před společností *Japanische Gesellschaft für europäische Philosophie des Mittelalters* o Tomášovi a Bonaventurovi. Témata přednášek při této cestě zrcadlí jeho tehdejší zájem o teologický problém *Nesmrtelnost duchové duše anebo vzkříšení z mrtvých*, ve kterém se konfrontoval s naukou evangelických teologů o smrti celého člověka.⁹⁹

Schmaus zpracovával teologii s ohledem na člověka, byl totiž akademickým učitelem probouzejícím u posluchačů nadšení, a také v praktickém životě byl pro něho člověk na prvním místě. Jedinec byl ve vážném případě vždy důležitější než abstraktní

⁹⁵ Srov. EDER, M. Michael Schmaus. In *Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon IX*, s. 324.

⁹⁶ Srov. EDER, M. Michael Schmaus. In *Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon IX*, s. 324.

⁹⁷ Srov. FORSTER, K. Michael Schmaus. In Forster, K. *Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute I*, s. 688.

⁹⁸ Srov. FORSTER, K. Michael Schmaus. In Forster, K. *Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute I*, s. 689.

⁹⁹ Srov. GÖSSMANN, E. Theologie im Leben. Zum Gedenken an Michael Schmaus. In *Christ in der Gegenwart* 46, s. 13.

pravda či všeobecný zákon.¹⁰⁰ Vždyť i ve svém díle uvádí, že „poznání, které nevede k jednání a skutkům, ortodoxie bez ortopraxe, je zahálčivou zábavou“.¹⁰¹

Při všech střetnutích s existenciální filozofií se Schmaus nikdy nepoddal silnému vlivu Heideggera, ačkoli to v té době bylo na německých univerzitách velkou módou.¹⁰²

Svou vlastní teologií mohl Schmaus v první polovině šedesátých let jako konzultor pomoci v přípravné komisi spoluvytvářet II. vatikánský koncil a dále během koncilu působil jako oficiální koncilní teolog (peritus), vždyť heslo koncilu *aggiornamento* bývalo pro něj dávno předtím vždycky to, čeho se držel.¹⁰³ Jeho myšlení mělo v nejrůznějších otázkách velký vliv na koncil, především však na učení o církvi jako lidu Božím.¹⁰⁴ Duch koncilu zpětně působil na Schmause a nechal v něm později uzrát nové pojetí dogmatiky.¹⁰⁵ V novém pokoncilním vydání Schmaus pojal do rozšířeného biblického základu dogmatiky i evangelické autory. Jako výše zmíněný spoluzakladatel *Görres-Gesellschaft Institut für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie* návazně v této dogmatice velmi podrobně pojednal o hraničních otázkách mezi teologií a přírodními vědami.¹⁰⁶

Na mnichovské univerzitě vedl Schmaus katedru dogmatiky od roku 1946 až do roku 1965, kdy odešel do důchodu.¹⁰⁷

I.3. Období po II. vatikánském koncilu

Je zvláštní, jak jsme již výše zmínili, že Schmaus, který se počítal k hlavním průkopníkům průlomu v katolické teologii, se otevřel novým způsobům teologického myšlení, jimž koncil otevřel cestu, jenom velmi opatrně. Jedna z koncilních anekdot dokonce vypráví, že Schmaus označil některé teology, kteří byli příliš kritičtí vůči předkoncilní teologii, za „teologické teenagery“.¹⁰⁸

¹⁰⁰ Srov. HEINZMANN, R. Michael Schmaus in memoriam. In *MThZ* 45, s. 125.

¹⁰¹ Srov. HEINZMANN, R. Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. In *MThZ* 38, s. 121.

¹⁰² Srov. GÖSSMANN, E. Theologie im Leben. Zum Gedenken an Michael Schmaus. In *Christ in der Gegenwart* 46, s. 13.

¹⁰³ Srov. GÖSSMANN, E. Theologie im Leben. Zum Gedenken an Michael Schmaus. In *Christ in der Gegenwart* 46, s. 13.

¹⁰⁴ Srov. HEINZMANN, R. Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. In *MThZ* 38, s. 122.

¹⁰⁵ Srov. HEINZMANN, R. Michael Schmaus in memoriam. In *MThZ* 45, s. 125.

¹⁰⁶ Srov. FORSTER, K. Michael Schmaus. In Forster, K. *Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute I*, s. 687.

¹⁰⁷ Srov. EDER, M. Michael Schmaus. In *Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon IX*, s. 324.

¹⁰⁸ Srov. FORSTER, K. Michael Schmaus. In Forster, K. *Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute I*, s. 688.

Vědeckou řadu obsáhlých monografií *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* Schmaus přebral už od Martina Grabmanna.¹⁰⁹ Pro menší publikace založil *Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München*, které vydával s Prof. Dr. M. Dettloffem v Mnichově od roku 1958 a tato vědecká řada se změnila v roce 1967 na *Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie* (což souvisí se změnou nakladatelství) vydávané Michaellem Schmausem, Wernerem Dettloffem, Richardem Heinzmannem, a to v Mnichově, Paderbornu a ve Vídni.¹¹⁰

V roce 1965 byl povolán na katedru dogmatiky namísto Michaela Schmause Leo Scheffczyk.¹¹¹ Potom, co se v Mnichově stal Schmaus emeritním profesorem, zůstal i nadále aktivní a zajímal se o teologické dění. Do roku 1981 zůstal vedoucím komise založené na jeho podnět s názvem *Komise pro vydávání textů středověkého duchovního světa, a to těch, které nevyšly tiskem* v Bavorské vědecké akademii.¹¹²

Schmaus v průběhu svého dlouhého života publikoval četné a důkladné vědecké práce, často vycházející z rukopisných pramenů, od doby otců až do pozdního středověku.¹¹³ Prostřednictvím svých historických prací rozvinul od počátku bystrou vnímavost a jasný pohled pro časovou podmíněnost a tím pro relativitu teologických výpovědí. Z toho vyvodil, že každý teologický výrok je srozumitelný jenom v příslušném myšlenkovém obzoru své doby a způsob vyjádření myšlenky není nikdy zcela vázán na myšlenkový obsah, a to se týká i učitelského úřadu církve. Proto každá doba musí o zjevení a jeho pravdivosti mluvit svým jazykem. Touto zásadou se Schmaus cítil být vázán.¹¹⁴

Michael Schmaus je reprezentantem oné generace teologů, kteří ve dvacátých a třicátých letech dvacátého století rozpoznali výzvu doby k novému teologickému uvažování. S velkou odvahou a s prozíravou inteligencí spoluinicioval ve své době tento teologický vývoj a přivedl jej na cestu, které se dostalo uznání na II. vatikánském

¹⁰⁹ Srov. STAHL, N. Von der Vergangenheit zur Gegenwart. In *Ludwig-Maximilians-Universität München 1472 – 1972*, s. 122.

¹¹⁰ Srov. STAHL, N. Von der Vergangenheit zur Gegenwart. In *Ludwig-Maximilians-Universität München 1472 – 1972*, s. 126.

¹¹¹ Srov. LOCHBRUNNER, M. Theologie zwischen Kriegsende und Gegenwart. In BRANDMÜLLER W., *Handbuch der bayerischen KG III*, s. 661.

¹¹² Srov. GÖSSMANN, E. Theologie im Leben. Zum Gedenken an Michael Schmaus. In *Christ in der Gegenwart* 46, s. 14.

¹¹³ Srov. HEINZMANN, R. Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. In *MThZ* 38, s. 117.

¹¹⁴ Srov. HEINZMANN, R. Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. In *MThZ* 38, s. 118.

koncilu. Se stejně velkou rozvahou přijal podněty koncilu a promítal je do vlastní teologie. Tak se stal takřka klasikem teologie 20. století.¹¹⁵

Schmaus napsal:

„Jazyk nemá být zdí, která se staví mezi autorem a čtenářem, nýbrž mostem, který vede od autora, lépe od jeho díla, ke čtenářovi, mostem po kterém čtenář bez velkých potíží nachází cestu zpět k dílu či jeho autorovi. Dogmatika nemůže být knihou čistě pro potěšení, nýbrž má sloužit pochopení víry“.¹¹⁶

Déle než půl století se Schmaus aktivně účastnil na všech rovinách teologických rozhovorů, spoluutvářel a rozhodoval o vývoji teologie a přispěl rozhodující mírou k tomu, že se teologie a církve vyvedly z ghetta a izolace.¹¹⁷ Stavěl se krajně kriticky vůči různým, stále se více šířícím tendencím a příznakům, které dávaly a dávají podnět starostem, že by se církve mohla znovu stále více uzavírat průlomem, který podnítl koncil, a tak nově upadnout do izolace.¹¹⁸

MThZ prokázal poctu Michaelu Schmausovi teologicko-historickým zařazením jeho díla u příležitosti 90. narozenin, které provedl profesor Dr. Richard Heinzmann, jakož i zveřejněním bibliografie jeho publikační činnosti od roku 1967 (ročník 38, rok 1987, strany 115-133).

Schmaus zůstal až do Vánoc roku 1992 kompetentním partnerem teologických debat i poté, co mu zrak vypověděl službu, protože si z nových teologických publikací nechal předčítat. Pokaždé vyjádřil svou starost, když se začalo něco vyvíjet jiným směrem, než on považoval za správný a potěšila jej každá nová kniha jeho kolegů a bývalých žáků až do té doby, než nastoupil strastiplnou cestu kříže svého posledního roku života.¹¹⁹

Schmaus, vyznamenan několika čestnými tituly a mezinárodními řády, zemřel v biblickém věku 96 let. Spoluutvářel svým mnohostranným životním dílem, přeloženým do mnoha světových jazyků, dějiny teologie a církve 20. století, a to jako jeden z nejvýznamnějších katolických dogmatiků.¹²⁰ Srdečný dík a vysoké uznání platí jeho

¹¹⁵ Srov. HEINZMANN, R. Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. In *MThZ* 38, s. 116.

¹¹⁶ Srov. HEINZMANN, R. Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. In *MThZ* 38, s. 119.

¹¹⁷ Srov. HEINZMANN, R. Michael Schmaus in memoriam. In *MThZ* 45, s. 127.

¹¹⁸ Srov. HEINZMANN, R. Michael Schmaus in memoriam. In *MThZ* 45, s. 127.

¹¹⁹ Srov. GÖSSMANN, E. Theologie im Leben. Zum Gedenken an Michael Schmaus. In *Christ in der Gegenwart* 46, s. 14.

¹²⁰ Srov. EDER, M. Michael Schmaus. In *Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon IX*, s. 325.

neteři paní Elisabeth Hölzl, která jej po dobu více než čtyřicet let ohleduplně a starostlivě doprovázela.¹²¹

Profesor Schmaus byl pohřben 13. prosince 1993 na mnichovském lesním hřbitově. Při předešlém *requiem* kázal ve farním kostele sv. Benedikta v Gautingu mnichovský arcibiskup kardinál Friedrich Wetter, žák a přítel zesnulého.¹²²

1.4. Ekumena a hierarchie pravd. Rysy Schmausova myšlení

Ekumena pro Schmause zůstala velmi důležitým úkolem. Úsilí po jednotě doprovázelo téměř každé jeho pojednání o teologických otázkách. S velkým uspokojením konstatoval, že intenzivní ekumenická teologická práce posledních desetiletí, konaná s velkým vědomím odpovědnosti, vedla k poznání, že v mnoha i důležitých otázkách nejsou žádné rozdíly nebo protiklady, které by, jak se doposud mínilo, mohly ospravedlnit nebo dokonce vynutit oddělení od církve.¹²³

Hierarchie pravd, jak se o ní zmiňuje II. vatikánský koncil, je další hlavní myšlenkou ve Schmausově teologii. Každý výrok má podle něj své místo v celku víry a správné přiřazení k celku a k centru víry přináší pravdě tohoto výroku.¹²⁴

„Bez takového teologického určení místa by se mohlo stát, že nějaká teologická okrajová pravda by mohla být přeceněna a stát se nosnou a jiná základní pravda by mohla být degradována na nepodstatnou.“¹²⁵

Zanedbávání tohoto základního úsudku je příčinou mnohotvárných chybných interpretací a tím stálého ohrožení hodnověrnosti křesťanství. V pokoncilním vývoji, kdy se různé teologické pozice od sebe velmi vzdálily a izolované pojednání o jednotlivých problémech s sebou přineslo nutné jednostranné přenesení akcentu, se přiznává Schmausově dogmatice právě pod hlediskem *hierarchia veritatum* obzvláštní význam.¹²⁶

Schmaus tvrdí:

¹²¹ Srov. MÜLLER, G. L. Vorwort. Zvláštní výtisk: Michael Schmaus zum Gedenken. In *MThZ* 45, s. 114.

¹²² Srov. MÜLLER, G. L. Vorwort. Zvláštní výtisk: Michael Schmaus zum Gedenken. In *MThZ* 45, s. 114.

¹²³ Srov. HEINZMANN, R. Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. In *MThZ* 38, s. 125.

¹²⁴ Srov. HEINZMANN, R. Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. In *MThZ* 38, s. 126.

¹²⁵ Srov. HEINZMANN, R. Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. In *MThZ* 38, s. 126.

¹²⁶ Srov. HEINZMANN, R. Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. In *MThZ* 38, s. 126.

„Teologie musí být vždy takovou, jež se vyvíjí, pokud se nemá stát teologií diktátorskou nebo sterilní. A pluralita v teologii, odhlížeje od komplexnosti obsahu, je již podmíněna teologickým jazykem spřízněným s filozofií“.¹²⁷

Podle přesvědčení M. Schmause je hlavním úkolem teologie odpovídat na otázky člověka, který se ptá po smyslu života a stvoření, a to za pomoci ontologických a eschatologických výroků, a tak přivést člověka ke svobodě. K tomuto základnímu úkolu se přidává pokus ukázat cestu k tomuto cíli, to znamená uvádět *ortodoxii* do dynamiky *ortopraxe*, a to ve všech oblastech individuálního a sociálního života. Při tom si je vědom, že „neustálou průvodkyní života bude nejistota, a člověk dál nepokročí bez odvahy“.¹²⁸

1.5. Michael Schmaus v pohledu kardinála Josepha Ratzingera¹²⁹

Joseph Ratzinger, nynější papež Benedikt XVI., popsal svoji zkušenost s profesorem Schmausem ve své životopisné knize v jádru a ve stručnosti tak, jak je níže uvedeno.

Ratzingerův habilitační spis o pojmu zjevení u Bonaventury si profesor Gottlieb Söhngen, který se zabýval Bonaventurou a určil téma práce, ihned po předložení přečetl, s nadšením ho přijal a několikrát při přednášce citoval. Naproti tomu koreferent Schmaus se čtením otálel, pak si Ratzingera zavolal na krátký rozhovor, ve kterém mu věcně a bez emocí sdělil, že musí jeho habilitační spis zamítnout, protože nevyhovuje platným vědeckým měřítkům.¹³⁰ Schmaus totiž neviděl v jeho tezích věrný obraz Bonaventurova myšlení, nýbrž nebezpečný trend, který směřuje k subjektivizaci pojmu zjevení.¹³¹

Ratzinger však při své práci poznal, že mnichovská medievalistika, kterou zastupoval především Michael Schmaus, se zastavila téměř na úrovni předválečné doby a vůbec nezaznamenala nové velké poznatky, které byly mezitím zpracovány především ve frankofonní oblasti.¹³²

Práce nakonec nebyla zamítnuta, ale pouze navrácena k přepracování. Ratzinger dostal nápad, že tu část své práce, v níž rozebíral Bonaventurovu teologii dějin, jež byla

¹²⁷ Srov. HEINZMANN, R. Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. In *MThZ* 38, s. 128.

¹²⁸ Srov. HEINZMANN, R. Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. In *MThZ* 38, s. 129.

¹²⁹ Podle jeho knihy *Aus meinem Leben*, kapitola „Drama habilitace a léta prožitá ve Freisingu“.

¹³⁰ Srov. RATZINGER, J. *Aus meinem Leben*, s. 82.

¹³¹ Srov. RATZINGER, J. *Aus meinem Leben*, s. 84.

¹³² Srov. RATZINGER, J. *Aus meinem Leben*, s. 83.

kritikou téměř nedotknuta a do jisté míry tvořila samostatný celek, vyjme a ztvární jako uzavřený celek. Ke své radosti se 11. února 1957 dozvěděl, že jeho habilitační spis byl přijat a při veřejné habilitační přednášce stanovené na 21. únor, obstál.¹³³

V závěru dramatu Ratzinger přiznává, že vztah k profesoru Schmausovi zůstával zpočátku napjatý, ale v sedmdesátých letech ztratil na své křečovitosti a dokonce se proměnil v přátelství.¹³⁴

I.6. Stěžejní Schmausovo dílo – *Katholische Dogmatik* a *Der Glaube der Kirche*

V této podkapitole, jak nám nadpis napovídá, se budeme ve dvou hlavních bodech zabývat Schmausovou dogmatikou předkoncilní *Katholische Dogmatik*¹³⁵ a pokoncilní *Der Glaube der Kirche*. Nápomocny nám budou recenze teologů z německé jazykové oblasti. Ve strukturálních náhledech bude také našim zájmem postihnout, nakolik Schmaus pracoval s dokumenty II. vatikánského koncilu. Vzhledem k celkovému rozsahu práce zde pak není dostatek prostoru k tomu, abychom představili zbylé Schmausovo dílo.

I.6.1. Schmausova předkoncilní dogmatika – *Katholische Dogmatik*

První díl Schmausovy dogmatiky *Katholische Dogmatik*, který vyšel v roce 1938, se stal pro tehdejší mladou teologickou generaci znamením naděje. Systematickým způsobem se zde uskutečnil pozoruhodný metodologický průlom v úvodních otázkách teologie. Nabízela se dogmatika, která se vědomě zaměřovala na *Písmo svaté* a teologii otců a nechávala otevřený pohled pro otázky současnosti. Výpovědi o nauce víry v ní byly přeloženy do současného jazyka.¹³⁶

Katholische Dogmatik však neodpovídala zcela tomu, co se očekávalo od teologické syntézy kolem poloviny 20. století, ačkoli prokazovala vysoké kvality, které z

¹³³ Srov. RATZINGER, J. *Aus meinem Leben*, s. 87.

¹³⁴ Srov. RATZINGER, J. *Aus meinem Leben*, s. 88.

¹³⁵ Není od věci připomenout, že v naší práci se budeme zabývat dílem *Katholische Dogmatik* ve své definitivní podobě. K němu se budou vztahovat výrazy *předkoncilní*, či *první dogmatika*. Dále našim zájmem bude druhé podstatně změněné vydání díla *Der Glaube der Kirche* ve své definitivní podobě a v práci se bude uvádět jako náležící do *pokoncilní* či Schmausovy *druhé dogmatiky*. (Obdobně se také používají výrazy *předkoncilní christologie* a *pokoncilní christologie*, *předkoncilní soteriologie* a *pokoncilní soteriologie*.) Výraz *definitivní podoba* má na mysli výlučně poslední vydání daného díla.

¹³⁶ Srov. FORSTER, K. Michael Schmaus. In Forster, K. *Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute I*, s. 684.

ní činily výbornou a kompletní příručku dogmatiky té doby. Autor se však málokdy odvážil vstoupit do filozofické analýzy pojmů, a ještě méně často se pokusil od základu nově uchopit těžké teologické otázky, což však nebylo ani jeho záměrem.¹³⁷

Většina dogmatik do II. vatikánského koncilu se držela v oblasti katolické teologie staletími osvědčeného uspořádání. Na traktát *De Deo uno*, který vesměs pojednával na základě filozoficko-metafyzické metodiky o absolutních vlastnostech Božského bytí, navazoval traktát *De Deo trino*. Málokdy jsme v prvním traktátu takové učebnice nabyli dojem, že se setkáváme s živým Bohem zjevení. A nauka o Trojici působila tak, jako bychom se dovídali o Bohu, jehož podstata je vlastně už známá, ještě pár zajímavých, i když těžce pochopitelných, jednotlivostí.¹³⁸ K nepopíratelným zásluhám Schmausovy dogmatiky patřilo, že vyvodil z tohoto dilematu reformující důsledky. Uchopil totiž učení o Bohu vcelku a vycházel od živého trojjediného Boha novozákonního zjevení.¹³⁹ Schmaus chápal ekonomii jako skutečné bezvýhradné sebezjevení Boží. Velkou roli při změně orientace nauky o Trojici, která je čitelná i u Schmause, sehrála biblická teologie a znalost řeckého směru trojiční nauky.¹⁴⁰

Mezi léty 1938 – 1941, když Schmaus pobýval v Münsteru, vyšla jeho čtyřdílná dogmatika s názvem *Katholische Dogmatik*, která se po několikerém novém vydání a rozšíření stala standardním dílem teologie a naposledy byla vydána během II. vatikánského koncilu (celkově šest vydání, viz seznam Schmausova díla). O této dogmatice mnozí duchovní vydali svědectví, že konečně dostali do rukou knihu, které rozuměli, a která mohla být východiskem pro jejich kázání.¹⁴¹

Jako jeden z mála vědců té doby Schmaus přijal podněty od Romano Guardiniho a často ho citoval. Nechyběly ohlasy, kdy se však Schmausovi vytýkala příliš náhlá novost formulací, jazyka a metody, takže první svazek dogmatiky byl uchráněn před rozhodnutím „dáno na index“ jenom zásluhou jeho učitele Martina Grabmanna, který se za něj přimluvil u papeže Pia XII. Takové rozhodnutí by totiž bylo předčasným ukončením Schmausovy vědecké dráhy.¹⁴² Po roku 1930 Schmaus zveřejnil plno kratších

¹³⁷ Srov. AUBERT, R. Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert. In *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert II.*, s. 22.

¹³⁸ Srov. BREUNING, W. Trinitätslehre. In *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III.*, s. 26.

¹³⁹ Srov. BREUNING, W. Trinitätslehre. In *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III.*, s. 27.

¹⁴⁰ Srov. BREUNING, W. Trinitätslehre. In *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III.*, s. 31.

¹⁴¹ Srov. GÖSSMANN, E. Theologie im Leben. Zum Gedenken an Michael Schmaus. In *Christ in der Gegenwart* 46, s. 13.

¹⁴² Srov. EDER, M. Michael Schmaus. In *Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon IX*, s. 324.

přínosů, které se pořád navracely k historicko-teologickým otázkám. Chopil se tak úspěšně tradice svého učitele Martina Grabmanna, u Schmause však vystoupil systematický motiv nesrovnatelně jasněji nad historické otázky.¹⁴³ Schmaus zapracoval do dogmatiky dějinné myšlení a tím začal razit cestu pro chápání zjevení na způsob dějin spásy.¹⁴⁴ A prostřednictvím M. Grabmanna přijal do svého myšlení také teologii M. J. Scheebena. Jeho *Katholische Dogmatik* se pokusila zapracovat dějinné a personální kategorie a pohlíženo na dějiny teologie stojí na konci novoscholastického směru teologického myšlení a poznání.¹⁴⁵

Už během činnosti na teologické fakultě v Münsteru navázal Schmaus úzké přátelství a plodně teologicky spolupracoval s Josephem Pascherem a Klausem Mörsdorfem. Z tohoto vztahu vyrostly podněty k intenzivnímu zájmu o otázky ekleziologie a k tomu, aby se pojaly liturgické texty do historicko-teologického bádání a dogmatických úvah. Dále byl v kontaktu s exegetou Josefem Schmidem, a jemu může vděčit biblické založení dogmatiky za hodnotné podněty. Základem Schmausovy dogmatiky, která v letech 1938 – 1941 vyšla v rychlém sledu ve dvou vydáních, jsou jeho přednášky. On pak výslovně tvrdil, že tato dogmatika navazuje na tehdy běžné učebnice dogmatiky a dále na nich staví.¹⁴⁶

K. Barth nechal svoji velkou dogmatiku vyjít do světa jako *Kirchliche Dogmatik*. Na poli teologickém pak docházelo k novému sbližování konfesí, k vášnivému hledání *una sancta* a v tomto duchu byla napsána i dogmatika Schmause,¹⁴⁷ který se v padesátých letech stal díky ní známý daleko za hranicemi Německa. Pojal ji novým způsobem, kdy opustil novoscholastické schéma a napsal tak živé podání katolické věrouky vycházející z ducha liturgického hnutí a příklonu k *Písmu* a církevním otcům.¹⁴⁸

V teologii se Schmaus snažil o jednoduchost, aniž by chtěl zjednodušovat. Teologie se musela, podle jeho názoru, přeložit nejen do moderního jazyka, ale také do moderního myšlení. Když sám zachytil všechny podstatné duchovní impulsy a podněty tehdejší doby, pokusil se nově promyslet celou teologii ze základní kategorie osobní

¹⁴³ Srov. FORSTER, K. Michael Schmaus. In Forster, K. *Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute I*, s. 685.

¹⁴⁴ Srov. WETTER, F. Ein Geschenk für die Theologie und für die Kirche. In *MThZ* 45, s. 115.

¹⁴⁵ Srov. MÜLLER, W. W. Die Gnade Christi. In *MThS* 48, s. 274.

¹⁴⁶ Srov. FORSTER, K. Michael Schmaus. In Forster, K. *Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute I*, s. 686.

¹⁴⁷ Srov. RATZINGER, J. *Aus meinem Leben*, s. 60.

¹⁴⁸ Srov. RATZINGER, J. *Aus meinem Leben*, s. 54, 55.

relace, ze vztahu já – ty. A i to byla zásluha Schmause, že v systematické teologii získal důkaz *Písma svatého* plně novou hodnotu na základě historickokritické exegeze a jejích výsledků.¹⁴⁹

Schmausova dogmatika *Katholische Dogmatik* tehdy znamenala teologický průlom a změnu takřka epochálního významu. Základní teologický úsudek, že se někdy musí upustit od doslovného znění *Písma* a dogmatu, aby se neztratil jejich smysl, byl Schmausem v tomto díle uveden ve skutek. Uplatnil zde i své poznání, že teologie, která nezasáhne člověka, nesplnila svůj úkol, protože míří do prázdna. Tvrdil, že teologie musí být antropologická, aniž by se stala pouhou antropologií.¹⁵⁰

*Christocentrismus*¹⁵¹ byl Schmausem považován za důležitý pro každou teologii. Kdekoliv se s teologií setkáváme, tam je Kristus jejím předmětem i ručitelem a je zcela jedno, o který teologický traktát se jedná. Jenom v Kristu může celé stvoření dojít ke svému podstatnému naplnění. Všechny cesty, které mohou vést od stvoření k Bohu, jsou schůdné teprve díky Kristu. V christologické povaze tvorů spočívá jejich nadpřirozenost.¹⁵²

Roger Aubert napsal o Schmausově dogmatice, že má:

„Vysoké kvality, které z ní dělají nejlepší obsáhlou (katolickou) příručku první poloviny (20.) století. Cení se na ní hluboká znalost výroků *Bible*, tradice otců a učení církve, bohaté informace o současném stavu diskutovaných otázek, a také snaha přenést scholastickou terminologii do dnešního jazyka“.¹⁵³

V tomto myšlení orientovaném víc na kategorii osobního vztahu nejde pak o Boha v sobě, ale o Boha pro nás, ne o Boha přírody, ale o Boha dějin.¹⁵⁴ Svoji první

¹⁴⁹ Srov. HEINZMANN, R. Michael Schmaus in memoriam. In *MThZ* 45, s. 124.

¹⁵⁰ Srov. HEINZMANN, R. Michael Schmaus in memoriam. In *MThZ* 45, s. 124.

¹⁵¹ Nabízí se otázka vymezení pojmu *christocentrismus*. Srovnej například níže uvedený soteriologický pohled na *christocentrismus*: Vzhledem k centrální úloze Ježíše Krista, jednorozného Božího Syna, v celém tajemství křesťanské víry je evidentní, že problematika křesťanské teologie mimokřesťanských náboženství se bude velmi silně dotýkat christologie. Základní křesťanská pravda o Kristu jako jediném prostředníku mezi Bohem a lidmi, a jako jediném univerzálním Spasiteli lidstva, zakládá nárok křesťanství na to, aby sebe samo považovalo za nejpravější ze všech náboženství a „cest spásy“. Tento nárok se však mnohým jeví jako pohoršení a překážka na cestě k dokonalému sjednocení lidstva, a proto navrhuji nahrazení klasického křesťanského christocentrismu „pouhým“ teocentrismem, čímž se otevírá možnost vedle Krista uznávat i jiné, jemu rovnocenné zprostředkovatele spásy. Je zcela evidentní, že tato pozice je naprosto neslučitelná se základními údaji *Nového zákona* (srov. např. Sk 2, 36; 4, 12; 1 Tim 2, 5). Jestliže výše popsané mínění charakterizujeme pomocí později vzniklé pomocné terminologie koncilních prohlášení, nelze než konstatovat, že se vlastně jedná o soteriologické implikace dávného bludu, který se nazývá *arianismus*. Srov. POSPÍŠIL, C. V. Úvodní studie. In PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Bible a christologie*, s. 14. Ke christocentrismu ve smyslu primárního účelu vtělení viz BIFFI, G.. *Kristocentrismus. Dějinné poznámky k věčnému tématu*.

¹⁵² Srov. HEUSER, A. *Die Erlösungslehre in der katholischen Dogmatik von B. P. Zimmer bis M. Schmaus*, s. 201.

¹⁵³ Srov. HEINZMANN, R. Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. In *MThZ* 38, s. 119.

¹⁵⁴ Srov. HEINZMANN, R. Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. In *MThZ* 38, s. 120.

dogmatikou uskutečnil Schmaus, a sotva si to dnes můžeme jinak představit, teologický průlom takřka epochálního významu.¹⁵⁵

I.6.1.1. Strukturální náhled a odkazy na II. vatikánský koncil

Předkoncilní dogmatika M. Schmause v definitivní podobě vyšla v pěti dílech. V krátkosti nastíníme její hlavní témata a přitom si budeme všimnout i struktury díla. Zvláště nás pak bude zajímat umístění christologie a soteriologie v celku dogmatiky.

První díl (*Einleitung. Gott der Dreieinige*) v úvodu pojednává všeobecně o teologii jako takové, a pak se zaměřuje v další části na teologii dogmatickou a řeší její všeobecné předpoklady a zásady práce, tedy je řeč o metodologii. Na stranách 191-193 se popisuje tradiční členění dogmatiky, které se používalo od doby Jana Damašského (+ 749) a z kterého vychází a jím ospravedlňuje i Schmaus své členění dogmatiky. Hypoteticky připouští i uspořádání dogmatiky, které by začínalo christologií. Dogmatiku pak dělí na dvě hlavní části. V první rozvíjí učení o trojjediném Bohu v ohledu na jeho existenci a personální bytí. Konkrétně se zabývá Božím sebezjevením, vlastnostmi Božími a tradiční trojiční problematikou.

Přistupujeme ke druhé hlavní části dogmatiky pojednávající o Božím díle spásy při stvoření, vykoupení (spáse) a završení (*Vollendung*) světa. Schmaus problematiku rozložil do čtyřech zbylých dílů.

V díle II/1 (*Gott der Schöpfer*) se popisuje Boží akt stvoření, Boží starost o zachování stvoření a vláda nad ním. Při pohledu na stvoření Schmaus na prvním místě uvažuje o andělech, pak o člověku včetně otázky dědičného hříchu i o problému slučitelnosti *polygenismu* s touto církevní naukou.

Christologický a soteriologický díl II/2 (*Gott der Erlöser*) nám pojednává o bytí a působení Ježíše Krista, ale k němu se podrobněji dostaneme ve třetí a čtvrté kapitole naší práce při analýze Schmausovy christologie a soteriologie.

Učení o církvi nám v široké škále projednávaných otázek (na 934 stranách) přináší díl III/1 (*Die Lehre von der Kirche*). Zabývá se původem církve, kterým je Bůh sám, dále dějinnou přípravou a založením církve skrze Ježíše Krista. Setkáváme se z označením církve jako Boží lid i tajemné tělo či nevěsta Kristova. Schmaus rozebírá i

¹⁵⁵ Srov. HEINZMANN, R. Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. In *MThZ* 38, s. 121.

pneumatologický pohled na církev a nezapomíná ani na postavení laika v církvi. Řeší i otázku nutnosti církve pro spásu člověka.

Další díl III/2 (*Die göttliche Gnade* – 5. vydání. *Christi Fortwirken bis zu seiner Wiederkunft* – 6. vydání.) Schmausovy dogmatiky nám pojednává o způsobu Kristovy neustálé přítomnosti a působení ve světě až do jeho druhého příchodu a o spoluúčasti každého člověka na Božím království, založeném Ježíšem Kristem. V tomto díle dogmatiky se důkladně probírá otázka Boží milosti.

V díle IV/1 (*Die Lehre von den Sakramenten*) se nám podává církevní nauka o sedmi svátostech. Nejdříve se tu nabízí všeobecná úvaha o sakramentální povaze křesťanského společenství. Jednotlivé svátosti pak Schmaus popisuje v tomto sledu, nejdříve iniciační svátosti (křest, biřmování, eucharistie), pak přechází ke svátostem uzdravení (svátost pokání a pomazání nemocných – nepoužívá už termín poslední pomazání) a nakonec se rozvine nauka o dvou svátostech životního stavu křesťana – kněžské svěcení a manželství.

Díl IV/2 (*Von den Letzten Dingen*) je věnován eschatologii, a to nejdříve všeobecně s časově-dějinným chápáním člověka a Božího zjevení jako předpokladu eschatologie. Schmaus podle běžného užívání rozlišuje od všeobecné eschatologie eschatologii individuální. Zmiňuje se i o étosu umírání, což bychom raději viděli mezi tématy morální teologie. Nevyhýbá se ani otázkám jako očistec a peklo.

A konečně pátý díl (*Mariologie*) ve svém metodologickém úvodu pojednává o mariologických pramenech a o zařazení mariologie do celku teologie. Na Marii se pak pohlíží z různých teologických hledisek (Bohorodička, Panna). Nalezneme zde i témata mariologie výsad (její neposkvřené početí, nanebevzetí). Uvažuje se i o Marii jako prostřednici všech milostí a jejím vztahu k církvi. Poslední díl Schmausovy dogmatiky uzavírá pojednání o úctě k Panně Marii (*hyperdulie*).

Schmaus tedy poctil Marii samostatným svazkem, ale pneumatologie, učení o třetí božské osobě – o Duchu svatém, v jeho předkoncilní dogmatice své místo nenalezla.¹⁵⁶

¹⁵⁶ Ve zvýšené míře se po roce 1984 projevil zájem o vazbu mezi christologií a pneumatologií. Vždyť snad nejdůležitější christologický titul – Kristus – vypovídá o pomazání Muže z Nazareta Božím Duchem (srov. Sk 10, 38), a proto by mělo být zřejmé, že ten, kdo rozvíjí christologii, nesmí opomíjet její pneumatologickou dimenzi. Tento takřkajíc teoretický rozměr christologického zkoumání je spjat s obecně zvýšeným zájmem o náboženskou zkušenost či náboženský prožitek jako takový. Pozornost člověka konce druhého tisíciletí se silně upírá k lidskému nitru, k christologii se tedy přistupuje z hlediska spirituality, ortodoxní či novoortodoxní christologie. Srov. POSPÍŠIL, C. V. Úvodní studie. In PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Bible a christologie*, s. 13.

Dogmatika na první pohled zaujme novou formou podání. Není to už systém jednotlivých tezí církevní nauky, která by udávala strukturu díla. Dogmatické pojednání na nás působí formou eseje a v tom bylo dílo jistě novým přínosem pro teologii. Christologie má své místo za pojednáním o otázkách trinitologie a stvoření, tedy nevybočuje z klasického členění manuálu. Nejprve se pojednává o christologii v užším slova smyslu a na ní pak navazuje soteriologie.

Z pohledu zpracování podnětů II. vatikánského koncilu Schmausem se nabízí z výše uvedených svazků dogmatiky svazek *Gott der Erlöser* (rok vydání 1963), o kterém bude pojednáno v naší práci později. Ve svazku s názvem *Die Lehre von den Sakramenten* (rok vydání 1964) je II. vat. koncil vzpomenut na stranách 467, 708, 725, 739, 805 a konkrétně jenom konstituce pod názvem *De sacra liturgia* (správněji *Sacrosanctum concilium*) ze 4. 12. 1963. A svazek *Christi Fortwirken bis zu seiner Wiederkunft* posledního vydání z roku 1965 se odvolává na II. vatikánský koncil na stranách 466 a 479 dokumentem *Constitutio de Ecclesia*, tedy *Lumen gentium*, na straně 498 dokumentem *Constitutio de sacra liturgia*, správněji tedy *Sacrosanctum Concilium*.

I.6.1.2. K některým svazkům definitivní podoby předkoncilní dogmatiky

Podle příspěvků odborné kritiky německé jazykové oblasti se pozastavíme alespoň u některých jednotlivých svazků předkoncilní dogmatiky M. Schmause. Poznáme tak hlavní akcenty jeho teologické tvorby, a to nám umožní zpětně lépe pochopit jeho dílo, zvláště christologii a soteriologii.

I.6.1.2.1. Bůh stvořitel¹⁵⁷ a Bůh vykupitel¹⁵⁸

Vážený zájem prvního hlavního oddílu druhého svazku dogmatiky Schmaus zaměřil na pojmy svoboda a milost, přirozené a nadpřirozené, hřích a vykoupení. Hovoří o vykoupení člověka jedině skrze Krista a o daru nadpřirozené milosti. Všechny nebiblické nauky o vykoupení jsou považovány za nauky o vykoupení sebe sama a na všechny filozofické nauky se pohlíží jako na vykoupení vlastní snahou, což nás zavádí do zjednodušeného schematizování. V prvním oddíle Schmaus pojednal o Božím záměru

¹⁵⁷ Svazek II/1 z roku 1962.

¹⁵⁸ Svazek II/2 z roku 1963.

vykoupení. Na začátku druhého oddílu právem poznamenal, že osoba a dílo Kristovo jsou neoddělitelné, avšak ve svém výkladu přece jen obojí oddělil a pojednal v první části podrobně o osobě Krista zcela ve smyslu tradiční nauky o dvou přirozenostech a v závěrečné druhé části o díle Kristově ve smyslu *munus triplex*. Kříž vysvětlil převážně jako dostiučinění ve smyslu Anselma z Canterbury.¹⁵⁹

Toto vydání se liší ve formálním pohledu od předcházejících díky zavedení mnohých podnadpisů, které usnadňují orientaci a přispívají k přehlednosti díla. Dále je dílo obohaceno novou literaturou, obzvláště z antropologie, i biblicko-exegetickými předpoklady v nauce o stvoření a jejím střetu s výsledky moderní přírodovědy. Autorovi leželo na srdci to, aby nabídl církevní nauku bez zjednodušování a přehánění, avšak zároveň v dialogickém setkání se současností. To také vyjádřil svým hlavním úmyslem propojit vědu a pastoraci.¹⁶⁰

Srovnání šestého vydání s prvním nám pak dopřeje sledovat vývoj christologie během dvaceti pěti let. Můžeme konstatovat, že v šestém vydání je přijat novější vývoj teologické diskuze, přičemž ovšem uspořádání samého díla zůstává stejné. Jednotně nahlížel Kristovu oběť na kříži, zmrtvýchvstání a nanebevstoupení. Pozemský život Krista až po jeho oběť na kříži vzal pak sám v sobě, i co se týká významu spásy, příliš málo na vědomí.¹⁶¹

I.6.1.2.2. Kristovo neustálé působení až po jeho druhý příchod¹⁶²

Svazek III/2 šestého vydání *Katholische Dogmatik* potvrzuje, že celé nově vydané Schmausovo dílo bylo více než znovuvydáním díla předešlého.¹⁶³ Tento díl se zabývá Boží milostí a nabízí rozšířený historický pohled na vývoj nauky o milosti a další obohacení díky intenzivnějšímu ekumenickému dialogu.¹⁶⁴ Přiznává se zde ještě důležitější role osobnímu způsobu pohledu na milost než ve vydáních předešlých.¹⁶⁵ Byl to především R. Guardini, který vnesl do katolické teologie dialogické chápání milosti.

¹⁵⁹ Srov. SCHULTZ, W. Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik II/1 a II/2* (6. vydání 1963), In *Theologische Literaturzeitung* 95, s. 143.

¹⁶⁰ Srov. AUER, J. Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik II/1* (6. vydání 1962). In *Theologische Revue* 60, s. 251.

¹⁶¹ Srov. LACHENSCHMID, R. *Christologie und Soteriologie*. In *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III*, s. 83, 84.

¹⁶² Svazek III/2 z roku 1965.

¹⁶³ Srov. SCHEFFCZYK, L. Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik III/2* (6. vydání 1965). In *Theologische Revue* 63, s. 315.

¹⁶⁴ Srov. BREUNING, W. Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik III/2* (6. vydání 1965). In *TrThZ* 77, s. 333.

¹⁶⁵ Srov. BREUNING, W. Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik III/2* (6. vydání 1965). In *TrThZ* 77, s. 334.

Michael Schmaus si jeho myšlenky v podstatě přivlastnil a pronikly celou jeho dogmatiku, která byla vzhledem k dějinám teologie prvním pokusem nově teologii promyslet ve vztahu *já – ty*.¹⁶⁶

Založení díla na *Písmu svatém* bylo rozpracovanější než v předcházejících vydáních. Obzvláštní důraz získal moment *christocentrismu* pro stav milosti, který vycházel z encykliky *Mystici corporis*, avšak byl rovněž inspirován z kapitol šestého zasedání Tridentského koncilu. V díle hrála převládající roli myšlenka jednoty světového plánu v Kristu. Schmaus také přijal myšlenku vztahu světa ke Kristu, jak ji koncipoval Teilhard de Chardin, aniž se ovšem zatěžoval přírodovědecko-kosmologickými detaily. Při úvaze o ospravedlnění upozornil na různost forem myšlení, přičemž se v katolickém myšlení upřednostňuje metafyzická dimenze. Velmi se také věnoval objasnění vztahu mezi milostí a svobodou.¹⁶⁷

Krista označil za základ lidského jednání a konání, omilostněného člověka pak odvodil z lásky založené v Kristu. Vedle již známých předností tohoto dogmatického díla je potřeba vyzvednout i pevný teologický postoj autora a jasnost nauky víry.¹⁶⁸

I.6.2. Schmausova pokoncilní dogmatika – *Der Glaube der Kirche*

Druhé vydání Schmausovy pokoncilní dogmatiky s názvem *Der Glaube der Kirche*¹⁶⁹ je vskutku podstatně změněné, na což můžeme přijít už při porovnání struktur a členění díla z let 1969 – 1970 a druhého vydání z let 1979 – 1982. Schmaus tímto vydáním předložil svůj poslední pokus promyslet celek dogmatiky podle nových soudobých poznatků v teologii. Nás pak bude zvláště zajímat čtvrtý díl s názvem *Bůh zachránce skrze Ježíše Krista*, christologii a soteriologii v něm obsažené budeme totiž ve třetí a čtvrté kapitole porovnávat se Schmausovou christologií a soteriologií předkoncilní.

Schmaus v úvodu přiznal, že má pro první i druhé vydání pokoncilní dogmatiky II. vatikánský koncil zásadní význam. Ovšem zároveň se tázal, jaký mají stupeň závaznosti výpovědi tohoto koncilu, protože podle papeže Jana XXIII., který koncil svolal, měl být tento koncil pastoračním a ne dogmatickým, proto se klade otázka, zda koncil vůbec

¹⁶⁶ Srov. MÜHLEN, H. Die Gnade. In *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III*, s. 158.

¹⁶⁷ Srov. SCHEFFCZYK, L. Michael Schmaus: Katholische Dogmatik III/2 (6. vydání 1965). In *Theologische Revue* 63, s. 316.

¹⁶⁸ Srov. SCHEFFCZYK, L. Michael Schmaus: Katholische Dogmatik III/2 (6. vydání 1965). In *Theologische Revue* 63, s. 317.

¹⁶⁹ 2. podstatně změněné vydání, 1979 – 1982.

nějaké dogma stanovil. Samotným papežem Pavlem VI. bylo zamítnuto, že by se na II. vatikánském koncilu jednalo o formální dogmata, zároveň se však vyzvedlo, že výroky koncilu mají jistý stupeň závaznosti. Koncil zdůraznil, že pro studium teologie je „duší“ studium *Písma svatého*, což je v teologii přesun hlavního důrazu na exegezi. A to vrhá nové světlo na strukturu dogmatiky, která nevychází v jednotlivých kapitolách, jak to bylo doposud obvyklé z církevní definice víry, která se dále dokazovala a osvětlovala *Písmem* a tradicí. Naopak exegeze sama, lépe *Písmo*, tvoří výchozí bod pro komplex definicí víry.¹⁷⁰

I.6.2.1. Celkové hodnocení pokoncilní dogmatiky uznávanými teology

Pokoncilní dogmatika M. Schmause s názvem *Der Glaube der Kirche* narostla z původních dvou dílů v prvním vydání na dílů šest (sedmý díl literatura a rejstříky) se třinácti svazky ve vydání druhém. Schmaus se ve své dogmatice pokusil uzavřenou tradiční teologickou systematiku otevřít soudobým problémům a sblížit ji s uvažováním a jazykem přiměřeným době. To vedlo k širokému dialogu, především s vědci humanitních oborů a s přírodovědci, o všech otázkách vyvstávajících pro věřícího člověka.¹⁷¹ V letech 1979 – 1982 tedy předložil podstatně změněné a rozšířené druhé vydání dogmatiky, která je přísně christologicky koncipována, eschatologicky a ekumenicky zaměřena. Zdůrazňuje se zde pořadí pravd víry a je zde zjevná univerzální teologická šíře, která význam spásy nevyklučuje ani u nekřesťanských náboženství.¹⁷²

V nové dogmatice například ustoupila do pozadí řeč o přirozeném a nadpřirozeném. Autor ovšem zůstal také v tomto pojetí své dogmatiky v podstatných částech učení o milosti věrný prvnímu vydání. Stopy Scheebenovy teologie se zde nacházejí ještě silně vyhraněné, nejvíce je to zřetelné právě na základním zaměření učení o milosti. Tímto zjištěním a konstatováním se nemá v žádném případě umenšit zásluha autorovy samostatné tvorby. Dovedl totiž do své teologie zapracovat nové podněty.¹⁷³

Kardinál Joseph Ratzinger se vyjádřil k profesorovi Schmausovi těmito slovy:

„Žasnu, jak se vám to podařilo, vždy znovu uchopit látku v rozsahu stále pokračující diskuze, všechno to těžké uspořádat jasně a srozumitelně bez pochybného zjednodušování a dát do

¹⁷⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche I/1*, s. XIII-XX.

¹⁷¹ Srov. SEYBOLD, M. „Klassiker der Theologie des 20. Jahrhunderts.“ In *Klerusblatt* 67, s. 191.

¹⁷² Srov. EDER, M. Michael Schmaus. In *Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon IX*, s. 325.

¹⁷³ Srov. MÜLLER, W. W. Die Gnade Christi. In *MThS S 48*, s. 278.

rukou jak vyučujícímu tak vyučovanému průvodce, který byl sotva kdy tak nutný jako dnes. Věřím, že tato kniha má šanci si také po vnější stránce najít přístup k našim teologům a tak působit proti rozšířené dogmatické chudobě.“¹⁷⁴

Povzbuzení kardinála Franciscusa Sepera, t. č. prefekta kongregace pro nauku víry:

„Jsem potěšen, že máte sílu pracovat na takovém díle právě dnes, kdy se mnoho teologů bojí sepsat kompletní dogmatiku, což pak velmi stěžuje vyučování na našich univerzitách a vysokých školách.“¹⁷⁵

Michael Seemann dogmatiku hodnotil:

„Jednotlivé díly dogmatiky mezi sebou souvisejí tím, že stojí pod christologickým aspektem a tak je zajištěna jednota celého díla. Dogmatika by mohla být pojata také z eklesiologického hlediska, to by se však velmi podobalo pohledu christologickému, protože ke Kristu přistupujeme prostřednictvím církve. Pojednává se tu o všech traktátech klasické dogmatiky, ale pod christologickým hlediskem, a toto nese sebou to, že dílem proniká personální moment, setkání čtenáře s Bohem, což oslovuje dnešního člověka.“¹⁷⁶

Názor profesora Dr. Leo Scheffczyka:

„Nové dílo M. Schmause představuje skutečnost spásy jako osobní událost mezi božským slovem a lidskou odpovědí, která se naplňuje v Kristu. Tento dějinně-dialogický a christologický charakter spolu s průzračným jazykem díla vytváří pro naši dobu teologické svědectví reprezentativního významu.“¹⁷⁷

Později, už jako kardinál Leo Scheffczyk napsal, že je-li pravdou mínění, že v současné době je pro jednoho teologa stále těžší sepsat celkové dílo katolické dogmatiky, tak Michael Schmaus tíži takového úkolu na sebe vzal.¹⁷⁸

Schmausovu pokoncilní dogmatiku druhého vydání je dostupná také na internetu. Zasloužil se o to benediktin P. Bernhard Sirch, kterého povzbudil kardinál Joseph Ratzinger těmito slovy:

¹⁷⁴ Srov. Prospekt nakladatelství EOS z roku 1984.

In http://clamu.dyndns.org/paterbernhard/Michael_Schmaus/Urteile_uber_die_neue_Dogmatik.html

¹⁷⁵ Srov. Prospekt nakladatelství EOS z roku 1984.

In http://clamu.dyndns.org/paterbernhard/Michael_Schmaus/Urteile_uber_die_neue_Dogmatik.html

¹⁷⁶ Srov. SEEMANN, M. In *Erbe und Auftrag* 1980, s. 164.

¹⁷⁷ Srov. Prospekt nakladatelství EOS z roku 1984.

In http://clamu.dyndns.org/paterbernhard/Michael_Schmaus/Urteile_uber_die_neue_Dogmatik.html

¹⁷⁸ Srov. SCHEFFCZYK, L. „Der Glaube der Kirche.“ Zur Neuauflage des „Handbuchs der katholischen Dogmatik“ von Michael Schmaus. In *MThZ* 31, s.62.

„Je to jistě velká věc, znovu zpřístupnit, a to na internetu, poslední vydání Schmausovy dogmatiky. Je to vskutku katolická dogmatika a jak říkáte, poslední, která je jako celek zpracována od jediného učence.“¹⁷⁹

Samozřejmě, že i po tomto díle se v novější době objevují pokusy o zpracování dogmatiky, jak se např. o to pokusil G. L. Müller.¹⁸⁰ Zveřejnění dogmatiky na internetu bylo zřejmě „prorockým“ přáním profesora Dr. Leo Scheffczyka, který psal ve svém článku v *Deutsche Tagespost*:

„Proto by se měli zajisté fundovaní lidé se zřetelem k odchodu mistra teologie a především na žádost velkého počtu jeho žáků, hodnověrně ujmout jeho životního díla a organicky v něm pokračovat.“¹⁸¹

Benediktin Sirch si tedy právem pokládal za svoji povinnost, aby přenesl dogmatiku profesora Schmause prostřednictvím internetu do nového tisíciletí.¹⁸²

I.6.2.2. K definitivní podobě *Der Glaube der Kirche*

Schmausovy předešlé dogmatiky, především ta z let 1969/70, byly důležitým základem pro dogmatiku novou, která je však doplněna i novými tématy. To je možné potvrdit při srovnání struktur těchto dogmatik. Hned v úvodu a v nauce o dogmatických principech se ukazuje při jasnějším zaměření na fundamentální událost zjevení zapojení nových důležitých momentů, které by měly především odhalit vztah pravdy o spáse vzhledem k člověku. Diskutuje se o vyvolení toho, který zjevení přijímá, o spolupůsobení Boha a člověka, a také o problému prvního překladu zjeveného slova do lidského dějinného jazyka. Už zde je poukázáno na hermeneutický problém, který je pak zohledňován v celém díle. Také se tu naznačuje důležitý moment spolupůsobení Boha a člověka při události zjevení, které je významné pro takovou dogmatiku – zakládá se totiž na principu *slovo a odpověď na dané slovo*.¹⁸³

Schmaus ke struktuře dogmatiky¹⁸⁴ napsal:

¹⁷⁹ Srov. SIRCH, B. Vorwort [k vydání Schmausovy dogmatiky na internetu].

In http://clamu.dyndns.org/paterbernhard/Michael_Schmaus/Vorwort_zur_Herausgabe_der_Schmausdogmatik.html

¹⁸⁰ Srov. v češtině: Müller Gerhard Ludwig, *Dogmatika pro studium i pastoraci*, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 2010.

¹⁸¹ Srov. SIRCH, B. Vorwort [k vydání Schmausovy dogmatiky na internetu].

In http://clamu.dyndns.org/paterbernhard/Michael_Schmaus/Vorwort_zur_Herausgabe_der_Schmausdogmatik.html

¹⁸² Srov. SIRCH, B. Vorwort [k vydání Schmausovy dogmatiky na internetu].

In http://clamu.dyndns.org/paterbernhard/Michael_Schmaus/Vorwort_zur_Herausgabe_der_Schmausdogmatik.html

¹⁸³ Srov. SCHEFFCZYK, L. „Der Glaube der Kirche“ In *MThZ* 31, s. 62.

¹⁸⁴ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 4.

„Zatím co jsem v prvním vydání dogmatiky nauku o Trojici zakomponoval do christologie, abych co možná nejvíce podtrhnul souvislost mezi christologií a naukou o Trojici, došel jsem v průběhu posledních deseti let k tomu přesvědčení, že pro teologické poznání je plodnější, když se nauka o Trojici vrátí na své tradiční místo, na kterém už dlouho stojí, ovšem aniž by se od sebe oddělila nauka o Bohu a Boží Trojici jako dva za sebou následující tematické celky. Při tom má být nauka o Trojici podána tak, že čtenář pozoruje, že tato nauka zahrnuje také christologii. V tomto svazku se má tedy tak pojednat o christologii, že se v christologii objevuje též implikace nauky o Trojici.“¹⁸⁵

V celku teologického konceptu pak přináležejí postavení nauky o Trojici jistá klíčová úloha.¹⁸⁶

Silným zdůrazněním slovního charakteru zjevení se v jádru navazuje na událost vytváření tradice a na problém Tradice. Nově se zde pohlíží na hermeneutickou otázku interpretace Božího slova v horizontu Tradice s ohledem na to, že dnešní člověk už nerozumí starým církevním formulacím. Teprve potom se důsledně přijímá událost významná pro dogmatiku, kdy se slovo zjevení stává *Písmem*. V této události se fakticky konkretizuje jenom jedna forma živé tradice. Aby se dodržel rozdíl mezi ústní Tradicí a Božím slovem, které se stalo *Písmem*, tak se pojímá téma inspirace v plném rozsahu, kdy autor stojí proti Loretzovu „rozlučení se s inspirací“. Otázka *Písma* vzhledem k pravdě se řeší na základě starostlivě vybraných slov II. vatikánského koncilu, a to tak, že *Písmo* jistě, pravdivě a bez omylu učí pravdě, která má být písemně zaznamenána pro naši spásu. Oproti názoru dnes rozšířenému, že by se mělo *Písmo svaté* zařadit na jednu úroveň s díly světové literatury, jsou považovány zázraky, které k *Písmu* patří, za poznávací prostředek Božího zjevení a autor jim dává plnou váhu.¹⁸⁷

Zatímco první díl dogmatiky potvrzuje základ víry v objektivním jednání Božím, obrací se druhá část k adresátovi radostné zvěsti, to znamená k člověku, a to v jeho sociálně-církevní dimenzi. Proto jsou výtečné myšlenky dogmatického úvodu k části díla s názvem *Církev a její úkol sloužit Slovu*, kdy se pomýšlí na člověka, který zjevení přijímá, a na jeho stav v situaci nové doby, také se bere v úvahu jeho pozitivní dispozice pro víru, která v dogmatických formulacích přijímá formovanou výrazovou podobu, a tak se teprve stává vírou dospělou. Význam myšlenek leží ve zpřístupnění smyslu dogmatu

¹⁸⁵ Srov. HEINZMANN, R. Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. In *MThZ* 38, s. 123, poznámka 21.

¹⁸⁶ Srov. HEINZMANN, R. Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. In *MThZ* 38, s. 123, poznámka 21.

¹⁸⁷ Srov. SCHEFFCZYK, L. „Der Glaube der Kirche“ In *MThZ* 31, s. 63.

věřícímu a v důsledku toho také v základní otevřenosti dogmatu pro jeho vědecké zpracování.¹⁸⁸

Na pevném základu takové vědy o víře je potom možná obsahová výstavba nauky o Bohu a o stvoření, která se rozvíjí ve druhém a třetím svazku. Není rozhodující pro představu a přijetí Boží skutečnosti naše cesta poznání, což by celkově muselo vést k upřednostnění christologie před všechny výroky víry, ale toto uspořádání se zakládá především na systematicko-dogmatickém významu pravdy o Trojici, která je tedy kořenem a počátečním bodem všeho. Nelze také ovšem přehlédnout, že už při úvodních otázkách se v souvislosti se zjevením neustále poukazuje na postavení Krista, jako Dovršitele Božího díla spásy, tedy se nedá v žádném případě mluvit o odbourání *christocentrismu*.¹⁸⁹

Rozpracování božských podstatných atributů jako všemohoucnost, suverenita, svatost, věrnost a dalších se realizuje zdůrazněním vztahu ke světu a tyto vlastnosti Boží se nejvýš konkretizují zjevením v Kristu. Přitom je doprán přiměřeným způsobem obzvláště intenzivní teologický vhled do tajemství personality Boží jako vztahu tří osob, a k této otázce přináší Schmaus jako nejlepší znalec patristického a středověkého vývoje nauky o Trojici ve skromné formě také výsledky nejnovějšího bádání v oblasti dějin dogmatu. Schmaus má neustále na zřeteli hledisko *pro me* jednotlivých pravd víry, tedy vypracovává existenciální volání a vztah k životu. První strukturální princip díla se ukazuje už v určení stvoření, které je předpokladem pro to, aby se *Logos* stalo člověkem, druhý formující princip se objevuje v podrobném líčení starozákonní víry o stvoření a v jejích stěžejních svědectvích. Třetí strukturální moment nachází své vyjádření v kapitole o člověku, který je pro Boha partnerem v dialogu.¹⁹⁰

Autor se nevzdává reálného obsahu pravd dějin spásy, tyto se ale vysvětlují tak, že nikde nevystupuje nesouhlas k jistým přírodovědeckým objevům, a nikterak se nepřekračuje hranice mezi oběma obory. Už na začátku díla v nauce o zjevení se střed, totiž Kristus, stává zjevným a od tohoto středu vyzařuje pro všechno nové světlo a plnost poznání.¹⁹¹

¹⁸⁸ Srov. SCHEFFCZYK, L. „Der Glaube der Kirche“ In *MThZ 31*, s. 64.

¹⁸⁹ Srov. SCHEFFCZYK, L. „Der Glaube der Kirche“ In *MThZ 31*, s. 65.

¹⁹⁰ Srov. SCHEFFCZYK, L. „Der Glaube der Kirche“ In *MThZ 31*, s. 66.

¹⁹¹ Srov. SCHEFFCZYK, L. „Der Glaube der Kirche“ In *MThZ 31*, s. 67.

Je namístě stanovit metodická pravidla a vnitřní principy této dogmatiky, které nám umožní dílo hlouběji pochopit. V době *teologického pluralismu* to nebude bezvýznamné zjištění. Následující programové slovo už z úvodu k prvnímu dílu *Katholische Dogmatik* z roku 1937 je charakteristické pro základní autorův postoj, který trvá a je otevřený organickému vývoji nauky víry: „Dílo chce nechat pocítit, že slovo Boží, které bylo vysloveno pro každou dobu, dává odpověď na otázky, i na ty, které hýbaly člověkem novověku i současnosti.“ V definitivní formě Schmausovy dogmatiky vyniká korespondenční či responsoriální princip jako do celku vetkaný formální a strukturální zákon.¹⁹²

Dějiny spásy, které jsou zařazeny do základní responsoriálně-christologické struktury, jsou také s to problematiku zprostředkování spásy přivést k přiměřenému řešení, a to jako čin a pravda pro člověka. Naproti tomu nemůže teologie určená dějinně-spásnou strukturou zůstat jenom biblická, ale musí také dávat základ spolu s responsoriálními či dialogickými a dějinně-dramatickými strukturami k otevřenosti člověka pro iniciativu Boží, aniž by se popřela možnost jejího odmítnutí.¹⁹³

Dogma se pak chápe jako slovo a odpověď na dané slovo. Schmaus varuje u antropologického obratu před ztotožněním teologie a antropologie, toto se mu daří zaměřením spásného Božího jednání na určitého člověka, totiž na bohočlověka Ježíše Krista, ve kterém je všechno lidské exemplárně přijato a reprezentováno. Předeseílá pak akcent na *christocentrismus* v úvodu k prvnímu dílu slovy: „Úmyslem této knihy je objasnit, že Kristus je středem a základem jednoty zjevení.“ Tento úmysl sledoval také v knize z let 1969/70, a opětovně nabývá na intenzitě v novém díle, ve kterém se Ježíš tituluje jako *Dovršitel slova zjevení*. Také stvoření se interpretuje jako předpoklad pro to, aby se Slovo stalo člověkem.¹⁹⁴

I.6.2.3. Strukturální náhled

Pokoncilní dogmatika Michaela Schmause má ve své definitivní podobě 7 dílů. Seznámíme se s jejími hlavními tématy a naší snahou bude postihnout strukturu celé

¹⁹² Srov. SCHEFFCZYK, L. „Der Glaube der Kirche“ In *MThZ 31*, s. 68.

¹⁹³ Srov. SCHEFFCZYK, L. „Der Glaube der Kirche“ In *MThZ 31*, s. 70?.

¹⁹⁴ Srov. SCHEFFCZYK, L. „Der Glaube der Kirche“ In *MThZ 31*, s. 69.

dogmatiky, kdy nás bude zvláště zajímat umístění christologie a soteriologie. Vyzvedneme i místa, která mají návaznost na II. vatikánský koncil.

První díl I/1 (*Grundlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. 1. Die Initiative Gottes auf menschliche Antworten hin*) nese podtitul Položení základů, zjevení, církve a teologie. Pojednává se zde o metodologických otázkách dogmatiky. Dále o Božím zjevení prostřednictvím stvoření, o prorockém zjevení a o způsobech zjevení – dějiny a slovo. Kristovo zjevení se nahlíží jako jednota dějin a slova, Ježíš je pak brán jako Dověřitel zjeveného slova. Poukazuje se i na význam Božího sebezjevení. Dále se řeší problém vztahu *Písma* a Tradice, problém kánonu, inspirace a výkladu *Písma*. Pravda *Písma* se vymezuje podle klíčové definice *Dei Verbum* tak, že *Písmo svaté* učí s jistotou, věrně a bez omylu pravdu, která měla být zjevena pro naši spásu. Zapracoval i ekumenický pohled na problematiku *Písma*. Schmaus mluví o všeobecných a osobních dějinách spásy. Uvádí nás do problematiky přirozeného poznání Boha, nastoluje dobové názory, vymezuje členění teologie a místo dogmatiky v jejím celku. Mluví o úzkém vztahu dogmatiky a biblické teologie, protože dogmatika je odkázána a vázána na *Písmo*.

Druhá část prvního dílu I/2 (*Grundlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. 2. Die menschliche Antwort als Integration von Gottes Initiation*) pojednává o vztahu zjevení a církve, velmi široce o problému dogmatu a o přirozeném poznání existence Boží.

Druhý díl II (*Gott der Eine und Dreieinige – der ewige Ursprung des menschengewordenen Gottessohnes*) nás uvádí do tajemství trojjediného Boha, na kterého se pohlíží i jako na věčný původ vtěleného Božího Syna. Mezi jinými nás mohou zaujít trinitologická témata jako *monoteismus* ve *Starém zákoně*, jediný Bůh jako Otec Ježíše, vlastnosti a přívlasky Boží (jeden, všemohoucí, neviditelný a jiný) ve vztahu k *Písmu*, jméno Boží, vztahy osob v Trojici (vycházení – plození, vydechování), vztah imanentní a ekonomické Trojice (poslání do světa) a souvislost učení o Trojici s naší vírou a životem.

V dalším díle, svazek III (*Gott der Schöpfer*), se chápe stvoření jako předpoklad pro to, aby se *Logos* mohlo vtělit. Osvětluje se poměr mezi stvořením a Bohem, který je na něm nezávislý a účast Krista při stvoření. Vymezuje se vztah mezi stvořením a vědou. Člověk je prezentován jako zástupce stvoření a jako obraz Boží při zachování rovnosti mezi mužem a ženou. Schmaus píše i o problému evoluce stvoření, o vztahu dědičného hříchu a evoluce (otázka *monogenismu* a *polygenismu*). Dokonce zde zařazuje i bod o

lidském srdci v biblickém pohledu Teilharda de Chardin. Angelologii prezentuje i se vztahem k evoluci.

O čtvrtém dílu, který nás uvádí do problematiky Boha Zachránce – Spasitele skrze Ježíše Krista, kde se v první části nabízí kromě úvodních otázek ke správnému pochopení Krista i pojednání o díle spásy Ježíše Krista, a v části druhé se nám osvětlí bytí Ježíše Krista, pojednáme níže. IV/1 (*Gott der Retter durch Jesus Christus. 1. Hinführung zum Christusverständnis und das Heilstun Jesu Christi*), IV/2 (*Gott der Retter durch Jesus Christus. 2. Das Sein Jesu Christi*).

Pátý díl dogmatiky nám ukazuje církev, která je charakterizována uskutečňováním Kristova díla spásy.

První část pátého dílu dogmatiky V/1 (*Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. 1. Das Wesen der Kirche*) vymezuje pojem církve a uvádí i její název vycházející ze *Starého zákona* – církev jako Boží lid. Mluví o jediném mystériu vtělení, o smrti, o vzkříšení a seslání Ducha svatého, o církvi jako díle a obrazu trojjediného Boha, o dějinném původu církve a jejím založení na apoštolech, o vztahu církve a Ducha svatého, o vyvýšeném Kristu a seslaném Duchu svatém jako trvajícím existenci a základu života církve. Zařazuje zde dále kapitolu o II. vatikánském koncilu, o církvi jako „novém“ Božím lidu (kontinuita s lidem Božím *Starého zákona*), o titulech církve, o vztahu II. vatikánu k ekumenickým otázkám, o jednotě církve a mnohosti církví. Velmi bohatě je rozvedeno pojednání o místě laiků v církvi na schématu kněžského, královského a prorockého úřadu Krista.

Nejenom hierarchická struktura církve je obsahem dílu V/2 (*Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. 2. Die Leitung der Kirche*). Schmaus zde pojednal o primátu římského biskupa, o neomylnosti papeže, o apoštolské posloupnosti. Dále pojednal o stupních kněžského svěcení (episkopát, presbyterát, diakonát) a zabýval se i palčivou otázkou svěcení žen.

V dílu V/3 (*Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. 3. Das Heilhandel der Kirche: Das Wort, die Eucharistie als Zentralsakrament*) Schmaus mluví o sakramentalitě církve (i podle II. vatikánského koncilu) a díle spásy církve při hlásání Božího slova. Nejdříve všeobecně pojednává o svátostech (Slovo – slovo a znamení, počet svátostí, udělovatel svátostí a ti, kteří je přijímají, protestantský a pravoslavný

náhled na svátosti a jiné). Pak se pouští do řešení otázek o eucharistii, na kterou pohlíží jako na centrální svátost a podtrhuje pohled na eucharistii jako na hostinu. Velkou pozornost věnoval *transsubstanciaci*.

Schmaus o zbývajících svátostech pojednal v další části V/4 (*Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. 4. Das Heilhandel der Kirche: Taufe, Firmung, Weihe, Bußsakrament, Krankenölung, Ehe*) v tomto pořadí: křest, biřmování, svěcení, svátost smíření (kde je i kapitola o II. vatikánu), pomazání nemocných a manželství.

Část pátá V/5 (*Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. 5. Maria, Mutter Christi und Mutter der Kirche*) nám prezentuje mariologická témata, kdy se na Pannu Marii nahlíží jako na Matku Krista a Matku církve. Schmaus se Marií zabývá i v pohledu II. Vatikánského koncilu a jeden bod pojednání je věnován přímo mariologii a eklesiologii na tomto koncilu. Schmaus ukazuje na místo P. Marie v *Písmu svatém* a pokusil se o celkové teologické zařazení mariologie. Pouští se i mimo běžná mariologická témata do problému jejího zasnoubení a nezapomene ani na otázku uctívání Panny Marie.

Titul následujícího dílu dogmatiky VI/1 (*Gott als der durch Christus Vergebende und als der Vollender. 1. Gott als der durch Christus Vergebende*) nám napovídá, že se zde bude jednat o problému hříchu a odpuštění, potažmo o milosti. Vyvstane nám otázka, proč však Schmaus přiřazuje nauce o milosti až toto místo v celku dogmatiky, po pojednání o svátostech. Body zabývající se milostí nám ukáží problém omilostnění člověka a problém milosti jako takové s jejím dělením, s nutností milosti pro spásu člověka, s profánním, mimobiblickým, starozákonním, novozákonním a dějinným pohledem na milost. Probírají se zde i ctnosti teologické a morální, dědičný hřích a hřích všeobecně ve spojitosti s odpuštěním. Druhý vatikánský koncil se zmiňuje na straně 177.

Řešení eschatologických otázek se nabízí v díle VI/2 (*Gott als der durch Christus Vergebende und als der Vollender. 2. Gott der Vollender*). Schmaus začíná osobní eschatologií. Mimo jiné poukazuje na vztah eschatologie a protologie, ospravedlňuje christocentrický pohled eschatologie a zabývá se i protestantskou teologií smrti. V eschatologii se nevyhýbá tématům jako očistec a peklo. Následuje všeobecná eschatologie, která pojednává o druhém příchodu Krista, vzkříšení mrtvých a soudu. Na straně 348 a dále Schmaus předložil shrnující poznámku k celé své dogmatice.

Pokoncilní dogmatiku uzavírá svazek VII (*Literaturauswahl, Sach- und Personenregister für Band 1-6*) soupisem literatury a rejstříky.

Definitivní podoba pokoncilní dogmatiky se formou podání neliší od té předkoncilní. Opět to není systém jednotlivých tezí církevní nauky běžný u manuálů, který by udával strukturu díla, naopak musíme vyzvednout její přednost, že na nás působí formou eseje.

Druhý vatikánský koncil je Schmausem akceptován, avšak kapitoly spojené s koncilem strukturálně působí jenom jako něco navíc vedle již jasně daného základu. Bylo by možné podat i vyčerpávající výčet míst, které se odvolávají na dokumenty tohoto koncilu.

Nabyli jsme dojmu, že Schmaus měl snahu všechny jednotlivé celky dogmatiky zastřešit jednotícími nadpisy, které nás upozorňují na christologické souvislosti, a tak podtrhnout christologický pohled na dogmatiku i celou teologii. Umístění christologie v celku dogmatiky kopíruje výstavbu manuálu, kdy se po pojednání o trojjediném Bohu a stvoření přistupovalo k otázkám christologie. Zde se však soteriologie (dílo Ježíše Krista) klade před christologii v užším slova smyslu (bytí Ježíše Krista).

I.6.2.3.1. Bůh zachránce skrze Ježíše Krista¹⁹⁵

Následující řádky nám nabízejí všeobecné hodnocení IV. dílu dogmatiky *Der Glaube der Kirche* z roku 1980 pod názvem *Bůh zachránce skrze Ježíše Krista*. Se dvěma částmi tohoto čtvrtého dílu zaměřenými na christologii a soteriologii proniká nová dogmatika M. Schmause ke svému středu. I zde nacházíme jako charakteristické podrobný biblický základ (jsou zde zapracovány ne vždy shodné výsledky exegetického bádání), dále explikace pravdy v tradici a v dějinách teologie (včetně moderních pokusů o interpretaci) a řešení striktně theologických pojmů se zřetelem na všeobecné náboženské chápání a pastorální potřebu. Dílo přitom nechce skrývat své určení učebnice, ani svoji formu systematiky, což se ukazuje na přísně sestaveném pořadí hlavního dílu, na didaktickém popisu, detailním členění látky a obširném zpracování otázek, které nikdy neupadá do formy pouhé teze. Změny a věcné doplňky v porovnání s dílem z let 1969/70 jsou nemalé. Při členění na *Dílo spásy Ježíše Krista* a *Bytí Ježíše Krista* se explikuje

¹⁹⁵ IV. díl z roku 1980.

v první části soteriologický aspekt události Krista, ovšem nikdy ne při úplné abstrakci od tajemství osoby Ježíše. Zvláštního obohacení se dostalo teologii zmrtvýchvstání, která je zařazena charakteristickým způsobem jako princip Kristova díla spásy převážně na začátek popisu jeho díla. Nově se zde přijímá korektně vedená diskuse se systematickými teoriemi poslední doby o vysvětlení zmrtvýchvstání prostřednictvím moderních exegetů a systematicků s proměnlivými interpretacemi svědectví *Písma* a naznačuje se zde vlastní stanovisko v duchu církevního učení, které uznává zmrtvýchvstání jako skutečnou, ale ve vlastním smyslu bezprostředně nedokazatelnou událost. Autor se podrobněji než v předešlé tvorbě věnuje soteriologickému propojení a také jednotě zmrtvýchvstání a ukřižování. Objasňuje, že Ježíš nebyl svou smrtí přepaden jako nevyhnutelným osudem, a že spásnost jeho smrti nezačala pramenit teprve až z povelikonoční reflexe, ale že se kříž zakládal v jeho životním postoji a v hlásání. Přitom se vysvětluje i dnes aktuální a obzvlášť těžká otázka volby právě tohoto média (utrpení a kříže) k záchraně lidství prostřednictvím Boha a vyzvedá se smysl utrpení z velké souvislosti hříchu, smrti a obětující se lásky.¹⁹⁶

Podrobné biblicko-teologické základy vycházející též z dějin tradice dosahují svého středu v interpretaci chalcedonského dogmatu, a to zase v konfrontaci s moderními exegetickými pokusy, které stěží mohou uspokojit touhu po správném pochopení tohoto problému. Také falešné alternativě christologie *shora* a christologie *zdola* se dostává kritického objasnění. V každém případě se může jednota v Kristu dosáhnout jenom Božím svědectvím o sobě samém směrem dolů. Tato soteriologická christologie na základě své schopnosti celkového pohledu na všechny dějinně-teologické proudy a schopnosti jejich kritického rozlišování a oddělování od tajemství uchovávaného vírou církve, svědčí o svém velkém významu pro dogmatiku, která se pevně drží nadčasové události Krista.¹⁹⁷

Velká pozornost se v dogmatice věnuje různé váze výroků jak ve *Starém* tak i v *Novém zákoně*. Se stejnou pečlivostí a přesností je pak vykreslen historicko-dogmatický vývoj a rozvinuta problematika. A tak se teprve dosahuje systematického výkladu v šíři celé teologie. Od prvního vydání *Katholische Dogmatik* až po druhé vydání *Der Glaube*

¹⁹⁶ Srov. SCHEFFCZYK, L. Michael Schmaus: Der Glaube der Kirche IV/1 a IV/2. In *MThZ* 32, s. 323.

¹⁹⁷ Srov. SCHEFFCZYK, L. Michael Schmaus: Der Glaube der Kirche IV/1 a IV/2. In *MThZ* 32, s. 324.

der Kirche, tedy v období více než čtyřiceti let, probíhal působivý vývoj Schmausovy teologie. Tento vývoj však nebyl určován nějakou moderností nebo mimoteologickými záměry, tento vývoj teologie je sám podnícen věcí samou a požadavkem, aby teologie i v současné době promlouvala k lidem, a v tom má jeho dílo přes všechny zlomy teologie ve 20. století zároveň svoji kontinuitu a identitu.¹⁹⁸

Schmaus dává na posledních stránkách dogmatiky, kde shrnuje přínos šedesáti let své teologické práce, odpověď na otázku, zda má člověk a vůbec celý svět nějaký smysl, v tomto znění:

„Prokázalo se, že bez víry v Boha není možné pochopit ani svět ani život jednotlivce s jeho otázkami „odkud a kam“. Kdybychom chtěli Boha postavit mimo hru, zůstala by jenom absolutní skepse nebo zoufalý *nililismus*. Ale Bůh, který má v dějinách a ve světě první slovo a vyvolává lidskou svobodu, je Trojjediný. Bez víry v trojjediného Boha zůstávají lidské dějiny, především dějiny spásy, záhadou.“¹⁹⁹

I.7. Vztah mezi fundamentálně teologickou a dogmatickou christologií u Schmause

Fundamentální i dogmatická teologie, které řadíme mezi disciplíny systematické teologie,²⁰⁰ se věnují (mimo jiné) výlučné christologické reflexi.

Nahlédněme, co je podle A. Langa cílem fundamentální teologie:

Cílem fundamentální teologie je prokázat (historickým bádáním, filozofickou metafyzickou úvahou...) nadpřirozený původ křesťanství. Hlavním předmětem není obsah zjevení, ale fakt zjevení: že Kristus je od Boha poslaný a pověřený nositel božského zjevení (*demonstratio christiana*) a že církev je od Boha chtěná a ustanovený orgán pro zprostředkování a udržování křesťanských zjevených pravd a dober spásy (*demonstratio catholica*).²⁰¹

Fundamentální teologie tedy prokazuje rozumnost víry v Ježíše Krista, Syna Božího, zabývá se Ježíšovou historicitou a jednotlivými vybranými událostmi jeho života (např. zázraky, smrt, dále vzkříšení), Ježíšovým věděním o svém mesiášském poslání a

¹⁹⁸ Srov. HEINZMANN, R. Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. In *MThZ* 38, s. 127.

¹⁹⁹ Srov. HEINZMANN, R. Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. In *MThZ* 38, s. 130.

²⁰⁰ Není nezajímavé pro srovnání různých způsobů členění teologie nahlédnout do *manuálů*. Prvním z příkladů je dogmatika *Brevior synopsis theologiae dogmaticae*. Pod tento název knihy autor A. Tanquerey zařadil dvě velké části – *Theologia generalis seu fundamentalis* a *Theologia specialis*. V první části – ve všeobecné či fundamentální teologii – nalezneme i traktát, který se zabývá Kristem jako Božím vyslancem (*De Christo legato divino seu de religione christiana*), což je fundamentálně teologický pohled na Krista. Jiným příkladem je dogmatika *Grundriß der katholischen Dogmatik* L. Otta, který do ní otázky z pohledu fundamentálně teologické christologie nepojal.

²⁰¹ LANG, A. *Kristus vrchol zjevení*, s. 23, 24.

vědomím vlastní osobní identity. Fundamentální teologie také ukazuje, že Ježíš z Nazareta je *Legatus divinus*, ve kterém vrcholí Boží zjevení.²⁰²

Jistě jsme postřehli, že uvedené otázky nejsou výlučným předmětem teologie fundamentální, protože se takovými tématy zabývá i dogmatická christologie. Hlediska u fundamentální a dogmatické christologie se však různí, což nás přivádí k uznání jejich vlastních metod. K. Rahner však psal o jakémsi prolínání obou disciplín – fundamentálně teologické i dogmatické christologie, mluvil dokonce o jejich „perichorezi“²⁰³. Z děl některých teologů lze pak takový přístup k christologii vyčíst.²⁰⁴

A jak se k dané problematice stavěl Schmaus? V předkoncilní dogmatice psal o jednotě teologie a jejím členění, včetně fundamentální teologie těmito slovy:

Jednota teologie je zaručena jejich formálním objektem. Všechny (teologické) disciplíny mluví o Bohu, který se zjevil v Kristu, každá svým způsobem. ... Teologické disciplíny je možné rozdělit do tří skupin: biblicko-historická, systematická a praktická. Všechny (disciplíny) spolu navzájem souvisí. ... Všem třem skupinám se předkládá (pojednání) fundamentální teologie (apologetiky). (Fundamentální teologie) ukazuje skutečnost zjevení a dokazuje víru (ve zjevení) jako neodporující rozumu.²⁰⁵

V pokoncilní dogmatice se Schmaus vyjádřil k jednotě teologie a k rozdělení teologie na jednotlivé disciplíny včetně zařazení fundamentální teologie v celku teologie obdobným způsobem.²⁰⁶ U Schmause lze z takového přístupu k dělení teologie předpokládat, že se ve své dogmatice fundamentální christologií nezabýval. Tak se to potvrzuje i při procházení jednotlivých témat předkoncilní a pokoncilní teologie, zvláště pak, jak uvidíme ve II. a III. kapitole naší práce, i při procházení jednotlivých témat předkoncilní i pokoncilní christologie a soteriologie, z nichž se některé témata shodují po materiální stránce (jak jsme uvedli i výše) s tématy christologie fundamentálně teologické.

²⁰² Albert Lang se v knize *Kristus vrchol zjevení* zabýval otázkami fundamentálně teologické christologie ve čtvrté části s názvem *Ježíšův nárok na božské poslání* (s kapitolami: Ježíš si je vědom svého poslání, Mesiánské sebevědomí Ježíšovo, Ježíš – Syn člověka, Ježíšovo sebevědomí ve slovu a činu, Vzťah Ježíše z Nazareta k nebeskému Otci) a v části páté s názvem *Ověření božského poslání Ježíšova* (s kapitolami: Záruka jeho osobnosti, Ježíš se prokazuje svými divy, Ježíšovo poslání ve světle dějin spásy, Zmrtvýchvstání Páně). Srov. LANG, A. *Kristus vrchol zjevení*. Pro rozšíření pohledu na danou problematiku odkazujeme i na knihu *Kontextová fundamentální teologie*, kde se ve třetím dílu s názvem *Cesta: „skrze Krista, našeho Pána“* ve čtyřech kapitolách (s názvem: *Ježíš Kristus Prostředník, Dnešní kontext otázky po Ježíšovi, Přístupy k Ježíši Kristu a následování Krista*) autor zabývá otázkou Ježíše Krista z pohledu kontextové fundamentální teologie. Srov. WALDENFELS, H. *Kontextová fundamentální teologie*, s. 233-364.

²⁰³ Srov. RAHNER, K. „Cristologia oggi“, in RAHNER, K. *Scienza della fede cristiana*. s. 309.

²⁰⁴ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 28, 29.

²⁰⁵ Schmaus, M. *Katholische Dogmatik I*, s. 65, 66.

²⁰⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche I* – ve slovenské edici *Božie zjavenie* (1992), s. 476-478.

I.8. Na závěr k životu a díle M. Schmause

Literatura a archivní materiály nám umožnily projít životem Michaela Schmause. Jeho dlouhý život byl nerozlučně spjat s vědeckou tvorbou. Snažili jsme se rozkrýt i politický podtext jeho tvorby za nacismu a shrnuli jsme naše postřehy k dané problematice v závěru podkapitoly. Poukázali jsme na Schmausovo významné postavení v poválečné době na teologické fakultě i univerzitě v Mnichově. Při svém vědeckém působení Michael Schmaus dále pobýval zvláště ve Freisingu, v Praze (viz dílčí závěr výše), v Münsteru a v důchodovém věku dokonce krátký čas v USA. Jeho nejobsáhlejším a stále znovu revidovaným dílem byla dogmatika, kterou jsme přiblížili alespoň z několika aspektů a níže se stane naším zájmem její christologická i soteriologická část.

II. SCHMAUSOVA PŘEDKONCILNÍ A POKONCILNÍ CHRISTOLOGIE

V této části naší práce si postupně povšimneme principů, použitých dokumentů II. vatikánského koncilu a struktur u obou Schmausových christologií a pak se zaměříme na některá stěžejní christologická témata předkoncilního definitivního vydání christologie (svazek II/2 *Gott der Erlöser* díla *Katholische Dogmatik* a to v šestém vydání z roku 1963) a definitivní podoby vydání pokoncilního (svazek IV/2 *Gott der Retter durch Jesus Christi* druhého vydání díla *Der Glaube der Kirche* z roku 1980), zatímco celou soteriologii ponecháme pro zpracování ve III. kapitole. V dílčích závěrech bude naší snahou vyzvednout přínosná fakta, popřípadě nové teologické pohledy, které se v daném christologickém tématu nabízí, a postihnout vzájemné rozdíly mezi Schmausovou předkoncilní a pokoncilní christologií.²⁰⁷

II.1. Principy Schmausovy předkoncilní a pokoncilní christologie

Schmaus naznačuje (byť to nacházíme už v úvodu ke druhému dílu prvního vydání *Katolické dogmatiky*), že dílo celkově provázejí tři principy. A to zaprvé, že každá teologie musí být taková, aby sama hlásala Boží zjevení pro naši spásu, kvůli které se vůbec Bůh zjevuje. Dále každá teologie musí spolupracovat s vědou, sama má za vědecký předmět Krista, ve kterém se Bůh zjevil lidem. A třetí princip Schmausovy teologie je princip christocentrický, teologie totiž mluví o Bohu, který se zjevil v Kristu. Teologie je tedy vázána na Krista, popřípadě na svědectví o Kristu, které se předkládá v *Písmu* a *Tradici*, obojí je zaručeno církví a v církvi interpretováno, proto musí být christocentrická. Jestliže taková není, pak přestává být křesťanskou, nadpřirozenou teologií. *Christocentrismus* není specifikem jistého druhu teologie, ale má se nacházet v každé teologii. Tím se nechce říci, že v celkovém uspořádání teologie musí stát traktát o Kristu na začátku. *Christocentrismus* tedy stanovuje dogmatické teologii, aby se

²⁰⁷ Na začátku si vymezíme to, že se v následující druhé části práce budeme zabývat pouze svazkem II/2 *Gott der Erlöser* díla *Katholische Dogmatik* a to v šestém vydání z roku 1963, a k němu se budou vztahovat výrazy *předkoncilní*, či *první dogmatika*. Svazek IV/2 *Gott der Retter durch Jesus Christi* druhého vydání díla *Der Glaube der Kirche* z roku 1980 bude vzpomínán jako náležící do *pokoncilní* či Schmausovy *druhé dogmatiky*. (Obdobně se také používají výrazy *předkoncilní christologie* a *pokoncilní christologie*, a dále ve III. kapitole *předkoncilní soteriologie* a *pokoncilní soteriologie*.)

v každém jednotlivém traktátu a v jednotlivých výrocích o víře stále znovu stávalo zjevným, že nějakým způsobem pojednávají o Kristu a Kristem jsou zaručeny. Dogmatika je tedy vázána na dějinného Krista, na dějinné faktum. Na Krista se pak váže do té míry, jak velice navazuje na svědectví o Kristu v *Písmu* a u otců.²⁰⁸

I jeho pokoncilní dogmatiku provází princip *christocentrismu* a tedy christologická část je jakýmsi základním tématem takto pojatého díla. Velmi mnoho se autor věnoval *Písmu svatému*, odkud pro christologii abstrahoval základní stavební kameny. Nauka církve pro něj zůstává platná, ta však prvořadě také vychází z *Bible*. Christologie, tak jak celá dogmatika, je sepsaná srozumitelným jazykem, není to směs němčiny a latinských výroků magisteria. V zásadě Schmaus rozlišoval osobu a dílo Ježíše Krista i v tomto pokoncilním vydání, nejprve však podal výklad o díle Ježíše z Nazareta a poté se navrátil k objasnění jeho osoby.

II.2. Porovnání christologií s ohledem na II. vatikánský koncil

Definitivní podoba předkoncilní christologie nám nabízí obsáhlý soupis literatury na stranách 552-580. Schmaus však poznamenává, že se jedná jenom o nejdůležitější literaturu k danému tématu a kompletní doplnění literatury z let 1955 – 1962. Odkazuje pak na vyčerpávající seznam literatury v pátém vydání *Katholische Dogmatik* (z roku 1955). Přesto, že definitivní podoba předkoncilní christologie vyšla až v roce 1963, podle seznamu důležité literatury tohoto vydání předkoncilní christologie a podle bibliografických citací přímo v textu této christologie jsme zjistili, že Schmaus ještě nic nezaznamenal z církevních dokumentů II. vatikánského koncilu.²⁰⁹

V definitivní podobě pokoncilní christologie cituje Schmaus následující dokumenty II. Vatikánského koncilu: deklaraci *Nostra aetate* v prvním dílu na straně 24, konstituci *Lumen gentium* ve druhém dílu na stranách 108, 109, 121 a dekret *Unitatis redintegratio* ve druhém dílu na straně 148. Vyčerpávající seznam literatury, který zahrnuje k daným tématům, jak uvádí autor, především články a knihy po II. vatikánském koncilu, nalezneme v samostatném VII. svazku dogmatiky z roku 1982. Sedmý svazek tedy obsahuje ke svazkům 1-6 výběr literatury s autorovým úvodem na stranách 5-43,

²⁰⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II*, s. VII.

²⁰⁹ Otázkou je, zda něco zaznamenat mohl, když první dva oficiální dokumenty II. vatikánského koncilu vyšly dne 4. 12. 1963.

dále rejstřík věcný na stranách 45-61 s hesly christologie, soteriologie, Kristus, Ježíš a dalšími, a jmenný na stranách 63-80 včetně papežů II. vatikánského koncilu Jana XXIII. a Pavla VI. Tento sedmý díl není přístupný na internetu.

II.3. Porovnání christologií podle struktur

Je namístě udělat si základní vhled do obou christologií, a to srovnáním struktur. Projdeme-li si jednotlivá témata, kterými se autor zabývá, najdeme podstatné rozdíly mezi christologií předkoncilní a pokoncilní. Je například nepřehlédnutelné, že v předkoncilním díle jsou některé mariologické kapitoly včleněny mezi christologii, přestože je mariologie počtena samostatným svazkem jak v předkoncilní, tak v pokoncilní dogmatice. Musíme konstatovat, že tak jako se teologie dělí na jednotlivé disciplíny, a přitom není možné jednotlivé disciplíny navzájem úplně oddělit, aniž by se ztrácel duch teologie, nelze ani v oblasti dogmatiky jednotlivá témata natolik vymezit, aniž bychom v nich neponechali návazné nitky na témata odvislá. Důkazem toho je nejen mariologie, která přes své osamostatnění zůstává provázána nejen s christologií, ale také s pojednáním o milosti. Na tuto skutečnost narážíme i při procházení části dogmatiky zabývající se osobou a dílem Ježíše z Nazareta, Pána a Spasitele. Přesto, že obojí vydání rozlišují osobu a dílo Spasitele, christologie i soteriologie se při samotném výkladu navzájem prolínají.

Druhý hlavní díl s názvem *Bůh Vykupitel* z první dogmatiky má 551 stran, z toho věnuje autor 108 stran úvodu s názvem oddílu *Boží rozhodnutí o vykoupení*, následuje pojednání o osobě Ježíše ve druhém oddílu s názvem *Ježíš Kristus vtělený Syn Boží*, tedy christologie, se svými 218 stranami a poté soteriologie ve třetím oddíle s názvem *Dílo Kristovo* o 225 stranách. Hlavní kapitoly christologického oddílu po úvodním přehledu jsou: *Víra jako přístup ke Kristu*, *Christologická mylná učení*, *Vtělení Božího Syna (hypostatická unie)*, *Dějinné zjevení Božího Syna v pravé lidské přirozenosti*, *Pozemský původ Ježíše Krista: Maria Panna a Bohohorodička (mariologické téma)*, *Původ Krista od jedné požehnané Matky: omilostnění Marie (mariologické téma)*, *Duchovně-duševní život lidské přirozenosti Kristovy: jeho život poznávací*, *Duchovně-duševní vlastnosti lidské přirozenosti Ježíše Krista: její posvěcení (omilostnění) a její svatost*, *Kristus pravý Boží Syn*, *Způsob, jak prokazovat úctu Kristu: uctívání Krista*. Předkoncilní christologie

(necháváme stranou mariologická témata) tedy nevybočuje ze struktury manuálů, po analýze víry, která otevírá přístup ke Kristu, se zabývá christologickými bludy, vtělením a hypostatickou unií, Ježíšovou lidskou přirozeností, jeho duchovně-duševním životem – poznáváním a posvěcením, dále jeho Boží přirozeností – Božím synovstvím a *latrií* Ježíše Krista.

U pokoncilního vydání christologie se musíme ptát, proč autor ve čtvrtém dílu dogmatiky s názvem *Bůh zachránce skrze Ježíše Krista* po úvodu, jakožto prvním oddílu této části pod názvem *Úvod k pochopení Krista* se 110 stranami zařazuje jako druhou část soteriologii, což je druhý oddíl s názvem *Dílo spásy Ježíše Krista* o 248 stranách (výše dva uvedené oddíly jsou zařazeny do první části tohoto čtvrtého dílu dogmatiky a to s názvem *Úvod k pochopení Krista a dílo spásy Ježíše Krista*), pak se teprve vrací k osobě Krista ve třetím oddílu pod názvem *Bytí Ježíše Krista: vtělení* na 265 stranách (třetí oddíl tvoří druhou část tohoto čtvrtého dílu dogmatiky a to s názvem *Bytí Ježíše Krista*). Je snad důvodem takového členění to, že si dnešní člověk nejprve klade otázku proč a k čemu nějaké dílo vykoupení, co mu Spasitel nabízí, jak je mu prospěšný, co mu dává, a pak je teprve schopen více se zajímat o to, kdo to tedy ten Spasitel je, když pro nás tak mnoho vykonal a zasloužil lidem spásu? Christologická část nové dogmatiky se zajímá, budeme-li se držet členění na kapitoly, o tato témata: po úvodní poznámce je to část zabývající se *Písmem* s kapitolami: *Úvod, Skutky apoštolů, Slovo o služebníku Božím, Slovo o Synu člověka, Slovo Kyrios, Synoptici, Pavlovy listy, list Židům, Janovské spisy, Predikát Syna jako celková výpověď o bytí*. Druhá část se zabývá teologickým vývojem s kapitolami: *Problém, Historicko-teologické teze, Na cestě k církevnímu učení, Ježíš jako pravý člověk, Vztah božského a lidského v Ježíši podle teologie, Církevní učení, Zbylá (ostatní) problematika, Dnešní kritika Chalcedonského koncilu, popřípadě odmítnutí koncilu, Teologicko-systematické objasnění hypostatické unie, Sebevědomí jako element hypostatického sjednocení, Vtělení jenom Božího Syna, Tajemství jednoty Ježíše Krista: pokusná řešení, Lidské vědění a chtění Ježíše, Závěr*. Nová christologie nám problematiku otevírá důkladnou novozákonní analýzou, v níž jsou zakomponovány christologické tituly (Služebník, Syn, Syn člověka, Kyrios), dále se nastolují dějiny christologických dogmat, Ježíš jako člověk, vztah božství a lidství, Chalcedon (hypostatická unie) a jeho kritika, sebevědomí, vtělení, lidské vědění a chtění Ježíše.

Hledáme-li průsečíky obou christologií podle obsahů, docházíme k závěru, že obě christologie nám předkládají zvláště následující témata: christologické tituly, preexistence Krista, christologická mylná učení, osoba, hypostatická unie, božská a lidská přirozenost Ježíše Krista, vtělení, Ježíšovo sebevědomí a vědění. Božským srdcem Páně se zabývá jenom christologie předkoncilní. Ani u nové christologie však nenacházíme rozpracována tajemství Ježíšova života, i když ve stati pojednávající o *Novém zákonu* na jednotlivé události Ježíšova života narážíme. Obsahy christologií se tedy v mnohém shodují, něco pak přistupuje jako *novum*.

II.4. Základní témata Schmausovy předkoncilní a pokoncilní christologie

V tomto bodu si povšimneme základních christologických témat předkoncilní i pokoncilní dogmatiky. Obojí christologie nabízí pohledy na Krista, které se mohou lišit, zvláště s ohledem na výsledky postupující teologické diskuze.

Schmaus ve své pokoncilní christologii uvedl, že poté, co se probralo Ježíšovo dílo spásy (viz 2. oddíl – *Ježíšovo dílo spásy*), položíme si otázku, kdo Ježíš Kristus je a jak se musí chápat ve své struktuře. Teprve po vyjasnění této otázky bude zpětně i jeho dílo spásy lépe a hlouběji pochopitelné. Otázku, kdo Ježíš je, si kladli i jeho současníci vzhledem k jeho mocným slovům a zázrakům. V *Písmu* však nenajdeme na tuto otázku tolik jasně rozvinutou odpověď, jakou nám později podává Nicejský a Chalcedonský koncil.²¹⁰

Prvotní církev měla v návaznosti na *Starý zákon* monoteistickou víru v to, že existuje jenom jediný živý Bůh a jinými národy uctívání bohové ve skutečnosti tedy bohy nejsou. Pro mnohé bylo pak zatěžko přijmout tvrzení, že Ježíš je Bohem, jako Jahve známý ze *Starého zákona*. V čase, kdy vznikl *Nový zákon*, ještě nebyly takové jazykové možnosti a pojmy, které by mohly představit nejvnitřnější tajemství Ježíše Krista, jak se to později nabízelo v koncilních formulacích. Co bylo později řečeno o Ježíšovi

²¹⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 1.

z hlediska církve, nebylo nic nového, ale to staré bylo vypovězeno v nové formě, je to explikace toho, co *Písmo* implicitně obsahuje.²¹¹

Nejprve si tedy povšimneme toho, jak se k jednotlivým tématům staví současná teologická reflexe. S ní porovnáme Schmausův postoj, který budeme prezentovat nejprve podle předkoncilní christologie, poté se seznámíme s jeho pohledem na dané téma podle christologie pokoncilní. Nakonec dojdeme ke shrnutí problematiky v dílčím závěru. Uspořádání jednotlivých témat zvolíme podle koncilního dokumentu *Optatam totius*, článek 16.

II.4.1. Christologické tituly

V následujícím bodu budeme nejprve prezentovat klíčové christologické tituly²¹² podle současné teologické reflexe²¹³ Pak se naše pozornost zaměří na některé z těchto titulů, u kterých se pozastavil Schmaus v předkoncilní christologii převážně v paragrafu s názvem *Kristus pravý Boží Syn*, který je zařazen téměř až na konec christologického pojednání v užším slova smyslu. Pak přiblížíme hlavní christologické tituly pokoncilní christologie, kterými se Schmaus zabýval hned v prvním oddíle christologické části a to na několika desítkách stran. Christologické tituly dosvědčené *Písmem* nám totiž uceleněji přibližují Krista v jeho funkcionální i ontické rovině.

II.4.1.1. Teologická reflexe

II.4.1.1.1. Výběr christologických titulů

Různé novozákonní christologie²¹⁴ mimo jiné vycházejí ze zkoumání christologický titulů, kterých se vypočítává kolem padesáti.²¹⁵ V nich se nám poodhaluje jak víra prvních křesťanů tak *mysterium* Ježíše z Nazareta.²¹⁶ U christologických titulů můžeme zkoumat i jejich starozákonní pozadí, ve kterém je patrná nedostatečnost titulů

²¹¹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 2.

²¹² Klíčový titul *Logos* bude zmíněn ve spojitosti se vtělením a Ježíšovou *preexistencí*, titul *Velekněz* zase v soteriologické části naší práce.

²¹³ Zvláště v tomto bodu ve spojitosti s christologickými tituly bude viditelné značné kolísání při užívání velkých a malých písmen. Naší snahou je uvádět christologický titul s malým písmenem všude tam, kde se jedná evidentně o nesprávné chápání daného titulu náležejícího v plnosti výsostně Ježíši Kristu (srov. s používáním slova *bůh* – *Bůh*).

²¹⁴ Mezi ostatními christologiemi má pak výsadní místo „Ježíšova christologie“, což je smýšlení Krista o sobě samém.

²¹⁵ Srov. SERENTHÀ, M. *Gesù Cristo ieri oggi e sempre. Saggio di cristologia* (3. vyd.), s. 413.

²¹⁶ K tématu christologických titulů se vztahují různé studie, například: SÁZAVA, Z. *Mistr a Pán*, s. 117-170; HAHN, F. *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*; CULLMANN, O. *Die Christologie des Neuen Testaments*.

při aplikaci na Ježíše, a to zvláště po naplnění jeho příběhu ve světle velikonoční víry učedníků. *Nový zákon* i v tomto ohledu navazuje na *Zákon starý*, zároveň je jeho naplněním a vykazuje nad ním přesah.

Při zkoumání titulů z textů svatopisců vyvstává otázka, kdo titulu použil (Ježíš nebo jeho současníci?) a v jakém smyslu (Ve svém původním nebo novém významu?).²¹⁷ Nejméně titulů nacházíme v protopavlovských listech, nejvíce pak u sv. Jana. Ježíš nesděloval svoji identitu jenom slovy, ale i dramatem svého životního příběhu, který byl plně pochopitelný až po jeho naplnění, proto se u něho před velikonoce setkáváme s problémem, jak tuto identitu zjevit.

Při zkoumání christologických titulů je vhodné aplikovat paradigma *analogie entis*, každý titul podrobit trojímu přístupu: *via affirmationis*, *via negationis*, *via eminentiae*. Jednotlivé tituly byly Kristu připisovány jako charakteristické už od jeho narození. On se tedy Mesiášem (srov. Mt 2, 4; Lk 2, 11), Pánem, Spasitelem, Synem Božím nestal, protože tím vším od počátku je.²¹⁸

II.4.1.1.2. Prorok

Prorocká spásitelská mediace našla svoji plnost a vyvrcholení v Ježíši, který je i vrcholem Božího zjevení. Jeho prorocká charakteristika našla vzor ve *Starém zákoně* v Hospodinově služebníkovi (Ebed JHWH) podle podání Deuteroizaiáše.²¹⁹ Ježíš byl prorokem jinak, než starozákonní proroci, protože nemluvil slovo, které by mu bylo dáno od Hospodina, ale mluvil ze své Boží autority, sám za sebe (srov. Mk 1, 22).²²⁰

Ježíš byl svými současníky považován za proroka (srov. např. Mk 8, 28; Lk 7, 16; Jan 7, 40). Titul prorok však Ježíš na sebe vztahoval i sám (srov. Mk 6, 4; Mt 13, 57; Lk 4, 24; Jan 4, 44).

II.4.1.1.3. Syn člověka

²¹⁷ „A tak jsou všechny tituly, modely a způsoby zprostředkování spásy, o nichž se zmiňují *Svatá písmata*, obsaženy a sjednoceny v Ježíšově osobě. Bylo však nezbytné, aby ti, kdo v něho věřili, to vše interpretovali zcela novým způsobem.“ PBK, *Bible a christologie*, 2.2.1.4., s. 63.

²¹⁸ Více k tématu christologických titulů viz POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 76-86.

²¹⁹ Ježíšovy postoje a jednání, celý život se svým dramatickým závěrem mají svůj základ ve zpěvech Deuteroizaiáše o Ebed JHWH. Srov. GRELOT, P. *I canti del Servo del Signore*, s. 184-186.

²²⁰ Není nezajímavé následovně hodnocení: „Ježíš na mě působí jako prorok, který mluví z vlastní moci, ale ne jako židovský prorok.“ NEUSNER, J. *Rabín mluví s Ježíšem*, s. 58.

Ve *Starém Zákoně*, v knize *Daniel* (7, 2-14) se píše o Synu člověka sestupujícím shůry v oblacích, které symbolicky vyjadřují Boží slávu. Vztáhnuto k Ježíšovi, Synu člověka, on má původ shůry a při svém oslavení zaujme místo po pravici Boha Otce.

V *Novém zákoně* nenalezneme tvrzení učedníků o Ježíšovi, že je Synem člověka, avšak ani Ježíš nikdy přímo neřekl „já jsem Syn člověka“. Jenom v evangeliích se však se samotným titulem setkáváme 82krát.

Titulem Syn člověka Ježíš podtrhnul pravost svého lidství. Titul nebyl v jeho době spojen s mesiášským očekáváním, a tak se jím mohl Ježíš uchránit od toho, aby do něj byly vkládány mylné triumfalisticko-politické mesiášské naděje. Můžeme rozlišovat výroky o Synu člověka spojených s jeho mocí a pozemským životem, pak ty, které jsou spojeny s jeho utrpením, a třetí skupina výroků vypovídá o slávě Syna člověka.²²¹

II.4.1.1.4. Kristus (Mesiáš, Pomazaný)

Titul Kristus, který je velmi funkcionální, je v *Novém zákoně* nejčastější (535 výskytů), nejvíce případů pak nalezneme u sv. Pavla. Titul byl spojován s kněžskou linií mesiánských očekávání i s představou mesianismu davidovsko-královského. Má tedy vazbu jak k výrazu „syn Davidův“ (srov. Mt 22, 41-46), tak k označení „král“ (srov. Mk 15, 26) i „syn Boží“.

Ježíš v *Novém zákoně* nikdy o sobě výslovně neřekl: „já jsem Mesiáš“, marně bychom však hledali i jeho tvrzení opačné, že Mesiášem není.²²² Ježíš totiž přijímal titul Mesiáš, avšak vždy s jasným rozlišením vůči zavádějícím mesiánským představám svých současníků²²³ (srov. např. Mk 15, 2 n.). Nezapomínejme, že nejbližším obrazem jeho mesiášského působení byl Služebník JHWH z deuterioizaiášského spisu. (srov. např. Mk 10, 45). V *Evangeliích* pak lze nalézt stopu mesiášského tajemství.²²⁴ Pro sdělení své vlastní osobní identity pouhými lidskými slovy Ježíš narážel na mnohé těžkosti.²²⁵ Bylo pak žádoucí, aby „promluvil“ celý jeho životní příběh, postoje, události, přednostně jeho

²²¹ Srov. AMATO, A. *Gesù il Signore. Saggio di Cristologia* (7. vyd.), s. 121.

²²² Srov. SERENTHÀ, M. *Gesù Cristo ieri oggi e sempre. Saggio di cristologia* (3. vyd.), s. 429.

²²³ Srov. Ježíš do Jeruzaléma vjížděl slavně, ale ne s poctou válečníka či triumfalistického mesiáše. (Matouš 21, 5 je odvoláním se na Zach 9, 9). Vjížděl totiž na oslu, který byl jako zvíře spojován s pokojem a mírem. Srov. např. ERNST, J. *Il vangelo di Luca II*, s. 742.

²²⁴ Na problematiku mesiášského tajemství jako první poukázal v roce 1901 WREDE, W. knihou *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangelium*.

²²⁵ Srov. TAWARD, G. H. *The vision of the Trinity*, s. 7, 8.

synovský vztah k Otci, kdy svým bytím potvrzoval, že je Synem Jsoucího.²²⁶ Za rozhodující moment, kdy se Kristus přiznal k tomu, že je Mesiášem, můžeme považovat jeho prohlášení před Veleknězem (srov. Mk 14, 61-62; Mt 26, 64; Lk 23, 67-69). Jeho životní příběh se uzavíral, nepředpokládalo se už nesprávné pochopení, a tak mohl veřejně vyznat svoji specifickou mesiášskou identitu.²²⁷

Prvotní křesťané ihned po Velikonocích vyznávali víru v Ježíše – Krista (srov. např. Sk 2, 36), ospravedlnění k takovému titulování našli v Ježíšově chování před velikonocemi.

II.4.1.1.5. Syn (Syn Boží, milovaný Syn)

V Mezopotámii byl král ctěn jako adoptivní syn boží. V antickém Orientu nazývali krále jménem syn boží, naproti tomu v Egyptě byl faraón sám považován za božstvo. Římané své císaře titulovali *divi filius*.

Evangelisté si byli vědomi, že synovství starozákonní králů bylo jiné než synovství Ježíšovo. Ježíš pak nikdy titul nevztáhl na sebe tak, že by řekl: „Já jsem Syn Boží.“²²⁸ Před Velikonocemi však takto Ježíše tituloval např. i satan (srov. Lk 4, 3. 9), Ježíšovi nepřátelé (srov. Mk 14, 61), ale i jeho učedníci (srov. Mt 14, 33), a zvláště Petr ve svém vyznání (srov. Mt 16, 16). Ve *Starém Zákoně* vypovídal titul syn Boží pouze o adoptivním synovství králů, proto se Ježíš před Velikonocemi k takovému titulu nehlásil. Viděl jeho zatíženost triumfalistickým královským mesianismem v představách svých současníků. U Ježíše má titul Syn Boží výrazně ontologický význam.²²⁹

Bůh Otec sám nazval v *Novém zákoně* Ježíše milovaným Synem při křtu v Jordánu (srov. např. Mk 1, 11) i při proměnění na hoře (srov. např. Mt 17, 5; Mk 9, 7). Ježíš (zvláště se s tím setkáváme v evangeliu sv. Jana) sám sebe nazýval Synem (srov. Mk 13, 32), oslovením Otce ABBA potvrdil výjimečnost svého vztahu k nebeskému Otci (srov. Mk 14, 36).²³⁰

²²⁶ „Postoj, který Ježíš zaujímá nejen vůči Zákonu, ale i vůči titulům, jež *Písmo* uděluje prostředníkům spásy, závisí podstatně na poměru, který Ježíš udržuje s Bohem: jedná se o vztah Syna k Otci.“ PBK, *Bible a christologie*, 2.2.1.2., s. 60.

²²⁷ Srov. AMATO, A. *Gesù il Signore. Saggio di Cristologia* (7. vyd.), s. 120.

²²⁸ Srov. FABRIS, R. „Gesù Cristo“, s. 616 a.

²²⁹ Srov. AMATO, A. *Gesù il Signore. Saggio di Cristologia* (7. vyd.), s. 121.

²³⁰ Srov. TICHÝ, L. „Bůh – náš Otec. Svědectví *Nového zákona*“, *Communio* 1 (1997), s. 171-181.

II.4.1.1.6. Kyrios (Pán)

Při běžném jazykovém používání titulu Pán narážíme na jeho velmi mnohoznačný smysl. V biblické oblasti titul evokuje Boží jméno, protože v *Septuagintě* se výrazu Pán použilo namísto hebrejského *Adonaj* a *JHWH*.²³¹

Titul Pán je hojně zastoupen i v *Novém zákoně*.²³² U prvotní komunity křesťanů bylo s tímto titulem zřejmě spojeno jedno z nejstarších vyznání víry (srov. Řím 10, 9). Titulu Pán, který je v jádru funkcionální, musíme přiznat i ontologickou rovinu, která vypovídá o Ježíšově božském bytí.

II.4.1.1.7. Spasitel

S výrazem *sótér* se v řeckém světě setkáváme ve spojení s bohy, císaři, státníky, avšak titul byl připisován i lékařům. Ve *Starém zákoně* byl však titul Spasitel výhradně používán pro Hospodina, (srov. např. Iz 49, 6) a nikdy nebyl spojován s mesiášem. V návaznosti na to i *Nový zákon* chápal v ojedinělých případech Boha jako Spasitele²³³ (srov. např. Lk 1, 47). Ptáme-li se po významu jména „Ježíš“, vyjadřuje „JHWH je spása“²³⁴ (srov. Mt 1, 21). Spása zahrnuje především oslavení člověka, tedy dar věčného života (srov. např. 2 Tim 1, 10), má však i terapeutický rozměr, kdy zachraňuje člověka z hříchů (srov. např. 1 Tim 1, 15).

Uvážíme-li, že ke Kristu byla vztažena funkce, která ve *Starém zákoně* výhradně patřila Hospodinu, pak se titulem Spasitel u Krista poukazuje i na jeho božský statut. Ježíš spásu jenom nepřinesl, o spáse jenom neučil, ale on sám byl spásou (srov. Sk 4, 12).²³⁵

II.4.1.2. Předkoncilní christologie

II.4.1.2.1. Mesiáš (Kristus)

²³¹ Slovo *kyrios* nalezneme v *Septuagintě* asi 9000 krát, z toho počtu je pod výrazem pán míněn člověk pouze asi 190 krát.

²³² V celém *Novém zákoně* jej nalezneme 718 krát, v Lukášových spisech pak 210 krát a v pavlovských listech celkem 275 krát. Srov. BIETENHARD, H. „Kyrios“, s. 1759.

²³³ Srov. AUER, J. *Jesus Christus, Gottes und Mariä „Sohn“*. *Kleine Katholische Dogmatik IV/1*, s. 108.

²³⁴ Srov. FABRIS, R. „Gesú Cristo“, s. 618 b.

²³⁵ Ježíš je Spasitelem, on spásu jenom nezprostředkoval, jako nějaké učení – tak se o to pokusili zakladatelé různých náboženství. Srov. např. JAN PAVEL II., *Redemptoris missio*, čl. 13. Podobně KASPER, W. *Der Gott Jesu Christi*, s. 211.

Ježíš v synagoze rozvinul svitek a vztáhl na sebe slova Izaiáše: Duch Páně spočívá na mně. Proto mě pomazal, abych chudým přinesl radostnou zvěst... (srov. Lk 4, 14-21) Očekávání mesiáše v Ježíšově době upadlo do politické roviny, očekávalo se od něj hlavně osvobození od římské nadvlády. Ježíš přinesl osvobození ne od vnějšího otroctví, nýbrž od hříchu. Také učedníkům, věrně oddaným Kristu, to bylo nesnadné, přijmout duchovní, nenápadný a nepolitický charakter jeho mesiášství. A proto Ježíš nemohl otevřeně mluvit o svém mesiášském úkolu, aniž by nedal podnět k náboženskému neporozumění svého poslání a své osoby a nezapříčinil by tak nebezpečí politického neklidu s následným zákrokem Římanů. Přikázal tedy těm, kteří rozpoznali jeho mesiášskou důstojnost, aby o tom mlčeli, a sám sebe nenazýval Mesiášem, ale vztahoval na sebe titul Syn člověka.²³⁶ Tomu se říká „mesiášské tajemství.“

Na rozdíl od synoptiků vystupoval Ježíš u Jana od začátku svého působení otevřeně a nárokoval si to, že je Mesiáš. Ježíš s jistotou zjevil při svém hlásání v Jeruzalémě své mesiášské vědomí, ale nepodal o tom žádné svědectví, které by bylo dvojsmyslné, protože na sebe nevztáhl žádný běžný mesiášský titul. Synoptikové i Jan pak například popsali Ježíšův veřejný nárok na mesiášství při slavném vjezdu do Jeruzaléma.²³⁷

II.4.1.2.2. Syn, Syn Boží

O jedinečnosti Ježíše zcela jasně vypovídá slovo Syn, které hojně užívají jak synoptikové, tak apoštol Pavel. Jan používá slovo Syn ve stejném smyslu jako oni, ale u Jana má mezi novozákonními pisateli slovo Syn jedinečnou důležitost, výraz Syn Boží je u něj převažujícím Ježíšovým sebeoznačením. Kristus si je vědom, že je jediným Synem Božím (srov. Jan 3, 18). Vzhledem k Synu se pak rozhoduje úděl každého člověka, podle toho, zda v Synu uvěří a nebo ne. Synu náleží ta samá úcta jako Otcí (srov. Jan 5, 23). On je Synem od věčnosti (srov. Jan 17, 5), on se Synem nestal.²³⁸

Výraz Syn Boží se nemusí pokaždé chápat v nejplnějším smyslu, protože nejen v biblické, ale i v mimobiblické orientální oblasti byl král nazýván synem božím. Boží metafyzické synovství *Starý zákon* nezná. A také v *Novém zákoně* se nemusí chápat

²³⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 274, 275.

²³⁷ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 298.

²³⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 300, 301.

všechna místa o synovství Božím bezprostředně metafyzicky. Ze způsobu, jak je popisován tento Boží Syn, je jasné, že je Synem stejné podstaty jako Otec. Kristus stále rozlišoval své synovství od synovství ostatních lidí. On je Božím jediným milovaným Synem (srov. Mk 12, 6). Kristovo tvrzení, že je Božím Synem, bylo „rouháním“, kvůli kterému byl prohlášen za hodného smrti. Podle *Písma* Otec z nebe dvakrát slavnostně potvrdil nárok na Kristovo synovství.²³⁹ Ježíš měl vědomí toho, že je Božím Synem, od samého počátku a toto vědomí neprocházelo žádným vývojem. Vždyť dvanáctiletý²⁴⁰ Ježíš si byl vědom toho, že je Božím Synem, se stejnou samozřejmostí jako třicetiletý.²⁴¹

Církev formulovala, že Kristus je s nebeským Otcem jedné podstaty a jednorozený Syn Boží. Tím se nemíní morální, ale metafyzické synovství Boží, díky kterému Ježíš Kristus vlastní jedinou Boží podstatu, která náleží i nebeskému Otcovi.²⁴²

II.4.1.2.3. Syn člověka (v knize *Daniel*)

Výraz Syn člověka Ježíš vztahoval sám na sebe, nikdy jej tak nenazývali druzí. V jeho době dokonce takový titul nebyl běžným označením pro mesiáše, byl však pro Krista připraven už ve *Starém zákoně*. V sedmé kapitole knihy *Daniel* reprezentant věčného království přichází shora, z výšiny. Stojí blízko Bohu a má podobu člověka. Bůh sám předá představiteli nové říše moc a vládu. Pojem syn člověka se dokonce nejdříve chápal jako lid Boží, ale pak výraz získal individuálně-osobní význam, a to i v knize *Daniel*. Výraz syn člověka se pak stal následkem individuálního výkladu v rabínské tradici a ve starozákonní apokryfní literatuře označením pro mesiáše. Ježíš navázal na toto místo v knize *Daniel* o synovi člověka a na jeho nejstarší exegezi a sám si připsal, že je Synem člověka v individuálně-osobním smyslu.²⁴³ Schmaus dále tvrdil:

Když se Kristus s oblibou nazýval Synem člověka a ne Mesiášem, tak to zřejmě bylo z toho důvodu, že chtěl být vzdálen nesprávným politickým výkladům, které se spojovaly se slovem mesiáš. Teologie Syna člověka pak do sebe pojímá i teologii vyvýšení. Označení Syn člověka má tak v sobě tři momenty: nebeskou vznešenost, podobu služebníka a zjevení slávy.²⁴⁴

²³⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 284, 285.

²⁴⁰ *Dvanáctiletý* není počátek vtělení.

²⁴¹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 286.

²⁴² Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 267.

²⁴³ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 276, 277.

²⁴⁴ SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 277-278.

Majestát Boží u Syna člověka je skryt v podobě služebníka. Stojí o něm psáno, že musí mnohé vytrpět a snést mnoho hanby. Ježíš své utrpení předpovídal, ale také to, že vstane z mrtvých. Když se ho velekněží ptali, zda je Mesiášem, Synem Božím, tak odpověděl: „Ano, já jsem to. Uvidíte sedět Syna člověka po Boží pravici a přicházet na nebeských oblacích.“ (Mk 14, 61 n.). To bude jeho den, „den Syna člověka“. Tak se zjeví sláva Syna člověka ve svém největším lesku, nespoutaná tajemstvím.²⁴⁵

II.4.1.2.4. Pán

Slovo Pán, starozákonní jméno Boží, které *Septuaginta* přeložila slovem *Kyrios*, bylo přeneseno na Krista. Že je Kristus Pánem, se může ovšem říci jenom v Duchu svatém, v síle a světle Boha samého (srov. 1 Kor 12, 3). Jednou přijde den, kdy se celý svět skloní před Kristem Pánem (srov. 1 Kor 15, 4). Křesťan je na Krista Pána vázán. Kristem je křesťan opanován (srov. Gal 2, 20).²⁴⁶ Když Pavel tvrdil, že Kristus se stal Pánem díky svému vzkříšení, tak to přesně vzato znamená, že od svého vzkříšení se účastní podle svého lidského těla na slávě Boží. Slovo „Pán“ pak bylo v poapoštolské době nejčastějším označením pro Krista.²⁴⁷ Při charakterizování Krista jako Pána pak nebyla vzorem žádná *apoteóza*. Pozadím *apoteózy* je totiž mýtus, Kristus však existoval v dějinách. On svojí smrtí prorazil „věčné opakování zrodu a smrti“ a to jednou provždy. Uvolnil cestu, která z tohoto rytmu vyvádí ven. Což je opakem mýtu, protože mýtické božské postavy jsou personifikacemi přirozených věcí a událostí, víra v takové mýty nás nevyvádí z přírody a přirozenosti, nýbrž do nich ještě hlouběji vtahuje.²⁴⁸

II.4.1.3. Pokoncilní christologie

II.4.1.3.1. Mesiáš

Slovu Mesiáš odpovídá slovo Pomazaný a Pomazanému Bohem patří podle *Starého zákonu* dvojí úloha: má zlomit rebelování národů a nastolit spravedlivé království pokoje (srov. např. Žl 2, 72). První pomazání se sakramentálním významem nacházíme u Davida. Kromě králů byli pomazáváni i velekněží a proroci. Titul mesiáš

²⁴⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 279.

²⁴⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 292.

²⁴⁷ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 320, 321.

²⁴⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 293, 294.

nebyl dlouho používán pro spasitele, který má přijít, s tím se setkáváme až v prvním století před Kristem. V kumránských spisech se pak setkáváme kromě očekávání politického mesiáše také s očekáváním mesiáše kněžského.²⁴⁹

Co učedníci u Ježíše viděli a co od něj slyšeli, to v nich probouzelo domněnku, naději až přesvědčení, že on je dlouho zaslíbeným Mesiášem. Titul Mesiáš nepředstavuje pouze zpětnou projekci do evangelií na základě zmrtvýchvstání, Ježíš však nemohl jednoduše říci, že je Mesiášem, protože mnozí mesiáše očekávali jako toho, kdo je osvobodí z římské nadvlády.²⁵⁰ I Jan Křtitel, který byl plný očekávání mesiáše a slyšel o působení Ježíše, zatímco se nic neměnilo na poměrech ve společnosti, poslal učedníky k Ježíšovi s otázkou, zda on je ten, který má přijít a nebo mají čekat jiného.²⁵¹

Ježíš nemohl své mesiášské tajemství zcela skrýt, dokonce své učedníky provokoval k mesiášskému vyznání.²⁵² Petr na Ježíšovu výzvu pojmenoval toto tajemství pravým jménem, když odpověděl: „Ty jsi Mesiáš.“ (Srov. Mt 16, 13-16). Ježíš však tím, že pojal do svého poslání i kříž²⁵³ a nechtěl vzbudit v kruhu svých učedníků nějaké falešné mesiášské naděje, požadoval explicitní zvěstování mesiášské důstojnosti teprve po své smrti, či lépe po svém vzkříšení.²⁵⁴

Způsob, jakým Ježíš vjížděl do Jeruzaléma před svým utrpením, vysvětluje jeho vědomí o tom, že je Mesiášem. Otevřeně si však toto nárokoval teprve před veleradou při svém odsouzení.²⁵⁵ V povelikonoční době bylo úkolem Ježíšových učedníků v síle Ducha svatého odvést lid od falešných mesiášských nadějí a Ježíše ukázat jako slíbeného Mesiáše.²⁵⁶

Podle textů ze *Skutků apoštolů* (srov. Sk 2, 22-36 a 3, 13-26) byl Ježíš z Nazareta vyvýšen a je „po pravici Boží“. Bůh ho tedy učinil Pánem a Mesiášem. Petr ve svém kázání vysvětloval, že Ježíš je sice potomek Davida, ale své působení spatřuje

²⁴⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 29.

²⁵⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 30, 31.

²⁵¹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 35.

²⁵² Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 31.

²⁵³ Na Petrovo vyznání mesiášství Ježíš odpověděl slovy: „Syn člověka musí mnohé vytrpět a být zavržen.“ (Mk 8, 31). Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 34.

²⁵⁴ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 32.

²⁵⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 39.

²⁵⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 53.

v osvobození od hříchu a znovunastolení pokoje s Bohem. Slovo Mesiáš, které Petr použil, však ještě nebylo použito ve smyslu vlastního jména, ale jako označení funkce.²⁵⁷

II.4.1.3.2. Boží služebník

Výraz „Boží služebník“ byl ve *Starém zákoně* a v pozdním židovství pokorným sebeoznačením a také čestným jménem zbožných Izraelitů (Abraháma, Mojžíše, Davida) a celého národa. V době Ježíšově nebyl tento termín samostatným čestným titulem se vztahem k spasiteli. Věta ze *Skutků apoštolů*, že skrze Božího služebníka se mají dít znamení a zázraky, ukazuje, že titul nepoukazuje jenom na Ježíšovo utrpení, ale také na jeho slávu a moc.²⁵⁸

Ježíš zjevně spojoval mesiášskou funkci s funkcí Božího služebníka, kterého nalézáme v Deuteroizaiášovi. Pro učedníky bylo spojení utrpení s mesiášem nepředstavitelné. Kristus naznačil, jak velmi vážně jsou míněné výpovědi o utrpení a jak jsou neoddělitelně spojené s jeho mesiášstvím, slovy: „Kdo mě chce následovat, ať zapře sám sebe, vezme svůj kříž a jde za mnou“ (Mk 8, 34).²⁵⁹

II.4.1.3.3. Syn, Boží Syn

Především je to *Janovo evangelium*, ale také *Pavlovy listy*, ve kterých se slovo Syn musí chápat ontologicky. Tento titul se prosadil také v tradici církve. Hloubka slova Syn se stává zřejmou z korelativního protipojmu Otec. Ježíš mluvil jenom to, co slyšel od Otce. On je s Otcem jedno. Janovo evangelium je kontinuálním svědectvím o této jednotě. Otec sám je osobou tím, že „plodí“ svého jednorozeného Syna. Ježíš existuje ve vztahu k Otcovi, ve vztahu k nám, jeho *preexistence* a *proexistence* se podmiňují. Korelace Syna a Otce je pak reálná v lásce, kterou je svatý Duch.²⁶⁰ Ježíš sám o sobě říká, že je víc než Jonáš, víc než Šalamoun. Toto „víc“ tkví v tom, že je Synem Božím.²⁶¹

Nemůžeme tvrdit, že výraz syn ve *Starém zákoně* má už onu metafyzickou hloubku, jakou nacházíme u janovské, pavlovské a později u církevní nauky o Ježíšovi. V mimoblické staroorientální oblasti král býval nazýván „synem božím“. Také ve *Starém*

²⁵⁷ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 10, 11.

²⁵⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 12, 13.

²⁵⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 33.

²⁶⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 89-91.

²⁶¹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 43, 44.

zákoně je mesiášský král, který má přijít, ohlašován v tomto morálním či adoptivním smyslu jako syn člověka (srov. Žl 2, 7). Avšak metafyzické bytostní Boží synovství vzhledem k absolutnímu *monoteismu Starý zákon* neznal. Ale ani v *Novém zákoně* nemají všechna místa o Božím synu bezprostředně metafyzický ráz a pro jejich správné pochopení musíme přihlížet ke kontextu.²⁶²

Jeden z názorů říká, že titul Syn Boží má helénistický původ, jiní spojují titul s gnostickým mýtem (Bultmann), další v něm vidí opak k židovské představě syna člověka. Bultmann a Bultmannova škola tvrdí, že teprve zážitek velikonoc učedníků vytvořil titul Syn Boží i ostatní čestné tituly a přenesl je na Ježíše.²⁶³

Ježíš se u synoptiků nikdy výslovně nenazýval Synem Božím, ale na třech místech se nazval Synem v absolutním smyslu. Ježíš se podle Pavla nestal Božím Synem, on jím byl vždy a v každé době a jako takový se jednou zjeví (srov. 1 Kor 8, 6). Pavel napsal, že Bůh poslal svého Syna do naší *existence* omezené hříchem, aby nás od hříchu osvobodil. Ti, kteří pak žijí pod vládou Ježíše Krista, Syna, se nemusí bát zatracení. Ježíš je tedy nazýván Synem Božím v soteriologickém smyslu (srov. Žl 110, 1).²⁶⁴

Ježíš je v *Novém zákoně* také pětkrát nazýván jako dítě (*pais*). Tato *pais-christologie* se může připočítat k synovské christologii, protože slovo *pais* má v každém případě také význam Syn.²⁶⁵

Schmaus dále napsal:

Absolutní použití titulu Syn se dá vysvětlit jenom z bezprostředního vědomí Ježíše o jedinečném vztahu k Bohu. Ježíšovo nárokování si plné moci je těsně spojeno s jeho exkluzivním vědomím Božího synovství. Ježíš klade takové nároky, které může klást jenom Bůh. Mluví o Bohu, jako svém Otci tak, jako nikdo jiný (srov. Mt 17, 24-27). Vůle jeho Otce je mu tak známá, jak nikomu jinému. Ježíš pořád odlišuje své synovství od synovství ostatních lidí. On je jediný milovaný Syn Boží (srov. Mk 12, 6).²⁶⁶

Ježíšovo vědomí Božího synovství (v absolutním a exkluzivním smyslu) tvoří jistý základ pro christologické učení církve o Synu Božím.²⁶⁷

²⁶² Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 45.

²⁶³ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 44, 45.

²⁶⁴ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 46-48.

²⁶⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 50.

²⁶⁶ SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 50, 51.

²⁶⁷ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 53.

Výrazem Syn spojuje Pavel jak s úkolem (označení funkce) tak bytím (podstatou) Ježíše Krista a sice ve všech stupních dějin spásy – to je stupeň *preexistence*, stupeň pozemského života, obzvláště smrti na kříži a stupeň zmrtvýchvstání. Bůh nás se sebou smířil skrze svého vlastního Syna (srov. Ef 1, 6). Syn nám může přinést účast na Božím životě, protože v něm spočívá plnost Boží (srov. Kol 2, 9 n.).²⁶⁸

Titul Syn (popřípadě Syn Boží) je základní Janovou výpovědí o Ježíši a také převládajícím sebeoznačením Ježíše.²⁶⁹

Prvotní církev vyznávala Krista jako Syna Božího. Také Ježíšovi odpůrci slyšeli o jeho synovském nároku – proto jej pronásledovali, že nazýval Boha vlastním Otcem a sebe sama činil Bohem (srov. Jan 5, 18).²⁷⁰

II.4.1.3.4. Syn člověka (a jeho ponížení)

U synoptiků je výraz Syn člověka použit asi 70krát, výlučně jako Ježíšovo označení sebe sama. V pozdním židovství nebyl výraz syn člověka běžným označením pro mesiáše, který má přijít, znala ho však rabínská tradice a starozákonní apokryfní literatura. Ježíšovo označení sebe sama jako Syna člověka má tak starozákonní, popřípadě pozdně židovské pozadí (srov. kniha *Daniel*). Nejdříve se výrazem syn člověka rozuměl lid svatých Nejvyššího (srov. Dan 7, 27), pak se jeho význam přechyluje do individuálně-personální sféry.²⁷¹

S titulem Syna člověka se spojuje představa utrpení a ponížení. Syn člověka nepřišel, aby si nechal sloužit, ale aby sloužil (srov. Mk 10, 45). Prorok Ezechiel použil výraz syn člověka 78krát a podával jeho popis. Ježíš mohl tento Ezechielův obraz syna člověka vztáhnout na sebe, aby jím vyjádřil službu uloženou Bohem, službu v poníženosti a utrpení. Ježíš chápal svoji cestu tak, že měl definitivně naplnit utrpení Izraele, proroků a spravedlivých.²⁷²

V teologii Syna člověka se ukazovala především souvislost mezi synoptickou tradicí a Janovým evangeliem. Jan spojoval s touto teologií Syna člověka schéma

²⁶⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 63, 64.

²⁶⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 82.

²⁷⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 83, 84.

²⁷¹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 40, 41.

²⁷² Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 42, 43.

sestoupení a vystoupení. Mesiáš podle chápání evangelistů nebyl nikdo jiný než Syn člověka. Podle Jana i synoptiků bude Syn člověka konat budoucí soud.²⁷³

II.4.1.3.5. Pán (*Kyrios*)

Slovo „Pán“ (*Kyrios*) bylo převzato z řeckého překladu *Starého zákona* (*Septuaginty*), kde se vkládalo namísto *Jahve*. Výraz tedy nemá helénistický, ale starozákonní původ a představuje bytí Ježíše Krista jako rovné Bohu. Tak starozákonní texty, které v původní souvislosti myslí na Boha, byly nezaujatě a bez omezení přeneseny na Ježíše. Ježíš je oděn do Boží slávy, vedle něj má čestné místo. Synu je také už nyní podřízen budoucí svět, který bude završen paruzií.²⁷⁴

Při zvěstování evangelia pohanům (v helénistické prostředí) se čestný titul *Kyrios* (Pán) stal centrálním Ježíšovým označením. Ze zvěstování evangelia o Ježíši Mesiáši se tak stala radostná zvěst o Pánu Ježíši.²⁷⁵

II.4.1.3.6. Spasitel (*Sótér*, Zachránce)

Pavel často používal slovo Spasitel (*Sótér*, Zachránce). Tvrzením, že Ježíš jako Pán je zároveň Spasitelem, přijal Pavel titul velmi rozšířený v jeho době, aby vypověděl o funkci a podstatě Ježíše Krista. Ježíš je jediným a pravým Spasitelem.²⁷⁶

W. Wrede roku 1901 pronesl tezi, že Ježíš neměl povědomí o tom, že je Spasitelem.²⁷⁷ Jiní teologové byli toho názoru, že teprve povelikonoční víra vyvolala přesvědčení, že Ježíšovo dílo je posledním slovem Božím pro svět. Jejich domněnky mají svůj základ v přijetí rozdílu mezi dějinným Ježíšem a Kristem víry.²⁷⁸

II.4.1.3.7. Prorok s vlastní autoritou

Ježíš byl svými současníky interpretován jako prorok (Eliáš, který znovu přišel na svět, prorok Jeremiáš a nebo někdo z jiných proroků). Ježíš si sám titul proroka

²⁷³ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 80, 81.

²⁷⁴ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 61-68.

²⁷⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 14, 15.

²⁷⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 62, 63.

²⁷⁷ Na tomto místě si dovoluujeme upozornit, že Schmausovo dílo prezentujeme tak, že řádně uvádíme všechny odkazy na *Písmo* a naší snahou je uvádět i odkazy na učení církve. Nebudeme však odkazovat na díla autorů rozličných teologických názorů, které se v práci objeví. Vyvstane-li vážný zájem zjistit dílo či přesnou citaci nějakého autora, lze to dohledat skrze Schmausův text v originále.

²⁷⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 5.

nepřipisoval, avšak konal všechny funkce, které jsou pro proroka charakteristické. Dokázal například nahlížet do nitra srdce (srov. Lk 7, 39). Také očekával prorocký úděl a zvěstoval svoji vlastní smrt (srov. Lk 13, 33). Proroci byli totiž pouze povoláni Bohem, on byl Prorokem svou vlastní vnitřní podstatou a proto více než prorok (srov. Lk 11, 32). Svým dílem dával současníkům poznat, že v něm přišel nový Prorok, který je víc než Mojžíš. Jsou pro něj charakteristické formulace „amen, amen (či v pravdě) pravím vám“. Mluvil tedy z vlastní autority, na rozdíl od starozákonních proroků.²⁷⁹

II.4.1.4. Dílčí závěr

Michael Schmaus v zásadě pojednal o klíčových christologických titulech v předkoncilní i v pokoncilní christologii. V té pokoncilní jim pak jasně dal důležité místo, protože je umístil do obsažného oddílu hned na začátek christologického pojednání a ve své reflexi evidentně vycházel z *Písma*.

V obou christologiích se Schmaus zamýšlel nad tím, v jakém smyslu používali a chápali christologické tituly jednotliví lidé, zvláště Ježíšovi současníci a v jakém smyslu si připisoval tituly Ježíš sám. Schmaus aplikoval i v předkoncilní christologii pravidlo vztahu *Starého a Nového zákona*, pravidlo kontinuity a přesahu, v Ježíšovi se tak naplnily všechny starozákonné předpovědi, a to v míře nejvyšší. On je pak jediný a pravý Mesiáš (Kristus), Syn, Syn Boží, Syn člověka, Pán, Prorok atd. Schmaus si byl vědom toho, že nelehkým úkolem zůstává správné rozlišení titulů, kterých Kristus užíval sám, a těch, které mu přiřadila povelikonoční víra učedníků. U christologických titulů rozlišoval jejich funkcionální a ontologický rozměr.

II.4.2. Předvelikonoční Ježíš a povelikonoční Kristus. *Preexistence* Krista

Následující body nás uvedou do problematiky rozlišování mezi historickým Ježíšem a Kristem víry, pozastavíme se u důležité otázky *preexistence* Krista (v pokoncilní christologii také v návaznosti na *list Filipánům*), která souvisí s problematiku vtělení, o níž pojednáme na jiném místě.

²⁷⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 16-21.

II.4.2.1. Teologická reflexe

II.4.2.1.1. Předvelikonoční a povelikonoční víra u Ježíšových učedníků

Dnes se považuje za počátek plné víry v Ježíše Krista setkání učedníků s oslaveným Kristem, poté co byl ukřižován a vstal z mrtvých.²⁸⁰

Víra před Velikonocemi či předvelikonoční, popřípadě implicitní, v níž převažuje aspekt *fides qua creditur*, směřovala k událostem Velikonoc a Letnic. S nimi se pojí víra povelikonoční, plná, explicitní, v níž se projevuje úplně *fides quae creditur*. Podobně můžeme rozlišovat implicitní či předvelikonoční christologii a taktéž explicitní či povelikonoční christologii.²⁸¹

Zdravá christologie pak má své východisko i základ jak v oslaveném Kristu, tak v předvelikonočním Ježíši ve stavu ponížení (srov. např. Řím 1, 3-4; Flp 2, 6-11).

II.4.2.1.2. Modely povelikonoční víry

Nový zákon v sobě nese stopu prvotního hlásání Ježíšových učedníků a různých formulí, používaných při liturgii v podobě zvolání (srov. např. 1 Kor 8, 6), dále osobního vyznání víry v Ježíše Krista,²⁸² Božího Syna a jiné. (srov. např. Jan 1, 49; Sk 17, 3). Christologické hymny, které jsou už rozvinutějšími formulacemi vyznání víry, jichž nalézáme podle exegetů v *Novém zákoně* devět, jsou též spojovány s liturgickým prostředím. Ježíšovo oslavení bylo plným dosvědčením toho, že on je Pánem a Mesiášem, kterým byl i v předchozím stavu ponížení.²⁸³

V *Novém zákoně* se objevují v zásadě tři různé christologické modely.²⁸⁴ První model bychom mohli klasifikovat christologií povýšení, kdy se kladl důraz na oslaveného Pána za působení Ducha svatého ve vztahu k paruzii, a to bylo bezprostředně po Velikonocích.²⁸⁵

²⁸⁰ „Víra Ježíšových učedníků, byť již dříve „v něho uvěřili“ (srov. Jan 2, 11), zůstala po celou dobu Ježíšova života velmi nedokonalá. Byla dokonce hluboce ořesena jeho smrtí, jak to dokládají všechna evangeia. Stala se však úplnější a jasnější, když Bůh daroval Vzkříšenému, aby se ukázal svým (srov. Sk 10, 41 n. a 1, 3; Jan 20, 19-29).“ PBK, *Bible a christologie*, 2.2.2.1.a.

²⁸¹ Srov. k předvelikonoční a povelikonoční víře POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 59-61.

²⁸² Srov. při Petrově veřejném vystoupení o Letnicích: „Ať tedy všechen Izrael s jistotou ví, že toho Ježíše, kterého vy jste ukřižovali, učinil Bůh Pánem a Mesiášem.“ (Sk 2, 36).

²⁸³ „Dále je možno říci, že mesiášské vyvýšení Krista v Duchu svatém dosahuje svého vrcholu ve zmrtvýchstání, při němž se Kristus odhaluje jako Boží Syn, plný moci.“ JAN PAVEL II., *Dominum et vivificantem*, čl. 24.

²⁸⁴ K tématu viz POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 72-76.

²⁸⁵ Srov. SCHNACKENBURG, R. „Christologie des Neuen Testaments“, s. 256-264.

Rozvinutější je pak christologie dvou stadií, kdy se prvotní komunita křesťanů velmi brzy po Letnicích vracela s novým pohledem ve světle vzkříšení a v síle Ducha svatého k tomu, co Ježíš učil a konal před Velikonocemi. (srov. např. Jan 14, 25). Můžeme pak tvrdit, že *Evangelia* jsou svědectvím takového návratu učedníků k předvelikonočnímu Ježíši, kdy jim povelikonoční víra v plnosti umožnila postoupit k jádru Ježíšových historicky podložených slov a skutků před Velikonocemi.²⁸⁶ Zde můžeme mluvit o christologii dvou stadií, pohled na Krista podle těla (*kata sarka*) a podle Ducha (*kata pneuma*) (srov. 1 Tim 3, 16; Řím 1, 3-4) nebo jiné rozlišení, kdy se mluví o Kristu poníženém a Kristu oslaveném (např. Flp 2, 6-11).²⁸⁷

Za vrcholnou formu novozákonní christologie se pak považuje christologie třech stadií, kdy se k výše uvedeným dvěma přidalo stadium Kristovy *preexistence* spojené i s jeho úlohou při stvoření světa. Jedním z důvodů, proč se přistoupilo k vyjádření Kristovy *preexistence* by mohla být souvislost mezi soteriologií a protologií, kdy dílo spásy se nahlíží jako koruna stvoření. Protologie a eschatologie se tak navzájem doplňují a osvětlují. To nám dosvědčuje i *Nový zákon*, protože Vzkříšený byl proniknut božskou slávou, kterou ve stavu *preexistence* měl od počátku světa (srov. Jan 17, 5). A jinde se píše o tom, že Ježíš vystoupil, předtím tedy musel sestoupit (srov. Jan 3, 13).²⁸⁸

S otázkou Ježíšovy *preexistence* je provázána i otázka jeho vědomí své výlučné osobní synovské identity ve vztahu k Otci a k poslání, které mu svěřil.²⁸⁹ O vědomí takového výlučného Ježíšova vztahu k Otci psali i evangelisté Matouš a Lukáš, avšak pojem *preexistence* se u nich výslovně nenachází, pouze se naznačil Ježíšův mimořádný původ v Bohu.²⁹⁰

²⁸⁶ Srov. SCHNACKENBURG, R. „Christologie des Neuen Testaments“, s. 264-271.

²⁸⁷ „Nazírání dvou způsobů nebo oblastí Ježíšovy existence (pozemský - nebeský) se stala základem pro ontologické vyjádření Ježíšova tajemství, a tedy i pro následnou patristickou nauku o dvou přirozenostech.“ AMATO, A. *Gesù il Signore Saggio di cristologia* (7. vyd.), s. 129.

²⁸⁸ „Ve světle povýšení Ježíše Krista lze jasně a definitivně pochopit jeho pravý původ: Když nyní sedí po Boží pravici, tedy ve stavu „postexistence“ (= po skončení pozemského života), preexistuje zároveň „od prvopočátku“ u Boha a před svým příchodem na svět. Přechází se od eschatologické události Ježíše Krista k protologickému významu a opačně.“ MTK, *Theologia – Christologia – Antropologia* (dokument z října 1982) II. A. 2, in EV 8, čl. 442.

²⁸⁹ „Veškeré apoštolské hlásání se zakládá na přesvědčení o Ježíšově vědomí o tom, že je Božím Synem, a že je Otcovým vyslancem. Bez tohoto Ježíšova vědomí by nejen celá christologie, ale i soteriologie pozbyly smyslu.“ MTK, *Iam bis de christologia* 2. 1, in EV 10, čl. 700.

²⁹⁰ Srov. DUPUIS, J. *Introduzione alla cristologia*, s. 96.

Místo *Písma*, kde se nedá vyloučit úmysl svatopisce hovořit o *preexistenci* Syna je *list Filipanům 2*, 6-11.²⁹¹ Christologie tří stádií tak nedala u prvních křesťanů na sebe dlouho čekat, pomyslíme-li na to, že *list Filipanům* se datuje do roku 55 či 56 po Kristu, a hymnus pochází ze starší (zřejmě liturgické) vrstvy textu než tento samotný list.²⁹²

Nejmladší – Janovo evangelium – ve svém prologu o *preexistenci* Krista vypovídá nejjasněji, kdy Slovo, které se stalo tělem, bylo předtím u Boha a bylo Bohem (srov. Jan 1, 1-18). Jan pak popsal Ježíšovo poslání do světa (sestup) a návrat či vyvýšení Syna člověka (srov. Jan 3, 13; 6, 62) jako příchod Božího Syna na svět a jeho návrat k Otci (srov. Jan 13, 1; 16, 28).²⁹³

II.4.2.1.3. *Preexistence* poukazující na věčnost Slova

Slovní výraz *preexistence*²⁹⁴ v *Novém zákoně*²⁹⁵ nenalezneme, mnohé výroky však svým významem vypovídají o kenózi a sebeponížení Ježíše Krista (srov. Flp 2, 6-11), o jeho poslání (srov. např. Jan 3, 16; 1 Tim 3, 16;), o Synově prostřednictví v díle stvoření (srov. např. Kol 1, 15 n.) nebo o jeho věčném vyvolení (srov. např. Ef 1, 3-7.10). V prologu Janova evangelia se nám pak nabízí nejzřetelnější vyjádření Kristovy *preexistence* (srov. Jan 1, 1-3).²⁹⁶ Tuto víru prvotní církve v *preexistenci* Božího Syna lze nalézt v hymnech, které byly slavnostním vyznáním víry, a v doxologiích.²⁹⁷

Úvahy o *preexistenci* Syna, o jeho věčné Boží důstojnosti byly v prvé řadě spojeny s jeho funkcí univerzálního Spasitele. Dokonání spásy je však v jistém pohledu spojeno s dovršením plánu stvoření. A dalším podnětem k připisování *preexistence* Kristu bylo jeho neotřesitelné vědomí vzhledem ke svému poslání.²⁹⁸ A také sláva vzkříšeného Krista se chápe jako zjevení věčné slávy Syna (srov. např. Jan 17, 5), vždyť k Otci mohl zpět

²⁹¹ HERIBAN, J. *Retto fronein e kenosis. Studio esegetico su Fil 2, 1-5. 6-11.*, s. 221; POSPÍŠIL, C. V. „Problematika christologického hymnu (TT 6/96)“, *Teologické texty 8* (1997), s. 27-28.

²⁹² Srov. LOHMEYER, E. *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5-11*, s. 7-11.

²⁹³ Srov. SCHNACKENBURG, R. „Christologie des Neuen Testaments“, s. 339-340.

²⁹⁴ Více k tématu srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 219-222.

²⁹⁵ Svědectvím *Nového zákona* lze podložit to, že věčnost se u Ježíše vztahuje na osobu vtěleného Slova, nikoli na jeho lidství či lidskou duši. Víru v jeho božství dosvědčuje i jemu právem náležící titul *Kyrios*, víra v Ježíšovo božství nám tak otevírá pohled na tajemství Boha v Trojici.

²⁹⁶ Srov. MTK, *Theologia – Christologia – Anthropologia*, II. A. 3, in EV 8, čl. 444.

²⁹⁷ „Téměř všechny formulace hovořící o Ježíšově *preexistenci* se nacházejí v kontextu hymnů, proto mají styl vyznání a chvály a jsou zrozeny ze živé zkušenosti přítomnosti Boha, jak ji zakouší církev.“ MTK, *Theologia – Christologia – Anthropologia*, II. A. 4, in EV 8, čl. 445.

²⁹⁸ „Vědomí, jež měl Ježíš ohledně svého poslání, tedy implikuje vědomí ohledně vlastní *preexistence*. Poslání v čase opravdu není podstatně oddělitelné od věčného vycházení, jehož je jakýmsi „prodloužením“. MTK, *Iam bis de Christologia*, II. 4, in EV 10, čl. 703.

vystoupit ten, který od něho sestoupil. (srov. Jan 3, 13). V takovém pomyslném kruhu poslání se pak cíl spojí s východiskem.²⁹⁹

Pomyslíme-li, že věčnost Boží je výchozím i cílovým bodem dějin stvoření, pak vtělení Preexistujícího a celý pozemský život vtěleného Slova, je průlomem echatologie do dějin světa. Ve vtělení však můžeme spatřovat i proniknutí protologie, protože Kristus jako nový Adam je takovým novým počátkem, v něm se má obnovit (*rekapitulatio*) všechno stvoření.³⁰⁰

Popírání Kristovy *preexistence* je vlastně popíráním jeho božství, a s tím padá i trinitární víra. Christologie tak ztrácí ontický základ a je redukována na funkcionální dimenzi, christologie v úzkém slova smyslu se odtrhuje od soteriologie. Konec konců *preexistence* Slova i božství Ježíše Krista jsou rozumově nedokazatelné, zůstávají v kategorii tajemství a jsou přijatelné na základě víry.

II.4.2.1.4. *Preexistence* Krista v listě Filipánům

Celý hymnus (Flp 2, 6-11) může být starší než samotný list Filipánům.³⁰¹ Tuto zajímavou teorii předpavlovského hymnu dnes přijímá značné množství odborníků, nepřestává se však jednat o méně či více pravděpodobnou hypotézu.³⁰² *Sitz im Leben* daného textu je třeba hledat v liturgii eucharistické nebo křestní.³⁰³ V první části hymnu je jednajícím subjektem sám Kristus, který není ke svému počínání nikým a ničím nucen,³⁰⁴ ve druhé pak Bůh, jenž Krista, který se zcela svobodně dobrovolně ponížil a stal se poslušným až k smrti kříže povýšil nad každé pomyšlení. Verše 2, 6-8 tedy popisují Kristův dobrovolný sestup a sebeponížení, ve verších 2, 9-11 je ponížený Kristus vyvýšen samým Bohem.³⁰⁵ Klíčový výraz *heauton ekenósen* se v Písmu nalézá pouze na tomto místě. Jedná se tedy o biblický *hapax legomenon*,³⁰⁶ což evidentně velmi ztěžuje

²⁹⁹ „Ačkoli je možný rozličný přístup k *preexistenci* Ježíše Krista, samotný pojem *preexistence* není pouhou interpretací, která by byla konečnou pouze subjektivní, jedná se totiž o pravý ontologický původ Ježíše Krista (...).“ MTK, *Theologia – Christologia – Anthropologia*, II. A. 4, in EV 8, čl. 445.

³⁰⁰ Podle Augustina Bůh skrze Slovo tvořil, a skrze totéž Slovo svět obnovil: „Čím vše učinil, tím také vše obnovil.“ AUGUSTIN, *Sermo* 176, 5, 5.

³⁰¹ Srov. BALTHASAR, von, H. U. „Mysterium paschale.“ In FEINER, J. – LÖHRER, M. *Mysterium salutis* 3/2, s. 143.

³⁰² Srov. HERIBAN, J. *Retto fronein e kenósis*, s. 63.

³⁰³ Srov. KÄSEMANN, E. „Kritische Analyse von Phil 2, 5-11.“ In *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47, s. 360.

³⁰⁴ Srov. KÄSEMANN, E. „Kritische Analyse von Phil 2, 5-11.“ In *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47, s. 343.

³⁰⁵ Srov. STRECKER, G. „Redaktion und Tradition im Christushymnus 2, 6-11.“ In *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 55, s. 69.

³⁰⁶ Srov. HERIBAN, J. *Retto fronein e kenósis*, s. 285.

interpretaci. Hymnus navíc obsahuje jako poetický text řadu metafor.³⁰⁷ Můžeme říci, že kenotické sebezřeknutí se je vlastně antihříchem, Adam totiž jednal přesně opačně, ve své neposlušnosti se vlastně chtěl božství jakoby zmocnit.³⁰⁸ Schmaus, jak uvidíme dále, ještě nehovoří o problému subjektu ve Flp 2, 6-7, tedy zda se jedná o preexistujícího nebo již vtěleného Krista, jak se tím zabývá dnešní exegeze, která si klade otázku, zda jednajícím subjektem ve Flp 2, 6-7 je nestvořené Slovo nebo Slovo vtělené. Popisují tyto verše sebezřeknutí, kenózi druhé božské osoby při aktu vtělení, a nebo popisují chování, smýšlení a základní životní postoje Ježíše z Nazareta v době jeho pozemského putování? Doložení této dvojí možné četby nacházíme již u církevních otců, kteří využívali obou možností pro výklad daného textu.³⁰⁹ Proto soudobí teologové hovoří o dvojí podobě kenóze Božího Syna: jednak o kenózi Slova, které při úkonu vtělení vzalo na sebe omezenost lidské přirozenosti a navíc také určité důsledky lidského hříchu (srov. Řím 8, 3), jednak o téže kenózi, která se realizovala v Ježíšově pozemském životě a dosáhla svého vrcholu v ponížení smrti kříže.³¹⁰ Můžeme pak mluvit o *ontickém* a *existenciálním* stupni kenóze Ježíše Krista.

II.4.2.2. Předkoncilní christologie

II.4.2.2.1. Vztah Kristovy osoby k jeho dílu, historický Ježíš a Kristus víry

Z významu osoby Krista pro naši spásu jednoznačně vyplývá vnitřní spojitost mezi jeho osobou a dílem. Každé dílo může trvat dál, i když se autor sám k němu přestane znát. Kristus naproti tomu je svým dílem. On je Boží láskou, která vstoupila do dějin, kdo pak „uchopí“ Krista, „uchopil“ božský život, božskou lásku a spásu. Vtělením Božího Syna bylo započato vykoupení, není však ještě dokonáno. Kristus pak svojí vlastní smrtí zničil smrt. Boží Syn i s celým svým lidstvím je cestou, kterou máme projít i my. Proto se nemůže od sebe oddělovat osoba a dílo Ježíše Krista, avšak uspořádaný a přehledný popis, ve kterém nelze říci všechno současně, musí přece oddělit to, co ve skutečnosti spojené je, nesmíme však při popisu osoby opomíjet její dílo a naopak.³¹¹ Uplatňuje se zde princip rozlišovat a neoddělovat známý z christologie Chalcedonského koncilu.

³⁰⁷ Srov. HERIBAN, J. *Retto fronein e kenósis*, s. 287.

³⁰⁸ Srov. HERIBAN, J. *Retto fronein e kenósis*, s. 161.

³⁰⁹ Srov. HERIBAN, J. *Retto fronein e kenósis*, s. 221-232.

³¹⁰ Srov. BORDONI, M. *Gesù di Nazaret*, s. 381-388.

³¹¹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 111, 112.

Musíme vidět rozdíl mezi Ježíšem, který hlásal radostnou zvěst a Kristem, který byl hlásán, popřípadě mezi historickým Ježíšem a Kristem víry. Otázka potom zní, nakolik je historický Ježíš identický s Kristem víry. Velikonoční zkušenost a seslání Ducha svatého pomohly učedníkům k prohloubenému chápání Ježíše Krista, které jim zůstalo až po Kristovo nanebevstoupení ne zcela přístupným tajemstvím. Novozákonní výroky o Kristu mají svůj základ a ospravedlnění v samém historickém Ježíši, v jeho slovech a činech. Výroky o Kristu nepovstaly až z velikonoční víry učedníků. Je to sám Duch svatý, který uskutečnil skrze svatopisce výklad slov a činů Ježíše Krista (a tento počín má také zjevitelskou funkci), vždyť to učedníkům Kristus i přislíbil, že je Duch svatý uvede do celé pravdy.³¹²

II.4.2.2.2. *Preexistence* Krista

Bůh Kristu udělil Ducha v nezměrné plnosti (srov. Jan 3, 34). A proto jeho nauka není vlastní naukou, ale naukou toho, který ho poslal (srov. Jan 7, 16). Kristus je Bohem seslaný Syn člověka. U Jana jasně vystupuje *preexistence* Syna člověka zpětně sahající před lidské dějiny, před stvoření světa, zatímco u synoptiků zůstává jeho *preexistence* zahalena. On je Synem člověka, který sestoupil z nebe na zem, proto mu Otec přenechal soud a už teď nastává rozdělení lidí podle ano a ne vzhledem ke Kristu (srov. Jan 5, 27).³¹³

II.4.2.3. Pokoncilní christologie

II.4.2.3.1. Hlásající Ježíš a hlásaný Kristus

Nedá se popřít, že v *Novém zákoně* jsou mnohá slova a výpovědi o Kristu vloženy do úst historickému Ježíšovi, které jsou avšak přesto pravdivé, protože představují souhrn, popřípadě reflexi toho, co Ježíš řekl doslova. Je pak těžkým úkolem exegetů rozlišovat mezi vlastními slovy Ježíše a novými formulacemi jeho učedníků. Ve výkladu se však musí dbát na rozdíl mezi hlásajícím Ježíšem a hlásaným Kristem přesto, že na dogmatiku to nemá tak velký dopad jak na biblickou teologii. Dogmatik totiž vychází z toho, že celé *Písmo* je inspirováno Duchem svatým. Nicméně i pro dogmatickou

³¹² Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 116.

³¹³ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 299, 300.

teologii mají větší váhu přímá Ježíšova slova než reflexe, byť bezprostředních svědků Krista.³¹⁴

Historický Ježíš zaručuje prostřednictvím identity vzkříšenému Kristu skutečnost a vzkříšený Kristus zaručuje trpícímu a zemřelému Ježíši smysl. Odsouzenec Ježíš byl pro židy jako Mesiáš nepřijatelný. Vzkříšení bylo však stvrzením toho, že Ježíš je Mesiáš očekávaný Izraelem a poslaný Bohem. Petr i Pavel ve *Skutcích apoštolů* pak hlásali Ukřižovaného jako Vzkříšeného a Vzkříšeného jako Ukřižovaného.³¹⁵

Výše navozený problém nachází řešení ve správném vymezení vztahu mezi hlásajícím Ježíšem a hlásaným Kristem. Zastánci liberální teologie byli toho názoru, že historický obraz Ježíše byl zcela přemalován novozákonními pisateli a tak celkově pozměněn. Jiný výchozí bod má Bultmannova teologie demytizování, která však dochází k podobnému výsledku. Tento pohled nepřipouští Boží zásah do běhu dějin. Musíme poukázat na to, že ti, kteří svědčili o Kristu, jistě věděli o rozlišování mezi mýtem a skutečností, Vzkříšeného pak interpretovali jako ojedinělou skutečnost. Vyvýšený Kristus měl pro ně spásný význam proto, že skutečně existoval. V evangeliích jde o svědectví víry, která nemají svůj původ v meditacích, reflexích, či v nevědomých projekcích, ale ve zkušenosti velikonoc a zážitku Ducha svatého Ježíšových učedníků.³¹⁶

Dovolíme si ocitovat Schmause:

Soudobý stav bádání dospěl k tomu, že synoptická evangelia očividně obsahují více původních slov pocházejících od Ježíše, než se dříve připouštělo při prvotním nadšení pro „velikonočního“ Krista. (*Pro historicitu Ježíše vypovídá i to, že Písmo*) vypovídá o historickém Ježíši v podstatných věcech stejně. Evangelisté (zřejmě kvůli respektu k předávanému i s jeho všemi možnými modifikacemi) text nikdy tak velice neuhladili, že by vymizely všechny jeho nesrovnalosti.³¹⁷

Při rozlišování „předvelikonočních“ a „povelikonočních“ slov Krista může sice exegeze mnohé objasnit, ale nemálo zůstává pro budoucnost problémem. Původní slova a skutky Ježíše můžeme nazvat jako primární zjevení, výklad evangelistů jako sekundární

³¹⁴ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 6, 7.

³¹⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 35, 36.

³¹⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 58-60.

³¹⁷ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 62, 63.

zjevení, které však také stojí pod působením Ducha svatého. Musíme však mít na paměti, že lidské mluvení přesto nemohlo vyjádřit v plném rozsahu tajemství zjevení.³¹⁸

II.4.2.3.2. *Preexistence*

Charakteristické pro Jana je jeho tvrzení *preexistence* Krista. S tím je u něj spojena myšlenka „sestoupení“ z nebes a „vystoupení“, poslání Otcem, příchodu Ježíše Krista a jeho návratu k Otci. Mezi *preexistencí* Slova, kterou zastává Jan a *preexistencí* Moudrosti podle biblických spekulací, existuje pak podstatný rozdíl, Jan totiž připsal Slovu personalitu. A na rozdíl od synoptiků viděl Ježíšovo oslavení už v jeho smrti na kříži (srov. Jan 3, 14).³¹⁹

Jan podtrhnul *preexistenci* Slova, které je „shůry“. Ježíš si byl vědom, že vyšel od Boha (srov. Jan 13, 3) a konal dílo Otce (srov. Jan 4, 34). Hymnus z počátku Janova evangelia měl své místo v liturgii. Hymnus míří ke „vtělení“ Slova (srov. Jan 1, 14). Působení Slova v předkřesťanské době nebylo prvotním křesťanům cizí, protože znali starozákonní spekulace o moudrosti. Jan tedy zastával inkarnační teologii. *Inkarnace* (vtělení) je událostí, která vzpomíná na akt stvoření. Bůh však zůstává Bohem, tak jako stvoření zůstává stvořením – smíšená podstata Boha a člověka by byla absurdní. Slovo má věčnou existenci s Bohem Otcem a Duchem svatým na způsob korelacionality, zároveň je ale spojeno i se světem.³²⁰

II.4.2.3.3. Christologický hymnus v listě Filipánům

Ve druhé kapitole listu *Filipánům* (2, 6-11) nacházíme předpavlovský christologický hymnus. Představuje starou látku tehdejší tradice, kterou Pavel přebíral a rozšířil o myšlenku ponížení až k smrti kříže. Christologický hymnus obsahuje také učení o *preexistenci*.³²¹ Věcně je Ježíšova *preexistence* naznačena v předpavlovské teologii, když je nazýván „Synem Božím“. Autor hymnu převzal terminologii (ne obsah) částečně z *gnosticismu*. Věcně však *gnosticismus* potírá prokazováním toho, že se zjevení naplnilo v jednom konkrétním lidském životě. Podle Gnilyky má hymnus své původní místo

³¹⁸ SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 77.

³¹⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 73.

³²⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 75-79.

³²¹ *Preexistence* u Krista v zásadě znamená nadčasovou, na čase nezávislou existenci Syna.

v liturgii. Úmyslem tohoto textu je formálně v kontextu *Pavlova listu* pobídka věřícího člověka ke správnému chování podle Kristova příkladu (následování Krista), nikoli dokazování Kristovy *preexistence*. Aby se mohlo následování Krista uskutečnit, nabízí Pavel obraz způsobů bytí Ježíše Krista (*preexistence*, ponížení, povýšení). Stupně údělu Ježíše Krista pak jasně oznamují způsoby jeho bytí.³²² Je patrné, že významovost je nutně zakotvena v Ježíšově identitě.

Na formulaci o *preexistenci* Božího Syna se podílela židovsko-helénistická nauka o moudrosti. Moudrost se rozumí jako ta, která působila při stvoření světa, a která existovala už před tímto stvořením. I pavlovské texty dosvědčují stvořitelskou činnost Ježíše Krista.³²³

II.4.2.4. Dílčí závěr

Docházíme k závěru tohoto bodu poté, co jsme viděli, že Schmaus už v předkoncilní christologii pracoval s principem předvelikonočního Ježíše a povelikonočního Krista víry (hlásající Ježíš a hlásaný Kristus) a ani v pokoncilní christologii se nevzdal toho, že povelikonoční Kristus má základ v historickém Ježíšovi, v jeho slovech a skutcích. Jas vzkříšeného Krista otevřel zpětně Ježíšovým učedníkům oči pro pochopení mnohého, co s Ježíšem prožili, co on konal a čemu je učil. Schmaus však přiznává, že je velmi nesnadné rozlišit v *Písmu* ta místa, která nám vytvořila povelikonoční víra učedníků od vlastních slov a skutků Kristových. Musíme však mít na paměti, že celé *Písmo* je sepsáno pod vlivem Ducha svatého. Už v první christologii se poukazuje také na to, že Kristus a jeho dílo jsou neoddělitelné.

Schmaus mluví o *preexistenci* Krista, která je nejvíce dosvědčena janovskými a pavlovskými spisy. Ježíš není pouze veliký člověk, on je vtělený Boží Syn, Boží Slovo, které se stalo tělem, tedy úplným člověkem. A ve Schmausově druhé christologii nalzáme kapitolu rozebírající hymnus v *listu Filipánům*, který podle Schmause vypovídá o Kristově *preexistenci* a celý hymnus patří do předpavlovské tradice. Není našim úkolem vyřešit problém správného výkladu tohoto hymnu, ale pro jeho teologickou závažnost jsme v teologické reflexi přiblížili stav dnešní odborné diskuze.

³²² Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 59, 60.

³²³ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 60.

II.4.3. Christologické bludy

Mnohé christologické omyly dnešní doby jsou opakováním a obměnou dávno již popsaného. Buď se v Kristu nějak popírá božství nebo se lidství v něčem, popř. zcela, krátí, a nebo se nesprávně popisuje jednota mezi tímto božstvím a lidstvím. Teologie směřování vede k *monofyzitismu*, k učení o jedné přirozenosti, teologie oddělování pak vede k *nestorianismu*, k učení o dvou osobách.³²⁴ Bez nadsázky řečeno, můžeme být vděční za nevykvašené a dokonce i za bludné teologické názory, které se v dějinách církve objevovaly a stále objevují, protože jsou podnětem pro apologetické úsilí a přesnější formulování nauky církve. Díky jim si církve vyjasňuje svoji identitu a nadále rozvíjí a prohlubuje nauku o Bohu i spáse člověka, což je poklad jí svěřený a během dějin starostlivě strážný. Na christologické bludy pak reagovaly zejména první všeobecné koncily.

II.4.3.1. Teologická reflexe

II.4.3.1.1. Gnóze a doketismus

Doketismus³²⁵ přiznával Kristu pouze zdánlivé tělo, tedy takové, které nebylo schopné utrpení. Kořen doketismu nacházíme ve vyhraněném řeckém filozofickém *monoteismu*, který podceňoval historické skutečnosti.³²⁶ Ve druhém a třetím století muselo křesťanství čelit gnostickému³²⁷ smýšlení, které vycházelo z krajního dualistického pojmání ducha a hmoty. Dále měla gnóze v základě apokalyptický dualismus, který soudobou epochu považoval za zlou a budoucí za epochu slávy. Stav spásy v gnostickém chápání pak byl stupněm dosaženého vědění. Gnóze tak chovala jistou představu spasitele, ten byl však prvořadě zjevitelem plnosti pravdy. A spása byla nahlížena jako vlastní výkon člověka. Gnostikové pak podle své nauky mylně Kristu

³²⁴ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 125.

³²⁵ Podrobněji k tématu srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel (4. vyd.)*, s. 132-136.

³²⁶ „Všem gnostikům je společný jen platónský odstup od konkrétních dějin a přitom trvalý zájem o židovskou bibli.“ POKORNÝ, P. *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků (2. vyd.)*, s. 62.

³²⁷ *Gnósis – poznání*.

přisuzovali pouze zdánlivé tělo, což je *doketismus*, odtrhovali pozemského Ježíše od věčného Krista.³²⁸

Podle gnostického názoru, tělo nelze spasit, protože je hmotné. A Ježíš byl pak spasitelem tím, že učil a odhaloval pravdy, které vyvádí člověka z pout hmoty a dějin.³²⁹ A to vše směřuje k božskému *pléróma*. Na kříži pak podle gnostiků trpěl pouze Ježíš, kterého Kristus opustil před utrpením na kříži.³³⁰

Dnes se gnostické nauce v něčem podobá *New age*, a jakékoli smýšlení zakládající se na samospasitelném poznání.³³¹

II.4.3.1.2. *Adopcianismus*

Ebionité usilovali o zdůraznění jedinství Boží. Ježíš pak byl postaven, ačkoli mu příslušelo to nejčestnější místo, na úroveň starozákonních proroků, což je jakási forma *adopcianismu*.³³² U gnostiků se *adopcianismus* zakládal na dualismu, dobrý vyšší „bůh“ duchovního světa a zlý nižší „bůh“ materiálního světa. Theodotos z Byzance, zvaný Koželuh, hlásal další formu adopcianistického učení, kdy se Ježíš stal Božím Synem při křtu v Jordánu, tam na něj sestoupila neosobní Boží moc.

Antiochijský biskup Pavel ze Samosaty byl považován za typického představitele *adopcianismu*. Zastával Boží jedinství, tedy byl monarchiánem. Zdůrazňoval úplnost Ježíšova lidství, učil tedy, že Ježíš byl jako pouhý člověk zbožštěn neosobní božskou silou, a to při svém křtu v Jordánu.³³³ *Adopcianismus* jako takový je pak krajní polohou christologie *Logos – anthrōpos*.

II.4.3.1.3. *Arianismus*

³²⁸ „Gnostičtí teologové, aby převedli oba dva zmíněné aspekty, historický a mytologický, na společného jmenovatele, rozštěpili křesťanského spasitele na dvě zcela oddělené bytosti, totiž na pozemského a pomíjivého Ježíše z Nazareta a nebeského věčného Krista.“ RUDOLPH, K. *Gnóze*, s. 153.

³²⁹ Gnóze vedla jak k prakticky velmi asketickému životu, k zavržení manželství, tak i v jiné pozici výkladu k pohrdání hmotným světem, k mravní nevázanosti a libertinismu. Srov. POKORNÝ, P. *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků* (2. vyd.), s. 73.

³³⁰ CARCIONE, F. *Le eresie. Trinità e incarnazione nella chiesa antica*, s. 38.

³³¹ „Věřící, vybavení milostí křtu, jsou povoláni k tomu, aby na základě – hlubšího pochopení duchovních skutečností z vlastní zkušenosti – (srov. DV, čl. 8) rostli v poznávání tajemství víry, a aby těmto tajemstvím vydávali stále lépe svědectví. Žádné osvícení však nepůsobí v tom smyslu, že by bylo možno pravdy víry považovat za zbytečné. Případné milosti osvícení, jež může Bůh udělovat, slouží spíše k lepšímu objasnění hloubky tajemství, která církev vyznává a slaví v očekávání, že křesťan dospěje k tomu, aby ve slávě nazíral Boha tak, jak je (srov. 1 Jan 3, 2).“ KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *List biskupům katolické církve o některých aspektech křesťanské meditace*, čl. 21. In MTK, *Křesťanství a ostatní náboženství*, s. 77.

³³² Více o *adopcianismu* srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 146, 147.

³³³ POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 240-243.

Kolem roku 318 se v Ariových kázáních objevila velmi vyhraněná podoba *subordinacionismu*.³³⁴ Slovo podle něj nemůže být pravým Bohem ve stejném slova smyslu jako Otec, bylo sice jako Otec nestvořeno, avšak bylo Otcem zplozeno. Odkazoval se například na citát *Písma Př 8, 22-25*, který vypovídá o stvoření moudrosti nebo na evangelium Janovo 14, 28, kde sám Ježíš tvrdil, že Otec je větší než on. Arius nepochopil, že se výrok vztahuje k lidství Slova, z čehož jasně vyplývá, že směřoval věčné a vtělené Slovo. Ariáni pak Kristovi nepřiznali ani existenci lidské duše, Slovo se podle nich spojilo pouze s lidským tělem.³³⁵ Máme tu co dělat s jednou nejvyhraněnějších podob christologie *Logos – sarx*.³³⁶

Ariánskému učení se musí vytknout, že směřovalo vnitrobožské vycházení Syna z Otce a vnější vycházení celého stvoření z Boha Stvořitele. Slovo tak bylo v ariánském pohledu jakýmsi středem mezi Bohem a stvořením či první emanací Boha Stvořitele.

II.4.3.1.4. Apollinarismus

Apolinář chtěl v Kristu zvýraznit jednotu principů božského a lidského.³³⁷ Došel k názoru, že ve vtěleném Slovu existoval jenom božský princip poznání a chtění. Apolinářovo učení mělo podobu dichotomní (podle vzoru „psyché“ – „sóma“) a trichotomní (podle vzoru „nús“ – „psyché“ – „sóma“). Ve druhé podobě jeho učení by pak Slovo nahradilo v Kristu lidský intelekt.³³⁸ Víme však například, že Ježíš svoji dokonalou poslušností vůči Otci navodil nerozpornost mezi svojí lidskou a božskou vůlí, která se pak zdánlivě jeví jako jediná (srov. Flp 2, 8).

Papež Damas³³⁹ nesouhlasil s vyhraněnou christologií *Logos – sarx*, kterou zastával *apolinarismus*. Podobně jako v *arianismu* se tak Slovu přisoudil střední stupeň mezi Bohem a stvořeným světem.³⁴⁰

³³⁴ ALBERIGO, G. (a cura di), *Storia dei concili ecumenici*, s. 19.

³³⁵ Srov. GRILLMEIER, A. *Gesù il Cristo nella fede della chiesa I/1 – Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, s. 479-492.

³³⁶ Obsáhlejší rozvedení tématu srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel (4. vyd.)*, s. 147, 148.

³³⁷ Takové uvažování směřovalo k tvrzení, že v Kristu je jediná přirozenost (*mia fysis*). Srov. LIETZMANN, H. *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchung*, s. 198, 199.

³³⁸ Srov. k tématu POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel (4. vyd.)*, s. 153-156.

³³⁹ Papež Damas napsal: „Někteří říkají, že náš Pán a Spasitel prý z Panny Marie přijal neúplné lidství, to znamená zbavené poznávací schopnosti. Ach, jak jsou názorově blízko ariánům! ... Každopádně platí, že pokud by byl přijat neúplný člověk, pak by byl neúplný Boží dar, protože by nebyl spasen celý člověk.“ DH, čl. 146. Dále srovnej i výrok Řehoře Naziánského: „Jestliže někdo vkládá svou naději do člověka zbaveného inteligence, je sám skutečně bez inteligence a prostě si nezaslouží, aby jako celý člověk došel spásy. Vždyť to, co není přijato, není spaseno; na druhou stranu to, co

II.4.3.1.5. Nestorios (versus Cyril)

V době Nestoria³⁴¹ se diskutovalo o tom, jak se má správně hovořit o Marii z Nazareta. Ke dvěma řešením (*Theotokos a Anthrópotokos*) přidal Nestorios svůj návrh – *Christotokos*, což však necitlivě narazilo na tehdejší tradici lidové zbožnosti.³⁴² Už před prohlášením Efezského koncilu Marii nazývali Bohorodičkou mnozí otcové, jako Řehoř Naziánský, Řehoř z Nyssy, Atanáš, Origenes, Eusebius, Ambrož a další.³⁴³ Proto Nestoriovo nepřiznání Marii titulu *Theotokos* vyvolalo silný odpor.

V pozadí celého sporu, který vyvolal Nestorius, stál problém *communicatio idiomatum*,³⁴⁴ tedy zda je možné obojí atributy (lidské a božské) i činnosti spojovat s jediným subjektem vtěleného Syna. Právem pak titul *Theotokos* Marii náleží, pokud Ježíš byl Božím Synem již od počátku své lidské existence a zároveň jediným subjektem.

Tím, že Nestorios nespojoval Ježíšovy lidské úkony se subjektem Slova, ale dvojí činnosti spojoval se dvěma přirozenostmi, Krista pomyslně rozdělil na dva subjekty.³⁴⁵ Jeho učení nepopíralo imanentní Trojici, ale je to jistá „mírná“ forma *adopcionismu*, kdy se Ježíš pouze Slovem stal, a to během svého pozemského života.

Cyrl Alexandrijský, který stavěl na christologii *Logos – sarx* a plně uznával existenci Kristovy lidské duše,³⁴⁶ v opozici k Nestoriovu podtrhoval v Kristu jednotu subjektu.³⁴⁷ Usiloval tak o vyloučení jakékoli formy *adopcionismu*, v každém okamžiku Kristovy lidské existence pak pohlížel na jeho lidství jako sjednocené se Slovem.³⁴⁸ Dále

bylo spojeno s Bohem, bude spaseno.“ ŘEHOŘ NAZIÁNSKÝ, *Epistula 101 (Ad Cleodonium)*, in SIMONETTI M. (a cura di), *Il Cristo II*, s. 329.

³⁴⁰ Srov. DH, čl. 144-149.

³⁴¹ Obsáhleji k tématu srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel (4. vyd.)*, s. 158-162.

³⁴² Ve druhém Cyrilově listu Nestoriovu je zmínka o tom, že velké množství lidí se pohoršilo nad učením o Kristorodičce. Srov. ALBERIGO, G. – DOSSETTI, G. (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 41.

³⁴³ Srov. FIORES, S. DE, *Maria, Madre di Gesù*, s. 122.

³⁴⁴ „Rozhodující bod, kolem něž se točí celá diskuse, představuje otázka přivlastňování. Nestorios se brání tomu, aby události Ježíšova lidského života byly připisovány Slovu. (...) Argumentace se soustřeďuje na přivlastnění lidského narození Slovu, (...) a to především proto, že odpověď na danou otázku je klíčová vzhledem ke všem ostatním případům přivlastňování.“ SESBOÜÉ, B. *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, s. 111.

³⁴⁵ „(...) Nestorios říká „dvě přirozenosti“ a má na mysli vlastně dvě hypostaze.“ SESBOÜÉ, B. *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, s. 111.

³⁴⁶ „Svatí otcové měli tedy odvahu nazvat svatou Pannu Bohorodičkou ne proto, že by přirozenost Slova, tedy jeho božství, bralo svůj počátek od svaté Panny, ale proto, že porodila svaté tělo oduševnělé rozumovou duší, s nímž je Slovo sjednoceno podle hypostaze (*kat' hypostasin*). Proto tedy tvrdíme, že Slovo bylo zrozeno podle těla.“ CYRIL ALEXANDRIJSKÝ, *Cyrrilli epistula altera ad Nestorium*, 44.

³⁴⁷ Srov. např. *Oratio ad Pulcheram et Eudoxiam Augustas de fide 44*; PG 76, 413.

³⁴⁸ „Vždyť svatá Panna neprodila obyčejného člověka, na něhož by posléze sestoupil Logos, nýbrž spíše tvrdíme, že Logos se sjednotil s tělem již v jejím mateřském lůně, a tak si přivlastnil zrození vlastního těla.“ CYRIL ALEXANDRIJSKÝ, *Cyrrilli epistula altera ad Nestorium*, 42.

prosazoval spíše formulaci, která by mluvila o sjednocení přirozeností podle hypostaze, namísto o jejich spojení. Díky tomu se dnes v christologii mluví o hypostatické unii. V Cyrilově učení však narážíme na terminologickou nedůslednost, např. výraz hypostaze, stojí tam, kde bychom očekávali přirozenost a naopak. Na závěr musíme kriticky hodnotit, že Nestoriova nauka v sobě skrývá *adopcionismus*, avšak Cyrilova nauka také není bez vady, je ohrožena implicitním *monofyzitismem*.

II.4.3.1.6. Eutykův *monofyzitismus*

Nešťastně dvojznačná formulace Cyrilových anatematismů *mia fysis* byla pro Eutycha (378-454) mylným východiskem jeho úvah a podobně i formulace „jedna osoba ze dvou přirozeností“. Eutychés pak zastával mylné učení o smíšení přirozeností u Krista, že se tedy po sjednocení lidská přirozenost rozplynula v přirozenosti božské podobně jako „kapka v oceánu“.³⁴⁹ Takový Eutykův *monofyzitismus*³⁵⁰ je v zásadě *apollinarismem* v jiném hávu.³⁵¹

Eutychés byl v roce 448 odsouzen Konstantinopolským patriarchou Flavianem. Papež Lev Veliký poslal dne 13. 6. 449 Flavianovi dogmatický list, známý jako *Tomus ad Flavianum*, ve kterém rovněž rozpoznal a odsoudil Eutykův blud a sám předložil nauku, která Kristu připisuje jednu osobu a dvě přirozenosti. Dodnes je tento list hodnocen jako nejvýznamnější christologický dokument západní církve.³⁵² Lev Veliký formálně rozlišoval mezi osobou a přirozeností, kdy po sjednocení s božstvím u Krista nevznikl nový subjekt.³⁵³ U Krista se tak setkáváme s dokonalým *communicatio idiomatum*, kdy se lidské úkony včetně utrpení připisují osobě Slova. *Tomus ad Flavianum* ponechává i dokonalé rozlišení mezi božstvím a lidstvím, Spasiteli z lidství nic nechybí, proto i každý člověk může být spasen a zbožštěn. V dogmatickém listě tak

³⁴⁹ „Vyznávám, že náš Pán byl ze dvou přirozeností před jejich sjednocením, po něm však vyznávám pouze jednu přirozenost.“
Lev Veliký tak ocitoval Eutychova slova. Srov. LEV VELIKÝ, *Tomus ad Flavianum*, 6.

³⁵⁰ Srov. šířeji k tématu POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 164-167.

³⁵¹ Srov. SESBOŮÉ, B. *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, s. 134.

³⁵² „Jediný latinský text, který měl skutečný vliv na východní teologii.“ SIMONETTI, M. *Il Cristo II*, s. 419. A jiné hodnocení:
„Nejdůležitější christologický dokument, jaký kdy vydala latinská církev.“ GRILLMEIER, A. *Gesù il Cristo nella fede della chiesa I/1 – Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, s. 933.

³⁵³ „Tak tedy právě kvůli této jednotě osoby v obou přirozenostech, kterou je třeba uznávat, se čte, že Syn člověka sestoupil z nebe, když Syn Boží přijal tělo z Panny, z níž se narodil. Dále pak se říká, že Boží Syn byl ukřižován a pohřben, to však vytrpěl nikoli ve svém božství, v němž je Jednorozený souvěčným a soupodstatným s Otcem, nýbrž v lidské přirozenosti.“ Srov. POSPÍŠIL, C. V. „Lev Veliký a jeho Tomus ad Flavianum“, s. 263-278.

papež Lev Veliký geniálně propojil přednosti christologické nauky antiochijské a alexandrijské školy.

Při výčtu christologických bludů nelze opomenout *monotheletismus*. Pojednáme o něm však v jiné kapitole naší práce.

II.4.3.2. Předkoncilní christologie

II.4.3.2.1. Teologie oddělování.

Tato teologie se projevovala v židokřesťanské gnózi, u ebionitů. Pro ně byl Kristus pouhý člověk, který byl teprve při křtu v Jordánu na Mesiáše pomazán. Theodot Byzantský viděl v Kristu také pouhého zbožného člověka. Pokračovatelem bludné myšlenky byl Pavel ze Samosaty, podle něj Slovo, na které pohlížel jako na neosobní atribut Boží, našlo v Ježíšovi svůj domov jako v chrámě. Ježíš byl pak pomazán Duchem a obdržel tak jméno Kristus. Arius tvrdil, že Kristus byl pouhý člověk, který si zasloužil sjednocení s Bohem tím, že se mravně osvědčil. Podle Nestoria byl Kristus také pouhý člověk, který si zasloužil svatostí i spravedlností účast na cti a moci Božího Slova, tedy božskou důstojnost i poctu. Slovo se tak sjednotilo s člověkem Ježíšem čistě morálním způsobem a bydlelo v člověku Kristu jako v nějakém chrámě. Nestorius zastával antiochijský směr, avšak v extrémní a tedy heretické formě, připsal lidské přirozenosti Krista plnou samostatnost a personalitu. Roztrhnul jednotu Krista, rozdělil Krista na dvě osoby, lidskou a božskou. Koncil v Efezu (431)³⁵⁴ pak jeho učení odsoudil – *nestorianismus* je tedy nauka o dvou osobách v Ježíši Kristu.³⁵⁵

II.4.3.2.2. Teologie směšování

Monofyzitismus říká, že v Kristu je jenom jedna přirozenost, ta božská. Tento blud je dítkem helénského opovrhování tělem a přemrštěného vyzvedání ducha, což se hlásalo především v gnostických kruzích. Apolinarius z Laodiceje lidské přirozenosti Krista nepřiznal duši. Místo po duši v člověku Kristu podle něj přijalo Slovo. A dále, kdyby byl Kristus plným člověkem, pak by v něm byla jednota narušena, protože spojením ze dvou dokonalých věcí nemůže vzniknout věc pouze jediná. A pak by byl Kristus jako člověk

³⁵⁴ Srov. DH, čl. 250-264.

³⁵⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 125-127.

schopný hříchu. Toto učení však odporovalo Božímu zjevení o celé a pravé Kristově lidské přirozenosti. *Monofyzitismus* tvrdil o jednotě v Kristu, že lidská přirozenost se rozplývá v božské jako kapka vody v moři. *Monofyzitismus*, dítko alexandrijské školy, se rozvinul v boji proti *nestorianismu*. Hlavní protivník *nestorianismu* Cyril Alexandrijský sám nebyl *monofyzita*, jak by se mohlo zdát, víme totiž, že chápal slovo „přirozenost“ ve smyslu hypostaze. Podle Eutycha vznikl Kristus ze dvou přirozeností, ale po jejich sjednocení existuje v Kristu pouze jedna přirozenost, totiž ta božská (lidská přirozenost se proměnila v božskou). Zatímco byl *nestorianismus* ovlivněn aristotelskou naukou o lidské osobě, *monofyzitismus* se držel platónské myšlenky, že božské ideje mají vlastní bytí, zatímco jednotlivým věcem přináleží jenom bytí stínů. Monofyzitské učení o proměně lidské přirozenosti v božskou a o smíšení obou přirozeností bylo pak potřeno dopisem papeže Lva I.³⁵⁶ a Chalcedonským koncilem (451),³⁵⁷ kdy se mluvilo o jediném Slovu, stejné podstaty s Otcem a existujícím (osoba Slova) ve dvou přirozenostech. *Monofyzitismus* se pak v nové podobě objevil v mylném *monotheletismu*.³⁵⁸

II.4.3.2.3. Novodobé christologické bludy

L. Feuerbach byl například přesvědčen, že člověk se musí osvobodit od ideje „Bůh“, aby našel sám sebe. Bůh je podle něj jenom průmětem lidských tužeb a přání do nadsvěta. V 19. a 20. století docházelo ke vzájemnému ovlivňování filozofickým idealismem a tzv. liberální teologií, které v biblistice vděčíme za historickokritickou metodu. Liberální teologie přišla po dvou metodicky různých cestách, ke stejnému výsledku, totiž nábožensko-historická metoda se snažila o demytizování, aby tak dospěla k historickému Ježíši. A podle historickokritické metody se musí rozlišovat mezi Kristem víry a historickým Ježíšem. Podle liberálních zastánců dějin náboženství nebylo důvodem víry Kristovo božství, nýbrž až víra prý jeho božství vytvořila. Radikální nastolení této metody nás přivádí až k takovému názoru, že Ježíš dokonce nikdy nežil. A zde je nutno přistoupit k obhajobě historicity Ježíše podle evangelií i podle mimobiblických pramenů. Svědectví *Nového zákona* nás na více místech ubezpečuje o tom, že se už sami první křesťané bránili takové *apoteóze*, kterou by liberálové rádi přiřkli Kristu. Bultmann

³⁵⁶ Srov. DH, čl. 290-295.

³⁵⁷ Srov. DH, čl. 300-303 a 317, 318.

³⁵⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 128-130.

nechtěl křesťanství demytizováním zničit, ale zachránit, chtěl jej udělat zase přijatelným pro moderního člověka. V *Písmu* se podle něj nemají hledat ontologické výroky o Kristu. *Preexistence, inkarnace, vzkříšení, nanebevstoupení, seslání Ducha svatého, druhý příchod*, to všechno jsou pak jenom mýty, kterými se prvotní komunita křesťanů pokusila podtrhnout význam Ježíše Krista pro člověka. Skutečností byl jenom Ježíšův život a smrt na kříži. Podle Bultmanna člověk není určen k tomu, aby poznával objektivní pravdy, daleko víc odpovídá jeho podstatě, aby byl oslovován existenciálně. Musíme však oprávněně oponovat, že svatopisci rozlišovali mezi mýty a skutečností. Jejich dosvědčený obsah historického Krista je oddělitelný od antického obrazu světa, kterým si posloužili. A poznáváme, že v *Písmu* jsou všechny výroky o Kristu zároveň výzvou ke spáse člověka. Kristova ontologie je tedy kořenem Kristových funkcí (ontologická christologie je tedy neoddělitelná od christologie funkcionální).³⁵⁹

II.4.3.3. Pokoncilní christologie

II.4.3.3.1. *Monarchianismus*.

Vyvstala otázka, zda je slučitelné s přísným *monoteismem* rozlišování podle osob uvnitř božského života. *Monarchianismus* je názorem poapoštolské doby, podle kterého Ježíšovi přísluší úkol vzhledem k ekonomii spásy, a prý neexistují žádné vnitřoběžké vztahy mezi ním a Otcem. *Monarchianismus* má dvě formy, dynamickou a modalistickou. Dynamickou formu zastávali ebionité a Pavel ze Samosaty když tvrdili, že Ježíš byl pouze člověk obdarovaný od Boha zvláštní silou a člověk adoptovaný Bohem za syna. Jedna forma *ebionismu* uznávala narození Ježíše z Marie mocí Ducha svatého, ta druhá forma to popírala. Podle Theodota staršího byl Kristus pouhým člověkem. Při křtu v Jordánu byl naplněn Boží silou a Bohem přijat na místo syna.³⁶⁰

Schmaus k monarchianismu napsal:

Zatímco *dynamický* monarchianismus uznává absolutní transcendenci Boží, zastánci *modalistického* (patripasianistického popř. sabellianistického) směru přiznávají Bohu také imanenci ve světě. I ve *Starém zákoně* je příležitostně řeč o Božím andělu nebo o moudrosti

³⁵⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 131-138.

³⁶⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 98, 99.

Boží, a přitom je míněn Bůh sám jako jednající, mocný, který vládne dějinám. *Monarchianismus* (pak) spoluurčila koncepcí stoické *logos-nauky*.³⁶¹

Apologeté 2. a 3. století se pokoušeli *Písmem* zmiňované plození Ježíše Krista chápat ne pouze jako akt ekonomie spásy, ale jako vnitrobožskou událost. Podkladem jim byla starozákonní nauka o moudrosti. Skrze tuto formu učili událost plození interpretovat jako duchovní akt a sice uvnitř Boha samého. Žid Filon označil Syna jako *Logos*, Slovo. Apologeté pak byli toho názoru, že Slovo představuje věčnou moudrost Otce a nejprve pro sebe na věčnosti nemělo žádné bytí. Toto bytí obdrželo, až když ho Otec zplodil. Plození se tedy chápalo jako časový akt života, to pak však znamená podřízení Syna Otci, což směřuje k *subordinacianismu*. Bylo pak potřeba rozlišit funkci Slova při stvoření a vykoupění světa od vnitrobožského života.³⁶²

II.4.3.3.2. *Doketismus*

Základní tezí *doketismu* bylo, že Bůh absolutně transcenduje svět a sám ani nemůže vstoupit do vztahu se světem. Kristus je pak podle Kerintha pouhým člověkem. Jiné formy *doketismu* učí, že Kristus na sebe vzal pouze zdánlivé tělo, a že i jeho smrt byla zdánlivá, tak jak jeho narození a život. Víme však, že už janovská christologie dokazovala, že se Slovo stalo tělem.³⁶³

Proti *doketismu* vystoupili především Ignác a Irenej. Ignác hlásal narození, pozemský život, smrt a vzkříšení Ježíše jako skutečné události. Irenej zavrhoval názor, že celé zjevení Krista je pouhým zdáním. Církev pak ve vícerych výrocích víry vyznala pravé Ježíšovo lidství. Ježíšovo lidství tedy nesmí být podceněno, což by nahrávalo *doketismu*.³⁶⁴

Origenes mylně mluvil o *preexistenci* všech duší i duši Ježíšově (pracoval však s dodnes uznávaným soteriologickým principem, co nebylo přijato, nemůže dojít vykoupění a spásy). Vyvinula se pak christologie *Logos-sarx*. Její tezí bylo, že v Ježíšovi na místo lidské duše vstoupilo Slovo, a převzalo její roli. Je zde tedy přijímána umenšená lidská přirozenost. Také pravověrný Athanasius Alexandrijský nepřiznával duši Ježíše

³⁶¹ SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 99, 100.

³⁶² Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 101.

³⁶³ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 106.

³⁶⁴ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 107, 108.

Krista onu důležitost, která jí náleží. Jiný názor vnášela do tohoto problému antiochijská škola se svým *Logos-antropos*, avšak příliš oddělila v Kristu božské a lidské.³⁶⁵

II.4.3.3.3. *Monofyzitismus a nestorianismus*

Eutychés, monofyzita, tvrdil, že Ježíš má jenom božskou přirozenost, protože lidská přirozenost byla pohlcena božskou. Nestorius chápal výraz „přirozenost“ v aristotelském smyslu jako abstraktní přirozenost a šlo mu o integritu každé z obou přirozeností v Kristu. Prohlašoval, že Slovo jako Slovo nemůže podléhat pozemskému dění, Maria porodila člověka nerozlučně spojeného s božstvím a tento člověk se musí kvůli jednotě sám nazývat Bohem. Nestoriovi se podle Schmause stalo jisté bezpráví, ale na druhé straně nemůže být zcela ospravedlněn. Také Cyril Alexandrijský ukázal velkou nejistotu v terminologii, a proto může být mylně vykládán v monofyzitickém smyslu.³⁶⁶

II.4.3.4. **Dílčí závěr**

Přesvědčili jsme se, že Schmaus nemohl nepojednat o christologických bludech jak v jedné tak v druhé christologii. V předkoncilní christologii je popsal uceleně a samostatně v kapitolách o teologii směšování, o teologii rozdělování a o novodobých mylných učeních. V pokoncilní christologii mylná christologická učení zařadil mezi historický vývoj církevní nauky.

Poté, co jsme některé christologické bludy v pohledu Schmause výše prezentovali následuje k dané problematice několik shrnujících poznámek. Schmaus, co se tedy týká christologického mylného učení, důkladně popsal, s čím vším se v dějinách dogmatu setkáváme a byl stále otevřen i pro kritické zkoumání nových christologických názorů, avšak myšlenky mylné, ve kterých se často objevují principy starých bludů církví již odsouzených, nepřijal. Zároveň si byl vědom, že často nevíme přesně, co hereziarchové hlásali, protože máme k dispozici jen ne právě přívětivé interpretace jejich odpůrců. Ve výčtu bludů je patrné, že zde Schmaus zařadil i ty, které tradičně spadají do

³⁶⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 111, 112.

³⁶⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 119, 120.

trinitologie.³⁶⁷ Výčet bludů a jejich popis je pak u Schmause v zásadě kompletní a odpovídá standardům učebnic.

II.4.4. Hypostatická unie

Problematika hypostatické unie bývá v christologii (zvláště v manuálech) velmi obsáhlé a stěžejní téma, není tomu jinak ani u Schmause. Vrcholem christologické diskuze doby otců byl Chalcedonský koncil se svojí definicí jedné osoby a dvou přirozeností v Ježíši Kristu. Zmíněným koncilem se však diskuze na toto téma neuzavřela, jak můžeme vyčíst i z dějin dogmatu, pokračovala dál a v posledních desetiletích se znovu prohloubila s novým psychologickým pohledem na člověka. S postupem dějin se vyjasňuje to, co Chalcedonský koncil a dodnes ani církve jasně nedefinovaly, tedy rozsah a obsah pojmů osoba a přirozenost, které se v teologické mluvě aplikují nejen na Ježíše, ale také na tajemství Nejsvětější Trojice. S otázkou hypostatické unie je dále spjata nauka o jejím trvání a o *komunikaci idiomat*. Není bez zajímavosti ani výklad nauky církve o hypostatické unii moderními teology.

II.4.4.1. Teologická reflexe

II.4.4.1.1. Nicejský sněm (325)

Všeobecný církevní sněm do Niceje svolal císař Konstantin Veliký s úmyslem nastolit pokoj a jednotu v říši překonáním náboženské krize.³⁶⁸ Koncil, který sestával ze zástupců východní církve, dal nejprve slovo stoupencům Ariova učení, což bylo podnětem diskuse a na závěr církevní otcové sestavili krédo.³⁶⁹

Na ariánském učení bylo mylné to, že nerozlišilo vycházení Syna z Otce v tajemství Nejsvětější Trojice a vycházení světa (a tvorů) z Boha Stvořitele, nerozlišovalo věčné plození Syna od jeho vtělení. Učení mělo za základ takový platonismus, který *logos* (popř. *nús*) považoval za podřazený princip jedinému počátku

³⁶⁷ Odkazují pro doplnění k danému tématu na přehled základních trinitárních herezí In POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie* (1. vyd.), na stranách 227-248.

³⁶⁸ Srov. GRILLMEIER, A. *Gesù il Cristo nella fede della chiesa I/1 – Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, s. 495-514.

³⁶⁹ Srov. ALBERIGO, G. (ed.), *Storia dei concili ecumenici*, s. 26-28.

světa a zároveň za zprostředkující princip mezi tímto počátkem a samým světem, a to tím, že z něj měla emanovat „duše světa“.³⁷⁰

Koncilní otcové pojali bytí jinak, a to ve dvou způsobách, jako bytí stvořené a nestvořené. Pro Kristovu rovnost Otci použily termín *homoúsios* (soudstatný), problém však byl v tom, že výraz „úsia“ mohl znamenat první i druhou podstatu³⁷¹ (individuum – přirozenost), nebo dokonce materii.³⁷² Nebiblickým termínem *homoúsios* chtěli otcové vyjádřit jak plnost božství Syna, tak jeho věčné plození Otcem.³⁷³ Úmyslem otců bylo vyjádřit jedinou Boží přirozenost, na které mají stejný podíl jak Otec, tak Syn. Koncil tak přispěl k podtržení božství Syna, který se jako Plozený odlišuje od Plodícího Otce, tím však není zrušen *monoteismus*. Posloužily k tomu výrazy „zrozený, ne stvořený“ a „jedné podstaty s Otcem“.³⁷⁴

II.4.4.1.2. První konstantinopolský koncil (381)

Úkolem sněmu, který byl svolán císařem Theodosiem Velikým a výslovně byl uznán až po několika desetiletích,³⁷⁵ bylo vyrovnání se s bludem *pneumatismu* a nově potvrdit nicejské *symbolum*.³⁷⁶ Koncilní otcové zaslali list papeži Damasovi,³⁷⁷ ze kterého je patrné, že se zamítavě postavili i vůči oběma formám *apollinarismu*, odmítali pak takový pohled na Božího Syna, který by přijal lidské tělo bez duše (*apsychon*) nebo bez intelektu (*anún*). Ve svém vyjádření otcové neopomněli ani soteriologický rozměr tajemství vtělení (Boží Slovo se stalo úplným člověkem), které bylo pro naši spásu.³⁷⁸

II.4.4.1.3. Efezský koncil (431)

³⁷⁰ Srov. GRILLMEIER, A. *Gesù il Cristo nella fede della chiesa I/1 – Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, s. 525.

³⁷¹ Srov. FLOSS, K. „Substance a akcident“, in BLECHA, I. – BRÁZDA, R. – BŘEZINA, J., *Filosofický slovník*, (393 b-395 a), s. 394 a.

³⁷² Srov. KELLY, J. N. D. *I simboli di fede della chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo*, s. 241 n.

³⁷³ Srov. AMATO, A. *Gesù il Signore. Saggio di cristologia (7. vyd.)*, s. 169.

³⁷⁴ Podrobněji k tématu srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel (4. vyd.)*, s. 148-150.

³⁷⁵ Byl uznán až na zasedání Chalcedonského koncilu: „(...) poprvé se objevuje text vyznání víry z Prvního konstantinopolského sněmu až 10. října 451, když během druhého zasedání Chalcedonského koncilu na vyzvání císařských delegátů arcidiákon Aëtios Konstantinopolský hlasitě předčítal „vyznání víry stopadesáti otců“. Tímto vyznáním víry je pak doplněno vyznání z Niceje, a to ještě před vlastním prohlášením Chalcedonského christologického dogmatu.“ AMATO, A. *Gesù il Signore. Saggio di cristologia (7. vyd.)*, s. 182.

³⁷⁶ Srov. k tématu POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel (4. vyd.)*, s. 156, 157.

³⁷⁷ Srov. DH, čl. 151.

³⁷⁸ Srov. ALBERIGO, G. – DOSSETTI, G. (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, s. 28.

I tento koncil svolal císař, tentokrát císař Východu Theodosius II.,³⁷⁹ a to do Efesu.³⁸⁰ V pozadí tohoto koncilu musíme vidět spor Cyrila Alexandrijského s Nestoriem. Významný pro rozhodnutí církevního sněmu pak byl Cyrilův druhý a méně pak třetí list (se dvanácti anatematismy, ve kterých je čitelný Cyrilův základ alexandrijské christologie) Nestorioví.³⁸¹ Téměř všichni biskupové koncilu (150-160) se postavili za Cyrila, učení Nestoria odsoudili a sesadili ho z biskupského stolce. Platnost těchto rozhodnutí, které byly v souladu s odsouzením Nestoria na římské synodě roku 430, potvrdili i papežští delegáti – ti přijeli na sněm až po koncilním jednání. Koncilní otcové nesepsali žádné nové krédo ani christologickou formuli.³⁸²

Již v *Novém zákoně* je čitelné, že se Kristu mohou připisovat lidské i božské charakteristiky, což koncil vyjádřil nebiblickým jazykem jako *communicatio idiomatum*,³⁸³ a tuto problematiku více objasnil. V souvislosti s tím i Maria může být právem nazývána Bohorodička. Rysem koncilu zůstává jednota u Krista, která je prioritní před rozlišováním jeho božské a lidské přirozenosti. Roku 433 se Cyrilova strana a jeho odpůrci shodly na sjednocovacím vyznání.³⁸⁴

II.4.4.1.4. Chalcedonský koncil (451)

Nejvýznamnější koncil starověku navazoval svou závěrečnou definicí víry *horos pisteos* na koncily předchozí, jejichž učení shrnul ve své první části definice a přijal tímto prohlášením, které mělo formu jediného dlouhého souvětí. Ve druhé části souvětí koncilní otcové podali své nové originální učení a v závěru ukázali vztah k Tradici a *Písmu*.³⁸⁵ Stěžejní je tedy druhá část *horos pisteos*, kdy otcové učí vyznávat jednoho a téhož Krista, Syna, Pána, Jednorozeného ve dvou přirozenostech bez smíšení, beze změny, bez oddělení a bez rozloučení.³⁸⁶

³⁷⁹ Srov. více k Efezskému koncilu POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 162-164.

³⁸⁰ Srov. ALBERIGO, G. (a cura di), *Storia dei concili ecumenici*, s. 74-77.

³⁸¹ „Cyril měl opravdu jednou provždy opustit apollinariistickou terminologii formulace *mia fysis*. Kdyby to učinil, další vývoj christologického dogmatu by byl ušetřen mnoha zmatků.“ GRILLMEIER, A. *Gesù il Cristo nella fede della chiesa I/2 – Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, s. 865.

³⁸² Srov. SESBOUÉ, B. *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, s. 129.

³⁸³ Nelze například tvrdit, že Ježíš jako člověk je vševědoucí. A jinak, že Boží Syn jako Bůh zemřel na kříži. Srov. ZVĚŘINA, J. *Teologie Agapé I* (Praha 1992), s. 402.

³⁸⁴ Srov. ALBERIGO, G. – DOSSETTI, G. (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, s. 69, 70.

³⁸⁵ Takto dělí text dokumentu ORTIZ DE URBINA, I., „Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung“, in GRILLMEIER, A. – BACHT, H. (vydavatelé), *Das Konzil von Chalkedon I: Der Glaube von Chalkedon*, s. 389, 390.

³⁸⁶ Srov. *horos pisteos* v originálním znění DH, čl. 301-303.

Učení Chalcedonu³⁸⁷ nebylo předloženo ve formě symbolu. Je to definice, která zaměřuje svoji pozornost na věroučný problém, rozlišila jak dvě přirozenosti (a naznačila, že jsou spojeny se dvěma druhy činností³⁸⁸), tak podtrhla u Krista jednotu v jeho božské osobě. Tím, že je Syn soupodstatný s Otcem, je účasten numericky na téže Boží přirozenosti.

Kristova jediná osoba má od věčnosti svůj plně božský způsob *existence*, ke kterému se od vtělení přidal způsob *existence* plně lidský. Koncilní definice zdůraznila Krista v jeho lidství jako úplného člověka. A v pohledu Karla Rahnera byl Kristus člověkem v tom nejradikálnějším slova smyslu, kvůli tomu, že jeho lidství bylo přijato věčným Božím Synem.³⁸⁹

Horos pisteos popsalo Krista jako subjekt, v němž se nachází styčný bod pro *transcendenci* a *imanenci*, a takový pohled není slučitelný se žádným způsobem řeckého filozofického uvažování, nelze pak tvrdit, že víra byla helenizována.³⁹⁰

Druhá část *horos pisteos* je skutečně vlastním cenným přínosem koncilních otců v problematice christologických sporů. Kristus je pak ve dvou přirozenostech a přitom jediný Pán, Syn, Jednorozený. Koncil tak vyjasnil do té doby trvající zmatky u termínů *fysis* a *hypostasis* (zvláště vzhledem k Cyrilově formulaci *mia fysis*). Také bylo odmítnuto Eutychovo učení tvrzením, že u jedné Kristovy osoby ze dvou přirozeností se tyto přirozenosti nesměšují ani nemění. Vůči *nestorianismu* se pravověrné učení církve vymezilo tím, že božskou a lidskou přirozenost u Krista nelze oddělovat nebo rozlučovat.

Kvůli nerozlučitelnosti hypostatické unie, která má svůj počátek v čase, musíme o ní uvažovat jako o dále věčně trvající, bez přerušení. Ani v čase Pánovy smrti (oddělení duše od těla) nebyla hypostatická unie zrušena, a tak jeho tělo nepodlehlo porušení. Tím ukázal Pán své vítězství i nad smrtí. Dále je dobře poznamenat, že si koncilní otcové

³⁸⁷ „Co tedy představuje Chalcedonský koncil v dějinách christologie? Dogmatická definice nemíní dát vyčerpávající odpověď na otázku: „Jakým způsobem v Kristu mohou společně existovat Bůh a člověk?“ Právě v tom spočívá tajemství vtělení. Žádná slovní definice nemůže vyčerpat bohatství tohoto tajemství. Je spíše třeba kráčet po *via negationis* a vymezit hranice, které nelze překračovat. Do tohoto prostoru pravdy umístil koncil dvě skutečnosti, které se zdánlivě vzájemně vylučovaly: *transcendenci* a *imanenci*, Boha a člověka.“ MTK, *Iam a pluribus*, II, 6, in EV 7, čl. 652.

³⁸⁸ „Lev dokázal příklady z *Písma*, že v Kristu je možno rozlišit dva druhy činností ukazující na dva odlišné principy, božský a lidský, ale tyto činnosti mají vždy jen jeden jediný subjekt, božské vtělené Slovo.“ AMATO, A. *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, (7. vyd.), s. 224.

³⁸⁹ Srov. RAHNER, K. „Teologia dell'incarnazione“, in RAHNER, K. *Saggi di cristologia e di mariologia*, s. 115, 116.

³⁹⁰ „Pokud pohlédneme na použité kategorie a metodu, lze hovořit o určité helenizaci novozákonní víry. Z druhé strany však chalcedonská definice radikálně přesahuje řecké myšlení. Vždyť se v ní vzájemně spojují dvě základní hlediska, považovaná v řecké filozofii za zásadně neslučitelná: totiž Boží *transcendence*, která představuje duši platónského filozofického systému, a Boží *imanence*, která je duchem stoické teorie.“ MTK, *Iam a pluribus*, II, 6, in EV 7, 652.

posloužili terminologií, kterou však nedefinovali, předpokládali totiž její předvědecké chápání.³⁹¹

Pro snazší pochopení lze rozlišit osobu – ten, kdo jedná či jinak (*principium quod*, kdo něčím je) a přirozenost – prostřednictvím čeho někdo jedná (*principium quo*, čím kdo je) rozdíl však mezi osobou a přirozeností není reálný. Z koncilního rozhodnutí vyplývá, že Syn prožívá svoji osobní identitu jako Bůh a taktéž plně jako člověk.³⁹² Chalcedonská definice nám implicitně připomíná dějinný rozměr tajemství vtělení, na který se v průběhu christologické spekulace často nedbalo.³⁹³ Chalcedon neopomněl ani soteriologický rozměr ontologické výpovědi jedna osoba ve dvou přirozenostech.³⁹⁴ Jeho soteriologie má ontologický základ, pro teology jedině takový Spasitel, Ježíš který je Božím Synem, má význam pro všechno lidstvo a celý stvořený svět.³⁹⁵

Na Východě chalcedonská definice nebyla přijata několika místními církvemi.³⁹⁶ Jevila se totiž zastáncům Cyrilovy formulace *mia fysis* příliš nestoriánsky.³⁹⁷ Po koncilu³⁹⁸ v následujících staletích trvalo napětí a spory především mezi monofyzity a difyzity.³⁹⁹

II.4.4.1.5. Druhý konstantinopolský koncil (553)

Západní církve a spolu s ní papež nemohli souhlasit s projevy císaře Justiniána, kterými se snažil získat zpět monofyzity. Vstřícným krokem k monofyzitům mělo být odsouzení takzvaných „tří kapitol“ tedy spisů (později po vyostření problému i samotných osob) předchalcedonských difyzitů a zároveň stoupenců antiochijské školy

³⁹¹ Srov. výpověď biskupa Evippa, účastníka koncilního jednání: „(...) naše hodnocení jsme učinili po způsobu rybářů, a ne po způsobu Aristotelově.“ Srov. GRILLMEIER, A. „Piscatorie – Aristotelice. Zur Bedeutung der Formel in den seit Chalcedon getrennten Kirche“, in GRILLMEIER, A. *Mit ihm und in ihm*, s. 283-300.

³⁹² Pro Bonaventuru byl Boží Syn jednou jedinou knihou (osobou), která byla napsána jak v Bohu tak v Ježíšově lidském životě. Srov. SVATÝ BONAVENTURA, *Putování mysli do Boha (Itinerarium mentis in Deum)*, VI, 6, s. 103.

³⁹³ Srov. SESBOŮÉ, B. *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, s. 147-149.

³⁹⁴ Srov. „(...) zrozeného z Otce přede všemi věky a v posledních dnech téhož pro nás a pro naši spásu z Marie Panny Bohorodičky podle lidství (...)“.

³⁹⁵ Podobně uvažují SESBOŮÉ, B. *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, s. 145 n.; KASPER, W. *Jesus der Christus*, s. 22-26.

³⁹⁶ Jednalo se o téměř celý alexandrijský patriarchát, polovinu patriarchátu antiochijského, celou arménskou a etiopskou církev. Srov. AMATO, A. *Gesù il Signore. Saggio di cristologia (7. vyd.)*, s. 230, 231.

³⁹⁷ Musíme rozlišovat dva druhy *monofyzitismu*, ten mylný, který stavěl na Eutychově učení a monofyzitismus spíše verbální, subtilnější, který tak chtěl zdůraznit vnitřní jednotu v Kristu pomocí Cyrilových výrazových prostředků – *mia fysis*.

³⁹⁸ Srov. k podrobnějšímu seznámení se s Chalcedonským koncilem in POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel (4. vyd.)*, s. 172-178.

³⁹⁹ Kromě šesti prohlášení mezi Římem a představiteli jednotlivých nechalcedonských církví ohledně christologie (srov. JAN PAVEL II., *Ut unum sint*, čl. 62, je známa další deklarace z roku 1996.

(podle hodnocení Chalcedonu nebyli bludaři), a to spisů Theodora z Mopsuestie (+ 428), některých spisů Theodoretta z Kyrru (+ 466) a Iby z Edessy (+ 457).

Západní církve trvaly na tom, aby chalcedonská rozhodnutí byla přijata cele, tedy aby se neměnilo ani hodnocení výše zmíněných osob. Císař chtěl přesto monofyzity získat a papež Vigilius mu k tomu pod nátlakem napomohl roku 548 prohlášením *Iudicatum*.⁴⁰⁰ Kvůli záměru získat monofyzity byl roku 553 svolán nový koncil.⁴⁰¹ Papež Vigilius na nátlak nakonec koncilní akta s odsouzením „tří kapitol“ podepsal, o rok později dokonce i uznal. Západní církví však nebyl tento sněm dlouho přijat,⁴⁰² rovněž ho nepřijali monofyzité, takový počín tedy monofyzity nezískal. Posledním Justiniánovým počinem v této věci bylo roku 564 vydání ediktu, který otevřel cestu umírněnému *monofyzitismu*.⁴⁰³

II.4.4.1.6. Třetí konstantinopolský koncil (680 – 681)

Opět to byl císař (Konstantin IV.), který koncil svolal, a to se souhlasem papeže Agathona. Koncil se téměř nesetkal s odporem druhé názorové strany *monofyzitů*, protože v té době v oblasti rozšíření *monofyzitismu* už započala *islamizace*. Koncil potvrdil teologii Maxima Vyznavače za pravověrnou a rovněž rozhodnutí Lateránské synody (649). Hlavním prohlášením koncilu byla dvojí vůle a dvojí činnosti (božská a lidská) u Krista⁴⁰⁴ a přínosem bylo obnovení jednoty mezi Konstantinopolí a Římem.⁴⁰⁵

Domněnkou nadále zůstává, že koncil a jeho výsledky byly v církvi poněkud přehlíženy⁴⁰⁶ kvůli tomu, že označil papeže Honoria za bludaře.⁴⁰⁷

⁴⁰⁰ Nelze se podívat, že o dva roky později papeže jedna severoafrická synoda anatemizovala.

⁴⁰¹ Srov. k problematice II. konstantinopolského koncilu POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 181, 182.

⁴⁰² Postoj papeže Vigilia na II. konstantinopolském koncilu navodil hlubokou krizi papežského primátu. Kromě exkomunikace Vigilia africkou synodou, se Miláno na téměř padesát let odtrhlo od Říma. Biskupové v Gallii projevovali svou nespokojenost a hispánská církev po celý raný středověk koncil neuznávala. Srov. SCHATZ, K. *Dějiny papežského primátu*, s. 60-62.

⁴⁰³ Více z historie sněmu srov. ALBERIGO, G. (a cura di), *Storia dei concili ecumenici*, s. 127-133.

⁴⁰⁴ „V souladu s učením svatých otců vyhlášíme, že v něm (Kristu) jsou dvě přirozené vůle a dvě přirozené činnosti, bez oddělení, beze změny, bez rozdělení, bez smíšení. Tyto dvě přirozené vůle nejsou nikdy v protikladu jedna vůči druhé (to ať není ani vysloveno!), jak tvrdili bezbožní bludaři; ale jeho lidská vůle následuje Boží vůli, neprotiví se jí a ani nebrání, naopak je jeho božské a všemohoucí vůli podřízena.“ DH, čl. 556.

⁴⁰⁵ Více ke koncilu srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 194.

⁴⁰⁶ II. vatikánský koncil se k němu přiznal slovy: „Vždyť svým vtělením se jistým způsobem spojil s každým člověkem on sám, Boží Syn. Lidskýma rukama pracoval, lidskou myslí přemýšlel, lidskou vůlí jednal, lidským srdcem miloval.“ *Lumen gentium*, čl. 22.

⁴⁰⁷ Srov. SCHÖNBORN, CH. „Ein vergessenes Konziljubiläum – eine versäumte ökumenische Chance,“ *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 29, s. 157-174.

II.4.4.2. Předkoncilní christologie

II.4.4.2.1. Dogma a pojmy

Při vtělení se stala subsistence Slova subsistencí lidské přirozenosti, která byla bez vlastní subsistence. V Kristu se tedy děje sjednocení konkrétní lidské přirozenosti s osobou Slova. Tak to zaznívá i v dogmatu: V Kristu je božská osoba, totiž osoba Božího Slova, a v ní jsou dvě přirozenosti, jedna božská, druhá lidská. Tyto trvají dále bez proměny a bez smíšení.⁴⁰⁸ Vtělení se pak nemůže chápat pouze jako událost jednoho časového bodu, ale jako akt, který stále probíhá. Skutečnost jedné osoby a dvou přirozeností zůstává pak nadále neproniknutelným tajemstvím.⁴⁰⁹

Schmaus například napsal k pojmu *osoby*:

Božské osoby, nejdokonalejší způsoby personálního bytí, existují jen ve vzájemných vztazích. Podobným způsobem existuje lidská osoba jenom v neustálém transcendování sebe sama, ve vztahu a náklonnosti ke světu, k ty a k Bohu. Když u ní nedochází k uskutečnění ... lásky a přátelství, pak není osobní „já“ zničeno, ale zůstává nenaplněno. V Kristu je tedy jenom jedna osoba a sice Boží osoba Slova, ale dvě přirozenosti, které božská osoba nese.⁴¹⁰

II.4.4.2.2. Komunikace idiomat

Osoba Božího Slova je činná v božské i lidské přirozenosti, tedy u Krista zodpovídá i za činnosti v přirozenosti lidské. *Komunikace idiomat* je pak způsob mluvy, kterým se vyjadřují vlastnosti a činnosti lidské přirozenosti od „já“ Božího Slova a vlastnosti a činnosti božské přirozenosti od stejného „já“. Komunikace idiomat se může nazvat prubířským kamenem pro správné chápání vtělení.⁴¹¹ Tento způsob mluvy se však může používat jenom při konkrétních, ne při abstraktních vyjádřeních, jako například: Bůh zemřel,⁴¹² tento člověk je všemohoucí, ale ne božství trpělo, lidská přirozenost je všemohoucí.⁴¹³

⁴⁰⁸ Srov. DH, čl. 301, 302.

⁴⁰⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 139, 140.

⁴¹⁰ SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 141, 142.

⁴¹¹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 145.

⁴¹² Na tomto místě si dovolueme ocitovat Schmause v originále: „Als Regel für diese Sprechweise gilt: Man kann sie nur anwenden bei konkreten, nicht bei abstrakten Ausdrücken: Gott ist gestorben, dieser Mensch ist allmächtig, nicht die Gottheit hat gelitten, die menschliche Natur ist allmächtig, ebenso nur in bejahenden Sätzen, also nicht: das Wort Gottes hat nicht gelitten, Der Sohn Marias ist nicht allmächtig.“ SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 146. Jeví se nám jako krajní přípustná poloha tvrzení *tento člověk je všemohoucí*, přináležel-li slovo *tento* konkrétnímu člověku Ježíšovi z Nazareta, který je zároveň Božím Synem a tedy všemohoucím Bohem, ale tvrzení *Bůh zemřel* se nám jeví neslučitelné s pravidly které sám Schmaus pro otázku *komunikace idiomat* uvádí. V takovém tvrzení totiž chybí konkrétnost vyjádření, že „zemřel“ jedině Bůh ve spojitosti s druhou božskou osobou.

⁴¹³ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 146.

II.4.4.2.3. Učitelství úřad církve

Každá doba měla svůj obraz člověka (antropologii) a promýšlela jej vzhledem k Ježíši. Církev sama vždy usilovala o správné přiblížení tajemství Krista. V průběhu prvních staletí se stále více kladl důraz na ontologickou christologii na úkor christologie funkcionální, na konci pak stojí nauka o jedné osobě a dvou přirozenostech Chalcedonského koncilu. Tento koncil prohlásil, že Ježíš Kristus je dokonalý podle lidství a dokonalý podle božství, je pravým Bohem a pravým člověkem s rozumovou duší a tělem.⁴¹⁴ *List Židům* říká, že se nám (Kristus) stal ve všem podobný, kromě hříchu (srov. Žid 4, 15). On je, podle vyjádření koncilu, ve dvou přirozenostech nesmíšen, neproměněn, nerozdělen, neoddělen.⁴¹⁵ Chalcedonský koncil udělal jasno, zvláště v následujícím. První mínění bylo jedna přirozenost (fyzis, hypostasis, konkrétní přirozenost) Božího Slova, které se stalo člověkem (Cyril Alexandrijský). Druhé mínění bylo dvě podstaty (přirozenosti) – jedna osoba, zastávali jej od Tertuliána západní otcové, nebo dvě přirozenosti, jedna osoba (prosopon), popř. jedna hypostaze, zastávala to antiochijská škola s Ondřejem ze Samosaty, ale také alexandrijská škola. Třetí teze je dvě přirozenosti a jedna hypostaze (Flavian Konstantinopolský). První a třetí formulace byla zneužita monofyziticky, koncil rozhodl tedy pro formulaci druhou. Koncil zastával proti nestoriánské teologii oddělování jednotu osoby a proti monofyzitické teologii směšování dvojí přirozenost.⁴¹⁶

II.4.4.2.4. Význam pro spásu

Vtělení je na prvním místě zárukou naší spásy. První koncily se zajímaly o dějiny spásy. Nikdy tedy nešlo o pravdu samu v sobě, vždycky se jednalo o pravdu pro nás. Hypostatická unie znamená nejvyšší naplnění lidské přirozenosti. Kristus není méně člověkem, nýbrž více člověkem než kdokoli jiný, právě proto, že jeho subsistenčním základem je Slovo. Tvor pak může skrze Krista vstoupit do vnitrobožského života. Kdyby však byla jednota mezi Bohem a člověkem v Kristu pouze vnější, jak tomu učil *nestorianismus*, tak by v něm Bůh a člověk kráčeli zároveň vedle sebe. Boj, který byl

⁴¹⁴ Srov. DH, čl. 301.

⁴¹⁵ Srov. DH, čl. 302.

⁴¹⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 146-150.

veden proti *nestorianismu* byl však nesen starostí o vykoupění člověka z hříchu a smrti, tedy v soteriologickém duchu.⁴¹⁷ Například i Origenova christologie byla určována soteriologií podle principu „*quod non est assumptum, non est redemptum*“.⁴¹⁸

II.4.4.2.5. Některé tradiční a nové pokusy o vysvětlení

Tomismus mluvil o reálném rozdílu mezi přirozeností a *subsistencí* (osobou), a že to učinil Bůh jednou jedinkrát při vtělení svého Syna. Namísto *subsistence*, která u Krista chybí lidské přirozenosti, přistupuje *subsistence* Slova. Jan Duns Scotus zastával mezi přirozeností a osobou pouze formální rozdíl. Lidská přirozenost v Kristu pak není osobou proto, že je sjednocena se Slovem. Tím ztratila svoji nezávislost, která patří ke stavu být osobou. Dále podle Fr. Suareze neexistuje žádný rozdíl mezi přirozeností a *existencí*, ale existuje takový rozdíl mezi přirozeností a osobou. Duchem obdařená přirozenost se stává osobní přistoupením způsobu bytí, které je podstatně trvalé. A podle něj tento způsob bytí chybí lidské přirozenosti Krista.⁴¹⁹

Déodat de Basly si posloužil starou myšlenkou *assumptus homo*. S touto myšlenkou má být připsáno člověkovu všechno, co ho utváří (*subsistence, existence, psychologická autonomie, psychologické vědomí sebe sama – „já“*). Aniž by se chtěla popřít Kristova jednota osoby, je Ježíš nazýván jako „někdo“, kdo se rozlišuje od Syna Božího. Syn Boží a člověk Ježíš jsou podle této christologie každý někdo jiný. A to už není slučitelné s učením Chalcedonského koncilu. Basly přijímal i autonomii lidského „já“ v Ježíši Kristu, jehož poznání a chtění není ovlivněno Slovem.⁴²⁰

P. Galtier odmítl sice extrémní *assumptus homo* teologii, souhlasil ale s tezí autonomního „já“ v Ježíši Kristu. Lidské „já“ však chápal stále více čistě psychologicky a otevřel tak problém Kristovy psychologie. Kládl otázku, zda v sobě Kristus jako člověk zakoušel nějaké psychologicky-lidské „já“ různé od božského „já“. Předpoklad pro legitimitu této otázky je reálný rozdíl mezi bytím a vědomím, mezi „já“-osobou a „já“-vědomím. Bez „já“-vědomí by byla Ježíšova lidská přirozenost zmrzačena, nemělo by se tedy zakázat rozlišovat mezi psychologickým a metafyzickým „já“. Podle Galtiera

⁴¹⁷ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 167, 168.

⁴¹⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 162.

⁴¹⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 168-170.

⁴²⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 171.

nedosahuje Ježíšovo lidské vědomí Ježíše přímo božské „já“ coby hypostatického nositele svého vědomého aktu. Je to spíše *visio beatifica*, které dává Ježíšovi plné vědomí toho, kým je. Naproti tomu podle Parenteho zakouší Ježíšovo lidské vědomí v reflexi k sobě samému bezprostředně hypostatické sjednocení se Slovem. Většinou však teologové zastávají názor, prezentujeme zde Schmause, že Ježíš by neměl bez *visio beatifica* žádné vlastní vědomí božské personality. Podle R. Haubsta Ježíš od vtělení zakoušel sám sebe jako Božího Syna i jako člověka. Přitom zakoušel své lidské psychologické „já“ jako personálně onticky spojené se Slovem a s ním hypostaticky sjednocené, a proto na něm závislé.⁴²¹

II.4.4.2.6. Trvání hypostatické unie

Můžeme si klást otázku, od jakého časového bodu trvá sjednocení Božího Syna s lidskou přirozeností. Církev učí, že v životě Ježíše nebylo žádného okamžiku, ve kterém by nevládlo „já“ Slova Kristově lidské přirozenosti. A toto sjednocení Slova a lidské přirozenosti nebude nikdy ukončeno.⁴²² Také během pobytu v hrobě zůstalo Slovo spojeno s Kristovým tělem i duší. Je to činnost bez konce, kdy si Slovo neustále přivlastňuje lidskou přirozenost.⁴²³

II.4.4.3. Pokoncilní christologie

II.4.4.3.1. Vztah božského a lidského v Ježíšovi

Otázka vztahu mezi božským a lidským v Ježíšovi se v *Písmu* neklade, tedy na ni nenacházíme ani přímou odpověď, vyvstala až v pobiblické době. Člověk Ježíš nemluvil se Slovem, které s ním bylo spojeno. Ježíš hovořil jenom s Otcem a nebo s lidmi, podle *Písma* nemluvil ani s Duchem svatým. Pro vyřešení problému připravil africký teolog Tertulián pojmy a vymezil rámec diskuze.⁴²⁴ V Tertuliánových výročích byly nejdůležitější pojmy teologických trinitologických formulací (osoba a podstata) přeneseny do christologie. Ambrož pak prohlásil, že Kristus je jako jediný obojím,

⁴²¹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 171-174.

⁴²² Srov. DH, čl. 150.

⁴²³ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 175.

⁴²⁴ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 113, 114.

lidským i božským. Není ale jedním i druhým (*utrumque unus a ne alter et alter*).⁴²⁵ Augustin zase znázornil jednotu Boha a člověka v Ježíši Kristu vztahem těla a duše.⁴²⁶

II.4.4.3.2. List Flaviánovi

Papež Lev Veliký napsal v roce 449 dogmatický dopis patriarchovi Flaviánovi proti *monofyzitismu*,⁴²⁷ který obsahuje do té doby nejjasnější vyjádření pojetí víry o vtělení. Ve svém listě psal, že Ježíš svým vtělením tak vyvýšil lidské, aniž by umenšil božské, jeho podoba služebníka neumenšila podobu Boží. Neopustil slávu Otce. Ten, který byl před všemi časy, začal být v čase našem. Bůh, který nemůže trpět, neodmítl stát se člověkem, který je vystaven utrpení. Od Pánovy Matky byla Slovem převzata přirozenost, nikoli vina. On je pravým Bohem a pravým člověkem. Každá z obou přirozeností koná to, co je jí vlastní. Slovo působí to, co náleží Slovu a tělo koná to, co je vlastní tělu. Od jedné a téže přirozenosti nepochází plakat s hlubokým soucitem nad mrtvým přítelem a zavolat jej opět k životu poté, co byl už čtyři dny pohřben. Také nemůže říci jedna a táž přirozenost: „Já a Otec jedno jsme.“ (Jan 10, 30) a dále: „Otec je větší než já.“ (Jan 14, 28).⁴²⁸

II.4.4.3.3. Chalcedonský koncil

Chalcedonský koncil především opomenul vysvětlit vztah pojmu *hypostaze*, popřípadě *prosopon*, k pojmu *fyzis*. Neuvažovalo se tedy o tom, jak Ježíšova lidská přirozenost subsistuje v osobě Slova. Nesmíme pak přehlížet to, že výroky koncilu o Kristu byly míněné jako soteriologické výroky.⁴²⁹

Koncil svými formulacemi vyjasnil matoucí různorodost výrazů. Především to byly tři formulace, ta první: jedna přirozenost (*fyzis*, *hypostasis*, konkrétní přirozenost) vtěleného Božího Slova, druhá formulace – dvě *substance* (přirozenosti) a jedna osoba, nebo dvě přirozenosti – jedna *prosopon* či *hypostaze* (Ondřej ze Samosaty), třetí formulace zněla – ze dvou přirozeností jedna *hypostaze*. První a třetí formulace byly zneužity monofyziticky, koncil se rozhodl pro druhou formulaci, použil však lidově-

⁴²⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 105.

⁴²⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 116.

⁴²⁷ Srov. DH, čl. 290-295.

⁴²⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 125-128.

⁴²⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 134, 135.

filozofických pojmů. Chalcedonské teologii zůstalo za úkol vysvětlit pojmy jako *hypostaze*, *osoba*, *prosopon* a přirozenost. Například Leontinus Byzantský chápal pojem být osobou jako *být pro sebe* a nebo *pro sebe existovat*. Boëthius tvrdil, že osobu vytvářejí *substancialita*, rozumnost a *individualita*. Rufinus vytvořil slovo *subsistence* jako ekvivalent pro řecké slovo *hypostasis*. A pro řecké slovo *ousia* se od té doby používá v latině slovo *substance*, popřípadě *esence*.⁴³⁰

Dnes se soustřeďují problémy christologie na otázku, co je člověk, popřípadě co se má rozumět „lidskou přirozeností“ a setkáváme se tak s množstvím antropologií. Když Chalcedonský koncil řekl o Ježíšovi, že je „nám rovný co do podstaty“, tak je pochopení této formulace podmíněno pochopením naší vlastní podstaty. Se změnou lidského sebechápání se proto mění také pochopení christologické formulace. Na podobné problémy narazíme při formulaci „soudržný s Bohem“. Koncil chtěl filozofickými prostředky bránit nedostatečnou interpretaci a vyměřit prostor pro správné pochopení na základě *Písma*. Musel proto bránit na jedné straně jednotu v Kristu, na druhé straně nesmíšenost a nesmísitelnost božského a lidského.⁴³¹

II.4.4.3.4. Dnešní kritika Chalcedonského koncilu

Peter Schmidt připomněl, že podle Chalcedonského koncilu je v Ježíšovi pouze jedna osoba – osoba Slova. Ježíš je dokonalý člověk, ale přitom není lidskou osobou. A právě nad tím se pohoršuje moderní člověk, který počítá s jiným pojmem osoby. Co však moderní psychologie přičítá osobě – myšlení, jednání, pocity, vůli, sebevědomí, svoboda atd. – patří podle koncilu přirozenosti.⁴³²

Chalcedonu se vytýká, že přijal tehdejší rozšířenou ideologii o boholidské smíšené podstatě, ... že biblickou terminologii verbalizoval výrazy řecké filozofie (*přirozenost*, *osoba*) a dále, že podal ontologické, avšak žádné soteriologické vyjádření. (Musíme však připomenout, že) koncil staví na bezpochyby soteriologických výrocih Nicejského (325), Konstantinopolského (381) a Efezského (431) koncilu. ... A každý koncil se musí zaměřit pouze na jedno či několik centrálních témat. ... Starokřesťanské koncily tvoří jednotu (navzájem se doplňují. Tehdejší teologům na koncilech) šlo o spásu. ... Často zaznívalo

⁴³⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 139, 140.

⁴³¹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 141, 142.

⁴³² Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 145, 146.

rčení: Pokud není Kristus pravým Bohem, nemůže nás k Bohu přivádět, pokud není pravým člověkem, nemůže přivádět k Bohu lidi.⁴³³

Podle A. Grillmeiera koncil dokonce usiloval o odstranění helénistického vlivu na teologické myšlení, příkladem může být pojem „smíšené podstaty“. A pojmy jako „přirozenost“ a „osoba“ nemůžeme přirozeně chápat jako technicko-filozofická slova, nýbrž ve smyslu lidovém. Připomeňme příklad jednoho tehdejšího biskupa, že formulace koncilu se musí chápat ve smyslu rybářů a ne ve smyslu aristotelském.⁴³⁴

Výchozím bodem evangelické teologie je radikálně chápaná dějinnost Ježíše. W. Pannenberg byl toho názoru, že se musíme vzdát nauky o dvou přirozenostech, přitom nemůžeme upustit od pojmů *vere Deus* a *vere homo*. Existenciální interpretaci velmi bránil F. Gogarten. Kvůli pravému Ježíšovu lidství je podle něj nauka o dvou přirozenostech nepřijatelná. Ježíšem se svět nezměnil, ale změnil se vztah člověka, a tím i světa, k Bohu. V *Písmu* obsažené Ježíšovy čestné tituly nechtějí podle Gogartena hlásat jeho *preexistenci*, nýbrž skutečnost, že co se děje na Ježíšovi a skrze něho, má svůj důvod v božské spásonosné stvořitelské síle. Usiloval tak o čistě existenciální interpretaci oněch částí *Písma*, které vypovídají o Kristově božství a jeho *preexistenci*.⁴³⁵

II.4.4.3.5. Některé současné pokusy o řešení

J. Alfaro tvrdil, že Ježíš zakoušel lidským způsobem sebe sama jako „já“, které je skutečně Božím Synem. Zde leží tajemství jeho lidské psychologie. Kristus nemohl mít žádné lidské vědomí sebe sama, kdyby se mu Bůh nezjevil jako jeho Otec. Když se Ježíš lidem dával poznat jako Boží Syn, zjevoval se jako tajemství Otce. Vtělení Slova přineslo tedy zjevení Boha Otce. Můžeme s Alfarem říci, píše Schmaus, že Otec miluje člověka Ježíše jako svého Syna a v Kristu miluje celé lidstvo. V Kristu se stává Bůh Otec Otcem lidí.⁴³⁶

L. Dewarth namítal, že dnešní křesťan nemůže věřit to, že v jedné Ježíšově hypostazi vytvářejí dvě skutečné přirozenosti jednotu, a jestliže byl Kristus božskou osobou, nemohl pak být skutečným člověkem. Dále tvrdil, že naše vykoupení a spása se uskutečňují při naší svobodné tvořivé činnosti, čímž učil humanismu. P. Schoonenberg

⁴³³ SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 147-149.

⁴³⁴ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 150.

⁴³⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 223, 224.

⁴³⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 173.

nepřipisoval personalitu věčnému Slovu, které přijalo lidskou přirozenost, ale člověkovu Ježíšovi, ve kterém přebývá apersonální Bůh. Přesunul tak personalitu Boží do personality člověka Ježíše. *Logos* je pak personální v lidské personalitě Ježíše z Nazareta a nemá tedy vlastní předcházející personalitu. Také E. Schillebeeckx chtěl vysvětlit postavu Ježíše podle požadavků kritické racionality. Ježíše zařadil mezi poslední proroky. Chalcedonskou christologii posuzoval jako nařízenou *ideologii*, která si posloužila filozofickými výrazy. Všechny výše uvedené úvahy teologů by se daly nazvat jezuologií.⁴³⁷

K. Rahner dříve než započal s interpretací vtělení, tak zkoumal předem dané možnosti jak v člověku, tak v Bohu. Jenom když vyjdeme od Krista, tak se dá uchopit člověk, podle Rahnera, v jeho nejvnitřnějším tajemství. Ale také Bůh může být lépe a po všech stránkách pochopen, vyjdeme-li od člověka Ježíše Krista. Dále se člověk stále snaží uchopit nekonečné, čehož nemůže reálně dosáhnout. Touto odkázaností na nekonečné se člověk liší od všech ostatních stvoření a patří to k jeho podstatným vlastnostem. Teolog též bojoval proti tendencím *doketismu*, proti Ježíšovu zdánlivému lidství, přičemž diskutoval i o neproměnlivosti Boží. Pokud se totiž stává se, změna, připustí a potvrzuje jen na straně přijatého člověka, ale ne zároveň na straně Boží, pak podle něj upadá vtělení do oblasti nehodnověrnosti a *mytologie*. Pak by nebyly Ježíšovy dějiny dějinami věčného Slova. Zdá se tak, že Rahner stojí blízko názoru dnešních katolických i evangelických teologů, že Bůh sám je zapleten či vtáhnut do utrpení člověka, s člověkem trpí a právě tak člověka od utrpení osvobozuje. Dalším Rahnerovým hlediskem je, že hypostatická unie v Ježíši Kristu je cílem vnitrotrinitární výpovědi Boha o sobě samém, ale tato výpověď se naplnila jenom v Synu. Není to pak Boží libovůle, že se vtělil zrovna Syn. Rahnerovy christologické výroky velmi podmiňovaly antropologii. A tak nemáme poznání Boha bez poznání člověka a poznání člověka bez poznání Boha. Dokonce mýnil, že christologie je pro antropologii počátkem i koncem.⁴³⁸

II.4.4.3.6. Dynamika přijetí člověka Ježíše do subsistence věčného Božího Syna

⁴³⁷ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 151-153.

⁴³⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 197-200.

Lidská skutečnost Ježíše nebyla Slovem přijata jenom v jediném bodovém okamžiku, ale v aktu, který pořád probíhá. Bůh je čirý kon. Od toho okamžiku, kdy Ježíš začal být člověkem, je také Bohem, tedy přijat Slovem. Tato jednota nezakusila a nezakusí žádné přerušení ani nebude mít konce.⁴³⁹

II.4.4.4. Dílčí závěr

Schmaus se v obou christologiích nemálo zabýval problémem hypostatické unie, přiznal však, že nám vtělení Božího Syna ve své plnosti přesto zůstává tajemstvím. Proto člověk k tomuto tématu musí přistupovat s pokorou a hlavně by se měl ptát, co k tomu říká Boží zjevení v *Písmu svatém*.

Předkoncilní i pokoncilní christologie popisují historický průběh celé této teologické diskuze (*Písmo*, otcové, koncily) a připouštějí to, že definice Chalcedonu nebyla tečkou za touto problematikou, nýbrž že Chalcedon je novým počátkem teologické diskuze na dané téma. A to i proto, že pro jasnou definici Chalcedonu o jedné osobě a dvou přirozenostech u Ježíše Krista nebyly vysvětleny její pojmy. Následoval pak vleklý zápas od středověku až do současnosti o vyjasnění těchto pojmů, protože každá doba nám jinak vykresluje pojem osoby a v souvislosti s tím i pojem lidské a božské přirozenosti. V poslední době se udělal velký krok kupředu na poli antropologickém s přibývajícími novými poznatky v oblasti psychologie, a to pak velmi ovlivnilo i christologickou debatu.

Schmaus se sám do nějakých nových řešení a vysvětlování hypostatické unie, která by hledala cestu mimo břehy katolické nauky, nepouští. Prezentuje názory různých teologů, v pokoncilní dogmatice samozřejmě i těch novějších, kteří se snaží s ohledem na chápání moderního člověka interpretovat staré dogma Chalcedonu novým způsobem přijatelným pro myšlení dnešního člověka.

I Schmaus si byl vědom toho, že při jakékoli interpretaci hypostatické unie, chceme-li zůstat věrni svědectví *Písma* a nauce církve, nemůžeme Krista roztrhnout na osoby dvě a nemůžeme mu odeprít nic z jeho božství ani z jeho lidství. Psychologie by pak ráda viděla princip autonomie člověka v lidské přirozenosti, avšak podle učení církve, musíme hledat princip jednoty božství a lidství, ontické „já“, u Ježíše Krista

⁴³⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 182, 183.

v Božím Slově, v osobě Božího Syna. A to i přesto, že všechny vlastnosti nese lidská přirozenost, ty vlastnosti, které moderní psychologie přiřazuje osobě. Pokoncilní christologie nám podává i názor Rahnerův, který tvrdil, že díky poodhalenému tajemství hypostatické unie lépe rozumíme člověku samému.

Téma hypostatické unie, která nikdy nezakusí přerušení ani konce a je od svého vzniku trvalá, je otázkou spekulativní teologie a Schmaus poukázal na její spojitost se spásou, kdy vyzvedl už i v předkoncilní christologii její soteriologický dopad.⁴⁴⁰

Je patrné, že Schmaus stavěl na chalcedonském dogmatu, a také reflektoval dogmatické výroky Efezu, I. a II. konstantinopolského koncilu. Dnes si je teologická diskuze však ještě více vědoma, že christologické dogma má čtvero vyjádření, které nám zrcadlí akcenty koncilu Efezského, Chalcedonského, II. konstantinopolského a III. konstantinopolského.

II.4.5. Vtělení

Na vtělení můžeme pohlížet jako na akt statický nebo dynamický. To je zapotřebí při četbě teologických textů rozlišovat a můžeme tedy zaměřit svoji pozornost na to, v jakém smyslu i Schmaus pojem vtělení používal. Ptát se na primární účel vtělení nás uvádí do toku diskuze, která je vymezena názorovými břehy zdůvodněnými na jedné straně našim vykoupením a spásou, na straně druhé Kristem, jako Dovrшитelem stvoření Posvětitel a Zbožštitelem (popřípadě primárně Kristem, kterého chce Otec a s ním je pak spojeno stvoření, vtělení, spása a popřípadě vykoupení člověka z hříchu). Již scholasticky projednávaná diskuze o tom, proč se z Trojice vtělil právě Syn, nás přivede jistě k takovým závěrům, které nemohou popřít Boží všemohoucnost a svobodu, kvůli kterým musíme uznat možnost vtělení i jiné Boží osoby, avšak z hlediska vhodnosti je to právě Syn, který se vtělit měl.

II.4.5.1. Teologická reflexe

II.4.5.1.1. Tajemství vtělení

⁴⁴⁰ Pro doplnění: Učitel'ský úřad církve reagoval na soudobou situaci encyklikou Jana Pavla II. *Redemptoris missio*, kde se v článcích 4-19 podtrhuje skutečnost, že Ježíš Kristus je jediný Spasitel lidstva; v článku 6 je výrazně připomenuta nedílná osobní jednota mezi Ježíšem z Nazareta a nestvořeným Božím Slovem; článek 18 hovoří o určitém ztotožnění mezi osobou Ježíše Krista a Božím královstvím. Srov. POSPÍŠIL, C. V. Úvodní studie. In PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Bible a christologie*, s. 15.

Teprve ve světle *Nového zákona* lze ve *Starém zákoně* zahlédnout náznaky mystéria vtělení. Proto je mylná a nesprávná snaha o vypracování christologie jenom na podkladu starozákonního textu.⁴⁴¹

Hlavním a výchozím textem *Nového zákona* pro vtělení věčného Slova je Jan 1, 14.⁴⁴² Evangelista Jan se stavil svým popisem tajemství vtělení proti mylnému učení dokétů. A to, že Bůh na sebe vzal lidské tělo,⁴⁴³ stal se plně člověkem, bylo naprosto nepřijatelné pro všechny, kteří zastávali smýšlení řecké filozofie. Vtělení by tak zůstalo pro lidský rozum bez světla Božího Zjevení tajemstvím.⁴⁴⁴

Musíme rozlišovat dva významy, které skrývá jediný výraz vtělení. Pod úkonem vtělení se rozumí existence Slova v lidském těle, a to zvláště na počátku takového spojení věčného Slova s člověkem Ježíšem. Avšak Ježíš, jako konkrétní člověk se stával sebou samým během celé své pozemské životní pouti a to je dynamický pohled na vtělení.⁴⁴⁵ V textech evangelisty Jana pak můžeme převážně rozpoznávat výraz vtělení ne jako jednorázový úkon, ale ve smyslu stávání se člověkem, v dynamickém smyslu.⁴⁴⁶ Při takovém širším pohledu na vtělení pak není striktně oddělován úkon vtělení a velikonoční tajemství ukřižování, christologie v úzkém slova smyslu a soteriologie, ani ontologická a funkcionální christologie a jsou provázány soteriologické významy vtělení a Kristova kříže.⁴⁴⁷

Tento dvojí přístup k tajemství vtělení se musí při christologické reflexi navzájem doplňovat. V Božím zjevení nemůžeme vidět pouze sdělování informací, díky vtělení je

⁴⁴¹ K tématu vtělení srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 201-204.

⁴⁴² „A Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi. Spatřili jsme jeho slávu, slávu, jakou má od Otce jednorozený Syn, plný milosti a pravdy.“

⁴⁴³ Je dobře připomenout, že v biblickém myšlení se chápe „tělo“ (*sarx*) jako celý člověk.

⁴⁴⁴ Můžeme se i dnes setkat s takovým názorem, že vtělení Božího Syna je mýtus, který posloužil k tomu, aby vysvětlil Boží zásah v dějinách spásy skrze pouhého člověka Ježíše. Srov. např. HICK, J. (vyd.), *The Myth of God Incarnate*; HICK, J. – KNITTER, P. (vyd.), *The Myth of Christian Uniqueness*.

⁴⁴⁵ „Vtělení může označovat jak úkon přijetí lidské přirozenosti ze strany Božího Slova, tak také trvalý stav přijatosti této lidské přirozenosti.“ MÜLLER, G. L. „Inkarnation“, in BEINERT, W. (vyd.) *Lexikon der Katholischen Dogmatik*, (286-289), s. 286.

⁴⁴⁶ „Jan se vůbec nezajímá o takové aprioristické pojmání vtělení, které by bylo oděleno od kříže a vzkříšení a které by představovalo střed esencialistické christologie. Vtělení je příchodem Božího Slova, který se odehrává od narození až do okamžiku smrti a vzkříšení. Vtělení je samo v sobě soteriologickou a eschatologickou skutečností.“ BORDONI, M. „Incarnazione“, s. 625 b.

⁴⁴⁷ „Dogmatická teologie někdy redukovala reflexi o vtělení pouze na hypostatickou unii, jež byla odtrhovaná od celého kontextu těžce dogmatické definice, a tak zužovala bohatství této spásonosné události na pouhé metafyzické spojení mezi dvěma podstatami (božskou a lidskou) v jediné osobě Slova. Toto ochuzení teologie vtělení, i když mělo nejrůznější motivy, bylo zásadně determinováno teologií „Vánoc“. Ta se rozvinula pod vlivem ustanovení příslušné liturgické slavnosti a skončila zúžením tematiky vtělení na první okamžiky Ježíšova lidského života (početí - narození). S tím je však spojeno riziko vytváření napětí mezi pólem aktu vtělení a pólem Velikonoc.“ BORDONI, M. *Gesù di Nazaret. Presenza, Memoria, Attesa*, s. 423, 424.

zjevení osobní sebedarování Boha člověku.⁴⁴⁸ A tak událost vtělení věčného Slova je ústřední událostí dějin spásy a podle K. Rahnera je tím nejdokonalejším myslitelným dílem Božím.⁴⁴⁹

II.4.5.1.2. Vhodnost vtělení druhé božské osoby s ohledem na Boží svobodu

Tato tradiční scholastická otázka v sobě skrývá velmi závažný problém vztahu mezi vycházením Syna z Otce a jeho posláním. Podle Tomáše Akvinského se mohl vtělit jak Otec, tak Syn nebo Duch svatý.⁴⁵⁰ Zdůraznil tak jednak Boží svobodu a všemohoucnost, jednak skutečnost, že imanentní Trojice ontologicky nezávisí na Trojici ekonomické. Jestliže se vtělil právě Syn, tak nikoli proto, že by Bůh neměl jinou možnost, ale proto, že Bůh chtěl uskutečnit vtělení právě tímto způsobem. Na druhé straně Bůh jedná nejen v souladu se svou všemohoucí vůlí, ale také v souladu se svou moudrostí. Proto Tomáš dodal, že vtělení Syna, a ne jiné božské osoby, je nesporně nejvhodnějším způsobem pro vrcholné spojení Boha s člověkem.

Stávající řád stvoření je zaměřen k vtělení Syna a nikoli jiné osoby Trojice. Vždyť univerzální Spasitel je také univerzálním Prostředníkem v díle stvoření, tak tomu učí *Nový zákon*.⁴⁵¹

K. Rahner nechtěl připustit hypotetickou možnost vtělení kterékoli osoby Trojice. Měl pravdu, když tvrdil, že uznání hypotetické možnosti vtělení Otce či Ducha není dogmaticky závazné.⁴⁵² Vytýkal pak výše uvedené tezi sv. Tomáše to, že oslabuje či přímo eliminuje vazbu mezi učením o Trojici a christologií. Kdyby platila výše zmíněná možnost vtělení Otce a Ducha svatého, pak by vtělení podle Rahnera nezjevovalo přímo osobu Syna, ale pouze osobitost Boha, která je však lidem známa již ze *Starého zákona*, jenž hovoří o jediném Bohu jako o osobě.⁴⁵³ Vtělením se Bůh zjevuje opravdu tak, jak je.

⁴⁴⁸ Srov. DV, čl. 6.

⁴⁴⁹ „Zde se nachází střed skutečnosti, z níž my křesťané žijeme a v níž věříme. Tajemství Boží Trojice se před námi otevírá pouze tady a jedině zde je nám definitivním, historicky uchopitelným způsobem dán příslib našeho podílu na Boží přirozenosti. Tajemství církve je pouze prodloužením tajemství Kristova. (...) Tajemství vtělení je nevyčerpatelné a vzhledem k němu je většina toho, o čem hovoříme, relativně nedůležitá.“ RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens*, s. 212.

⁴⁵⁰ „Boží všemohoucnost mohla sjednotit lidskou přirozenost jak s osobou Otce, tak Ducha svatého, stejně jako ji sjednotila s osobou Syna. Je tedy třeba tvrdit, že Otec i Duch svatý mohli přijmout tělo stejně jako Syn.“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae III*, q. 3, a. 5.

⁴⁵¹ K tématu vhodnosti vtělení druhé božské osoby srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel (4. vyd.)*, s. 210, 211.

⁴⁵² Srov. RAHNER, K. „Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte“, s. 334.

⁴⁵³ „Mezi posláním a vnitrotřinitárním životem by tedy neexistovala žádná vazba.“ Srov. RAHNER, K. „Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte“, s. 333.

Rahnerova teze nebere v potaz možnost jiného, hypotetického řádu stvoření, než je ten, v němž se nacházíme nyní, kterému by odpovídalo i jiná hypotetická ekonomie zjevení Trojice.

II.4.5.1.3. Primární účel vtělení. Vtělení ve vztahu ke stvoření a antropologii

Charakter celé teologické reflexe určuje názor, co bylo primárním účelem vtělení, korunovace díla stvoření (Kristus primárně jako Hlava stvoření) nebo vykoupení člověka od hříchu (Kristus primárně jako Vykupitel)?

V dějinách teologie se setkáváme s Rupertem z Deutzu (+ 1129/30), který odmítal, že by vtělení bylo následkem lidského hříchu.⁴⁵⁴ Pak jsou mezi teology uznávány dva protichůdnými proudy, kdy jedni viděli primární účel vtělení ve vykoupení člověka z hříchu (například Tomáš Akvinský⁴⁵⁵ a Bonaventura), druhí tvrdili, že vtělení především korunovalo a naplnilo dílo stvoření (zastánci: Albert Veliký a Alexandr Haleský). Jeden i druhý názor se může opřít jak o *Písmo*, tak o církevní otce, nevybočujíc tedy z pravověrné nauky církve.

Tomáš Akvinský (+ 1274) se na základě *Písma* klonil k tvrzení, že vtělení bylo za účelem osvobodit člověka z hříchu. Avšak vzhledem k Boží moci hřích nemohl nutně podmínit a vynutit vtělení. Proto Tomáš neodmítal i druhé možné řešení otázky primárního účelu vtělení, vtělení i bez Adamova hříchu.⁴⁵⁶ Avšak podle Tomáše nemůžeme vědět, jak by jednal Bůh, kdyby nebylo Adamova hříchu, pokud nám to výslovně nezjevuje *Písmo*.⁴⁵⁷

V *Písmu* však lze nalézt i taková místa, která Krista nespojují s hříchem člověka.⁴⁵⁸ Kristus nás osvobodil od pout hříchu, přinesl ale víc než pouze takovou svobodu. V duchovním životě totiž rosteme do plné podoby s Kristem, nebojujeme jenom proti hříchu.

⁴⁵⁴ Srov. RUPERT Z DEUTZU, *De gloria et honore Filii hominis XIII*, PL 168, 1628.

⁴⁵⁵ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae III*, q. 1, a. 3.

⁴⁵⁶ „Poněvadž *Písmo svaté* vždy vyvozuje motiv vtělení z hříchu prvního člověka, je vhodnější tvrdit, že vtělení je Bohem zaměřeno k nápravě hříchu, takže kdyby tohoto hříchu nebylo, ke vtělení by nedošlo. Nicméně Boží moc tím není podmíněna, Bůh by se mohl vtělit, i kdyby k hříchu nedošlo.“ Srov. *Summa theologiae III*, q. 1, a. 3, resp.

⁴⁵⁷ „Tato otázka není příliš důležitá, poněvadž Bůh určil, aby se vše odehrálo tak, jak se odehrát mělo. Nevíme, jak by rozhodl, kdyby neměl předzvědění ohledně hříchu. Nicméně zdá se, že autority jasně říkají, že by se nevtělil, pokud by člověk nezhrěšil, a tak i já hájím tuto tezi.“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Comm. in I Tim*, c. 1, lect. 4.

⁴⁵⁸ Srov. např. Kol 1, 15-20; 1 Kor 15, 28; Ef 1, 10.

Jan Duns Scotus (+ 1308) bývá mylně řazen do myšlenkového proudu, který považuje za primární účel vtělení dovršení díla stvoření. Kristus je pro něj prvním predestinovaným. To znamená, že je-li v aktuálním stavu světa Kristus eschatologickou korunou všeho stvoření, pak podle premisy, že cíl je první v řádu úmyslu a poslední v řádu uskutečnění, platí, že Bůh chtěl nejprve Krista, a teprve potom (v logické podmíněnosti, nikoli v temporální posloupnosti) ve vztahu k němu všechno ostatní. Vtělení při takové úvaze není podmíněno stvořením, ale naopak Boží rozhodnutí o vtělení Slova je příčinou pro stvoření světa a člověka. Scotus při svém uvažování velmi zdůraznil Boží svobodu. Důrazem na to, že Bůh chtěl nejprve Krista obešel podmíněnost vtělení stvořením i podmíněnost vtělení lidským hříchem.

Definujme *christocentrismus* jako princip teologické práce, který ve vtěleném Slovu spatřuje jak finální, tak i exemplární příčinu stvoření.⁴⁵⁹ S ohledem na takovou definici *christocentrismu* pak může být právem považován blahoslavený Scotus za významného teologa vpravdě christocentrického směru. Podle takového *christocentrismu* by Kristus přišel jako Spasitel, ten který by zjevoval Boha a zbožštil člověka, i kdyby Adam nezhřešil a člověk by tedy nepotřeboval Vykupitele.

Scotova vize obsahuje rozlišení mezi vykoupením (negativním aspektem spásy – osvobozením od hříchu) a pozitivním aspektem spásy (zbožštěním člověka). To je v souladu s tvrzením, že dějiny spásy nemají za cíl návrat člověka do rajske blaženosti, do protologického stavu. Dějiny spásy v takovém pohledu začínají stvořením a s prvotním hříchem nastoupila jejich pozměněná forma – vykoupení. Adam pak, dříve než zhřešil, protože byl pouze poutníkem ve stavu počáteční dokonalosti, potřeboval Zbožštitel, Dopršitel a Spasitel. Zvláště Tertuliánem a Irenejem zastávaný názor, že vtělené Slovo je tím pravým vzorem pro stvoření člověka, je pak plně v souladu se skotistickým postojem. A stvoření se tak vztahuje ke Kristu nezávisle na Adamově hříchu.

⁴⁵⁹ Srov. podobné uvažování u BIFFI, G. *Kristocentrismus*, s. 4.

Následování Ježíše Krista, vtěleného Slova, pak vede k tomu, že se člověk stává více sebou samým podle jeho vzoru.⁴⁶⁰ Také II. vatikánský koncil zdůrazňoval, že kdo následuje Krista, stává se více člověkem.⁴⁶¹

Závěrem je nutno říci, že jedna ze dvou pozicí primárního účel vtělení se musí promítat do celé další teologické reflexe.⁴⁶²

II.4.5.2. Předkoncilní christologie

II.4.5.2.1. Příprava vtělení a vykoupení

Ústředním prvkem očekávání spásy ve *Starém zákoně* je naděje, že Bůh sám přijde jako pomocník v nouzi, jako král a zachránce. Bůh od věčnosti rozhodl o vykoupení, zaslíbil jej na začátku lidských dějin, různými zásahy do dějin toto vykoupení připravil a v předurčeném čase vykonal.⁴⁶³

Dále Schmaus tvrdil:

Při významu a dosahu, jaké má vtělení pro lidské dějiny a zvláště pro spásu člověka, je pochopitelné, že bylo zapotřebí dlouhé a důkladné přípravy, jak uvnitř dějin spásy prostřednictvím nadpřirozených zásahů Božích, tak mimo dějiny spásy prostřednictvím přirozeného běhu lidských dějin.⁴⁶⁴

Smyslem přípravy na vtělení byla výchova lidstva směrem ke Kristu a v okamžiku dějin, kdy pro to bylo lidstvo zralé, se zjevil Syn Boží. Kristus je cílem časů, on je plnost časů. Všechna předcházející zjevení ukazovala nad sebe, na zjevení Ježíše Krista.⁴⁶⁵

II.4.5.2.2. Primární účel vtělení

Ve hře je otázka, zda Bůh rozhodl o vtělení za předpokladu hříchu, a nebo připustil hřích s tím, že se Bůh tak jak tak vtělit má. Stal by se Boží Syn člověkem, kdyby nebylo pádu do hříchu? Je vykoupení z hříchu jediným důvodem a smyslem vtělení?

⁴⁶⁰ „Člověk bude mít vždycky přinejmenším nejasnou touhu poznat smysl svého života, své činnosti a své smrti. (...) Avšak jedině Bůh, který člověka stvořil ke svému obrazu a vykoupil ho z hříchu, dává na tyto otázky vyčerpávající odpověď, a to zjevením, které přišlo v Kristu, jeho Synu, jenž se stal člověkem. Kdo následuje Krista, dokonalého člověka, sám se stává více člověkem.“ GS, čl. 41.

⁴⁶¹ „Je skutečností, 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.“ GS, čl. 22.

⁴⁶² K celé tematice srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 223-228.

⁴⁶³ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 73.

⁴⁶⁴ SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 74.

⁴⁶⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 77, 78.

V symbolu církve⁴⁶⁶ a v *Písmu* se jednoznačně říká, že Boží Syn vzal na sebe lidskou přirozenost kvůli naší spáse. Zdá se, že i otcové uvažovali v tomto duchu. I sv. Tomáš, sv. Bonaventura a další myslí, že primárním důvodem vtělení je vykoupení. Jan Duns Scotus v návaznosti na Alberta Velikého a jiné (a později i tzv. skotisté) uvažoval, že vtělení patřilo k původnímu Božímu plánu a uskutečnilo by se i bez pádu člověka do hříchu. Všichni vědí, že vtělení je kvůli vykoupení i kvůli dovršení stvoření, otázkou zůstává, co má přednost. Texty *Písma* uváděné tomisty mluví o řádu spásy podmíněném hříchem. Avšak podle Kol 1, 15 n. je všechno stvořeno skrze Krista a pro něho. On stojí na vrcholu všeho stvoření. Je prvorozeným z celého stvoření. Podle Kol 1, 18 n. chtěl Bůh (za předpokladu hříchu) skrze vtělení, které bylo od počátku bezpodmínečně rozhodnuto, nebe a zemi znovu usmířit. Toto usmíření přistoupilo ke vtělení jako nový úkol (srov. Ef 1, 1-12). Můžeme připustit, že by Bůh dal svému stvoření základ a korunu teprve na základě hříchu? Skotisté proto uvažují, že vtělení je konečným cílem, završením stvoření, ale hlavně, že vtělený Syn je vzorovou příčinou stvoření. Tento význam připadá vtělení nezávisle na jeho vykupitelském úkolu. Bůh nečiní dobré kvůli zlému, ale připouští zlo kvůli dobru. První Bohem chtěné bylo tedy vtělení a připuštění hříchu bylo podmíněno Boží vůlí vtělit se.⁴⁶⁷

II.4.5.2.3. Vhodnost vtělení Božího Syna

Co se týká vtělení Božího Syna, to bylo rozhodnuto trojjediným Bohem. Otec i Duch svatý, absolutně vzato, by na sebe mohli vzít rovněž lidskou přirozenost jako Syn. To, že na sebe přijal lidskou přirozenost právě Boží Syn, bylo přiměřené či vhodné z následujících důvodů. Zaprvé mělo být vtělení zjevením Boží slávy, kdy Otec vyslovuje svou slávu v Synu, ve své osobní myšlence, ve svém Slovu a obrazu. Dále by mělo vtělení mířit k tomu, aby znovu vytvořilo v člověku zničený obraz Boží a důstojnost Božího dítěte. Boží Syn je totiž obraz Boha Otce. Pokud získáme účast na jeho životě, sami se staneme obrazem Božím a Božími dětmi.⁴⁶⁸

II.4.5.3. Pokoncilní christologie

⁴⁶⁶ Srov. DH, čl.150.

⁴⁶⁷ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 70-72.

⁴⁶⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 72-73.

II.4.5.3.1. Ježíšovo početí a narození z panny

Duch svatý se při početí Krista nechápe jako plodící otec, nýbrž jako působící síla Ježíšova početí. *Starému zákonu* je cizí představa početí bez otce. V panenském početí a narození Ježíše se vyjadřuje stvořitelská Boží moc a charakter iniciativy, blížeji působení Boží milosti podmíněné lidským spolupůsobením. Panenství je zde reálným symbolem. Patří také k nejstarším přesvědčením církve, že se Maria po porodu Ježíše, svého jednorozeného, zřekla manželského práva vůči Josefovi.⁴⁶⁹

Výraz „stalo se“ tělem označuje změnu Slova ve způsobu bytí. Jeroným napsal, že se Slovo stalo tělem, nepřestalo však být tím, čím bylo předtím. Vtělení tak otevírá poslední, konečnou, eschatologickou možnost spásy.⁴⁷⁰

Panenské početí a narození nemůže být pádnou námitkou proti historičnosti Ježíše. Vtělení Syna se nedá podle věčného Božího plánu spásy oddělit od Marie.⁴⁷¹ Maria přitom není bez vlastní vůle. Její mateřství však bylo bez mužského principu. Nemáme pádného důvodu k tomu, abychom pochybovali o realitě panenského početí, které je znamením, že vykoupení je aktem milosti svobodného, suverénně jednajícího Boha. Mylným předpokladem by bylo to, že Bůh nemůže v uzavřeném přírodovědeckém obraze světa nic vykonat, co by bezprostředně změnilo svět a jeho zákonitosti.⁴⁷²

Schmaus uvažoval tak, že:

... difference mezi člověkem a Bohem se v ontologickém pohledu nikdy nemůže překonat. ... Ježíš je individuálním a konkrétním člověkem jenom proto, že je přijat nebeským Slovem, které v něm vykonává hypostatickou popřípadě subsistenční funkci. Slovo, nebeské synovství, pak konstituuje osobní charakter člověka Ježíše.⁴⁷³

Bůh má následkem vtělení také své „dějiny“, a to v té formě, při které zůstává zachováno chalcedonské „nesmíšený“ a „nerozdělený“. Podle D. Solle je pak vtělením zaručena světskost světa a zároveň jeho zbožštění.⁴⁷⁴

II.4.5.3.2. Vtělení pouze Božího Syna

⁴⁶⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 55, 56.

⁴⁷⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 79.

⁴⁷¹ Srov. LG, čl. 2.

⁴⁷² Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 108-111.

⁴⁷³ SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 192, 193.

⁴⁷⁴ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 211, 212.

Už ve středověku se kladla otázka, zda by se mohla vtělit jiná osoba, než osoba Slova. Takové uvažování předpokládá čistě abstraktní představu Boží odhlížející od soteriologického pohledu *Písma*. Sv. Tomáš byl vzdálen takové představě, sám však odpověděl na danou otázku kladně. Vtělení znamená sebesdílení, sebezjevení Boží vzhledem ke stvoření, a to tak, že se Otec sdílí Synovi a toto sebesdílení pokračuje až do stvoření. Kdyby však Otec sám sebe zjevil stvoření bezprostředně, pak by zůstal Syn a Duch svatý mimo tento pohyb sebesdílení Božího, což neodpovídá imanentní Trojici. Co se týká osoby Ducha svatého, tak jejím úkolem je, coby jednotícího principu, jak v vnitrobožské oblasti, tak také v hypostatické unii, člověka Ježíše spojit spolu s Božím Slovem a kromě toho celé lidstvo spojit s Ježíšem tak, že k Ježíši vznikne bratrský vztah. V teologii je Duch svatý nazýván „Darem“. Když pak Otec a Syn posílají Ducha svatého, tak posílají onu Lásku, která nejdříve spojuje člověka Ježíše s nebeským Slovem, a pak jiným způsobem se Slovem spojuje celé lidstvo a celé stvoření. Vtělení jiné osoby by pak postrádalo smyslu.⁴⁷⁵

II.4.5.3.3. Přínos vtělení pro spásu

Samo vtělení má velký spásonosný dopad. Vykoupení se koná už vtělením. Všechny úkony v lidském životě Ježíše Krista jsou sebeuskutečněním člověka Ježíše spojeného se Slovem jako svým existenčním základem a mají proto vykupitelský dopad. Ježíšova smrt na kříži je podmíněna hříchem, který vnikl do lidských dějin. Funkcionální a ontologická christologie se prolínají a podmiňují, ontologické totiž v sobě zahrnuje funkcionální, jako je obráceně funkcionální vyjádřením ontologického.⁴⁷⁶

II.4.5.3. Dílčí závěr

Při úvaze o vtělení se Schmaus vyjádřil v obou christologiích především k otázkám nutnosti či pouhé vhodnosti vtělení druhé Boží osoby, vhodnosti času vtělení, primárního účelu vtělení a *preexistence* (v naší práci je o *preexistenci* pojednáno jinde).

Při problému nutnosti vtělení druhé Boží osoby Schmaus mezi jinými prezentoval názor sv. Tomáše Akvinského, který uvažoval, že se mohla vtělit jakákoliv osoba

⁴⁷⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 206-208.

⁴⁷⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 214-215.

Trojice, protože na základě jediné Boží přirozenosti si jsou osoby Trojice rovnocenné, ale vtělení druhé Boží osoby bylo nanejvýš vhodné,⁴⁷⁷ pomyslíme-li na vnitrobožské vztahy, které jsou pro Boží osoby konstitutivní. Přesto, že účinnou příčinou vtělení je celá Trojice, mluvíme pak o tom, že se reálně vtělila pouze druhá Boží osoba, Boží Syn. A vtělil se v plnosti časů, v tom čase, kdy bylo lidstvo na vtělení připraveno.

Všeobecně je směrodatné pro teologickou diskuzi o primárním účelu vtělení to, že se magisterium církve k této otázce dodnes jasně nevyjádřilo, a tak se zde nabízí možnost řešení v šíři teologického pluralismu. Schmaus popisoval v obou christologiích, že vtělení se nejprve chápalo především jako podmíněné vykoupením a spásou člověka, na což poukazují mnohé texty *Písma svatého*, církevních otců i první koncily, kdy se mluví, že se vtělil Boží Syn pro naši spásu. Nemálo středověkých teologů takový názor zastávalo (např. sv. Tomáš, Bonaventura), jiní zase mluvili o primárním účelu vtělení jako dovršení Božího stvoření, o vtělení, které bylo vždycky Bohem chtěné nezávisle na hříchu prvních lidí.

Poté, co jsme prezentovali Schmausovu předkoncilní i pokoncilní christologii v otázce vtělení, můžeme shrnout, že jsme tam našli výše uvedené názory jako vedle sebe ležící, aniž by byl některý z nich upřednostňován, ale žádnou novou myšlenku k danému tématu (je dobré připomenout, že obě dogmatiky jsou svým zaměřením ucelenými učebnicemi). Musíme ještě zdůraznit, že autor rozlišuje už ve své předkoncilní christologii mezi dynamickým a statickým pojetím vtělení, tedy mezi sjednocením osoby Slova a lidské přirozenosti (akt vtělení) a vtělením jako stáváním se člověkem.

II.4.6. Osoba, osobnost, „já“, vědění a vědomí osobní synovské identity u Krista

Kristus musí být nejen podle soteriologické premisy, co není přijato nemůže dojít vykoupení a spásy, plně člověkem, nic mu tedy z lidství nesmí scházet. Jak však chápat Ježíšovo „já“ a kam je umístit, do jeho osoby, lidské či božské přirozenosti? Jak velice u Ježíše božské poznání proniká do jeho poznání lidského? Jak to bylo s jeho věděním a vědomím své vlastní osobní identity Božího Syna? Přiznáme-li Kristu kromě zkušenostního poznání, kterému se na tomto světě těší každý člověk, navíc poznání vlité

⁴⁷⁷ Středověká teologie kategorii vhodnosti s oblibou používala.

a blažené patření, neruší taková výsada jeho lidství? Byl Ježíš neomylný? Jak se k takovým otázkám vyjadřovalo církevní magisterium a je jeho postoj stejný i dnes? Tím vším se budeme zabývat v následujícím bodu naší práce.

II.4.6.1. Teologická reflexe

II.4.6.1.1. Ježíšova osoba ve vztahu k jeho lidské osobnosti

S odvoláním se na učení koncilů Chalcedonského a Třetího konstantinopolského je správné v Kristu rozlišovat, avšak neoddělovat (a přitom ani nesměšovat) základní způsoby vědomí a poznání,⁴⁷⁸ které jsou spojeny s dvěma přirozenostmi. Jinak řečeno, jak nelze u Krista připustit *monofyzitismus*, tak nelze mluvit ani o *monopsychismu*, který by směšoval jeho božské a lidské vědění a vědomí vlastní osobní identity.

Uvědomit si svou vlastní osobní identitu pod psychologickým pohledem je možné díky přirozenosti.⁴⁷⁹ To, co pak na ontologické rovině považujeme za osobou, se na psychologické rovině nazývá lidské „já“.⁴⁸⁰ Z toho vyvozujeme, že Kristus má jediné „já“, jinak bychom se zapletli do psychologického *nestorianismu*⁴⁸¹ nebo *adopcionismu*.

Ježíšovo psychologické „já“ jako vědomé prožívání a zakoušení své vlastní osobní identity má plnou závislost na božské osobě, kterou bychom mohli nazvat ontologickým „já“. Božská osoba v Kristově lidství plní ontologicky a psychologicky stejnou funkci, jakou zastává osoba u normálního člověka. Toto „já“ nestvořeného Božího Syna si Ježíš uvědomuje a prožívá dokonale lidským způsobem, při jeho plnosti být člověkem mu nechybí tedy ani lidská psychologická osobnost.⁴⁸²

Kdybychom se shodli na identifikaci osoby a psychologické skutečnosti vědomí sebe sama, tak by to navodilo nemalé obtíže v antropologii.⁴⁸³ Kdo by totiž aktuálně neměl vědomí sebe sama, mohl by se považovat za toho, kdo nemá ani lidskou osobu, a následně s ním i podle toho jednat. Taková identifikace by navodila problémy i v trinitologii.

⁴⁷⁸ Předmětem christologie není Kristovo božské, ale lidské vědomí a poznání. Srov. GALOT, J. *Chi sei tu, o Cristo?*, s. 294.

⁴⁷⁹ Osoba u Krista je ontologicky dána, osobnost je pak prožívání této osoby v lidské přirozenosti.

⁴⁸⁰ „Každý, kdo hovoří o svém „já“, mluví o své osobě a o tom, co je nejhluběji, nejpůvodněji a nejvýlučněji její.“ GALOT, J. *Chi sei tu, o Cristo?*, s. 302.

⁴⁸¹ Srov. PIUS XII. *Sempiternus Rex*, II, in EE 6, 857.

⁴⁸² K celému tématu srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 258-261.

⁴⁸³ U významných představitelů novověké i moderní filozofie se setkáváme s identifikací mezi osobou a vědomím sebe sama. Srov. např. Locke, Hume, Kant, Hegel, Fichte, Sartre.

K. Rahner poukázal u Ježíše z Nazareta na nejdokonalejší realizaci lidství,⁴⁸⁴ díky jeho sjednocení s božskou osobou. Člověk je pak takovým bytím, které vnitřně tíhne k transcenci sebe sama.⁴⁸⁵ Ježíš z Nazareta se tak stal na základě hypostatické unie novou a plnou definicí člověka. Vždyť mluvíme o Kristu jako o novém Adamovi, v něm se člověku odhaluje jeho vlastní tajemství, důstojnost a vznešenost povolání.⁴⁸⁶

II.4.6.1.2. Ježíšovo vědomí a poznání, jejich rozvoj

Nahlédneme-li na svědectví *Písma*, tak evangelia Ježíšova dětství nemluví o jeho vědomí Božího synovství. S tím se setkáváme poprvé až později u Lukáše.⁴⁸⁷ O rozvoji Ježíšova vědomí⁴⁸⁸ svědčí i Ježíšův věk, ve kterém s jistotou rozpoznal svou výjimečnou osobní identitu a začal veřejně vystupovat. Už u otců se setkáváme s takovýmto názorem:

Moudrý evangelista poté, co hovořil o Slovu, které se stalo tělem, ukazuje, že ten, který se spojil podle ekonomie vtělení s tělem, jež přijal, nechal ho růst podle jeho vlastních zákonů. (...) Řekl bych také, že pro něj bylo velice snadné projevit již v dětství podivuhodnou moudrost, to by se ovšem jen velmi málo lišilo od magie a znamenalo by to porušení ekonomie vtělení. Toto tajemství se naplnilo bez povyku. Svolil tedy, aby v něm zákony lidství zachovaly svou plnou platnost.⁴⁸⁹

A podobně o otázce vývoje lidského vědomí u Ježíše z Nazareta smýšlejí i dnešní teologové.⁴⁹⁰ Přibereme-li do naší úvahy soteriologické hledisko, ptáme se pak, zda Ježíš, který by ve své dospělosti nevěděl o své osobní synovské identitě, by mohl svou osobou a dílem být naším Spasitelem.⁴⁹¹ Podle *Písma* poznáváme, že Ježíšovo sebevydání i jeho poslušnost nebeskému Otci byly vědomé, a právě proto v sobě nesly i soteriologickou hodnotu.

⁴⁸⁴ „Z tohoto hlediska představuje vtělení Boha nejdokonalejší realizaci toho, co je v lidském bytí podstatné, realizace v tom smyslu, že člověk je někým, kdo se vydává absolutnímu tajemství, které nazýváme Bohem.“ RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens*, s. 216.

⁴⁸⁵ Srov. i KKC, čl. 356. Tím, že člověk jako subjekt je bytostně zaměřen k sebepřesažení a k bytí obecně, k tajemství, (srov. RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens*, s. 45, 46) je vnitřně orientován k Bohu a toto zaměření představuje jeho trvalý existenciál. Srov. RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens*, s. 61.

⁴⁸⁶ Srov. GS, čl. 22.

⁴⁸⁷ Srov. Lk 2, 49. 52.

⁴⁸⁸ Problematikou rozvoje Ježíšova vědomí a poznání se podrobněji zabývají publikace DREYFUS, F. *Věděl Ježíš, že je Bůh? a také POSPÍŠIL, C. V. Problematika vědění a vědomí vlastní osobní identity Ježíše z Nazareta.*

⁴⁸⁹ CYRIL ALEXANDRIJSKÝ, *Quod unus sit Christus*, in PG 75, 1332.

⁴⁹⁰ Srov. např. RAHNER, K. „Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi“, in *Beiträge zur Christologie*, s. 141-158; GALOT, J. *Chi sei tu, o Cristo?*, s. 308-314; BORDONI, M. *Gesù di Nazaret. Presenza, Memoria, Attesa*, s. 428- 429.

⁴⁹¹ Stejný názor na věc sdílí i MTK „Celé apoštolské hlásání se zakládá na přesvědčení o Ježíšově vědomí, že je Synem, kterého Otec poslal. Bez tohoto Ježíšova vědomí by pozbyla jakéhokoli smyslu nejen christologie, ale i celá soteriologie.“ MTK, *Iam bis de christologia* 2. 1, in EV 10, 700.

Ježíš jako člověk nechtěl všechno vědět dopředu, odložil stranou veškeré takové vědění, které by ho zvýhodňovalo a o takovém nevědění pak mluvíme jako *kenózi* vtěleného Božího Syna.⁴⁹² Do oblasti kenotického zřeknutí se však nemohlo náležet vědomí jeho zjevitelského a spasitelského poslání. U Ježíše proto nemluvíme o tom, že měl víru, nebyl prvním věřícím.⁴⁹³ Taková Ježíšova víra v jeho vlastní osobní identitu by odporovala plnosti jeho pravého lidství. Tam, kde jsme my odkázáni pouze na víru spojenou s omezením, Ježíš měl plnost poznání. Ježíš pak svůj vztah k Otci na existenciální rovině prožíval na základě důvěry.

V dnešní době se většina exegetů i teologů kloní ke slovnímu významu u Mk 13, 32 a uznávají tak Ježíšovo nevědění během jeho pozemského života.⁴⁹⁴ U lidí klasifikujeme nevědění jako nedokonalost,⁴⁹⁵ Ježíšovi přisuzujeme nevědění jistých skutečností na základě dobrovolné *kenóze*, která se shodovala s vůlí Otce.⁴⁹⁶ Můžeme se však zcela spolehnout na Ježíšova zjevení ve slovech a skutcích, kdy ve shodě s vůlí Boha Otce zjevil všechno to, co mělo význam pro naši spásu.⁴⁹⁷ Podle analogie víry se pak Ježíš Kristus, vtělené Boží Slovo, má svým lidským věděním podobat zjevenému Božímu slovu, a tím myslíme neomylnost *Písma* v pravdě týkající se naší spásy.⁴⁹⁸

II.4.6.1.3. Akceptovatelnost teorie Ježíšova blaženého patření v době jeho pozemského putování

V *Novém zákoně* není teorie o blaženém patření duše Ježíše z Nazareta během jeho pozemského života obsažena prokazatelně.⁴⁹⁹ Tato teorie blaženého patření na Boha (*scientia beatorum vel comprehensorum*) od prvního okamžiku jeho lidské existence má

⁴⁹² „Vztah vtěleného Syna vůči Otci se současně vyjadřuje kenotickým způsobem (Flp 2, 6-9). Aby byl dokonale poslušný, Ježíš se svobodně zříká všeho, co by bránilo tomuto postoji. Tak například nechce použít andělské šiky, které by mohl mít (Mt 26, 53), chce růst jako člověk moudrostí, věkem a milostí (Lk 5, 52), chce se naučit poslušnosti (Žid 5, 8), podstoupit pokušení (Mt 4, 1-11), chce trpět. Toto vše není v rozporu s tvrzeními, že Ježíš ví všechno (Jan 16, 30), že Otec mu ukázal všechno, co sám koná (Jan 5, 20; 13, 3; Mt 11, 27), pokud se těmito tvrzeními rozumí tak, že Ježíš dostává od Otce všechno to, co mu umožňuje naplnit dílo zjevení a univerzálního vykoupení (Jan 3, 11. 32; 8, 38. 40; 15, 15; 17, 8).“ MTK, *Iam bis de christologia* 2. 4, in EV 10, 705.

⁴⁹³ Ani *Nový zákon* nikde výslovně nedokládá víru Ježíše z Nazareta, naopak se o něm píše, že je původce víry a tím, kdo přivádí víru učedníků k dokonalosti. Srov. Žid 12, 2.

⁴⁹⁴ K celé problematice více srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 261-265.

⁴⁹⁵ Musíme rozlišovat mezi slovy nevědět a mýlit se (popřípadě jiné do omylu uvádět).

⁴⁹⁶ Pozn. „Zřekl se svého božského postavení, jehož mohl využít ve vztahu k lidem, a namísto svého postavení Pána naprosto dobrovolně zvolil postavení služebníka.“ HERIBAN, J. *Retto fronein e kenósis*, s. 292.

⁴⁹⁷ Srov. GALOT, J. *Chi sei tu, o Cristo?*, s. 321.

⁴⁹⁸ „Protože tedy všechno, co tvrdí inspirovaní autoři neboli svatopisci, se musí považovat za tvrzení Ducha svatého, je třeba uznat, že knihy *Písma* učí spolehlivě, věrně a bez omylu pravdu, kterou chtěl mít Bůh zaznamenanou v *Písmě svatém* pro naši spásu.“ DV, čl. 11, in EV 1, 890.

⁴⁹⁹ Srov. např. GALOT, J. *Chi sei tu, o Cristo?*, s. 324.

svůj jistý původ až ve středověké teologii. U Ježíše se pak dále rozlišovalo vlité poznání⁵⁰⁰ (*scientia indita* nebo později v manuálech *scientia infusa*) a zkušenostní, neboli nabyté lidské poznání (*scientia experimentalis seu acquisita*). To všechno však nepředstavuje definitivně závazné učení církve,⁵⁰¹ přestože se v první polovině 20. století zástupci učitelského úřadu k této teorii přikláněli.⁵⁰² V těchto výrocích magisteria můžeme s odstupem času spatřovat snahu magisteria o ujištění Ježíšova vědění, co se týká jeho vlastní identity a úkolu zjevení.⁵⁰³

Pod pojmem blažené patření si nesmíme představovat Boží vševědoucnost, Ježíš by mohl jako člověk při svém putování na zemi nahlížet Boha tváří v tvář, ale nebyl by schopen pochopit Boží podstatu. Kdo zastává názor Ježíšova blaženého patření, musí ho pak obhájit a skloubit s realitou Ježíšova lidského utrpení.⁵⁰⁴ Nauka o Ježíšově blaženém patření v době jeho pozemského putování sice úzce souvisí se vtělením osoby Slova, opravdu ale není slučitelná s Ježíšovým utrpením a smrtelnou úzkostí na kříži.⁵⁰⁵ Názor, že zatímco Ježíšovo tělo se ještě netěšilo ze své slávy, ale jeho duše už byla ve stejném stavu slávy jako vyvolení v nebi, má příchut' doketismu a odporuje biblické antropologii i učení magisteria⁵⁰⁶ o zásadní jednotě duše a těla v člověku.

Kvůli originalitě – jedinečnosti a neopakovatelnosti – Ježíše z Nazareta musíme pokorně doznat, že při klasifikaci jeho vědění a vědomí si nevystačíme běžnými pojmovými kategoriemi.⁵⁰⁷ To nás vede k tomu, abychom hovořili o charakteristikách Ježíšova vědění a vědomí vlastní synovské identity a nepoužívali již termíny jako oblažující patření, přímé patření, mystické kontakty, víra.⁵⁰⁸

⁵⁰⁰ Na anděly se rovněž pohlíželo jako na bytosti s vlitým poznáním.

⁵⁰¹ Srov. RAHNER, K. „Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi“, in *Beiträge zur Christologie*, s. 149.

⁵⁰² Srov. *Decretum S. Officii* (ze dne 5. 6. 1918), in DH, čl. 3645, 3646, 3647; PIUS XII., *Mystici corporis* (encyklika ze dne 29. 6. 1943), in DH, čl. 3812; PIUS XII., *Haurietis aquas* (encyklika ze dne 15. 5. 1956), in DH, čl. 3924. A dále: „(Kristus) ve svém stavu poutníka na cestách naší země (*viator*) byl již v držení cíle (*comprehensor*), ke kterému měl dovést druhé.“ JAN PAVEL II., *Promluva ze dne 4. 5. 1980*, in *Insegnamenti III/1* (1980), s. 1128. Všechny výše citované výroky si však nenárokují statut definitivního učení církve.

⁵⁰³ Srov. GALOT, J. *Chi sei tu, o Cristo?*, s. 327.

⁵⁰⁴ Podrobnější pojednání srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 265-268.

⁵⁰⁵ Papež INOCENC XII. v roce 1699 odsoudil takovou nauku, která hlásala, že na kříži trpěla jenom nižší část Kristovy duše. Srov. DH, čl. 2363. Výrok ve své podstatě potvrzuje, že Kristus přijal a nesl utrpení jako pravý a úplný člověk.

⁵⁰⁶ Srov. např. DH, čl. 902.

⁵⁰⁷ Srov. MTK, *L'unité de la foi et le pluralisme théologique* 1, in EV 4, 1801.

⁵⁰⁸ Při pročitání posledních dokumentů římských teologických komisí, jako MTK, *Quaestio de Iesu Christo*, in EV 7, 631-694; *Theologia – Christologia – Anthropologia*, in EV 8, 404-461; PBK, *Plures nostrae aetatis*, in EV 9, 1212-1339; MTK, *Iam bis de christologia*, in EV 10, 681-723, narážíme v souvislosti s touto otázkou na formulaci jednotlivých charakteristik Ježíšova vědění a vědomí, nejsou zde použity zastaralejší termíny jako oblažující patření, přímé patření, mystické kontakty, víra. Podobně se ani v *Katechismu katolické církve* v čl. 471-474 nic nedočteme o Ježíšově blaženém patření, či vlitém vědění.

II.4.6.2. Předkoncilní christologie

II.4.6.2.1. Sebevědomí Krista – otázka Ježíšova „já“

U poznávacího života Ježíše Krista rozlišujeme mezi jeho věděním jako sebevědomím a jeho věděním jako věčným poznáním. Vystává otázka, zda si byl člověk Ježíš vědom hypostatické unie, zda je tedy hypostatická jednota se Slovem elementem jeho lidského sebevědomí. Dále je otázkou, zda v Kristu můžeme přijmout dvojí „já“, jedno totiž lidské psychologické a druhé božské ontologické. Lidská přirozenost podle P. Galtiera má vlastní centrum svého psychického života. Toto lidské „já“ vlastní lidské sebevědomí, v tomto sebevědomí si však není vědomo svého spojení s nebeským Slovem jako svým subsistenčním základem. Dochází k ontologickému „já“ jenom na základě blaženého patření. Lidská přirozenost Ježíše není sama o sobě brána vážně od lidského vědomí jako osoba. Být si vědom sebe nemůžeme totiž slučovat s být osobou. Naše zkušenost pak ukazuje, že není žádné vědomí bez zkušenosti „já“, u Krista je tomu ale jinak. V jeho „já“-zkušenosti zakouší člověk Ježíš Kristus lidskou přirozenost, ale ne lidskou osobu. Lidství Ježíše Krista pak neví, že jeho vědomé akty přináležejí Slovu.⁵⁰⁹

Tomisté se ve svém výkladu liší od Galtiera, přijímají jenom jedno jediné „já“ v Ježíši Kristu, totiž ontologické „já“ Slova. V lidském vědomí Ježíše se pak zobrazuje či představuje jeho ontologie. Proto si je člověk Ježíš vědom ve svém lidském vědomí svázanosti se Slovem jako nositelem subsistence.⁵¹⁰

E. Gutwenger vychází z toho, že se podle svědectví evangelíí „já“-výpovědi Ježíše nevztahují na lidskou přirozenost, ale na osobu. Tyto výpovědi označují osobu Ježíše Krista. Tou je ale Slovo. Následkem toho se nemůže přibírat v Kristu žádné psychologické lidské „já“. Přesto je v člověku Ježíši lidské centrum. Centrum lidského vědomí Krista ví o sobě, že je vloženo do osoby Slova na způsob hypostatické unie. Lidská duše Krista ví o své hypostatické závislosti na Slovu. Slovo není identické s lidskou přirozeností, která v centru vědomí přichází sama k sobě, avšak tak, že si je ve stejném čase vědoma, že náleží Slovu, a že na něj musí pohlížet jako na svoji subsistenci. Docházíme k *perichorezi*, přebývání lidské přirozenosti v hypostazi Slova a přebývání

⁵⁰⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 225-227.

⁵¹⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 227.

Slova v lidské přirozenosti, jako ve svém novém způsobu bytí. Tyto úvahy přivádí Gutwengera k trinitárnímu aspektu.⁵¹¹

II.4.6.2.2. Kristovo blažené patření

Schmaus psal, že je všeobecným míněním teologů (tedy jeho současníků) to, že byl Ježíš během svého pozemského života obdařen bezprostředním blaženým patřením. Diskutovalo se však o tom, zda pro Krista mělo jeho bezprostřední blažené patření ten samý oblažující charakter podobně jako blažené patření zemřelých ve stavu blaženosti a nebo ne. Papež Pius XII. se dvakrát k otázce vyjádřil, aniž by dal nějaké jasné rozhodnutí – definici víry. V encyklice *Mystici corporis* vyslovil tezi, že u Ježíše Krista v onom blaženém patření, kterému se těšil, byli ustavičně přítomní všichni členové mystického těla Kristova.⁵¹² A v encyklice *Haurietis aquas* (1956)⁵¹³ se počítá ke druhům vědění Ježíše Krista také blažené patření. Z historie víme, že to byl teprve Hugo od Sv. Viktora ve 12. století, který rozhodněji zastával názor blaženého patření Ježíše Krista.⁵¹⁴ Zpochybňování tohoto názoru, popřípadě odmítnutí, popisuje dále Schmaus, přichází v 18. a 19. století, obzvláště v teologii H. Schella. Tito teologové tvrdili, že bezprostřední blažené patření Ježíše se může jenom stěží (a nebo zcela ne) uvést do souladu s obrazem, který nám podává *Písmo*⁵¹⁵ o Ježíši jako pravém člověku. Schmaus tvrdil, že jim však musíme odporovat, protože Ježíš při svém hlásání Božího království mluvil o tom, co věděl, dosvědčoval to, co viděl.⁵¹⁶

II.4.6.2.3. Vlité a zkušenostní vědění

Kristu většina teologů (tímto způsobem Schmaus prezentoval dané téma) připisovala neomylné vědění celé skutečnosti, vědění minulosti, přítomnosti i budoucnosti (tzv. relativní vševědoucnost). V *Lamentabili*⁵¹⁷ proti *modernismu* byl zamítnut názor, že by podle výpovědi evangelií bylo vědění Ježíšovo ohraničeno a

⁵¹¹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 229, 230.

⁵¹² Srov. DH, čl. 3812.

⁵¹³ Srov. DH, čl. 3922-3926.

⁵¹⁴ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 231.

⁵¹⁵ Dnes víme, že teorie blaženého patření duše Ježíše z Nazareta během jeho pozemského putování opravdu nestaví na dokladech z *Nového zákona* (srov. BROWN, R. E. *Ježíš v pohledu Nového zákona*, s. 44-127.) a výrazněji se s ní neseťkáváme ani u církevních otců.

⁵¹⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 232.

⁵¹⁷ Srov. DH, čl. 3401-3466.

podléhalo by omylu. Svaté officium pak dalo roku 1918 vyjádření,⁵¹⁸ že to není pro poznání víry bez nebezpečí, když se Ježíšovu vědění určují hranice.⁵¹⁹

K jednotlivým druhům Kristova vědění Schmaus napsal:

Teologové tedy přijímají kromě intuitivního vědění či blaženého patření u Krista ještě dva další způsoby vědění: vlité, darované Bohem duši Krista a nabyté, získané vlastní zkušeností. ... Získané či nabyté vědění Ježíše Krista je v *Písmu* pak dosvědčeno jasně a ve všech formách. Vlité vědění (pak) dnešní dogmatici Kristu připisují.⁵²⁰

Princip vycházející z patristiky říká, že Kristus nejenom všechno ví, ale toto všechno ví každým způsobem vědění. Získané vědění Ježíše pak nesmíme zkrátit, jinak by to znamenalo zkrácení a umenšení jeho pravé lidské přirozenosti.⁵²¹ Kristus například mohl říci, že nezná den posledního soudu, protože byv obdařen blaženým patřením v poslušnosti nechtěl onu pravdu vědět, nenechal ji stát se aktuálním poznáním.⁵²² Kristus měl tedy habituální vědění o všech stvořených věcech, ale aktuální poznání jenom těch, které s jeho posláním měly co do činění.⁵²³

Evangelium dosvědčuje (srov. např. Lk 2, 40. 52), že Ježíš nerostl a nesílel jenom na těle, ale i duchovně, stával se moudřejším. Podle Feulinga má vyšší hodnotu a smysl, když někdo přesto, že může něco bez svého přičinění od lidí či od Boha získat, získá to však svojí vůlí a pílí. Kristus opravdu nabýval díky zkušenostem vědění, do jeho plného vědomí tedy vstoupilo to, co tam dříve ještě nebylo. Evangelia to dosvědčují, když například píší o tom, že Ježíš žasl.⁵²⁴

Umírající Kristus měl svobodu zvolit smrt jako oběť, a proto také svobodně volil Boží opuštěnost, aby vytrpěl oběť až na dno hlubiny, a to odpovídá kenózi.⁵²⁵

II.4.6.3. Pokoncilní christologie

II.4.6.3.1. Pokus o řešení tajemství jednoty v Ježíši Kristu

⁵¹⁸ Srov. DH, čl. 3645-3647.

⁵¹⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 232-234.

⁵²⁰ SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 233, 234.

⁵²¹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 234.

⁵²² Mohla však zdrženlivost od Božího patření dosáhnout takového stupně, že by se mohl vplížit do jeho plného vědomí omyl? Víme, že nepoznává rozum, ale osoba skrze rozum, u Krista by se teda muselo Slovo zodpovídat z takového omylu. Z toho se tedy vyvozuje, že Kristus vnitřně a podstatně nebyl schopen žádného omylu. Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 240, 241. Na tomto místě si ke Schmausovu názoru dovolíme připomenout dnešní pohled mnohých teologů, kteří uvažují, že Ježíš jako člověk nebyl *vševěd*, tím u něj lidskou omylnost připouští, ale ne ve skutečnostech, které chtěl Bůh zjevit pro naši spásu.

⁵²³ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 237.

⁵²⁴ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 238-239.

⁵²⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 245.

P. Galtier chápal Ježíšovo „já“ psychologicky a otevřel tak problém Ježíšovy psychologie. Rozlišoval mezi ontickou, popřípadě ontologickou oblastí a vědomím, mezi „já“-osobou a „já“-vědomím. Pod psychologickým „já“ chápal vnitřní lidský princip a centrum, ke kterému vztahuje naše vědomí všechny vědomé úkony. Dále míní, že božské „já“ jako takové zůstává Ježíšově lidské sféře vědomí ze zkušenosti přísně transcendentní. Jeho názory se pohybují v rámci církevního učení.⁵²⁶

II.4.6.3.2. Sebevědomí jako element hypostatické jednoty. Vědomí svého „já“ u člověka Ježíše

Je otázkou, zda si člověk Ježíš byl vědom toho, že nevlastní lidskou, ale božskou *subsistenci*. Bylo by to zvláštní, kdyby božská *subsistence* člověka Ježíše, (rozhodující element jeho personality), nepronikla do jeho vědomí, kdyby se tedy ontické nestalo ontologickým elementem. Ve svém lidském sebevědomí zakoušel Ježíš nevyslovitelnou zkušenost, že je Jednorozeným nebeského Otce. Můžeme v člověku Ježíši přijat lidské „já“-vědomí, nebo v něm máme akceptovat jenom božské „já“-vědomí, a nebo máme mluvit o dvojím „já“ v Ježíši Kristu a to o božském a lidském? Nedá se popřít, že Ježíš má lidské centrum jednání. Když se slovně shodneme, že toto lidské centrum jednání se shrnuje v lidském „já“-vědomí, můžeme pak v tomto smyslu mluvit o lidském „já“-vědomí, které však nemá charakter subsistenčního vědomí. Musíme rozlišovat psychologický element od ontologického a považovat je za oddělitelné. A nezdá se to nemožné člověku Ježíši připsat lidské „já“-vědomí aniž bychom mu museli přisoudit i lidskou *subsistenci*.⁵²⁷

V Ježíšovi se lidské a božské prolíná, aniž by se jedno proměnilo v druhé. Dále to božské je nadřazené, tedy v Ježíšově „já“-vědomí žije primárně vědomí, že je Synem Božím, Synem Otce. Ježíš si je ale zároveň vědom, že je úplným a pravým člověkem. Měl Ježíš pořad na mysli to, že je Božím Synem? Nebo se má připustit, že mu bylo vlastní Boží vědomí jako *habitus*, který bylo možné aktualizovat, ale pořad aktualizován nebyl?⁵²⁸

⁵²⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 216, 217. K takové Schmausově poslední myšlence je namístě z pohledu dnešní teologické diskuze dodat, že nic jiného nám asi ani nezbyvá, pokud chceme zachránit autentičnost a úplnost Ježíšova lidství.

⁵²⁷ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 200, 201.

⁵²⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 203, 204.

P. Parente vychází z reálného rozlišování mezi *esencí* a *existencí* a tvrdí, že osoba Slova má na Ježíšovu lidskou přirozenost přímý aktualizující vliv. Tím je Ježíšovo lidské vědomí pozvedáno do božské sféry. Tak se stává božská osoba, která je onticky v Ježíši jediným subjektem, také psychologickým „já“ a tím ohniskem celého lidsko-božského života. Osoba Slova je *principium quod*, jediný působící subjekt, přirozenost je pak *principium quo*, tohoto subjektu nástroj. Podle Parenteho zakouší Ježíšovo lidské vědomí v reflexi sebe sama bezprostředně hypostatickou jednotu se Slovem a zakouší tak „já“ Slova jako vlastní „já“ (u Galtiera je toto poznání založeno na intuitivním blaženém patření).⁵²⁹

E. Gutwenger tvrdil, že v Ježíši není žádné „já“-vědomí, kromě vědomí toho, že je spojeno se Slovem hypostaticky. Tím se nemá popřít, že v Ježíši je jediné lidské centrum konání. „já“ tohoto centra je však „já“ Slova. Slovo nevykonává vzhledem k lidskému centru konání funkci účinné příčiny, nýbrž příčiny formální. Jako účinná příčina přichází v úvahu jenom trojosobní Bůh, protože všechno působení Boží na stvoření je neodděleným konáním tří božských osob. Vzhledem k formální příčině však tento princip neplatí. Od celku, totiž od vtěleného Slova, které se stává „já“-zakoušením své vlastní lidské přirozenosti, může být pak vysloveno jak božské, tak lidské, protože vtělené Slovo vlastní božskou i lidskou přirozenost.⁵³⁰

II.4.6.3.3. Ježíšovo lidské vědění a vědomí

Naskytá se otázka, zda a také jak věděl Ježíš z Nazareta, že je metafyzickým Synem Božím. Podle P. Galtiera V lidském „já“ Ježíš vlastní lidské sebevědomí, které si není vědomé jako takové spojitosti se Slovem, svým subsistenčním základem. Této spojitosti si je Ježíš vědom jenom prostřednictvím blaženého patření.⁵³¹ Ve svém lidském sebevědomí zakoušel Ježíš svou lidskou přirozenost, ne ale svou lidskou osobu.⁵³²

G. Parente zaujímal jinou pozici. V Ježíšově lidském vědomí se podle něj ukazuje Ježíšova ontologie. Proto si je Ježíš vědom Slova ve svém lidském vědomí, jako svého subsistenčního základu, aniž by se těšil blaženého patření. Ježíš, protože byl pravým

⁵²⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 217, 218.

⁵³⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 218, 219.

⁵³¹ Vidíme, že Galtier nastavil blažené patření v době Ježíšova pozemského života jako nutnou podmínku vědomí vlastní Boží identity.

⁵³² Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 225.

člověkem, naplnil skutečně lidský život. Nemůže se mu však připsat, i přes skutečnost hypostatické unie, Boží vševědoucnost. Schmaus pak ve vztahu ke své době psal, že je to dosud názor většiny teologů,⁵³³ že Ježíš měl také v době putování po zemi bezprostřední patření (nazírání) Boží. Diskutovalo se pak jenom o tom, zda toto nazírání Boží mělo pro něj charakter blaženosti, jako blažené patření dokonalých duchů za hranicemi smrti.⁵³⁴

II.4.6.3.4. Dokonalost Ježíšova vědění a jeho hranice, různé názory

Zde by se mohlo znovu prezentovat to, co zaznělo už v předkoncilní christologii. Přidejme, že někteří teologové 18. a 19. století (i H. Schell) se odvolávali na to, že bezprostřední nazírání Boží nelze (a nebo jen stěží) uvést v soulad s obrazem, který nabízí *Písmo* (především synoptikové) o Ježíšovi jako pravém člověku. Schmaus však napsal, že mu mnozí teologové připsali relativní vševědoucnost.⁵³⁵

Texty *Písma* nedávají uspokojivou odpověď na otázku Ježíšova vědění, dokonce se zdá, pohlíženo čistě filozoficky, že texty stojí v protikladu, zvláště texty o konci světa. Ježíš prohlásil, že on jako Syn nezná hodinu ani dobu konce světa (srov. Mk 19, 13), tomu však odporuje to, že chtěl zjevně založit církev a počítal s jejím dlouhým trváním.⁵³⁶

Schmaus hodnotil různé názory tvrzením, že:

... mnozí dogmatici hájí tezi, že Ježíš pojímal již v mateřském klíně, již od okamžiku svého početí, svým vědáním celou skutečnost (světa), která měla dojít spásy. (Schmaus se ale s odkazem na H. Laise ptal), jak by jeho lidská duše mohla poznávat a vědět, když pro lidský duševní život je bezpodmínečně potřebný mozek a centrální nervový systém, což ještě (v mateřském klíně) rozvinuto nebylo. ... Také *Písmo* nám svědčí o Ježíšově pravém lidském zrání, jeho pokroku ... Pro lidského ducha je dále nemožné, aby si celou skutečnost stvořeného světa zpřítomnil v pojmech a smyslových obrazech.⁵³⁷

Písmo nepojmenovává různé roviny Ježíšova vědění. Tradiční teologie se pak pokusila prostředky, které se jí nabízely, objasnit napětí v Ježíšovi dosvědčené *Písmem*.⁵³⁸

⁵³³ My připojujeme – dnes už jen menšiny.

⁵³⁴ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 226.

⁵³⁵ Ilustrativní poznámka k takové tezi: Ježíš nebyl nejlepší houbař, filatelista a hvězdopřevodce.

⁵³⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 228.

⁵³⁷ SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 234, 235.

⁵³⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 239.

E. Gutwenger se klonil k názoru, že nazírání Boha nemusí být vždy oblažující. Podal tezi, že Ježíš při bezprostředním nazírání Boha jej rozpoznal jako soudce, a to s odkazem na vyprávění *Písma* o Ježíšově úzkosti v Getsemanech a o jeho beznaději na kříži. Zda nazírání Boží je oblažujícím v jistém časovém bodě, závisí od existenciálního a svobodně chtěného postoje, který člověk zaujal vůči Bohu. A z tohoto důvodu Gutwenger nevyklučoval ani nazírání Boží, ani utrpení.⁵³⁹

E. Schillebeeckx chtěl nazírání Boží pozemského Ježíše identifikovat s jeho lidským sebevědomím. Ježíš uchopil svým lidským sebevědomím intuitivně božské „já“ a tak nazíral na Boha. Hypostatická unie není tedy čistě ontologické sjednocení, nýbrž nachází psychologické uplatnění v lidském sebevědomí Krista. A „získané“ a „vlité“ vědění představují různé momenty jediného lidského vědomí.⁵⁴⁰

Podle K. Rahnera je bezprostřední nazírání Boží vnitřním momentem hypostatické unie: jako ontologicky nejvyšší aktualizace stvořené skutečnosti si musí být hypostatická unie nutně vědoma sebe sama. Ontologické Boží sebesdílení se tak stává momentem „být u sebe“ lidské subjektivity Krista. Ježíš rozumí sobě samému stále hlouběji, a pořád víc uchopuje to, co ovšem už věděl.

H. Riedlinger rozlišoval u Krista mezi dějinným a dokonalým věděním. Podle něj christologický hymnus v *listě Filipánům* (2, 6-11) dosvědčuje Pánovo vydání sebe sama dějinám, jedná se ale zároveň o vydanost a ponížení, o *kenózi* Preexistujícího. Ježíš dospěl teprve v rozporu a střetu s dějinami k úplnému pochopení své cesty. Riedlinger chtěl překonat dřívější pojem „blažené“ popřípadě „bezprostřední“ nazírání Boží pojmem „dějinné nazírání Boží“. Dále říká, že slovo dějinný nám má uchovat všechno to, co nám říká *list Filipánům* o kenózi, Marek o konkrétním způsobu dějinnosti, Lukáš o růstu v moudrosti, *list Židům* o poníženosti Preexistujícího a Jan o vtělení Slova. Máme být upomenuti na to, že k pravému lidskému Ježíšovu životu náleží skutečná zakořeněnost do dějinně ohraničeného horizontu myšlení a představ, nevědění, otázek, hledání, pochybností a skutečného pokroku v pochopení sebe i světa. H. Riedlinger právem potvrdil dějinnost a eschatologickou slávu v Ježíši. Základním problémem zůstává, zda hypostatická unie (podle Chalcedonského koncilu) může zůstat Ježíšovu lidskému

⁵³⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 240, 241.

⁵⁴⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 241, 242.

vědomí zcela skrytá. Pokud to možné není, tak se ptáme, jak Ježíš navzdory vědomí sebe jako Boha, mohl ještě jednat dějinně v pravém slova smyslu.⁵⁴¹

III.4.6.4. Dílčí závěr

Není našim úkolem, abychom vyřešili výše uvedené christologické otázky, vždyť i magisterium církve stále ponechává teologické diskuzi v této oblasti svobodu bádání. Musíme však konstatovat, jak se to objevilo už v teologické reflexi, že dnes teologové hojně pracují v souvislosti s danými otázkami s pojmem *kenóze* a mluví o omezeném lidském vědění i o možnosti omylu u člověka Ježíše při zachování jeho neomylnosti ve věcech naší spásy (podobně jako neomylnost *Písma*), nepřijímají pak teorii Ježíšova blaženého patření během jeho pozemského putování, ani teorii jeho vlitého vědění.

Schmaus se v předkoncilní christologii přikláněl k teorii blaženého patření a s tím spojoval u člověka Ježíše řešení jeho vědění, neomylnosti i vědomí božské osoby. V souvislosti s Ježíšovým utrpením zmínil i kenózi. Taky ukázal znalost toho, že být si vědom sebe sama nemůžeme identifikovat ploše s osobou. Prezentoval i takový pohled, kdy u Ježíše můžeme rozlišovat habituální vědění a vědění aktuální – které se jistě týkalo toho, co bylo spojeno s jeho posláním.

V pokoncilní christologii se Schmaus opět klonil k teorii blaženého patření, ale už zmínil šířeji teologický pohled kenóze a mluvil o neomylnosti Ježíše ve věcech spásy. Například považoval za neudržitelnou tezi, která by hájila, že Ježíš už od prvního okamžiku početí pojímal svým věděním celou skutečnost a argumentoval tím, že nám ani *Písmo* nepodává zprávu o intuitivním nazírání malého Ježíše.

Schmaus si byl v obou christologiích dále vědom toho, že je nutné u Ježíše řešit jeho psychologické „já“. Jako závěr se předkládá, že se člověkovu Ježíšovi nemůže odepřít plný psychologický rozměr. Schmaus pak posuzoval slučitelnost takových nových christologických názorů, reflektujících poznatky psychologie, s výroky církve.

II.4.7. Neschopnost zhřešit, mesiášské zkoušky, svoboda, poslušnost, dvě vůle a činnosti u Ježíše Krista

⁵⁴¹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 243-247.

V rámci prezentace Schmausových christologií pojednáme v následujícím bodě o tom, zda byl Kristus prost hříchů, a jak je to s jeho možností zhřešit. Dále přiblížíme otázku jeho svobody, poslušnosti, dvou vůlí a dvou činností u Ježíše Krista.

II.4.7.1. Teologická reflexe

II.4.7.1.1. Neschopnost zhřešit, mesiášské zkoušky a svoboda

Církev nás učí, že Ježíš fakticky nikdy nezhřešil,⁵⁴² a je to evidentní i z *Písma svatého*. *Písmo* také dokládá, že procházel při svém poslání po celý život mesiášskými zkouškami a byl pokoušen (srov. Lk 22, 28; Lk 24, 26). Je však spojeno s opravdovostí Ježíšova lidství a takových zkoušek i to, že by mohl zhřešit a nebo sejít z cesty, kterou mu připravil Bůh?⁵⁴³

Reálnost naší spásy vyžaduje, aby i náš Spasitel, který byl reálným člověkem, podstoupil reálné, a nejen zdánlivé zkoušky. Někteří dnešní autoři pak mylně podsouvají Ježíšovi možnost zhřešit s tvrzením, že pokud by tomu tak nebylo, nemohli bychom mluvit o reálnosti jeho zkoušek, a dokonce ani o jeho svobodě. Reálnost zkoušky, tedy ani těch mesiášských zkoušek, není však podmíněna možností selhání.

Z pointy Ježíšova příběhu⁵⁴⁴ lze vyčíst, že Ježíš obstál při svých zkouškách a byl bez hříchu (srov. např. Žid 4, 15). On přece jako jediný Spasitel nemohl dát hříchem příčinu k tomu, aby pak sám očekával spásu od jiného. Podle *Písma* se prokázal jako ten, kdo skutečně je bez hříchu, jako Svatý Boží (srov. Sk 3, 14). Vždyť on se Božím Synem nestal, nýbrž jím od počátku je. Tak nám ho představuje *Nový zákon*.

Je to pak osoba, nikoli přirozenost, která je zodpovědná za své skutky. U vtěleného Božího Syna je to osoba Slova. Kdyby Ježíš zhřešil ve smyslu přestoupení Zákona, a nebo měl možnost zhřešit, obojí by pak odporovalo jeho vlastní osobní identitě vtěleného Božího Syna.

Dílo spásy, které se zakládá na milosti, je však víc než pouhé požadavky Zákona. Ježíš hlásal novou spravedlnost, která se zakládala v naplnění vůle Otcovy.⁵⁴⁵ Proti

⁵⁴² Neměl osobního hříchu, srov. *Deset anathematismů sv. Cyrila*, DH, čl. 261 a věroučné rozhodnutí Chalcedonského koncilu, DH, čl. 301. Neměl ani hříchu dědičného, srov. *Dekret Jakobitům* Florentského koncilu, DH čl. 1347.

⁵⁴³ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 268-274.

⁵⁴⁴ Poté, co se naplnil životní příběh Ježíšovy osoby, platí, že věřící už nikdy nemůže číst příběh jeho života tak, jako kdyby tuto pointu neznal. Podobně také evangelisté popisují Ježíšovy mesiášské zkoušky včetně té nejvyšší na dřevě kříže. Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 270.

⁵⁴⁵ Syn může konat pouze to, co činí jeho nebeský Otec. Srov. Jan 5, 19.

Zákonu by sice nestálo to, kdyby Ježíš opustil svou cestu poslání, ale znamenalo by to zradu své vlastní synovské identity – zapření ontologického vztahu ke svému Otci, který se přepisuje na existenciální rovině poslušností. Proto nás úvaha vede k tomu, že kromě nemožnosti zhřešit bychom měli u Krista mluvit i o jeho nemožnosti ustoupit od svého poslání.

Ježíšovi připisujeme plnost jeho lidství, což u něho předpokládá plnohodnotnou lidskou vůli, která se pojí s přirozeností.⁵⁴⁶ Kam ale máme umístit svobodu v Ježíšově složené osobě? Přísluší svoboda osobě, anebo přirozenosti? Evidentní je, že na prvním místě je svobodná osoba, ovšem svoboda se uskutečňuje v činnostech poznání a chtění, což je spojeno s danou přirozeností. Teologové proto nejsou zajedno, když o tajemství svobody vypovídají.⁵⁴⁷

Pravá svoboda je pak spojena s poznáním dobra, pro dobro se rozhodnout a dobro uskutečnit. Svévole nesprávně klasifikuje to, co je zdánlivým a co skutečným dobrem. Pro domnělé dobro se rozhoduje a uvádí ho ve skutek. Při takovém chápání svobody bychom Ježíšovi měli připisovat bezvadnost pravé svobody a neměli bychom pak u něj důvod mluvit o možnosti – nemožnosti hřešit.⁵⁴⁸ Takovou pravou svobodu Božího Syna, spojenou s Boží osobou, byl Ježíš schopen realizovat svým lidským poznáním a chtěním. A jeho svoboda měla eschatologické rysy, podobně jako jeho slova i skutky.

Už v dekretu II. Vatikánského koncilu o Božím zjevení se podtrhává, že spása spočívá v Božím sebedarování, a proto spásitelský význam má již samo zjevení.⁵⁴⁹ Ježíš nezjevoval svou totožnost prostřednictvím slovních forem, aby nedošlo ke konfliktům, ale bytím, které se nejvíce projevuje ve zkoušce, v životním příběhu.⁵⁵⁰

II.4.7.1.2. Božská a lidská vůle vtěleného Slova a jeho poslušnost

Mylné byly názory *monoenergismus* (jediná činnost u Krista) a *monotheletismus* (jediná vůle u Krista).⁵⁵¹

⁵⁴⁶ Je to učení o dvou vůlích ve vtěleném Božím Slově, jak o tom učili církevní otcové a předložil jako závazné učení i III. konstantinopolský koncil, který probíhal v letech 680-681.

⁵⁴⁷ Na Boží svobodu nelze pohlížet jako na bytí v možnosti (tak bychom totiž svobodu rádi viděli u člověka), protože Bůh je *actus purus*.

⁵⁴⁸ Svoboda od něčeho a svoboda pro něco či někoho.

⁵⁴⁹ Srov. DV, čl. 6.

⁵⁵⁰ Ptáme-li se po smyslu Ježíšových zkoušek, musíme vycházet z toho, že všechna tajemství Ježíšova života mají jak spásitelský tak i zjevitelský význam, tomu nás učí *Katechismus katolické církve*. Srov. KKC, čl. 516, 517.

⁵⁵¹ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 185-194.

Maxim Vyznavač (579-662) byl zastáncem *ditheletismu*, při kterém se však Ježíšova lidská vůle vždy podvoluje Boží vůli a nikdy se nestaví proti ní. To umožňuje i nadále mluvit o pravé poslušnosti u Krista (srov. Flp 2, 8), která má pro nás soteriologický význam.⁵⁵²

Pro osvětlení pojmu poslušnosti připomeňme, že v imanentní Trojici je jediná Boží vůle, ale Tři chtějící (osoby Trojice). Proto v Trojici nenacházíme ve vztahu mezi Synem a Otcem poslušnost, přestože se mezi nimi jedná o soulad. Jinak je tomu u vtěleného Slova, které je poslušné Otcí.⁵⁵³ Boží Syn se naučil poslušnosti jako člověk, když o něm *Písmo* říká, že se naučil poslušnosti ve svém utrpení (srov. Žid 5, 8).

Pokud by Kristus nezapojil do díla naší spásy svoji skutečnou svobodnou lidskou vůli, vedlo by to k mylnému závěru, že naše zbožštění je možné bez úkonů naší vůle.

V souladu s chalcedonskou definicí o jedné osobě a dvou přirozenostech u Krista mluvili Leontios Byzantský a Leontios Jeruzalémský o enhypostatizované přirozenosti a měli vliv na christologii II. konstantinopolského koncilu. Podle jeho učení v Kristu osoba Slova je jediný chtějící, ale má dva způsoby chtění – jeden božský, druhý lidský.

Když nauku rozvedl Maxim Vyznavač⁵⁵⁴ k jednotě mezi chtějícím (osoba Slova) a dvěma druhům chtění (božská vůle a lidská vůle v Ježíši Kristu) přistoupil jediný předmět chtění, jediné volitum, a to naše spása. V teologické úvaze Maxima Vyznavače lze postřehnout jak ontologii, tak dějinný rozměr lidského stávání se, můžeme v ní právem vidět vrchol interpretace chalcedonského dogmatu.⁵⁵⁵

Poslušnost vyžaduje jak dvě vůle, tak dvě osoby. Svým lidstvím Ježíš nenaplňoval svoji poslušnost jenom ke svému božství, ale také k jiné božské osobě – Otcí. Poslušným se stal (srov. Flp 2, 6-8) jako vtělený Boží Syn.⁵⁵⁶

Ježíš poslušností zjevoval věčný vztah mezi Synem a Otcem v imanentní Trojici, tedy i samého Otce a též svoji identitu (srov. Jan 14, 9). Poslušností se stával během života v lidském těle „stále více“ sebou samým. Za jednotu na ontologické rovině

⁵⁵² „Jako se neposlušností jednoho člověka mnozí stali hříšníky, tak zase poslušností jednoho jediného se mnozí stanou spravedlivými.“ (Řím 5, 19).

⁵⁵³ „Lidské vědomí vlastního poslání „tlumočí“, abychom tak řekli, do jazyka jednoho lidského života úplný vztah k Otcí.“ MTK, *Iam bis de christologia*, čl. 2, 4, in EV 10, 703.

⁵⁵⁴ MAXIM VYZNAVAČ, *De eo quod scriptum est: „Pater, si fieri potest, transeat a me calix“*. (Mt 26, 39), in PG 91, 68.

⁵⁵⁵ „Zde dosáhlo dogma o jediné hypostazi ve dvou přirozenostech konečně onoho odpovídajícího vyjádření, jehož dosažení stálo tolik času a námahy.“ STUDER, B. *Soteriologie. In der Schrift und Patristik*, s. 222.

⁵⁵⁶ Musíme kriticky přitakat soudu, že se zde neříká, komu byl Ježíš poslušen, tvrdí se pouze, že se poslušným stal. Srov. např. KÄSEMANN, E. „Kritische Analyse von Phil 2, 5-11“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47 (1950), s. 313-360.

v Kristu (kterou nelze redukovat) se zaručuje osoba Slova, v existenciálním rozměru jednání, chtění a smýšlení se tato jednota naplňuje v poslušnosti.⁵⁵⁷ Ježíšova synovská poslušnost se dokonalým způsobem a plně ukázala při zkoušce kříže, tam se plně projevila synovská identita toho, kdo byl ukřižován (srov. např. Mk 15, 39). A jeho poslušnost napravuje odcizení se Bohu, které způsobil hřích a mnohé ospravedlňuje (srov. Řím 5, 17 b-19).

Chceme-li poslušnost vymezit všeobecně, narazíme na to, že pojem poslušnosti má mnohá zabarvení, přesto, že se vždy jedná o podřízení se jedné vůle druhé.⁵⁵⁸ A Ježíš si je vědom toho, že Otec po něm chce jenom to, co je v souladu s Ježíšovou seberealizací a vlastním růstem.

Na severoafrické synodě v roce 646 byla jednoznačně zavržena nauka *monotheletismu*, k čemuž velmi přispěl i Maxim Vyznavač. Papež Martin I. svolal v roce 649 do Lateránu synodu, na níž se *monotheletismus* odsoudil. I z koncilních kánonů je čitelný vliv teologie Maxima Vyznavače.⁵⁵⁹ Kánony totiž vypovídají jak o dvou vůlích u Krista, tak o dvojím druhu činností, podle jeho dvou přirozeností.⁵⁶⁰

II.4.7.2. Předkoncilní christologie

II.4.7.2.1. Kristova svoboda od hříchu a nemožnost zhřešit

Předmětem víry je, že Kristus byl svobodný od každého hříchu, jak od dědičného tak od hříchů osobních.⁵⁶¹ Dokonce ani před smrtí neměl nejmenší strach ze zodpovědnosti vůči Bohu, ale modlil se za odpuštění pro ty, kteří jej mučili. Nebylo by pak tvrzení o Kristově nemožnosti zhřešit zároveň popřením jeho vůle anebo nejméně jeho svobody? Satan chtěl svést Krista k neposlušnosti vůči jeho úkolu zbudovat Boží království, ale Kristus jeho pokušení nepodlehl. Kristus nenávisť neoplácel nenávisť. Démonické síly byly potřeny mocí svatosti, lásky a pravdy. Kristus byl prodchnut horlivostí pro Boha, a zároveň byl svoboden od skutečných zlých sklonů, tak učí

⁵⁵⁷ „Následná christologie synovství není ničím jiným než interpretací a překladem toho, co je skryto v Ježíšově synovské poslušnosti a v jeho sebevydání. To, co Ježíš onticky prožíval před Velikonocemi, bylo po Velikonocích vyjádřeno ontologickým způsobem.“ KASPER, W. *Jesus der Christus*, s. 130.

⁵⁵⁸ Srov. k takovým typům poslušnosti BASIL VELIKÝ, *Regulae fusius tractatae*, in PG 31, (889-1052), 896.

⁵⁵⁹ DH čl. 510, 511.

⁵⁶⁰ „V něm (Kristu) jsou dvě přirozené vůle a dvě přirozené činnosti, bez oddělení, beze změny, bez rozdělení, bez smíšení. Tyto dvě přirozené vůle nejsou nikdy v protikladu jedna vůči druhé.“ DH, čl. 556.

⁵⁶¹ Srov. *Dekret proti Jakobitům*, in DH, čl. 1347. Efezský koncil, in DH, čl. 261. Chalcedonský koncil, in DH, čl. 301-303.

církev.⁵⁶² Vnitřní neschopnost zhřešit se zakládá na skutečnosti hypostatické unie, jejíž základem je osoba Slova.⁵⁶³

Schmaus rozváděl úvahu o Kristově svobodě od hříchu následovně:

To, že má člověk vskutku podivuhodnou „možnost“⁵⁶⁴ zhřešit, vyplývá jenom z toho, že mylně pojímá nejvyšší dobro, a to podle způsobu a povahy všech ostatních pozemských dober, tedy jako dobro relativní. Neznát a nechtít uznat jinou svobodu než tu, která ... se dovolává možnosti popření svého bytí hříchem, a potom tuto podstatu svobody chtít udělat mírou pro svobodu bohočlověka, je metodou, která ztroskotá při aplikaci na dokonalosti nejsvětějšího Kristova lidství.⁵⁶⁵

II.4.7.2.2. Dvě vůle a dvě činnosti u Ježíše Krista

V sedmém století monotheleté tvrdili, že v Kristu jsou dvě přirozenosti, ale jenom jedna vůle a její jediná činnost. Bylo to nové vydání monofyzitického bludu. Učení o jediné vůli v Kristu totiž zpětně vede k učení o Kristově jediné přirozenosti. Monotheletismus byl zamítnut na III. konstantinopolském koncilu v letech 680-681.⁵⁶⁶ Církev pak učí, že v Kristu na základě dvou přirozeností jsou dvě vůle a dvě jejich činnosti.⁵⁶⁷ Už podle rozhodnutí Lateránské synody (649) jsou v Kristu dvě vůle (božská a lidská), které jsou svorně spojené tak, že Kristus skrze každou ze svých obou přirozeností je ze svobodného rozhodnutí podstatnou příčinou naší spásy.⁵⁶⁸ III. konstantinopolský sněm dále prohlásil, že v Kristu jsou dvě vůle a jejich dva přirozené způsoby činnosti bez oddělení, bez proměny, bez rozdělení a bez smíšení. Kristus sám o sobě řekl: „Sestoupil jsem z nebe, ne abych činil vlastní vůli, ale vůli mého Otce, který mě poslal.“ (Jan 6, 33). Jeho lidská vůle tedy, ačkoli je zbožštěna, není zrušena.⁵⁶⁹

V *Písmu* se odlišuje lidská vůle Krista od božské, která se shoduje s vůlí Otce. Kristus se musí jako člověk učit poslušnosti vůči vůli Otce (srov. Žid 5, 8). V posledních hodinách svého života pak naplnil nejvyšší a nejtěžší úkon poslušnosti. Kristus tedy měl vlastní lidskou vůli, poddal se ale bezvýhradně vůli Otce.⁵⁷⁰

⁵⁶² Srov. II. Konstantinopolský koncil, in DH, čl. 434.

⁵⁶³ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 254-256.

⁵⁶⁴ V originálním textu „Können“ – zpodstatnělé sloveso.

⁵⁶⁵ SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 263.

⁵⁶⁶ Srov. DH, čl. 550-552.

⁵⁶⁷ Srov. DH, čl. 553-559.

⁵⁶⁸ Srov. DH, čl. 500.

⁵⁶⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 257-259.

⁵⁷⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 260, 261.

II.4.7.3. Pokoncilní christologie

II.4.7.3.1. Ježíšova svoboda od hříchu a nepodmíněná poslušnost vůči Bohu Otci

Ježíš nebral nikdy hřích na lehkou váhu, přesto sám nikdy neměl výčitky svědomí, dokonce ani před smrtí. Byl i v těch nejvíce bezvýhodných situacích vzdálen od zoufalství, protože měl vědomí toho, že je jistě veden vůlí svého Otce.⁵⁷¹

Také boj se satanem svědčí o Ježíšově bezhříšnosti. Ježíš nikdy satanovu pokušení nepodleh. Útoky protivníka se roztříštily o pevnost jeho lásky a poslušnosti.⁵⁷²

Ježíšův život se naplňoval v tom, že neustále naslouchal hlasu vůle nebeského Otce. Jeho modlitby byly rozhovory s Otcem a jeho činy s ním vyjadřovaly jednotu. Následkem svého stálého živého společenství s Bohem nepotřeboval nikdy prosit o odpuštění, modlitby u něj byly většinou modlitbami chval a díky. A když prosil, tak prosil víc za druhé než za sebe. Žil jako ten, který neustále naslouchá Otci a od něj přijímá. Ježíšův život modlitby pak ukazuje, že střed jeho existence byl určen jeho jedinečným vztahem k Otci.⁵⁷³

II.4.7.3.2. Dvě vůle a dvě činnosti vůle jako výraz jediné osoby

Po Chalcedonu vyvstala otázka, jak to, že Ježíš vlastnil plnou lidskou přirozenost a přesto nebyl schopen hříchu, a to vedlo mylným vysvětlením až k *monotheletismu*. Správně se v *monotheletismu* rozpoznalo nové vydání bludného *monofyzitismu*.⁵⁷⁴

Přesto, že jsou v Ježíšovi dvě vůle, tak v něm nemůže dojít k rozporu mezi jeho lidskou a božskou vůlí, a to kvůli těsné spojitosti mezi centrem lidského konání a hypostazí Božího Slova. Úplná Ježíšova podřízenost vůli Boží se zjevila v tom, že si Ježíš prošel vnitřním zápasem, kdy měl strach z moci hříchu, která ho tížila a také strach z bolesti smrti, a rozhodl se přesto ke svobodnému činu poslušnosti. Víme, že svoboda nespočívá v možnosti hřešit, ale v možnosti konat dobré. Předmětem Ježíšovy božské vůle bylo zbudovat království Boží, království nebeského Otce (srov. Mt 6, 33). Kvůli království svého Otce se Ježíš podrobil hořkému údělu smrti (srov. Mt 16, 21). Modlil se

⁵⁷¹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 256, 257.

⁵⁷² Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 257, 258.

⁵⁷³ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 259, 260.

⁵⁷⁴ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 250, 251.

k Otcí, aby mu odňal kalich utrpení a pak dodal – ne má, ale Tvá vůle se staň (srov. Mk 14, 33-36).⁵⁷⁵

II.4.7.4. Dílčí závěr

Z učení církve popsaném v předkoncilní christologii vyplývá, že Kristus měl neumenšenou lidskou přirozenost a přesto nebyl schopen hříchu. Schmaus se pak tázal, zda k podstatě člověka patří i možnost volit hřích. Lidská „možnost“ zhřešit podle Schmause tkví v mylném vymezení a pojímání nejvyššího dobra. Neschopnost zhřešit u Krista pak neubírá nic na jeho lidství, neumenšuje ani jeho svobodu, ani nepopírá lidskou vůli. Kristus pak byl prost jak dědičného tak osobních hříchů, podle Schmause vnitřně ani nebyl schopen zhřešit, protože základem lidské přirozenosti Krista je osoba Slova. Církev pak rozhodla v tom smyslu, že v Kristu jeho dvěma přirozenostem odpovídají dvě vůle a dvě činnosti. Můžeme u Krista mluvit o dokonalém souladu mezi vůlí lidskou a vůlí Boží (rozdílnost přirozeností s sebou nese rozdílnost vůlí, vůle je totiž vázána na přirozenost) a zároveň o poslušnosti Syna k Otcí, kdy však nedochází při rozdílnosti vůlí a osob k žádnému vzájemnému rozporu či protikladu.

Pokoncilní christologie rovněž mluví o Kristu, který jako člověk byl prost každého hříchu, osobního i dědičného, i jakékoli morální nedokonalosti. Tím tedy snad Schmaus pomýšlel i na to, že Kristus nemohl sejít z cesty, kterou mu připravil Bůh, jak jsme rozvedli výše v teologické reflexi. V Kristu jsou pak dvě vůle, lidská a božská, které jsou zcela rozlišené, ale vždy shodné ve svém volitu a dvě činnosti vycházející z jednotlivých přirozeností a nemůže dojít k rozporu mezi jeho lidskou a Boží vůlí kvůli osobě Slova. Svoboda pak nespočívá v možnosti zhřešit, ale ve schopnosti konat dobré. *Písmo* Ježíšovu bezhříšnost dosvědčilo tak, že Ježíš byl nejednou pokoušen, ale nikdy pokušení nepodleh ani nezhrěšil.

Schmaus tedy nevybočil z církevního učení, popsal věrně v obou christologiích jak nauku o dvou vůlích a dvou činnostech Krista, tak také nauku o jeho bezhříšnosti i nemožnosti zhřešit. Nerozebíral do hloubky Kristovu svobodu a jeho mesiášské zkoušky.

⁵⁷⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 251-253. Slova o opuštěnosti, kdy Ježíš visel na kříži, chybí u Lukáše. Tam je Ježíš celkově klidnější, odevzdanější a ještě v posledních hodinách svého života utěšuje druhé. Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/2*, s. 254.

II.4.8. Způsob uctívání boholidského srdce Páně

Zajímavým tématem, jemuž i náš autor věnuje pozornost, je úcta Nejsvětějšího srdce Ježíšova.⁵⁷⁶ Zde se potvrzuje princip vzájemného vlivu mezi *lex orandi* a *lex credendi*. Hledáme Boha a pravdu o něm, abychom zaujali pravdivý a správný postoj ke křesťanskému kultu (modlitba, liturgie a praxe víry vůbec), a naopak život z víry umožňuje více proniknout k jádru *mysteria fidei*.

II.4.8.1. Teologická reflexe

II.4.8.1.1. Současný přístup k tématu nejsvětějšího srdce Ježíšova

Uvažujeme-li o srdci,⁵⁷⁷ které přisuzujeme pouze osobám, nelze nevidět jeho schopnost lásky a prožívání meziosobních vztahů. Srdce je úzce spojeno s individuální osobou, je to určité vnitřně sjednocující duchovní jádro zvláště u člověka. Srdce jako jednotící princip pro lidskou existenci, které člověk nikdy nedokáže plně pojmově uchopit, dokonce předchází rozlišování lidské duše a těla.⁵⁷⁸

Tak jako skutečně existují pouze konkrétní lidé, i lidská srdce mají konkrétní existenci. A srdce pak nelze jednoznačně definovat, podobně jako nelze jednoznačně definovat tajemství lidské osoby. Člověk v zakoušení sebe sama jako tajemství dochází k *transcendenci*. Srdce, které je rovněž tajemstvím, se nelze zmocnit, spíše se ono jako tajemství zmocňuje nás.⁵⁷⁹

Mezi schopnosti srdce lze zařadit: poznání, paměť, lásku s afekty, ducha a mysl. Poznávající srdce má schopnost vhledu, porozumění, pochopení, což je však spojeno se zvláštním Božím darem a s konkrétním vztahem k tomu, co je předmětem poznání spojeného s prožitkem. Poznání a porozumění srdce je bytostně existenciální, dokáže pronikat jaksi „za fenomén“, až k jádru událostí či zkušeností. Jenom srdce, které je jádrem a středem lidské existence je schopno vhlížet do „nitra“ konkrétních věcí, událostí, zvláště pak osob. Proto je srdce výsostným místem poznání – zakoušení Hospodina (srov. např. Jer 24, 7). Poznání srdce zaměřené ke druhé osobě je otevřením

⁵⁷⁶ U příležitosti stého výročí rozšíření úcty srdce Páně zásluhou papeže Pia IX. na celou katolickou církev vyšla v roce 1956 encyklika Pia XII. s názvem *Haurietis aquas*, která pojednává o Nejsvětějším srdci Ježíšově.

⁵⁷⁷ Srov. k úvaze o boholidském srdci Páně POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 295-308.

⁵⁷⁸ Srov. RAHNER, K. „Siehe dieses Herz!“, in *Schriften zur Theologie III*, (379-390), s. 381.

⁵⁷⁹ Karl Rahner uvažoval, že v srdci, které nelze zcela postihnout žádnou analytickou definicí, se tajemství člověka setkává s tajemstvím samotného Boha. Srov. RAHNER, K. „Der theologische Sinn der Verehrung des Herzens Jesu“, in *Schriften zur Theologie VII*, (481-490), s. 485.

se *transcendenci*, není to pouhé rozumové osvojování si vědomostí. Otevřeností srdce *transcendenci*, tedy v posledku Bohu, je pak člověk schopen proniknout do hlubiny vlastního srdce a poznávat pravdu o sobě samém.⁵⁸⁰

Paměť je též schopností srdce (srov. např. Dt 4, 39; 6, 6; 11, 18). Je to paměť či památka konkrétních událostí spojených s prožitky, která má rovinu jak intelektuální, tak hodnotovou, či emotivní.⁵⁸¹

K srdci se vztahuje rozhodování, chtění, city, vzněty, tužby, tedy i láska. Člověk se právě v hlubině svého srdce rozhoduje pro Boha, a nebo proti němu.⁵⁸²

V jakém vztahu dále stojí vedle sebe lidský duch⁵⁸³ a srdce? Oba pojmy jsou si velmi blízké, často se dokonce překrývají a označují až identické tajemství. Pomyslíme-li na trinitární teologii a Boha v Trojici, třetí božská osoba, Duch svatý, se nezdá jako označuje jako hypostatizovaná božská láska, a tak mezi srdcem a láskou nalézáme úzkou vazbu.⁵⁸⁴

Lze prezentovat i poměr pojmů srdce a mysl (*nūs, mens*). Například u křesťanských autorů se také zde ukazuje časté překrývání významů obou termínů, které někdy přechází až k identifikaci a to zvláště u latinských církevních otců (např. Augustin).⁵⁸⁵ Ve středověké teologii a západní mystice lze pak hledat počátek úcty Nejsvětějšího srdce Ježíšova.⁵⁸⁶

Nejsvětější srdce Ježíšovo představuje jakousi výsadní součást, podtrhněme, jeho lidské přirozenosti.⁵⁸⁷ I v encyklice *Haurietis aquas* se velmi často používá výraz *Sacratissimum Cor Iesu*, ale nenašli bychom v ní latinský výraz *Divinum Cor Iesu*.⁵⁸⁸

⁵⁸⁰ „Touhu poznat pravdu a nakonec Boha samého vložil totiž do lidského srdce Bůh, aby člověk tím, že pozná a bude milovat Boha, mohl dosáhnout také plné pravdy o sobě samém.“ Jan Pavel II, *Fides et ratio*, úvod s. 5.

⁵⁸¹ Připomeňme nalezení dvanáctiletého Ježíše v chrámě: „Jeho matka uchovávala to vše ve svém srdci“ (Lk 2, 51), či paschátní připomínku vysvobození vyvoleného národa z egyptského otroctví, či památku velikonočních událostí Ježíšovy smrti a vzkříšení, kterou církev nese ve svém srdci a připomíná i zpřítomňuje svátostným slavením.

⁵⁸² Srov. KKC, č. 368. „Slyš Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin je jediný. Budeš milovat Hospodina, svého Boha, celým svým srdcem a celou svou duší a celou svou silou. A tato slova, která ti dnes přikazují, budeš mít v srdci“ (Dt 6, 4-6). Při úvaze o lásce přicházíme na skutečnost, že milovaný přebývá v jistém smyslu v srdci milujícího a naopak. Tím se dostáváme k problému trinitární *perichoreze*, kterou lze méně intenzivním způsobem aplikovat na tajemství srdce. Lidské srdce je díky této *perichorezi*, kterou částečně zakouší už zde na zemi vskutku schopno „zbožštění“. Ideálem nejen prvotní církve je, aby všichni pokřtění měli „jedno srdce“ a „jednu duši“ (srov. Sk 4, 32). Jedná se opět, podobně jako u tajemství eucharistie, o perichoretickou schopnost.

⁵⁸³ Srov. *ruach, pneuma, spiritus*.

⁵⁸⁴ Srov. „Stvoř mi čisté srdce, Bože! Obnov ve mně ducha vytrvalosti“ (Žl 51/50, 12).

⁵⁸⁵ Srov. hebrejské *leb* překládá *Vulgáta – cor, Septuaginta – intelekt, duše*.

⁵⁸⁶ Pro zajímavost, pojmy *mens a cor* v dílech Tomáše Akvinského a Bonaventury v zásadě splývají.

⁵⁸⁷ Srov. PIUS XII., *Haurietis aquas*, in EE 6, čl. 1225, 1252, 1272.

⁵⁸⁸ Srov. PIUS XII., *Haurietis aquas*, in EE 6, např. čl. 1214, 1215 a jinde. Též Karl Rahner podle svých četných studií o tajemství srdce Páně zdůraznil, že zde máme co do činění s lidským srdcem vtěleného Božího Syna. Srov. RAHNER, K.

Lidské srdce je to, co sjednocuje lidské nitro, je počátkem vztahů já – ty i já – Ty, můžeme ho tedy velmi podobně charakterizovat jako lidskou osobu (lépe, jak uvedeno jinde – osobnost). Je tedy místem setkání tajemství člověka a tajemství Boha, starozákonním jazykem je velesvatyní, ve které v člověku přebývá Bůh. A zcela výsostně se s tím setkáváme u Ježíše z Nazareta. Ježíšovi, Muži z Nazareta, nemůžeme nic lidského odpírat, dokonce se správně mluví o tom, že mu nechybí ani lidská osoba, protože vtělená osoba Slova, na sebe v Kristu dokonale bere lidství, humanizuje se.⁵⁸⁹

Proti učení církve i proti zdravému rozumu by stálo tvrzení o plné identifikaci osoby věčného Syna a Ježíšova lidského srdce. Tím by se připustilo směšování lidské a božské přirozenosti. Lidské srdce Ježíšovo je však opravdu styčným bodem (srov. osobnost) mezi druhou osobou Trojice a Ježíšovým lidstvím.⁵⁹⁰

Psychologické „já“ Ježíše z Nazareta plně závisí na jeho osobě, na jeho ontologickém „já“, ale tato osoba ve věci bytí rozhodně nemůže záviset na lidském psychologickém „já“. Poměr Ježíšova psychologického „já“ k božské osobě Syna je pak stejný jako poměr „Ježíšova srdce“ k té samé osobě. Ježíš mohl lidsky pravdivě prožívat božskou osobu věčného Božího Syna právě ve svém lidském srdci.⁵⁹¹

Srdce má tu možnost, aby do sebe perichoreticky pojímalo toho druhého a samo mohlo být obsaženo v jeho srdci. Podobně i božská osoba Syna proniká do Ježíšova lidství – do jeho lidského srdce, a srdce Ježíše z Nazareta, jeho lidství, perichoreticky prostupuje osobu věčného Božího Syna.⁵⁹²

Jak Ježíšova lidská osobnost, tak i o jeho lidské srdce jsou pravdivým a dokonalým obrazem Boha (srov. Kol 1, 15). Ježíšovo lidské srdce je ikonou srdce věčného Otce.⁵⁹³ Nejen Ježíšovo lidské srdce je dokonalým, reálným symbolem a ikonou

„Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis“, in *Schriften zur Theologie III*, (47-60), s. 51 a 59.

⁵⁸⁹ K tomu, že Ježíš z Nazareta byl úplným člověkem nejen z ontologického, ale i z existenciálního hlediska se výstižně vyjádřil II. vatikánský koncil: vtělený Boží Syn „lidskýma rukama pracoval, lidskou myslí přemýšlel, lidskou vůlí jednal, lidským srdcem miloval“ GS, čl. 22.

⁵⁹⁰ Analogicky lze nahlížet na poměr mezi Ježíšovým lidským srdcem a božskou osobou Syna a tím, jak dnešní christologie poukazuje na poměr mezi Kristovou osobností a jeho osobou. O srdci pak lze tvrdit, že je sjednocujícím jádrem osobnosti, nikoli osoby.

⁵⁹¹ Namísto slovního spojení „božské srdce Páně“ bychom měli upřednostňovat přesnější vyjádření: „boholidské srdce Páně“.

⁵⁹² K tématu srovnajme následující text: „Tak tedy v srdci našeho Spasitele vidíme určitým způsobem obraz Boží osoby Slova, podobně jako je v něm přítomno tajemství jeho dvou přirozeností, tedy přirozenosti lidské a božské. V tomto srdci můžeme obdivovat nejen symbol, ale také souhrn tajemství našeho vykoupení.“ PIUS XII., *Haurietis aquas*, III, 6, in EE 6, čl. 1256.

⁵⁹³ Srov. RAHNER, K. „Einheit - Liebe – Geheimnis“, (491-508), s. 502, 503.

osoby věčného Božího Syna, ale také jeho lidské „já“, jeho lidská mysl, jeho lidský duch i jádro Ježíšovy osobnosti.

Karl Rahner obhajoval zásadní jednotu symbolu a toho, co znamená vyjadřuje.⁵⁹⁴ Pro lepší pochopení je dobře upřesnit, že Ježíšovo tělesné srdce je reálným symbolem reálného symbolu, ikonou ikony zobrazujícího věčného Božího Syna.⁵⁹⁵ Jedinou přístupovou cestou, po níž může člověk přicházet k živému Bohu, je pak Ježíšovo srdce, srdce toho, který je jediným Prostředníkem mezi lidmi a Bohem (srov. 1 Tim 2, 3-6).⁵⁹⁶

II.4.8.2. Předkoncilní christologie

II.4.8.2.1. Úcta nejsvětějšího srdce Ježíšova

Církevní formulace víry nás poučují o tom, že celý Kristus je jako jedna jediná skutečnost hoden uctívání klaněním.⁵⁹⁷ Úcta náleží osobnímu „já“. Naše setkání s člověkem Kristem je pak setkáním s tímto „já“ Božího Syna. Proto musíme člověku Ježíši vzdávat takovou úctu, jakou projevujeme Synu Božímu, a to je klanění.⁵⁹⁸ V *Písmu* klanění se Kristu nevystupuje nápadně do popředí, avšak je jasně dosvědčené.⁵⁹⁹

Problematikou úcty nejsvětějšího srdce Ježíšova se Schmaus zabýval jenom okrajově. Tvrdil, že při uctívání Kristova srdce se pomýšlí na jeho srdce lidské spolu s celým vnitřním životem. Úcta Ježíšova srdce nachází své ospravedlnění v tom, že je to část lidské přirozenosti, která náleží „já“ Božího Syna. Srdce je do jisté míry živoucí střed člověka, ve kterém se setkávají a spojují tělo a duch.⁶⁰⁰ Srdce je nástrojem lásky, ve které se daruje „já“. Také v *Písmu* bývá použito slovo srdce k označení lidského „já“. Tak se stává úcta Ježíšova srdce úctou božské osoby, která nese lidskou přirozenost a láska této božské osoby se dává poznat v srdci.⁶⁰¹

II.4.8.3. Pokoncilní christologie

⁵⁹⁴ Srov. „Zur Theologie des Symbols“, in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie IV*, s. 275-311.

⁵⁹⁵ Srov. RAHNER, K. „Siehe dieses Herz!“, in *Schriften zur Theologie III*, (379-390), s. 386.

⁵⁹⁶ K tomu srov. „Srdce Páně kromě toho, že je původním středem jeho lidské existence, je rovněž jediným ústředním bodem zprostředkovaní, bez něhož nelze přistupovat k Bohu.“ RAHNER, K. „Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis“, in *Schriften zur Theologie III*, (47-60), s. 60.

⁵⁹⁷ Srov. Efezský koncil, in DH, čl. 259 a II. konstantinopolský koncil, in DH, čl. 431.

⁵⁹⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 322. Scholastickým slovníkem by se dalo říci: materiálním objektem (předmětem) klanění je celý Kristus. Formálním objektem (základem) klanění je božství Slova. Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 323.

⁵⁹⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 323.

⁶⁰⁰ Srov. GUARDINI, R. *Vom christlichen Bewußtsein*.

⁶⁰¹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 325.

V pokoncilní christologii se Schmaus problematikou úcty Ježíšova srdce nezabýval.

II.4.8.4. Dílčí závěr

Koncily Efezský a II. konstantinopolský se zabývaly otázkou vzdáváním úcty Kristu a vynesly věroučná rozhodnutí v tom smyslu, že se úcta klaněním vzdává celému Kristu, tedy i člověku Ježíši, a to na základě hypostatické unie, protože jeho lidská přirozenost náleží osobě Božího Slova.

Schmaus, který se úctou boholidského srdce Ježíšova zabýval jenom okrajově, správně poukázal na to, že se u Krista při uctívání jeho srdce pomýšlí na jeho lidské srdce spolu s jeho celým vnitřním životem. Srdce chápal podle Guardiniho jako živoucí střed člověka, kde se setkává tělo a duch. Srdce je pro něj nástrojem lásky, kdy se předpokládá, že láska není nikdy bez vztahů. A úcta Ježíšova lidského srdce je pak úcta „já“ vtěleného Božího Syna, směřuje tedy k úctě osoby Božího Syna.

V christologii Schmaus nerozvedl úvahu o poměru mezi srdcem a poznáním, pamětí, láskou s afekty, duchem, myslí a osobností Ježíše Krista, nezabýval se ani perichoretickým aspektem srdce. Encykliku *Haurietis aquas* (1956), která se zabývala úctou k nejsvětějšímu srdci Ježíšovu, Schmaus v předkoncilní christologii v souvislosti s tímto tématem výslovně nevedl.

V pokoncilní christologii pak problematiku uctívání Krista a nejsvětějšího srdce Ježíšova nenacházíme, a to ani při procházení části soteriologické.

III. SCHMAUSOVA PŘEDKONCILNÍ A POKONCILNÍ SOTERIOLOGIE

Je dobře poznamenat, jak budeme přistupovat po úvodních podkapitolách k jednotlivým soteriologickým otázkám. Po základním vymezení tématu, které se nám nabízí už nadpisem níže uvedených bodů, se nejprve zaměříme na současnou teologickou reflexi, pak budeme k tématu prezentovat látku ze Schmausovy předkoncilní soteriologie, dále se budeme ptát, co k danému tématu Schmaus napsal v pokoncilní soteriologii. V dílčím závěru shrneme to důležité, postřehy a rozdíly. Ne vždy se nám jistě podaří nalézt u Schmause k danému tématu látku, což je také součást naší práce – konstatovat, o čem jeho předkoncilní či pokoncilní soteriologie z pohledu dnešní soteriologické reflexe pojednává a co v ní naopak schází.

III.1. POROVNÁNÍ SOTERIOLOGIÍ S OHLEDEM NA II. VATIKÁNSKÝ KONCIL

Předkoncilní christologie (v širším slova smyslu) ve své definitivní podobě, která se zabývá, pomineme-li úvod, na stranách, 327-517 soteriologií, nám nabízí obsáhlý soupis literatury k danému tématu na stranách 552-580. Schmaus však na začátku tohoto výčtu literatury poznamenal, že se jedná jenom o literaturu nejdůležitější z předešlých vydání, doplněk z let 1955 – 1962 pak obsahuje plný soupis nové literatury. Čtenáře dále odkázal k rozsáhlejšímu seznamu literatury v pátém vydání *Katholische Dogmatik* (z roku 1955). Podle seznamu důležité literatury definitivního vydání předkoncilní soteriologie a podle bibliografických citací přímo v textu jsme zjistili přesto, že definitivní podoba předkoncilní christologie vyšla až v roce 1963, že Schmaus ještě nic ve své práci necitoval z církevních dokumentů II. vatikánského koncilu.⁶⁰²

V definitivní podobě pokoncilní soteriologie v díle IV/1 citoval Schmaus dokument II. vatikánského koncilu *Nostra aetate* (o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím) na straně 349-352 a encykliku *Redemptor hominis* koncilního papeže Pavla VI. na straně 340. Schmaus sestavil samostatný VII. svazek (r. 1982) své

⁶⁰² Otázkou zůstává, poté co jsme i výše hodnotili christologickou část jeho dogmatiky, zda něco zaznamenat mohl, když první dva oficiální dokumenty II. vatikánského koncilu vyšly až dne 4. 12. 1963.

pokoncilní dogmatiky, kde uvedl především seznam článků a knih po II. vatikánském koncilu k danému tématu, tedy i k soteriologii. Tento VII. svazek obsahuje ke svazkům I. – VI. výběr literatury včetně autorova úvodu na stranách 5-43, dále rejstřík věcný na stranách 45-61 s hesly christologie, soteriologie, Kristus, Ježíš, encyklika a dalšími, a rejstřík jmenný na stranách 63-80 včetně jmen obou papežů II. vatikánského koncilu, tedy Jana XXIII. a Pavla VI. Na internetu sedmý díl Schmausovy pokoncilní dogmatiky bohužel není přístupný.

III.2. POROVNÁNÍ SOTERIOLOGIÍ PODLE STRUKTUR

Přistupujeme k oběma soteriologiím na základě srovnání jejich struktur. Při procházení jednotlivých témat, kterým Schmaus věnoval svoji pozornost, jsme zjistili, že podobně jako jsou v předkoncilní christologii zařazeny i mariologické kapitoly, i v předkoncilní soteriologii nalezneme mariologické pojednání s názvem *Plný účinek díla spásy na Matce Kristově přesto*, že má už předkoncilní dogmatika (stejně i pokoncilní) vyčleněn samostatný mariologický svazek. Znovu připomínáme, že tak jako se teologie dělí na jednotlivé disciplíny, a přitom není možné jednotlivé vědní disciplíny navzájem úplně oddělit, aniž by se ztrácel duch teologie, nelze ani v dogmatice jednotlivá témata natolik vymezit, aniž bychom v nich neponechali návazné nitky na témata odvislá. Důkazem toho je nejen mariologie, která se tedy na první pohled osamostatnila a přesto zůstala provázána nejen s christologií (v širším slova smyslu), ale také s pojednáním o milosti. Na tuto skutečnost narážíme i při procházení části dogmatiky zabývající se osobou a dílem Ježíše z Nazareta, Pána a Spasitele. Přesto, že obojí vydání rozlišují osobu a dílo Spasitele, christologie i soteriologie se při samotném výkladu navzájem prolínají.

Druhý hlavní díl s názvem *Bůh Spasitel (Vykupitel)* z předkoncilní dogmatiky má 551 stran, z toho věnoval Schmaus 108 stran úvodu s názvem oddílu *Boží rozhodnutí o spáse (vykoupení)*, který z velké části pojednává o soteriologických otázkách a bude tedy předmětem našeho zájmu na následujících stranách naší práce. Navazuje pojednání o osobě Ježíše ve druhém oddílu s názvem *Ježíš Kristus vtělený Syn Boží*, tedy christologie

(v úzkém slova smyslu) se svými 218 stranami (s. 109-326), o které jsme pojednali výše, a poté soteriologie ve třetím oddíle s názvem *Dílo Kristovo* o 225 stranách (s. 327-551).

Hlavní kapitoly úvodního a soteriologického oddílu jsou tyto:

1. Oddíl – *Boží rozhodnutí o vykoupení: Přehled, Lidské pokusy o překonání opuštěnosti (zatracenosti), Bůh jediný Spasitel (Vykupitel) lidí, Svoboda Božího rozhodnutí o spáse (vykoupení), Boží Syn Spasitel (Vykupitel) lidí, Příprava vtělení.*

3. Oddíl – *dílo Kristovo: Kristus jako Prostředník mezi Bohem a lidmi, Ježíš Kristus jako Velekněz Nové smlouvy, který obětuje sebe sama, Kristus jako Vítěz nad hříchem, smrtí a ďáblem a jako Stvořitel nového života ve svobodě, svatosti a spravedlnosti, Kristova oběť kříže jako zástupné dostiučinění a jako zástupná zásluha, Kristovo sestoupení do pekel, Vzkříšení Krista, Nanebevstoupení a vyvýšení Krista, Soslání Ducha svatého, Kristus jako ten, který zjevuje Boha (Kristova spása skrze slovo): Jeho učitelský úřad, Kristus jako Král (království nebo pastýřský úřad Krista), Kompletní charakter spásy (vykoupení) skrze Krista, Plný účinek díla spásy na Matce Kristově.*

Předkoncilní soteriologie (ponecháme-li stranou 164. paragraf s mariologickou tematikou) se tedy zabývá podobnými tématy jako klasické manuály, přičemž Schmaus pojednal o Kristově učitelském, královském (pastýřském) i prorockém úřadu, o jeho věčném (vele)kněžství i oběti, které splývají v jedno, o jeho sestupu mezi mrtvé, o jedinečnosti jeho prostřednictví mezi Bohem a lidmi, o Kristově dostiučinění a zásluze. Nenalezneme zde však mimo jiné samostatnou kapitolu s nesprávnými soteriologickými pohledy, nerozvinul zde více pojem *proexistence*. Důraz kladl na Ježíšovo vzkříšení a oslavení před jeho zjevením a spásou skrze kříž. Schmaus zde ještě nezpracoval v plné šíři spásu mimozemšťanů a vůbec se nezabýval spásou prehistorických lidí.

V novém vydání dogmatiky ve čtvrtém dílu s názvem *Bůh zachránce skrze Ježíše Krista* po úvodní části, jakožto prvním oddílu pod názvem *Úvod k pochopení Krista* se 110 stranami zařadil Schmaus jako druhou část soteriologii, což je druhý oddíl s názvem *Dílo spásy Ježíše Krista* o 248 stranách (výše dva uvedené oddíly jsou zařazeny do první části tohoto čtvrtého dílu dogmatiky a to s názvem *Úvod k pochopení Krista a dílo spásy Ježíše Krista*), pak se teprve Schmaus vrátil k osobě Krista ve třetím oddílu pod názvem *Bytí Ježíše Krista: vtělení* na 265 stranách (třetí oddíl tvoří tedy druhou část tohoto čtvrtého dílu dogmatiky a to s názvem *Bytí Ježíše Krista*).

Úvodní a soteriologická část nové dogmatiky se zajímá, budeme-li se držet pouze členění na hlavní oddíly a pomineme velmi detailní členění na jednotlivé kapitoly, o tato témata: *Ježíšovo dílo všeobecně, Hlásání Božího království, Vzkříšení Ježíše z mrtvých, Ježíšova spásná smrt, Ježíšovo dílo spásy před umučením a zmrtvýchvstání, a Dar(y) spásy Ježíše Krista.*

Nová soteriologie je tedy koncipována retrospektivně, od vzkříšení přes kříž k životu vtěleného Božího Syna a nakonec se dochází k užitku takového Kristova díla spásy pro lidi. I pokoncilní soteriologie, stejně jako předkoncilní, stojí na širokém a pevném biblickém základě. Obě soteriologie se zabývají v zásadě stejnými tématy přesto, že jsou rozdílně uspořádány. K jejich podrobnějšímu porovnání přistoupíme níže.

III.3. Základní témata Schmausovy předkoncilní a pokoncilní soteriologie

V soteriologické části naší práce si povšimneme podle osvědčeného schématu (téma, teologická reflexe, Schmausova předkoncilní soteriologie, Schmausova pokoncilní soteriologie a dílčí závěr) opět pouze stěžejních témat.

III.3.1. Poměr mezi christologií a soteriologií, umístění v celku dogmatiky a metodologický přístup

Christologie v úzkém slova smyslu a soteriologie jsou rozlišitelné a zároveň neoddělitelné, měly by být organicky propojeny nejen mezi sebou, ale i s ostatním celkem dogmatiky. V teologii lze vznést kritiku mimo jiné proti nedostatečnosti jejich propojení až roztržení, což bylo pochybením zvláště staré manualistiky, a rovněž lze kritizovat bultmannovské tendence redukovat christologii na soteriologii.

III.3.1.1. Teologická reflexe

III.3.1.1.1. Soteriologie mající ústřední postavení v teologii a její ontický základ v christologii v úzkém slova smyslu

V klasickém uspořádání manualistické teologie bývala soteriologie umísťována bezprostředně za christologii v úzkém slova smyslu. Dnes se na soteriologii⁶⁰³ pohlíží jako na klíčovou otázku celé teologie, nezůstává pak pouhým organicky nepropojeným teologickým traktátem a má svůj ontický základ v christologii v úzkém slova smyslu. Soteriologie v úzkém slova smyslu se zabývá tajemstvím Ježíše Krista převážně z hlediska jeho funkcionální dimenze, z hlediska jeho významu pro spásu člověka a světa.⁶⁰⁴

Rudolf Bultmann, který se nechal inspirovat filozofickým myšlením Martina Heideggera, výrazně učinil z problematiky spojené s uskutečněním naší spásy ústřední téma celé teologie. Jeho přístup by se dal popsat pravidlem, které na světlo uvedl už Melanchthon v roce 1521: *Hoc est Christum cognoscere: beneficia eius cognoscere*⁶⁰⁵. Na uvedeném základě chtěl pak R. Bultmann převrátit tradiční pořadí mezi christologií a soteriologií. Christologie pojímaná celkově ve světle existenciální filozofie a založená na subjektivním vnímání je pak zaměřena výhradně k Ježíšovu soteriologickému významu. Právě toto Bultmannovo nové metodologické východisko mělo značný vliv jak na evangelickou, tak katolickou teologii.

Hlavním kritikem byl Karl Barth, který chtěl vnímat christologii a soteriologii jako jeden nedílný celek. Christologie v úzkém slova smyslu (ontologický aspekt) a soteriologie v úzkém slova smyslu (funkcionální aspekt) jsou pouze dva úhly pohledu na skutečně jedině tajemství. Ježíšovo spasitelství pak nespočívá primárně v nauce, nýbrž v osobě.

Karl Rahner tvrdil, že sama teologie dějin spásy, od níž nesmíme odtrhovat nauku o Bohu, jak je sám v sobě,⁶⁰⁶ není nic jiného než soteriologie. Soteriologie dále nesmí být nikdy omezována pouze na nauku o překonání či odstranění hříchu, nelze tedy v soteriologii připustit *hamartiologickou redukci*. Podle něj by se základním předmětem teologie měl stát člověk a ona možnost spásy, kterou do něho vložil Hospodin již na počátku při stvoření (člověk se svým transcendentálním rozměrem). Právě toto široké

⁶⁰³ Nezapomínejme, že obdobně jako tajemství Muže z Nazareta přesahuje všechny christologie, tak i samo tajemství spásy přesahuje každou sebelépe vypracovanou soteriologii. Podle dogmatické konstituce *Dei Verbum* zjevení není pouhou informací, ale sebedarováním Boha člověku. Srov. DV, čl. 6.

⁶⁰⁴ K danému tématu srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 309-318.

⁶⁰⁵ To znamená poznávat Krista: poznávat jeho dobrodiní.

⁶⁰⁶ Připomeňme Rahnerův „Grundaxiom“, podle něhož ekonomická Trojice je imanentní, a naopak. Srov. RAHNER, K. „Der dreifaltige Gott als transzenderer Urgrund der Heilsgeschichte“, s. 328.

vnímání soteriologie představuje jednu z příčin takzvaného antropologického obratu v křesťanské teologii, zvláště v pokoncilní době.

Věřící dnes však již nemůže číst Ježíšův příběh tak, jako kdyby tuto pointu neznal, protože by to nebyl přístup věřícího člověka. Nelze se tedy podržet pouze vzestupné christologie. Vzestupný a sestupný přístup jsou vzájemně komplementární. Proto i osoba Ježíše Krista nesmí být oddělována od jeho spasitelského díla. Pravým prostředníkem mezi Bohem a lidmi je přece sám Ježíš Kristus (srov. 1 Tim 2, 5-6), a ne nějaká neosobní milost nebo nějaké učení bez ontické vazby na jeho osobu. Opomíjení ontické christologie a zamlžování božského statutu Muže z Nazareta pak otevřelo široké pole pro manipulaci s pojmem spásy a pro přechod k pluralistické pozici v oblasti teologie mimokřesťanských náboženství. Na závěr můžeme přiblížit vztah mezi soteriologií a christologií pojmem *perichoreze*, přičemž jedno není redukováno na druhé a zároveň jedno bez druhého nemůže plnohodnotně existovat.

III.3.1.2. Předkoncilní soteriologie

III.3.1.2.1. Poměr mezi soteriologií a christologií v úzkém slova smyslu

Schmaus se k danému tématu v předkoncilní soteriologii přímo nevyjádřil. Christologie v úzkém slova smyslu v předkoncilní dogmatice pak předcházela soteriologii – dle klasického manuálového členění.

III.3.1.3. Pokoncilní soteriologie

III.3.1.3.1. Poměr mezi soteriologií a christologií v úzkém slova smyslu, místo obou v celku dogmatiky, metodologický přístup

V pokoncilní dogmatice převrátil Schmaus tradiční manuálové pořadí christologie v úzkém slova smyslu a soteriologie.⁶⁰⁷ Podle Schmausova mínění Ježíš jako „ten“ Kristus stojí v centru všech otázek a odpovědí dogmatiky, proto se soustředují všechny problémy i zájmy k jeho osobě.⁶⁰⁸ Christologie se stává srozumitelnou na základě předpokladu Kristova původu od Otce, jeho poslání, jeho dějinné životní cesty v poslušnosti vůči Otci, jeho věrnosti k člověku, jeho návratu k Otci, jeho zástupnictví za

⁶⁰⁷ Primárně existenciální přístup k tajemství spásy.

⁶⁰⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 3-5.

své sestry a bratry a to všechno za působení Ducha svatého. V christologii jde o vyjasňování vztahu Ježíše z Nazareta k Bohu, který byl nazýván Jahve, a také o spojení a vzájemný vztah božského a lidského v Ježíši Kristu. Tím se propojuje víra v Boží Trojici a christologie v jednu nedělitelnou skutečnost, v jediné *mysterium*.⁶⁰⁹

Ve IV. díle dogmatiky⁶¹⁰ započal Schmaus vzestupnou christologií, kdy však ve svých úvahách a interpretacích zároveň neztrácel ze zřetele pohled sestupné christologie. Zmrtvýchvstání, popřípadě vzkříšení Ježíše tvoří pak podle Schmause uprostřed christologie (v širším slova smyslu), která sama je středem celé teologie, opět centrální událost.⁶¹¹

Víra a zjevení, jak demonstrují dějiny teologie, mohou vykazovat vícero interpretací, proto se Schmaus snažil, jak sám doznal, povšimnout si stěžejních interpretací, byť od sebe odlišných.⁶¹² Charakteristické pro něj je také bohaté využití zveřejněné exegetické diskuze. A to není vždy snadné, protože si výsledky, ke kterým exegeze dochází, na základě plurality obrazů a podobností navzájem i odporují.⁶¹³

Další změnou vůči jeho dílu *Katolická dogmatika* spočívá v tom, že více vzájemně propojeně pojednal o soteriologii v christologii a naopak. Důvodem toho je, že Kristus na základě své konstituce je sám naší spásou. On vytvořil pro člověka cestu k Bohu a k bližním a dal mu možnost po té cestě kráčet. On sám je tou cestou (srov. Jan 14, 6). Spása se pak nezískává tím, co Kristus řekl a vykonal, ale setkáním s ním samým, se vtěleným, hlásajícím a hlásaným, s ukřižovaným a zmrtvýchvstalým Ježíšem Kristem.⁶¹⁴

III.3.1.4. Dílčí závěr

Můžeme se domnívat, že právě na základě existencialisticko-bultmannovského přístupu Schmaus v pokoncilní soteriologii převrátil posloupnost soteriologie a christologie v úzkém slova smyslu, kdy na rozdíl od manuálů umístil soteriologii na první

⁶⁰⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 98, 99.

⁶¹⁰ Schmaus přiznal, že v pokoncilní soteriologii použil nejnovější výsledky exegetické diskuze. *Písmo svaté* citoval podle soudobých komentářů a nebo z překladu U. Wickense. Německý *Einheitsübersetzung* neměl ještě k dispozici. Rozlišoval christologii zdola a christologii shora, předvelikonočního a povelikonočního Krista. Termínově byl však nejednotný, pro zmíněnou diferenci si různě (i v úvodu) posloužil slovy *vorösterliche*, *österliche* a *nachösterliche* (předvelikonoční, velikonoční a povelikonoční), na jiných místech soteriologie se setkáváme i s běžným použitím *vorösterliche* a *nachösterliche* (ve smyslu předvelikonoční Ježíš a povelikonoční Kristus), a to např. na straně 222. Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 7, 8.

⁶¹¹ Tím ve své soteriologii kladl velký důraz na události Kristova vzkříšení a nanebevstoupení.

⁶¹² Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 13.

⁶¹³ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 7.

⁶¹⁴ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 11, 12.

místo. Byl si vědom důležitosti propojení obou takových pohledů na tajemství Krista, ale nedomýšlel důsledky manuálového oddělení až roztržení. Christologii jako takové (včetně soteriologie) přiznal pak ústřední postavení v celku teologie.

III.3.2. Rozlišování mezi spásou a vykoupením

Při uvažování nejen nad soteriologickými texty musíme mít na paměti rozlišování mezi *spásou*, která obsahuje celou škálu paprsků Bohem nabízené spásy a *vykoupením*, které vyzařuje jen paprsek uzdravující především člověka, ale i celé stvoření z následků hříchu (negativní aspekt spásy).⁶¹⁵ Například i v christologii v úzkém slova smyslu se při promýšlení otázky primárního účelu vtělení musí důsledně rozlišovat a neztotožňovat⁶¹⁶ tyto dva zásadní termíny.

III.3.2.1. Teologická reflexe

III.3.2.1.1. Nutnost rozlišování spásy a vykoupení

Sama dějinná situace člověka (kdy vycházíme ze stanoviska primárního účelu vtělení jako dokonání stvoření) i bez hříchu vyžadovala spásonosný zásah Boží, protože implikovala určitý prozatímní nedostatek dokonalosti.⁶¹⁷ Člověk by ani před hříchem nedošel plnosti zbožštění pouze svými vlastními silami. Vždyť Boží milost, která je vždy nezaslouženým darem, je počátečním stadiem zbožštění a oslavení. Sám pozitivní aspekt spásy je přechodem ze stavu počáteční dokonalosti do stavu dokonalosti plné. Hřích jako překážka spásy je pravým zlem, nikoli pouze nedokonaností ve smyslu počáteční dokonalosti. Pozitivní zbožšťující aspekt soteriologie se může v člověku naplnit jedině za předpokladu, že člověk bude nejprve vykoupen, osvobozen z otroctví hříchu. V současném stavu lidstva je tedy překonání negativního aspektu spásy prvním předpokladem pro dokonání pozitivního aspektu spásy – zbožštění.⁶¹⁸

Rozlišování, nikoli oddělování, spásy a vykoupení se promítá i do spirituální teologie, kde nemůže být vyčerpávajícím předmětem duchovního života boj s hříchem a

⁶¹⁵ „... soteriologie by se nikdy neměla omezovat na pouhou nauku o odpuštění hříchů. Je třeba vyloučit *hamartiologickou redukcí* soteriologie. V soteriologii je přítomna, abychom tak řekli, i tematika supralapsární (= vztahující se k době před proviněním).“ RAHNER, K. „Soteriologia“, s. 737.

⁶¹⁶ S politováním musíme dodat, že se tak v mnohých teologických dílech děje.

⁶¹⁷ Bůh stvořil svět potencionálně dokonalý, což neodporuje tomu, že stvoření je od počátku dobré.

⁶¹⁸ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 325, 326.

vítězství nad ním. Nemalý důraz se musí klást na uvádění věřícího do vyššího stavu duchovní dokonalosti za pomoci Boží milosti.

III.3.2.2. Předkoncilní a pokoncilní soteriologie

III.3.2.2.1. Spása a vykoupení

Oba termíny nejsou u Schmause jednoznačně rozlišeny. V předkoncilní soteriologii nalézáme například jeho hodnocení: Zmrtvýchvstání vykonal Kristus jako Hlava lidstva, protože na Kristu nebylo nic, co by mělo význam jen pro něj samého. Zmrtvýchvstání je proto také rovněž dílem vykoupení – spásy (Erlösung). Patří do *mysteria* spásy (Heilsmysterium). Bůh působí spásu (Heil) plně tajemným, neproniknutelným udílením milosti skrze kříž a vzkříšení. Především je na samém Zmrtvýchvstalém jasné, co je koneckonců vykoupení – spása (Erlösung). A podle R. Guardiniho: Vykoupení – spása (Erlösung), mít vykoupení – spásu (Erlösthaben), být vykoupen – spasen (Erlöstsein) – co je to? Nato musí zaznít odpověď – Zmrtvýchvstalý Pán.⁶¹⁹

V pokoncilní soteriologii Schmaus napsal, že podle textů *Písma* a církevní nauky je to Bůh, přesněji Bůh Otec (první božská osoba), který skrze Ježíše Krista, vtěleného věčného Božího Syna vysvobodil a zachránil člověka. Do jaké míry je Ježíš Kristus Prostředník spásy, do té míry je on sám nazván Vykupitelem – Spasitelem (Erlöser).⁶²⁰

III.3.2.3. Dílčí závěr

Ve stručnosti výše nastíněnou problematiku je potřeba promýšlet i při čtení textů Schmausovy soteriologie, kdy je daný problém ztížen překladem. V němčině se setkáváme na rozdíl od češtiny (spása – vykoupení) v zásadě se třemi slovy: (das) *Heil*, (die) *Erlösung*⁶²¹ a (die) *Loskaufung*⁶²². Podle slovníků a teologického kontextu bychom mohli tvrdit, že *Heil* lze překládat téměř výlučně jako spása, *Loskaufung* jako vykoupení a *Erlösung* (potažmo *erlösen* – vykoupit, spasit, der *Erlöser* – Vykupitel, Spasitel) jako slůvko, které významově překmitává jak do polohy spásy, tak vykoupení. Tomu je

⁶¹⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 459.

⁶²⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 142.

⁶²¹ Srov. LThK, díl 4 (heslo Heil) sloupce 1258-1264 a díl 3 (heslo Erlösung) sloupce 799-814.

⁶²² *Loskaufung* je zastaralejší, méně používaný termín.

poplatný i překlad Schmausových textů v této práci, kdy nebylo vždy snadné určit, jakou významovou šíři pojmu měl autor na mysli. Ani v předkoncilní ani v pokoncilní Schmausově soteriologii pak nenalezneme samostatné pojednání o rozlišení spásy a vykoupení. Přesné vymezení šíře těchto pojmů u Schmause by si žádalo samostatnou studii.⁶²³ Jisté je, že Schmaus znal (a poukazujeme na to na několika místech při prezentaci jeho díla) pozitivní aspekt spásy (zbožštění).

III.3.3. Spása v objektivním a subjektivním pohledu

S rozlišováním objektivního a subjektivního aspektu spásy se setkáváme už v teologických manuálech. Lze předpokládat, že Schmaus takové rozlišování znal a aplikoval v jednotlivých teologických traktátech.

III.3.3.1. Teologická reflexe

III.3.3.1.1. Spása v objektivním a subjektivním pohledu

Vyjdeme-li z *Písma svatého*, kde Ježíš z Nazareta je „Spasitel světa“ (Jan 4, 42; srov. Sk 13, 23) a „Pánem všech“ (Sk 10, 36; srov. Řím 10, 12), máme i v naší práci na mysli Kristovu objektivitu a univerzalitu spásy. Běžně se dnes rozlišuje⁶²⁴ tato objektivní spása a spása subjektivní. V soteriologii se pak pojednává o objektivním významu osoby a díla Ježíše z Nazareta pro člověka. To, jak člověk přijímá Krista jako svého Spasitele (spásu z pohledu přijímajícího subjektu), se předkládá např. v teologické antropologii, v nauce o milosti a svátostech.

III.3.3.2. Předkoncilní soteriologie

III.3.3.2.1. Rozlišování pojmů subjektivní a objektivní spása

Schmaus v předkoncilní soteriologii uvedl, že objektivní spása člověka se neudála jako jeden jediný akt, ale skrze celý život Ježíše Krista, přičemž se ukázala smrt jako vrchol jeho životní poutě a s ní neoddělitelné vzkříšení a nanebevstoupení jako plody takového života a smrti. Přemožení následků hříchu si nežádalo jako absolutně nutnou

⁶²³ Jeden příklad za všechny, kdy Schmaus přiřadil termínu *Erlösung* spíše užší význam – vykoupení. Napsal, že Bůh mohl *Erlösung* (vykoupení), což znamená osvobození člověka z otroctví hříchu, odstranění jeho vzdálení se od Boha, přivedení člověka nazpět domů ze (zatra-)ztracenosti do Boží srdečné blízkosti vykonat různými způsoby. Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 64.

⁶²⁴ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 321.

násilnou krvavou smrt Spasitele, byla taková kvůli zatvrzelosti jeho odpůrců. Plnoplatná smírná oběť by se mohla dosáhnout i jiným způsobem, protože každý Kristův čin měl nesmírnou hodnotu. Všechno ostatní Kristovo prostřednictvím (tedy objektivní spása) pak má natolik platnost, nakolik je to zaměřeno k jeho smrti na kříži. Smrt a vzkříšení se navzájem pronikají a podmiňují, jsou to dějinně rozlišitelné události, ale spolu i se vtělením (v dynamickém pohledu) jediné *mysterium* Krista. A na kříž, který přinesl plody spásy, se může pohlížet jako na střed takového *mysteria*.⁶²⁵

III.3.3.3. Pokoncilní soteriologie

III.3.3.3.1. Subjektivní a objektivní zřetel spásy

Dodejme, že v pokoncilní soteriologii Schmaus přitakává tradičnímu rozlišování mezi subjektivní a objektivní spásou. Objektivní spása tkví ve slovech a činech (životě) Ježíše Krista, především v jeho smrti a vzkříšení. Subjektivní spása zůstává možností, kterou lze objektivní stav spásy přijmout. Takzvaná objektivní spása pak zůstane bez účinku, neplodnou, postaví-li se k ní člověk odmítavě. V tomto duchu napsal Pavel křesťanům do Korintu, že je na místě Krista prosí, aby se nechali smířit s Bohem (srov. 2 Kor 5, 20).⁶²⁶

III.3.3.4. Dílčí závěr

V našem celkovém pojednání o Schmausově předkoncilní a pokoncilní soteriologii se evidentně zabýváme objektivním rozměrem spásy, tedy dílem spásy ze strany vtěleného Slova, které však nelze zcela odtrhnout od přijímajícího subjektu, adresáta jeho díla – člověka (potažmo stvoření). Je oprávněné tvrzení, že Schmaus správně rozlišoval mezi termíny subjektivní a objektivní spása v obou soteriologiích. Obsáhlé pojednání o subjektivním aspektu spásy pak ponechal dílům dogmatiky, které se zabývají člověkem, svátostmi a milostí.

III.3.4. Rozlišování spásy „podle Boha“ a spásy „podle člověka“

⁶²⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 341-344.

⁶²⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 348, 349.

Spása v křesťanském slova smyslu má dvojí dimenzi. *Spása podle člověka* má humanitní, charitativní, vnitrosvětský rozměr, který nelze opomíjet ani přeceňovat. Druhým rozměrem křesťanské spásy je *spása podle Boha* – osvobození od hříchu, smrti a porušenosti stvoření. Je završena zbožštěním. Člověk má na své celkové spáse podíl, kdy jeho účast na vnitrosvětském rozměru spásy je více zřetelná a přijatelná i pro lidi, kteří *spásu podle Boha* neuznávají a popírají.

III.3.4.1. Teologická reflexe

III.3.4.1.1. Jak chápat spásu podle člověka a podle Boha

Můžeme se setkat s různými definicemi spásy, obecně pak platí, že spása je osvobození od zla.⁶²⁷ Ve všech náboženstvích a v mnohých filozofických systémech nalzáme pokusy o vysvětlení tajemství nemoci zla a nabídky uzdravujícího léku na něj – spásy. Tak se přes mnohoznačnost pojmu zla dostáváme k mnohoznačnosti pojmu spása. Soteriologie je velmi úzce spojena s antropologií. Podle toho, jak popíšeme člověka a vytvoříme jeho obraz, tomu bude odpovídat i jeho spása.⁶²⁸ Sám Ježíš v pohledu *Nového zákona* nabízel jiný typ spásy, než očekávali jeho současníci.

První stupeň osvobození od zla je vnitrosvětský a plně odpovídá lidským touhám. Zde se nabízí termín *spása podle člověka* a takovému rozměru spásy (což jsou v zásadě globální humanitní a charitativní snahy) velmi dobře rozumějí i lidé, kteří nemají víru v definitivního Spasitele. Kristovo dílo spásy se však ještě zřetelněji ukazuje v osvobození od hříchu, smrti, od nadvlády zlého ducha a zahrnuje zároveň i celý proces zbožštění. Plnost spásy člověka⁶²⁹ je dokonalé spodobení člověka s Bohem, obnovení a dokonání Božího obrazu v člověku (zbožštění), a to je *spása podle Boha*, kterou lze přijmout jedině vírou.⁶³⁰

⁶²⁷ Podobně smýšlí o pojetí spásy i Pavel VI.: „Jádrem a středem radostné Kristovy zvěsti je spása, velký Boží dar, který nejenže znamená osvobození od všeho toho, co člověka utlačuje, ale je zejména osvobozením od hříchu, od zlého ducha, v radosti, že poznáváme Boha a že Bůh zná nás ...“ PAVEL VI., *Evangelii nuntiandi*, čl. 9, in EV 5, 1596. Ke křesťanskému rozměru spásy pak ještě náleží pozvednutí lidské přirozenosti – zbožštění.

⁶²⁸ Nesmíme se držet pouze vnitrosvětské krajní polohy spásy. K tomu se jedinečně vyjádřil Pavel VI. v jedné ze svých promluv slovy: „Profánní *humanismus* se objevil ve své hrůzné podobě a určitým způsobem se stal výzvou pro celý koncil. Náboženství Boha, který se stal člověkem, se utkalo s náboženstvím (protože jím ve skutečnosti je) člověka, který ze sebe dělá boha.“ PAVEL VI., *Promluva ze dne 7. 12. 1965*, in EV 1, 456.

⁶²⁹ „Ježíš přišel, aby přinesl úplnou spásu; spásu, která chce vykoupit celého člověka a všechno lidstvo, a otevírá mu úžasné horizonty Božího království.“ JAN PAVEL II., *Redemptoris missio*, čl. 11.

⁶³⁰ Ke spáse podle člověka a podle Boha viz POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 322-325.

Můžeme se setkat i s extrémem, který zdůrazňuje pouze spásu podle Boha, která je čímsi abstraktním, nemá konkrétní vztah ke zlu, se kterým se člověk denně potýká. Křesťan však nemůže opomíjet tento vnitrosvětský rozměr spásy,⁶³¹ vždyť v církvi se po celá staletí zvláště v misiích zviditelňuje realizace spásy podle člověka humanitní a charitativní službou.

III.3.4.2. Předkoncilní soteriologie

III.3.4.2.1. Spása všeobecně

Nauka o spáse souvisí v podstatných rysech s pohledem na kořen zla,⁶³² popřípadě viny a hříchu. Společné a příznačné pro všechny takové názory je, že jejich zástupci očekávají spásu od lidského rozumu a schopností, tedy „zdola“ a ne „shora“.⁶³³ Svět je pro ně uzavřenou skutečností, která nemá žádnou cestu do přesažné dimenze. Jsou to imanentní naděje na spásu světa.⁶³⁴

Na počátku se lidství existující v Adamovi a Evě vytrhlo skrze své ne vůči Bohu z vlády Boží a jeho blízkosti. A takový stav nemohl být překonán lidmi samými, pouze Bůh mohl svět zase uzdravit. A uskutečnil to tak, že vzal na sebe lidský úděl, snášel lidskou bídu a překonal hříšný stav od základu. V plnosti času, když sám Bůh vstoupil do lidských dějin, byl položen nový začátek. A člověk se stává účasten Boží slávy, pokud přijme účast na životě, smrti a zmrtevýchvstání Ježíše Krista, toho Krista, který je v církvi přítomen ve slově a svátostech až do jeho druhého příchodu.⁶³⁵

Schmaus k pochopení člověka a jeho spásy napsal:

(Člověk sám) může v tomto světě narušeném hříchem vytvářet řád, (lépe řečeno) do jisté míry jakýsi nouzový řád, ... ve kterém však nedojde onoho naplnění, pro které ho stvořil Bůh. Nedospěje sám k účasti na nekonečné plnosti života trojosobního Boha ... (Člověk) může žít v překračování sebe sama směrem k ty, a nakonec k ty samého Boha. Jenom tak dojde k naplnění sebe sama.⁶³⁶

III.3.4.2.2. Pojem spásy v náboženstvích

⁶³¹ Viz problém teologie osvobození v dokumentu MTK, *O lidském rozvoji a křesťanské spáse*, in *Dokumenty mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii do roku 1995*.

⁶³² Např. nauky, které vidí základ všeho zla v nespravedlivém rozdělení pozemských dober, očekávají spásu od hospodářsko-politicko-sociálních opatření a od technického pokroku lidstva. Člověk se podle nich plně stává člověkem za podmínky, že se osvobodí od Boha. Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 9.

⁶³³ Zde bychom mohli vidět terminologickou paralelu ke spáse podle člověka a spáse podle Boha.

⁶³⁴ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 7-9.

⁶³⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 1-3.

⁶³⁶ SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 4, 5.

V náboženstvích, která učí o spáse, je zpravidla spasitelem mýtická postava – zvíře, člověk, bůh (např. ve zdánlivě lidském těle). V mýtech se jedná o symbolicko-dramatické zobrazení zániku a znovuzrození, které nachází paralelu v přírodě. Spása je pak vydanost takovému rytmu přírody. V křesťanství však Spasitel nebyl mýtickou postavou, ale dějinným zjevením. V aktu spásy mystérijních kultů člověk ztrácí sám sebe, naopak Kristovo dílo spásy nabízí člověku jeho vlastní naplnění.⁶³⁷

Kdo vidí kořen zla v nevědomosti, spojuje v jedno spásu s pravým poznáním. Takové pravé poznání může být nahlíženo jako odklon od smyslového světa a od útlaku vůle bytí. Podle *Brahmanismu* se spása získá tím, když splyne Atman (jednotlivé já) a Brahman, které se považuje za monistický základ veškerenstva. *Budhismus* zase vyzvedá čtverou pravdu o utrpení. Příčinou utrpení je žízeň po bytí. A nabízí se posvátná cesta s osmi stupni, která přivede k nirváně, tedy k vyhasnutí vědomí a bytí. Taková náboženství mají v sobě za základ útěk od světa. U Krista je pak spása svázána s jeho osobou. Kristus neukazuje pouze cestu k Bohu, on sám je ta Cesta, on je spásou.⁶³⁸ Předkřesťanské snahy vyvoleného národa o záchranu a spásu pak byly přípravou na tohoto Krista Spasitele.⁶³⁹

III.3.4.2.3. Pojem spásy u filozofů

K pojmu spásy se vyjádřili např. Sokrates, Platon, Plotin, Spinoza, Kant, Fichte, Schelling, Shopenhauer, Hartmann a další. Nietzsche popsal přechod lidstva ze současného stavu do stavu nadčlověka. To svaté a přinášející spásu pro člověka od té doby nebylo hledáno mimo tento svět, ale ve světě samém. Heidegger a Jaspers se vzdali jakéhokoliv nároku na spásu. Podle Heideggera přichází člověk tváří tvář smrti k sobě samému, ke své vlastní *existenci*, když zakusí svoji vydanost smrti. Jaspers psal o přitakání k nebezpečnému životu uzavřenému do konečného prostoru. Mezi oběma filozofy je pak nemalý rozdíl. Podle Jasperse není žádného úniku z konečného světa, protože nepřipustil žádnou *transcendenci*, podle Heideggera se zdá být skrze „nic“ otevřená cesta k bytí.⁶⁴⁰

⁶³⁷ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 14, 15.

⁶³⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 9-14.

⁶³⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 5, 6.

⁶⁴⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 9-14.

III.3.4.3. Pokoncilní soteriologii

III.3.4.3.1. Různé pojetí spásy.

Spása se může všeobecně chápat jako individuální nebo kolektivní svoboda,⁶⁴¹ jako láska, pokoj mezi jednotlivci i státy či národy, jako spravedlivý sociální řád, hospodářský řád, který bere ohled na důstojnost člověka, osobní zajištění, jako bohatství, majetek, zdraví, vzdělání, moc, morální výchova, jako řád. Všechno to jsou důležité, ale rozdílné hodnoty. Spása pojatá teologicky znamená osvobození v celkovém smyslu. Negativně pak znamená překonání hříchu, pozitivně jednotu s Bohem a oslavení. Spása požaduje i umožňuje důstojnou existenci člověka. To je obsahem království Božího, které hlásal a založil Ježíš.⁶⁴²

Ježíšem započatá spása je primárně osvobozením od moci hříchu. Význam Ježíšova poslání se pak nesmí jednoduše ztotožnit se sociální angažovaností (*marxismus*) ani ho nelze od sociální starostlivosti zcela oddělit (*spiritualismus*).⁶⁴³ Můžeme tušit omezení – soteriologické redukce, které Kristu přičly úvahy např. marxistických filozofů. Milan Machovec⁶⁴⁴ napsal ve svém díle *Ježíš pro ateisty (Jesus für Atheisten)*, že Ježíšův vztah k Otci, jeho radostná zvěst o Božím království musí být osvobozena ode všech forem nábožensky chápané *transcendence* a musí se vztahovat a interpretovat jedině ve vztahu k člověku. A jediným názvem pro *transcendenci* pak má být „budoucnost“. Ježíšova radostná zvěst by se podle něj dala vyjádřit tak, že poukazuje na možnost dosáhnutí dokonalého lidství pro ty, kteří žijí s vysokými nároky a snaží se je realizovat. Ernst Bloch v díle *Naděje jako princip (Das Prinzip Hoffnung)* uvažoval podobně: kříž byl pro Ježíše katastrofou, protože Kristus prý nehlásal novou zemi a nové nebe pro mrtvé na věčnosti, ale pro živé v tomto světě.⁶⁴⁵

V mimoteologickém mínění se pak můžeme namísto s christologií setkat s takzvanou „jezuologií“, která opomíjí to, že člověk Ježíš z Nazareta byl zároveň

⁶⁴¹ Viz teologie osvobození.

⁶⁴² Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 333, 334.

⁶⁴³ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 335-340.

⁶⁴⁴ Český filozof (1925-2003), který spolu s E. Frommem a E. Blochem inicioval dialog mezi marxisty a křesťany. Jeho stěžejní dílo mělo v samizdatu (podle centrálního katalogu UK má 206 listů, na titulním listě samizdatu uvedeno: Tato fotokopie je pořízená podle původního textu dodaného do tisku včetně vsuvek provedených vlastní rukou autora, byla korigována a je tudíž vlastním autorizovaným originálem knihy. ... Tento stav ke dni 18. června 1980 potvrzuje vlastní rukou Milan Machovec) název *Ježíš pro ateisty*, který se objevoval i v překladech díla do světových jazyků, např. r. 1972 do němčiny: *Jesus für Atheisten*. V češtině vyšlo dílo v roce 1990 a 2003 pod názvem *Ježíš pro moderního člověka*.

⁶⁴⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 22, 23.

Bohem – Kristem, Mesiášem, Vykupitelem, Spasitelem a Zachráncem i v eschatologickém, a nikoli jenom pozemském slova smyslu.⁶⁴⁶ Takové přístupy, které v Kristu vidí pouze člověka, omezují prostor jeho spasitelství pouze na rozměr tohoto světa. Mohli bychom říci, že mu připisují spasitelství odpovídající pouze spáse podle člověka.

III.3.4.4. Dílčí závěr

Nelze tvrdit, že Schmaus v jedné či druhé soteriologii používal termínů *spása podle člověka* a *spása podle Boha*, ani že by mezi nimi jasně rozlišoval v tom smyslu, jak jsme uvedli v teologické diskuzi výše. Nelze mu však upřít to, že si byl vědom rozdílu pojmání zla ve světě a přístupů k němu (srov. výše přístup ke spáse všeobecně, v některých náboženstvích, ve filozofii), a návazně na to rozdílu v definici spásy, potažmo spasitele. Schmaus projevil znalost toho, že do spásy nabízené Kristem patří i osvobození od vnitrosvětského rozměru zla, podle výše uvedené terminologie *spása podle člověka*, která spolu se *spásou podle Boha* tvoří křesťanskou spásu, celkovou spásu člověka včetně zbožštění.

III.3.5. Ježíš Kristus – jediný Prostředník mezi Bohem a člověkem, jediný a univerzální Spasitel

Písmo svaté, otcové i církevní nauka dosvědčují to, že jediným Prostředníkem,⁶⁴⁷ mezi lidmi a Bohem je vtělený Boží Syn, který je zároveň jediným a univerzálním Spasitelem, o kterém psali svatopisci.

III.3.5.1. Teologická reflexe

III.3.5.1.1. Kristovo univerzální prostřednictví a spasitelství

Mezi základní tvrzení křesťanské víry patří, že Ježíš Kristus je jediný a univerzální Spasitel člověka a celého světa.⁶⁴⁸ V *Písmu* nalézáme pro to doklad v Petrově vyznání

⁶⁴⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 20.

⁶⁴⁷ V teologické diskuzi musíme brát do úvahy jak vertikální tak horizontální prostřednictví Ježíše Krista, které společně vyjadřují komplexněji jedině Kristovo *mysterium*. Horizontální pojetí mediace vtěleného Božího Syna mnohem lépe znázorňuje jeho božství a lidství (soudpodstatnost s Otcem podle božství a soudpodstatnost s námi podle lidství), lépe vyjadřuje i působení Ducha svatého v díle spásy a hlavně vyjadřuje to, že se všichni lidští „zprostředkovatelé“ mezi Bohem a lidem v dějinách spásy na různých úrovních podíleli na plnosti prostřednictví vtěleného Božího Syna. Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel (4. vyd.)*, s. 53-57.

před veleknězem a dalšími vrcholnými židovskými představiteli: „V nikom jiném není spásy; není pod nebem jiného jména, zjeveného lidem, jímž bychom mohli být spaseni.“ (Sk 4, 12). S tímto výrokem je také spojena univerzální spasitelská Boží vůle, jak čteme v 1. listě svatého apoštola Pavla Timotejovi: „To je dobré a vítané u našeho Spasitele Boha, který chce, aby všichni lidé došli spásy a poznali pravdu. Je totiž jeden Bůh a jeden Prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Kristus Ježíš, který dal sám sebe jako výkupné za všechny, jako svědectví v určený čas.“ (1 Tim 2, 3-6).

Tím však narážíme na problém, jak vysvětlit to, že jedinečná historická událost má být rozhodující pro celé lidské dějiny?⁶⁴⁹ Jako odpověď nalézáme pokusy o převedení Kristova tajemství na rovinu ideje metahistorické povahy, která by si mohla nárokovat určitou univerzální platnost. Kristus však není pouze „pravdou ponořenou do dějin“, jak tvrdí Schilleebeckx, ale „pravdou samotných dějin“.

Nositelem pravé univerzality je Bůh sám. Ne nadarmo samo slovo „univerzalita“ naznačuje zaměření všeho a všech k Jedinému (*versus unum*).⁶⁵⁰ Univerzalita křesťanství stejně jako katolicita církve a všeobecnost křesťanské misie mezi národy stojí a padá s Ježíšovou osobní identitou věčného Božího Syna, tedy se skutečností vtělení. Připomínáme, že Kristus se Spasitelem nestal, on Spasitelem je, proto ta ustavičná výzva k rozlišování a neoddělování ontické a funkcionální christologie. Kristův kříž právě proto, že je pohoršením, tak zcela paradoxně stojí jako vrcholné znamení živého Boha nad všemi kulturami a filozofiemi, a proto se moudrost kříže stává vrcholným projevem univerzality Boží pravdy a pravdy o Bohu.⁶⁵¹

Bůh volil a povolával jedince, ale skrze ně chtěl zasáhnout všechny (srov. např. Gn 12, 1-3). V Ježíši Kristu, jednorozeném Božím Synu, došlo k maximální koncentraci vyvolení, naplnění či pomazání Duchem, které s sebou neslo naprosto neopakovatelnou jedinečnost, jež se dokonale snoubila s jeho absolutní univerzalitou. On nebyl pouze zjevitelem nějaké spásonosné nauky (Budha, Mohamed, Mojžíš), on sám je Spasitelem,

⁶⁴⁸ K danému tématu viz deklarace KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Dominus Iesus. O jedinečnosti a spásonosné univerzalitě Ježíše Krista a církve*, zvláště články 13-15.

⁶⁴⁹ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 330-334.

⁶⁵⁰ Jestliže je pak univerzalita zaměřením všech a všeho k Jedinému, pak tento pohyb směrem ke Kristu a k jeho tělu, tedy církvi, se děje silou Ducha svatého.

⁶⁵¹ „Moudrost kříže tedy překonává každou kulturní hranici, kterou by jí chtěl člověk uložit a zavazuje otevřít se všeobecnosti pravdy, jejíž je nositelkou.“ JAN PAVEL II, *Fides et ratio*, čl. 23.

on a jeho dílo má univerzální spasitelský význam.⁶⁵² Ježíš je pravým a jediným Prostředníkem mezi Bohem a lidmi a nesmíme opomíjet ani horizontální rozměr jeho prostřednictví.

III.3.5.2. Předkoncilní soteriologie

III.3.5.2.1. Jedinečné a univerzální Kristovo spasitelství a prostřednictví.

Tridentský koncil se vyjádřil, že se lidstvo nemohlo samo osvobodit od hříchu a tak znovu pozvednout k Bohu, tedy ani pohané na základě pouhé přirozenosti, ani židé skrze slova zákona.⁶⁵³ Koncil mluvil o nutnosti spásy a vykoupení Bohem skrze Krista,⁶⁵⁴ ospravedlnění je pak subjektivním přivlastněním Kristova díla spásy.⁶⁵⁵

Vtělený Kristus je dějinnou skutečností, jeho život je jedinečný a neopakovatelný, ale přesto jakékoli dějiny překonává, protože má eschatologický charakter. V něm se uskutečnilo *mysterium* naší spásy a našeho oslavení. Završení zjevení tajemství naší spásy však nastane až s druhým příchodem Ježíše Krista při vzkříšení mrtvých. Kdo chce být účasten této spásy, musí se účastnit na Kristově životě, zvláště pak jeho kříže, zmrtvýchvstání, oslavení a na nepomíjejícím způsobu existence. On postavil most mezi zemí a nebem, mezi člověkem a Bohem, sám je tímto mostem, osobním Prostředníkem a to na základě hypostatické unie. Platí tedy výrok víry, že Ježíš Kristus je Prostředník, a sice jediný Prostředník mezi Bohem a člověkem. Takové tvrzení bychom našli už u Lva Velikého,⁶⁵⁶ v dekretu Jakobitům⁶⁵⁷ a také v rozhodnutích Tridentského⁶⁵⁸ koncilu.⁶⁵⁹

III.3.5.2.2. Prostředník v mimobiblické oblasti a v *Písmu*, jediný a univerzální Spasitel

Jak *Starý* tak *Nový zákon* dosvědčují význam Kristova prostřednictví, které lze jasně rozlišit od významu jiných mimokřesťanských prostředníků. *Starý zákon* mluví o Božím prostředníkovi jako o andělovi, duchu, nebo moudrosti – jsou to jenom tři aspekty

⁶⁵² Tato naprosto jedinečná skutečnost má svůj základ v myšlení a jednání samotného Ježíše Krista: „Novinkou na Ježíšově poselství není pouze jeho obsah, nýbrž zejména skutečnost, že on svou „věc“, Boží království, neoddělitelně spojuje se svojí osobou.“ KASPER, W. *Der Gott Jesu Christi*, s. 211.

⁶⁵³ Srov. DH, čl. 1521.

⁶⁵⁴ Srov. DH, čl. 1513, 1521-1525.

⁶⁵⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 15, 16.

⁶⁵⁶ Srov. DH, čl. 290-295.

⁶⁵⁷ Srov. DH, čl. 1347.

⁶⁵⁸ Srov. DH, čl. 1513.

⁶⁵⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 327-329.

Boha, který se sklání ke světu. Dále *Bible* mluví o lidech jako prostřednících (králové, kněží a proroci), kteří byli vyvoleni a ustanoveni Bohem, aby ohlašovali Boží vůli a zastupovali před Bohem ostatní lid.⁶⁶⁰

Věcný význam slova Prostředník je dosvědčen ve všech spisech *Nového zákona*, slovní vyjádření jen v některých listech (Gal, 1 Tim, Žid). Ježíšovi nebyla myšlenka prostřednictví cizí, byl si vědom toho, že se v něm „spojila nebesa a země,“ že je Syn Boží, Syn člověka a zároveň Boží služebník. Titul Prostředníka mu tedy nebyl připsán až prvokřesťanskou komunitou. Pavel zviditelnil v paralele Adam – Kristus význam Krista pro lidské dějiny. Jako byl Adam prostředníkem pro pozbytí stavu milosti, tak je Kristus Prostředníkem Božího života. V *1. listě Timotejovi* čteme: „Je jen jeden Bůh a jeden Prostředník mezi Bohem a člověkem, člověk Ježíš Kristus. Sám se vydal jako výkupné za všechny: na svědectví v pravý čas“ (1 Tim 2, 5 n.) Pavel připsal Kristu i prostřednictví celého kosmu, které je ale prosto panteistického myšlení: on je ten Prvorozený z celého stvoření a na konci časů bude celým stvořením oslaven. Podle Pavla i Jana Kristus pak vykonává svůj úkol prostřednictví na věky.⁶⁶¹

V synoptických evangeliích a ve skutcích apoštolů se píše o tom, že ukřižovaný a zmrtvýchvstalý Kristus je Zachráncem světa a vydal svědectví o tom, že jenom Otec může vykonat dílo spásy, avšak skrze svého Pomazaného.⁶⁶² Jan psal, že je to Bůh Otec, který seslal Krista. Proto skrze Krista mluví a jedná sám Bůh. Každé oslavení Krista je tak oslavením Otce.⁶⁶³

Schmaus k Božímu rozhodnutí o spáse prostřednictvím vtělení Syna napsal:

Ze všech možností vyvolil Bůh nejsvrchovanější: spasit a vykoupit skrze vtěleného Božího Syna. Tento způsob spásy je neproniknutelným tajemstvím Boží lásky. ... Bůh nám svým vtělením Božího Syna chtěl nechat zazářit v novém lesku svoji vznešenost, která byla zastíněna hříchem, aby nám rovněž ukázal hrůzu hříchu a dosah naší zodpovědnosti. Boží sláva byla vtělením ... zjevena jako láska, moc, milosrdenství, spravedlnost a moudrost.⁶⁶⁴

⁶⁶⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 329-331.

⁶⁶¹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 332-334.

⁶⁶² Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 50-52.

⁶⁶³ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 53, 54.

⁶⁶⁴ SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 66.

Lásku Boží zjevenou v ukřižovaném Božím Synu věřící nemůže přehlédnout, ona je tím nejvyšším a největším, tím se projevila Boží dobrota, že on sám vykonal v lidské přirozenosti usmíření a dostiučinění.⁶⁶⁵

Prostřednictvím Krista není ustrnulé, protože zahrnuje celý jeho život podle Božího plánu spásy, především pak jeho smrt, vzkříšení a nanebevstoupení. Nanebevstoupením však prostřednictvím Krista neskončilo, pokračuje i v nebi a bude trvat věčně.⁶⁶⁶

III.3.5.3. Pokoncilní soteriologie

III.3.5.3.1. Příběh Ježíšova dětství a univerzalita spásy

Podle starších zpráv *Starého zákona* Jahve s lidmi jednal a mluvil, později ustoupil do pozadí. Pak přicházeli k lidem andělové – Boží poslové. U dětství Ježíše Krista hráli andělové – nebeští poslové – důležitou roli (srov. Mt 1, 20; Lk 1, 11-20). Novozákonní příběh o dětství Ježíše Krista asi měl, dříve než byl s několika redakčními změnami přiřazen na začátek Matoušova a Lukášova evangelia, svou samostatnou dějinnou tradici. Texty se například různí z hlediska Ježíšova původu. Matouš se snažil poukázat na naplnění starozákonních prorocství, Lukáš chápal Ježíšovo dětství jako počátek jeho utrpení. Co se týká literární podoby, zřejmě se jedná o formu midraše, v té době obvyklou. Rodokmeny (srov. Mt 1, 1-17 a Lk 3, 23-28) chtěly dokázat Boha jako Pána dějin, neměly v úmyslu sestavit rodovou genealogii. V teologickém pohledu je potřeba vidět a interpretovat také svědectví spásy, zformované na způsob midraše, o putování mudrců z východu za hvězdou. Vyprávění ohlašuje univerzalitu spásy, kterou Ježíš zprostředkoval židům i pohanům. Podle exegety H. Schürmanna kapitoly Lk 1-2 připomínají vyprávěcí formu hagady, tedy teologizující kerygmatický výklad tradice víry.⁶⁶⁷

Vyprávění o Ježíšově dětství vystihují Kristův spásný význam, o Ježíšovi svědčí jako o novém Mojžíšovi. Osvobození Izraele z egyptského otroctví je předobrazem, typem pro vykoupení z otroctví hříchu skrze Ježíše. Pozdější odmítnutí Mesiáše Krista se

⁶⁶⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 67, 68.

⁶⁶⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 339, 340.

⁶⁶⁷ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 283-287.

už předem ukázalo ve zlobě Heroda a vyvražděním betlémských dětí. Jeho utrpení bylo předpověděno v Simeonově proroctví (srov. Lk 2, 34 n.).⁶⁶⁸

Veškeré Ježíšovo konání, také jeho dětství a skrytý život v kruhu rodiny v Nazaretě, měly hodnotu pro dějiny spásy. Nekonal na zemi nic, co by zároveň nekonal v poslušnosti vůči Bohu, a to jako zástupce lidí. V něm se uskutečnila poslušnost, vydanost, láska k Bohu, bytí pro druhé,⁶⁶⁹ sebeobětování pro bližní, jeho prostřednictví.⁶⁷⁰

III.3.5.4. Dílčí závěr

Ježíšovo jedinečné prostřednictví mezi Bohem a člověkem a jedinečné univerzální spasitelství je naukou církve, která vychází z Božího zjevení v *Písmu svatém*. *Starý zákon* připravoval na příchod jedinečného Spasitele, kterého zaslíbil Bůh, v Ježíši Kristu našla všechna taková proroctví své naplnění. Je to jediný Prostředník mezi lidmi a Bohem, jediný a univerzální Spasitel člověka i světa. Schmaus si byl vědom této charakteristiky Krista jak v předkoncilní, tak v pokoncilní soteriologii. Kristus nepřinesl nějakou spásonosnou nauku v roli nějakého Božího posla, ale sám se ztotožnil se spásou, on je jediným a univerzálním Spasitelem a Prostředníkem. Schmaus však nepojal do svých úvah horizontální rozměr Kristova prostřednictví.

III.3.6. Spasitelná hodnota mimokřesťanských náboženství

Církev je zajedno v tom, že každému člověku se na základě univerzálního díla Kristova⁶⁷¹ nabízí spása. Jinými slovy, nejsou ke spáse predestinováni jenom někteří.

⁶⁶⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 287, 288.

⁶⁶⁹ *Proexistence*.

⁶⁷⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 291, 292.

⁶⁷¹ Spásy pro hypotetické mimozemšťany se dotkneme jen okrajově. *Písmo*, církevní otcové, ani *magisterium* (srov. dokument Kongregace pro nauku víry z roku 2000 s titulem *Dominus Iesus*, který výslovně tvrdí, že Kristovo spasitelství se bezprostředně týká lidí a lidského rodu. Podobně i GS, čl. 10; 22; 45) nepočítají s existencí jiných inteligentních bytostí v kosmu, mluví pak jasně o tom, že spásonosná mediace vtěleného Slova se primárně týká celého lidského rodu, skrze člověka pak zasahuje toto dílo celý svět, kosmos (srov. Kol 1, 20). Pokud je celý svět zaměřen k člověku (kosmologický *antropocentrismus*), pak se univerzalita působnosti věčného Slova kryje s univerzalitou rozsahu spasitelské mediace Ježíše Krista. Pokud by však existovali mimozemšťané, kosmický antropický princip by neplatil absolutně, a tak by se univerzalita stvořitelského prostřednictví Slova a univerzalita Ježíšova spasitelství zcela nepřekrývaly.

Podle Schmausova názoru, vyjádřeného v předkoncilní i pokoncilní (srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 359) soteriologii, se do Kristova díla spásy, kdy on je Hlavou celého stvoření, spadá i veškerá přirozenost (příroda – Natur) mimo člověka (k biblickému pojmu *Hlava*: je to významný christologický termín v Pavlových listech, kde se používá jako mnohoznačný obraz k popsání svrchovanosti osoby a úlohy Ježíše Krista. Základní rozlišení je Kristus jako hlavní (úhelný) kámen, Kristus jako Hlava církve a Kristus jako Hlava stvoření. Pavel uvedené představy často spojuje, Kristus například vystupuje zároveň jako Hlava církve a Hlava stvoření. Celý vesmír je nezbytně podřízen vládě toho, který vše

Názory teologů se pak různí v tom, zda vůbec a nebo do jaké míry můžeme přiznat spasitelnou hodnotu jednotlivým náboženstvím, církev pak jistě řešení upřednostňuje. A byl to II. vatikánský koncil, který otevřel církev mezináboženskému dialogu dokumentem *Nostra aetate*, zvláště ve vztahu k judaismu, islámu, hinduismu a buddhismu.

III.3.6.1. Teologická reflexe

III.3.6.1.1. Spasitelná hodnota mimokřesťanských náboženství

Na začátku úvahy si připomeňme, že všeobecná spasitelská Boží vůle postuluje nevyhnutelně možnost spásy každého člověka, žádný člověk nemá být a priori ze spásy vyloučen. Otázkou však zůstává, nakolik mu v dosahování spásy, která je vždy skrze Krista, jeho mimokřesťanská náboženská tradice napomáhá.⁶⁷²

Lze říci, že náboženství je čímsi přirozeným, zatímco víra je nadpřirozený dar (vlitá božská ctnost) uchopený člověkem svobodným rozhodnutím v síle milosti (úkon víry). Stejně jako milost předpokládá přirozenost, tak také víra předpokládá určitou podobu otevřené náboženskosti.

Podle M. Luthera je Boží obraz v člověku po Adamově hříchu zničen, a proto je jakékoli přirozené poznání Boha cestou filozofie nebo nezjeveného náboženství nejen čímsi bezvýznamným pro spásu člověka, ale dokonce zavádějícím a negativním. Náboženství je podle něj lidským dílem a představuje projekci karikatury Božího obrazu z lidského nitra navenek, takže se vlastně vždy jedná o určitou podobu *idolatrie*, která je

podrobil své jediné a jedinečné vládě. Uvnitř stvoření je pak církev privilegovanou částí, která se může nazývat tělem Kristovým a v tomto smyslu je Kristus její Hlavou. Podle toho pak můžeme přiřadit pojem *Kristus Hlava stvoření* věčnému Slovu. Srov. LÉON-DUFOUR, X, *Slovník biblické teologie*, s. 114). Stvoření bylo následkem hříchu člověka vydáno prokletí, a tak by mělo mít také účast na osvobození člověka od hříchu. Celé stvoření bylo podrobno pomíjivostí a má naději, že bude osvobozeno z tohoto otroctví a bude se účastnit vznešené svobody Božích dětí (srov. Řím 8, 19-22). Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 517.

Jestliže by se prokázal rozumový způsob života ve vesmíru (a teologie jej podle Schmause nemusí vylučovat), tak by se muselo tvrdit, že Kristus, který je Hlavou všeho stvoření, by byl Hlavou také pro ně (dodejme – mimozemšťany). Ale nevíme, jakou by měl pro ně funkci, protože Boží zjevení (srov. Kol 1, 15-22; 2, 10) o tom mlčí. Zde bychom mohli dát Schmausovi za pravdu, má-li při použití výrazu Kristus – Hlava všeho stvoření na mysli pouze věčné Slovo. Kristus – Slovo vtělené, by se nemohl těmto mimozemšťanům nabízet jako Spasitel. Z výše uvedeného nemůžeme usuzovat, že by se Schmaus klonil k názoru, že spása takových bytostí by byla závislá na jedinečném, neopakovatelném, historickém vtělení Slova – tedy *Ježíše* Krista. Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 517.

Spása hypotetických mimozemšťanů by se opírala o jednotu věčného Slova, protože kdybychom chtěli vidět Spasitele pro takové mimozemšťany ve vtěleném Slovu, narazili bychom na problém zjevitelského významu vtělení, prostřednictví vtělení, výkupného aspektu díla spásy a jiné. (Více srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, 4. vyd., s. 334-348.) Schmaus takovému závěru teologické reflexe svým názorem neodporuje, podle jeho výpovědi není spása takových mimozemšťanů nutně spojená se vtěleným Slovem. Kladně je nutno hodnotit Schmausovu otevřenost pro danou otázku spásy v obou soteriologiích, vytknout se mu dá nedostatečná rozpracovanost odpovědi.

⁶⁷² Odkazujeme též na deklaraci KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Dominus Iesus. O jedinečné spásonosné univerzalitě Ježíše Krista a církve*, zvláště na články 20-22.

v ostrém protikladu k biblické víře. Klasické katolické pojmání tvrdí, že obraz Boží je v člověku vážné poškozen, ale není zcela zničen. Mimokřesťanská náboženství a filozofie neovlivněna křesťanstvím pak představují směs negativního i pozitivního. Lidská přirozenost je od samého počátku své existence niterně zaměřena k nadpřirozenu, protože Bůh sebe sama dal člověku za cíl a v člověku je hluboce zakořeněna touha být jako Bůh. Jakékoli náboženství je pak pozitivní v tom, že představuje výraz touhy člověka po transcendentnu, po sebepřesažení, po *mystériu*, po spáse. Mluvíme pak o *praeparatio evangelica*.

Požadavek *univerzalizmu* víry je velmi silně vyjádřen v praktickém a opravdu neslýchaném požadavku lásky dokonce i k nepřátelům (srov. Mt 5, 43-48). Zásadním paradigmatickým *univerzalizmu* víry je konečně kříž Ježíše z Nazareta, který stojí nad všemi kulturami a náboženstvími, protože ukřižovaný Mesiáš, „ukřižovaný Bůh“, je strašlivým pohoršením pro každého člověka.

Poměr mezi vírou a náboženstvím je tedy silně analogický poměru mezi vírou a určitou formou její inkulturace. Inkulturovaná víra bude tedy mít vždy nějaký náboženský, tedy kulturní „oděv“. Hovořit o čisté víře je tudíž iluzorní a ahistorické, protože konkrétně prožívaná víra, která má vždy přesah, je vždy i „vtělená“ do doby a kultury, stejně jako milost předpokládá přirozenost. Snaha radikálně oddělit víru od náboženskosti je stejně nesmyslná, jako pokus vydestilovat čistou nadpřirozenost bez ohledu na nositele obdarování. Nevedlo by toto pojetí dezinkarnované a číře nenáboženské víry nakonec k oddělení reálného světa lidí a světa víry, nevedlo by to vše nakonec ke světu bez Boha a bez víry? Nadřazenost univerzalistické víry musí pak být nevyhnutelně provázena pokorou a vědomím, že každý upřímně hledající člověk má před Hospodinem obrovskou cenu a nesmírnou důstojnost.⁶⁷³

III.3.6.1.2. Spasitelský *exkluzivismus*, *inkluzivismus*, *pluralismus*

V teologii se setkáváme s celou řadou názorů hodnotících soteriologickou valenci mimokřesťanských náboženských tradic lidstva.

⁶⁷³ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 357-363.

Například J. E. Schniller⁶⁷⁴ rozlišuje čtyři základní skupiny mínění: 1. náboženské univerzum ekleziocentrické (christologie exkluzivní); 2. náboženské univerzum christocentrické (christologie inkluzivní); 3. náboženské univerzum teocentrické (christologie normativní); 4. náboženské univerzum teocentrické (christologie není normativní). Dnes většina křesťanských teologů sdílí postoj druhé uvedené orientace.

Můžeme se setkat i s trojstupňovou klasifikací, a to: *ekleziocentrismus*, *christocentrismus* a *teocentrismus*, nebo s obdobným dělením na: *exkluzivismus*, *inkluzivismus*, *pluralismus*. Opět druhý z uvedených přístupů má nejvíce zastánců mezi současnými křesťanskými teology.

H. R. Niebuhr⁶⁷⁵ navrhuje jemnější rozlišení: „Kristus proti ostatním náboženstvím“ má podobu soteriologického *exkluzivismu*, tedy mínění, že mimo křesťanství není spásy. Sem by bylo možno zařadit postoj K. Bartha a těch, kteří stavěli víru a náboženství do ostrého protikladu. Podle jejich názoru by mimokřesťanská náboženství pro dosažení spásy neměla žádný význam. Mezi výše zmíněným pojetím a následujícím je potřeba zařadit teology J. Daniélou a H. de Lubaca. Ti nepopírali mimo křesťanství možnost spásy, ale vlastní spasitelskou hodnotu náboženským tradicím lidstva nepřisuzovali. „Kristus v náboženstvích“ obsahuje soteriologický *inkluzivismus*, tedy přesvědčení, že mimokřesťanská náboženství mají určitý vlastní pozitivní význam pro dosažení spásy svých vyznavačů, ale tato spásonosná síla je vždy dlužná působení Božího a Kristova Ducha. Tato pozice, ke které se klonil i K. Rahner, je rozpoznatelná v deklaraci II. vatikánského koncilu *Nostra aetate* a v encyklice Jana Pavla II. *Redemptoris missio* a smýšlí tak většina katolických teologů.⁶⁷⁶

Další názor, který se dá vyjádřit „Kristus nad náboženstvími“, představuje „měkčí“ variantu teocentrického a pluralistického pojetí. Přiznávají Kristu jistou míru obecné platné normativity, zdráhají se ale stavět svou čistě funkcionálně pojímanou christologii na ontický základ Ježíšovy božské osobní identity. Představitelem je H. Küng. V pohledu „Kristus spolu s náboženstvími“ se jedná o teocentrický a pluralistický model. Ježíši Kristu nepřiznávají ani normativní hodnotu. Hlavními reprezentanty tohoto

⁶⁷⁴ Srov. SCHNILLER, J. P. „Christ and Church. A Spectrum of Views.“, s. 545-566.

⁶⁷⁵ Srov. NIEBUHR, H. R. *Christ and Culture*.

⁶⁷⁶ Také dokument MTK, *Křesťanství a ostatní náboženství*. Tento dokument pojednává o námi projednávané otázce, tedy jak je to se spasitelnou hodnotou mimokřesťanských náboženství.

směru je J. Hick. A konečně pozice „náboženství bez Krista“, setkáváme se s názvem „Kingdom-centrism“, je nejpragmatictější a nejradiálnějším podobou pluralistické platformy, přičemž zde figuruje zastánce E. Knitter.

Teocentrická či pluralistická pozice se pokouší o vytvoření jednoty mezi křesťanstvím a ostatními náboženstvími za cenu obětování základního kamene křesťanské víry – na úkor pravdy o Ježíšově božské osobní identitě. Musíme si přiznat, že zapření a pošlapání vlastní víry vede pouze k destrukci křesťanství, a nikoli k pravé jednotě všech světových náboženstvích.

Jedna možnost, jak se „přenést“, přes pohoršení nároku křesťanství na univerzalitu, je oddělovat věčné Slovo, které by mělo pravý univerzální spasitelský význam, od Ježíše z Nazareta. Věčné Slovo by se tak projevovalo a působilo i v ostatních náboženstvích, museli bychom pak mluvit o soteriologickém *nestorianismu* (x soteriologický *arianismus* – Ježíš Kristus pouze adoptivním synem Božím – podobně by mohl být i Budha, Mojžíš, Mohamed).

Jediné z dogmatického hlediska únosné řešení představuje *christocentrický inkluzivismus*, s nímž se také setkáváme v řadě současných dokumentů magisteria.⁶⁷⁷

Souhrnně lze říci, že spasitelská síla všech smluv *Starého zákona* a každé náboženské tradice vždy byla, je a bude v úzké vazbě s tajemstvím Ježíše Krista, k němuž tíhne bezprostředně *Starý zákon* a určitým způsobem také to, co je pozitivní, svaté a dobré v ostatních náboženských tradicích lidstva. Kristův spasitelský význam je přece objektivní záležitostí. Při naší povinnosti, hlásat radostnou zvěst jako řádnou cestu spásy, musíme připustit i mimořádnou cestu spásy v mimokřesťanských náboženstvích.

III.3.6.2. Předkoncilní soteriologie

III.3.6.2.1. Nepřímé poukazy na spásu mimo křesťanství

Přímý poukaz ve Schmausově předkoncilní soteriologii ke spásné hodnotě mimokřesťanských náboženství nenajdeme, jenom odvolání se na univerzalistický dopad jeho díla spásy, jak lze číst i v *Novém zákoně*. K pohanům přišla spása (srov. Jan 12, 20-23). Kristus zemřel veřejně, „na odiv“ římského impéria, tedy před celým (tehdejším)

⁶⁷⁷ K otázce spasitelné hodnoty mimokřesťanských náboženství a jednotlivých teologických pozic srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 364-367.

světem. On byl smírnou obětí za naše hříchy a nejen za naše, ale za hříchy celého světa (srov. 1 Jan, 2, 2).⁶⁷⁸ Otázku kompletního charakteru vykoupení a spásy skrze Krista Schmaus vymezil myšlenkou vyjádřenou i učením církve, že Kristus zemřel za všechny lidi (koncily I. nicejský,⁶⁷⁹ I. konstantinopolský⁶⁸⁰ a Tridentický⁶⁸¹).⁶⁸²

Vyjdeme-li z *Písma*, tak nejdříve byly dány Kristovu mesiášskému působení hranice tím, že byl poslán ke ztraceným synům izraelského domu (srov. Mt 15, 24). A židovský národ v něm přesto dodnes nerozpoznal naplnění starozákonních zaslíbení zaslíbení. Kristus kráčel při zvěstování radostné zvěsti po té cestě, kterou mu určil Otec. A ta vedla přes židovský (předkřesťanský) Boží lid. A po této cestě měla spása dojít ke všem lidem, takový *univerzalismus* spásy se předpovídal už ve *Starém zákoně*. V podobenstvích o Božím království se hlásala přicházející spása, která objímá celý svět. Průlom misie k pohanům se může spatřovat v tom čase, kdy (ne všichni) židé zavrhlí svého Spasitele a Kristus byl odsouzen k smrti kříže. Smrt Krista byla totiž zaviněna hříchem, hříchy všech lidí. Pohanská vojenská vláda byla účastna Kristova odsouzení a její účastí se ukázalo, že je to ve skutečnosti celé lidstvo, pohan i žid, kteří jsou vinni Kristovou smrtí. Vyvolený národ přesto zůstal vyvoleným národem, ne všichni víru odmítli, někteří z něj přece v Krista uvěřili. Byl vytvořen nový národ, církev, která je Božím lidem *Nového zákona*, má důležitou roli v dějinách spásy a žije v naději na Kristův druhý příchod.⁶⁸³

Kristus nabídl Otcí své dostiučinění za všechny lidi. Bůh volá člověka, který se má s vírou a v poslušnosti otevřít tak, že Bůh do něj může vstoupit. Člověk tedy nese odpovědnost za svoji spásu, kterou mu získal Kristus. A Bůh bere lidské rozhodnutí nepřekonatelným způsobem smrtelně vážně. Kristus zemřel také za lidi, kteří žili před jeho vtělením, i ti měli možnost vzhledem k anticipaci Kristova díla pro sebe získat spásu.⁶⁸⁴

Schmaus hodnotil mimobiblické pokusy o spásu těmito slovy:

⁶⁷⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 514.

⁶⁷⁹ Srov. DH, čl. 125, 126.

⁶⁸⁰ Srov. DH, čl. 150.

⁶⁸¹ Srov. DH, čl. 1522.

⁶⁸² Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 510.

⁶⁸³ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 510-514.

⁶⁸⁴ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 515, 516.

Ve skutečnosti vyjádřily mimobiblické národy svoji touhu po spáse jak ve svých filozofiích, tak také v náboženstvích. Také pro ně platí ..., že mají předchůdný význam (vzhledem ke Kristu, ale ne s tak silným dopadem jako starozákonní dějiny). Proto existují mezi nimi a křesťanským zjevením jisté souvislosti, ale o to větší rozdíly. Tak má (např.) Budha za úkol, aby připravoval Indii na Krista.... Islám (zase) znamená vzhledem ke křesťanství jakýsi krok o stupínek zpět.⁶⁸⁵

III.3.6.3. Pokoncilní soteriologie

III.3.6.3.1. Univerzální spasitel a spása v nekřesťanských náboženstvích

Boží univerzalizmus spásy se hlásal už v textech *Písma* o Ježíšově dětství (srov. např. Mt 2, 11). Ježíš se sám cítil být poslán ke ztraceným synům Izraelova domu (srov. Mt 15, 24). Ovšem skrze starozákonní lid (srov. Jan 4, 23) by měla spása dojít ke všem lidem. To už bylo zaslíbeno ve *Starém zákoně*. Ježíš je Beránkem Božím, který nesnímá hříchy pouze svého národa, ale celého světa (srov. Jan 1, 29). On se vydal jako výkupné za všechny (srov. Řím 3, 25).⁶⁸⁶

Schmaus poukázal na spojitost hříchu celého lidstva s Kristovou smrtí slovy:

(Kristova smrt) byla zaviněna hříchem, což znamená, že celé lidstvo je za ni zodpovědné. Proto musí každý člověk před křížem Krista říci *mea culpa*. Židé vykonali jenom to, za co bylo zodpovědné celé lidstvo. ... Jak to hodnotí sám Bůh, nám zjevují Kristova slova (na kříži), že „oni nevědí, co činí“. ... (Za Ježíšovu smrt) byla rozhodným způsobem zodpovědná i římská nadvláda. (Z *Písma* pak poznáváme, že) Pavel byl přesvědčen o tom, že vyvolený národ přesto vyvoleným národem zůstal.⁶⁸⁷

Schmaus ve své pokoncilní soteriologii pojednal o spáse pro příslušníky nekřesťanských náboženství a připomněl, že dříve byly úvahy o možnostech spásy nekatolíků a nekřesťanů zpravidla vedené v jejich neprospěch. Při obrovské explozi obyvatelstva by dnes vytvářela taková mínění groteskní obraz Boha a minimalistickou představu o Kristově díle spásy a jeho moci. Hřích sice musí být brán nejvýš vážně a přísně, jinak je to s milostí Boží, které člověk nemůže klást meze. Ježíš nepřišel svět soudit, ale zachránit. Ježíš Kristus byl usmířením za naše hříchy, ale nejen za naše, nýbrž za hříchy celého světa (srov. Řím 8, 4). Schmaus uvedl také prohlášení II. vatikánského

⁶⁸⁵ SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 106.

⁶⁸⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 346-348.

⁶⁸⁷ SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 353.

koncilu v dekretu o vztahu církve k nekřesťanským náboženstvím *Nostra aetate*,⁶⁸⁸ že všechny národy jsou jedno jediné společenství, všechny mají stejný původ⁶⁸⁹ a všechny mají Boha za jediný cíl.⁶⁹⁰

Z následujícího textu vyplývá, že zde Schmaus hlouběji nerozvíjel úvahu o spasitelné hodnotě mimokřesťanských náboženství, spíše se zabýval možností spásy každého člověka. Z jeho pohledu je patrné, že na základě univerzality spasitelného díla Kristova se nikomu možnost spásy neupírá. Ve své úvaze pak naznačil i ekleziologii soustředných kruhů známou z dokumentů II. vatikánského koncilu. Tvrdil, že úkolem církve při jejím kázání je hlásat Kristův kříž jako znamení univerzální lásky Boží a jako zdroj všech milostí. Pro univerzalitu spásy svědčí i to, že Kristus zemřel jako reprezentant za všechny (srov. 2 Kor 5, 14). Na účinku spásy však budou mít podíl jenom ti, kteří jej uznají jako svého zástupce před Bohem. Život, smrt a vzkříšení Ježíše Krista jsou zaměřeny na účast člověka na těchto událostech. Teprve v budoucnosti se jistým způsobem dosáhne plnosti díla Kristova (srov. 1 Kor 1, 24). Naděje v sobě pojímá budoucí spásu celého člověka, nejenom spásu duše, a mimoto budoucí spásu celého lidstva, nejenom jednotlivého individua. Uprostřed velikého shromáždění putujících lidí eschatologickým směrem můžeme vidět církev, která je putujícím Božím národem a volá stále znovu nejen své děti, ale všechny lidi, aby se této pouti zúčastnili.⁶⁹¹

III.3.6.4. Dílčí závěr

Schmaus neuvažoval precizně o tom, jak to je se spasitelnou hodnotou mimokřesťanských náboženství a jaké Kristus zaujímá místo vzhledem k nim. Podle výše podaných náznaků se však klonil k tomu, že Kristus je Spasitelem (objektivní rozměr spásy) pro každého člověka a přiznal možnost spásy i mimo křesťanské církve. Náboženstvím pak přiznal už v předkoncilní soteriologii takovou soteriologickou valenci, nakolik připravují na Kristovo dílo spásy, nakolik v nich Kristus působí. A to je model

⁶⁸⁸ Srov. *Nostra aetate*, čl. 1-3. Není bez zajímavosti, že tento dokument z 28. 10. 1965 měl být ve svém původním návrhu prohlášením pouze ve vztahu k židům, pak se diskutovalo v duchu přídatku k ekumenismu a nakonec se rozšířil ve vztahu ke všem náboženstvím. Během celého koncilu šlo o otevření se světovým náboženstvím, zvláště židovství, islámu, hinduismu a buddhismu. Základem pro to je společný úděl všech lidí na této zemi, jako původ, prostor života, cíl a poslání církve hlásat Krista ve kterém Bůh všechno se sebou smířil. Církev pak neodmítá nic z toho, co v těchto náboženstvích je pravdivé a svaté. Srov. Andreas Bsteh, *LThK*, díl 7, sloupec 916.

⁶⁸⁹ Což poukazuje na vazbu adamovské smlouvy mezi všemi lidmi.

⁶⁹⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 349-351.

⁶⁹¹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 356-359.

spásy s inkluzivní christologií, ke kterému se kloní i současná nauka církve a většina katolických teologů. Jak bylo výše poukázáno, v pokoncilní soteriologii zapracoval dokument II. vatikánského koncilu *Nostra aetate* a naznačil ekleziologický postoj soustředných kruhů.

III.3.7. Nesprávná chápání soteriologického rozměru Kristova kříže

Nesprávná a diskutabilní pojetí Kristova kříže se ve Schmausově soteriologii objevují, ale Schmaus nepojednává na toto téma uceleně v žádné ze svých kapitol. Po teologické reflexi uvedeme pro ilustraci několik příkladů z obou soteriologií.

III.3.7.1. Teologická reflexe

III.3.7.1.1. Správná soteriologická hodnota aktu vtělení

Podle nauky východních otců by spása člověka měla záviset téměř výhradně na aktu vtělení (H. Urs von Balthasar však na několika příkladech prokázal, že tomu tak není, že vtělení je u nich v posledním důsledku zaměřeno ke kříži.⁶⁹²). Pro soteriologii by bylo nebezpečné takové oddělování aktu vtělení od velikonočního tajemství, Ježíšovo utrpení i celé jeho dílo by pak ztratilo svůj spásný význam. To nás pak přivádí k tomu, že umíme a musíme rozlišovat dvojí pojetí vtělení – statické a dynamické.⁶⁹³

Spása, stejně jako milost, je přednostně nezaslouženým Božím darem. Sestupná soteriologická linie je primární a základní. Díky tomuto rozměru spásy a nezaslouženému daru milosti se člověk může otevřít vzestupnému soteriologickému zprostředkování, vydat se na cestu k Otci. Kristus je jak cestou Boha k člověku, tak exemplární cestou člověka k Bohu (srov. Jan 14, 6).

III.3.7.1.2. Ježíš – vítěz, který neplatil ďáblu výkupné

Do soteriologického významu Ježíšova díla se počítá jeho vítězství nad mocnostmi zla, nad ďáblem, nad hříchem, nad smrtí, a vysvobození člověka. *Nový zákon* často metaforicky popisuje soteriologický význam Ježíšovy smrti na kříži jako zaplacení výkupného či cenu našeho vykoupení, nikde však v *Novém zákoně* nenajdeme, komu se

⁶⁹² BALTHASAR, H. Urs von, „Mysterium Paschale“, s. 142.

⁶⁹³ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 372-373.

toto výkupné „platilo“. Řehoř s tímto argumentem vystoupil v době otců proti názorům své doby a ukázal i na pomýlenost představy, že by Bůh platil cosi d'áblovi.⁶⁹⁴ I Anselm z Canterbury ve svém spise *Cur Deus homo* hájil názorovou pozici, že d'ábel si nemohl nárokovat člověka, protože pánem člověka je pouze Stvořitel a člověka může kvůli hříchu d'ábel pouze sužovat.⁶⁹⁵

III.3.7.1.3. *Substitutio poenalis* (zástupný trest) nelze spojovat s křížem

Na základě *Písma* (srov. např. Iz 53, 4-5), kde je řečeno, že Služebník ponese důsledky našich vin, se někteří autoři klonili k závěru, že Ježíš Kristus byl na kříži stížen těmi tresty, které si poprávu zasluhoval hříšník.⁶⁹⁶ Je tomu tak v soteriologii reformátorů Luthera, Kalvína, Melanchthona, ale později i u katolických teologů. Bůh by si na ukřižovaném Kristu vylil svůj hněv kvůli našemu hříchu. Takový názor je neslučitelný se zvěstí *Nového zákona*, kde Otec vydává Syna z lásky ke světu (srov. např. Jan 3, 16). Kříž zjevuje Otcovu lásku k člověku, nikoli nějaký Boží hněv.⁶⁹⁷

III.3.7.1.4. Ježíš křížem a smrtí nepodstoupil pekelná muka

Z nesprávného úsudku, že ukřižování je zástupným trestem, vychází i další interpretace, podle níž Kristus ve svém utrpení a ve stavu smrti zakoušel pekelná muka, která prožívají zavržení. Opět se s tím setkáváme u reformátorů, ale i u některých katolických autorů.

Kdybychom připustili možnost, že Ukřižovaný zakoušel muka zavržených jedine kvůli své solidaritě s hříšným člověkem, vyvstávají proti tomu níže zdůvodněné námitky. Například to, že stav zavržení je spojen s hlubokou beznadějí na změnu tohoto údělu. Novozákonní Ježíš však vykazoval nezlomnou důvěru v Otce do poslední chvíle svého života. Dále, lze chápat Ježíšův stav po smrti jako vzdálenost od Boha? Neznamenal sestup do podsvětí spíše tajemné pokračování v díle hlásání Božího království, a to nyní těm, kdo zemřeli před Kristem (srov. 1 Petr 3, 18-19; 4, 6)? Za další spása není závislá na velikosti Kristova prožitého utrpení (a předpokládáme, že pekelná muka jsou nemalá), ale

⁶⁹⁴ ŘEHOŘ NAZIÁNSKÝ, Orat. 45, 22, in PG 36, 653.

⁶⁹⁵ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 373-374.

⁶⁹⁶ K tématu srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 374-376.

⁶⁹⁷ MTK, Quaestiones selectae de Deo Redemptore II. 10, in EV 14, 1881.

souvisí s mírou jeho poslušnosti a lásky. A konečně z nauky *magisteria*, kde se odmítá, že Ježíš by svým sestupem do pekel zachránil vedle spravedlivých i nespravedlivé a dále na základě patristického pravidla (to, co nebylo přijato, nemůže dojít spásy) můžeme vyvodit, že Kristus nepotřeboval zakoušet muka zavržených, pro které už spásy není. Jistě však zakusil realitu lidské smrti, jako stav nejhlubší vzdálenosti od Boha, tuto smrt naplnil Boží přítomností, a tak ji jakoby zevnitř proměnil.⁶⁹⁸

III.3.7.1.5. Kristův spásný čin a „Boží práva“

Anselm z Canterbury (1033-1109) napsal proslulý spis *Cur Deus homo*, se kterým se dodnes vyrovnávají různé soteriologické pokusy. Anselm správně uvažoval, že Bůh nemůže mít zalíbení ve zlu, kterým je nespravedlivé odsouzení a ukřižování jeho vlastního Syna (a tím se Anselm neslučuje s pozdější soteriologickou pozicí *substitutio poenalis*). Připustil to jenom jako nezbytný prostředek záchrany člověka. Anselm spásu převedl do hypotetické roviny a hledal nezbytné důvody (*rationes necessariae*) vtělení a smrti tohoto možného spasitele člověka. Na počátku jeho úvahy tedy není Ježíš *Nového zákona*, nýbrž analýza vztahu narušeného hříchem mezi Bohem a lidstvem, ze které dále vyvodil podobu spasitele. Hřešit podle Anselma znamená nedat Bohu to, co mu podle spravedlnosti náleží. Anselm se pak zabíral otázkou Božích práv, pomlčel o tom, že hřích narušuje člověka. Všeobecně podle práva má provinilec vrátit nejen to, co ukradl, ale i cosi navíc, jako náhradu za poškozenou čest okradeného. Tato kompenzace se nazývá dostiučinění (*satisfactio*). Podle Anselma pak celé stvoření není s to vyvážit jedinou, skutkově sebelehčí neposlušnost vůči Boží vůli. Jedině Bůh může opravdu dostiučinit, a jenom člověk jako poškoditel je povinen poskytnout náhradu za urážku Boží cti. Spasitel musí tedy být zároveň Bohem i člověkem. Anselmův Bůh musí vyžadovat dostiučinění, jinak by nebyl spravedlivý. Musíme s tím pak nesouhlasit, protože každý poškozený má právo, aby prominul to, co poškoditel není schopen vrátit. Bůh Anselmovy spekulace se zajímá o to, co mu po právu náleží, o svou čest, o nápravu narušeného pořádku, avšak nezajímá se o člověka.

Podle Anselma tedy Kristův život, celé jeho předvelikonoční dílo, jeho poslušnost Otcí a spravedlnost neměly pravou soteriologickou hodnotu. Smrt je pravou mzdou za

⁶⁹⁸ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 376, 377.

hřích, a bezhříšný Kristus zemřít nemusel, dobrovolně se však vydal smrti a tím nabídnul Bohu to, co mu nedlužil, to je dostiučinění za hříchy lidstva. Anselm při své úvaze nemohl vyvodit druh spasitelovy smrti – ukřižování, to je historicky podmíněná událost. Později při hledání důvodů Božího jednání v dějinách spásy vrcholná scholastika nemluvila o nezbytných důvodech, ale pouze o důvodech vhodnosti, a tak ponechávala více prostoru Boží svobodě. S přebíráním prvků anselmovské soteriologie v teologii pak úzce souvisí používání kategorie dostiučinění.⁶⁹⁹

III.3.7.2. Předkoncilní soteriologie

III.3.7.2.1. Nesprávné pohledy na Kristův kříž

Sám Schmaus například pozapomněl na zjevitelský rozměr spásy při vydání se Boží lásky do krajnosti (*kenóze*), když tvrdil, že spása si nenárokovala sama od sebe krvavou smrt Spasitele a plně platná smírná oběť by se mohla dosáhnout i jiným způsobem, protože každý Kristův čin měl nevyslovitelnou hodnotu.⁷⁰⁰ Také nepodloženě zastával názor, že příjemce výkupného (podle *Písma* nejmenovaný) má být Bůh Otec.⁷⁰¹

Jinde Schmaus správně poznamenal, že:

Smírnou obětí neměl být ukonejšěn či umlčen Bůh. Boží smýšlení není (totiž) proměnlivé. To, že se nejedná o utišení Božího hněvu ve vlastním slova smyslu, se dá postřehnout už z toho, že obětní čin Krista vychází od Otce. Je to Otec, kdo v obětním činu působí naši spásu. Z Boží hlubiny vychází tajemství naší spásy. Otec vydal svého Syna pro nás.⁷⁰²

To, co se před Kristem událo jako Boží soud, bylo jako každé jiné starozákonné Boží zjevení zaměřeno k soudu, který se udál na kříži. Když mluvíme o tom, že Bůh soudil, tak nemyslíme slovo soud ve vlastním smyslu, nýbrž v širším významu. Je to Boží čin, ve kterém Bůh zjevil svou svatost na vtěleném Synu. Soud, při kterém poslal svatý Bůh Krista na smrt, byl zároveň soudem Lásky a byl zaměřen k záchraně, ke spáse. To, že Bůh vyžadoval smrt svého milovaného Syna, nebylo vyjádřením Boží nenávisti kterou by bylo lze utiřit jenom slzami a krví, ale znamením jeho lásky a spravedlnosti. Tak není oběť kříže prostředkem v rukou člověka, který by laskavě a milostivě umlčel Boha, ale

⁶⁹⁹ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 378-381.

⁷⁰⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 342.

⁷⁰¹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 365.

⁷⁰² SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 370.

prostředkem v rukou Božích, aby prokázal svou vlídnost a milost, a aby člověka podnítl k důvěře a obrácení.⁷⁰³

III.3.7.3. Pokoncilní soteriologie

III.3.7.3.1. Nesprávné interpretace Kristova kříže

Především se zdají být pro dnešního člověka velkým problémem výrazy jako smíření, smírná oběť, dostiučinění a vykoupení, kterými se interpretovala Ježíšova smrt v řádu spásy. Toto mínění mělo svůj základ v tom, že se omezeně spása – vykoupení připisovala jenom Kristově smrti a vzkříšení, a Ježíšův životní příběh pro interpretaci jeho díla spásy přispíval jen málo nebo vůbec. Takový přístup se stal legitimní na základě teologie svatého Pavla, který koncentroval své hlásání na Kristovu smrt a zmrtvýchvstání, avšak i on výslovně dosvědčoval Kristovu dějinnost (srov. Gal 4, 4).⁷⁰⁴

Nemůžeme považovat podle Schmause za správnou ani takovou:

... abstraktní tezi mnohými teologickými proudy rozvinutou, která je pseudoteologií, totiž tvrzení, že by bývala postačila jediná kapka krve pro spásu – vykoupení⁷⁰⁵ celého světa...⁷⁰⁶

Jinde Schmaus píše, že spása (vykoupení) pochází od Boha. Propadli bychom se do oblasti mýtu, kdybychom ve vykoupení (spáse) viděli utišení Božího hněvu ve vlastním slova smyslu.⁷⁰⁷

Vzkříšení se pak nemůže připisovat charakter výkupného dostiučinění, které přináleží Ježíšově smrti. Je však se spásnou smrtí Ježíše Krista neoddelitelně spojeno v jeden celek tajemství spásy.⁷⁰⁸

Ernst Bloch v knize *Naděje jako princip* napsal, že by se Ježíšova smrt neměla nazývat jako svobodná oběť, neměla by se označovat jako usmíření a výkupné za hříchy lidstva. Skutečný Ježíš podle něj zemřel jako mučedník a rebel. Kříž pak prý byl katastrofou pro Ježíše, který nekázal o onom světě pro mrtvé, ale o novém nebi a nové zemi pro živé.⁷⁰⁹

⁷⁰³ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 373-375.

⁷⁰⁴ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 341, 342.

⁷⁰⁵ Erlösung.

⁷⁰⁶ SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 358.

⁷⁰⁷ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 241.

⁷⁰⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 196.

⁷⁰⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 23.

III.3.7.4. Dílčí závěr

Schmaus systematicky nepojednal o nesprávných soteriologických řešeních Kristova kříže ani v jedné soteriologii. Věděl však, že dívat se jenom na Kristův kříž, jako na plnost spásy, není teologicky správné, je to jistá soteriologická redukce. Také jasně tvrdil, že Kristova oběť kříže není prostředkem utišení Božího hněvu, a není to ani nějaký zástupný trest. Věděl, že Kristus neplatil výkupné ďáblu, neoprávněně pak tvrdil, že výkupné platil Bohu Otci. V žádné soteriologii se nezmínil o nesprávném názoru, že by Kristus prožíval pekelná muka. Jak Schmaus přijímal Anselmovu soteriologickou teorii pojednáme jinde.

III.3.8. Kříž – stěžejní čin Kristova soteriologického díla

Tvrzení, že nás Kristus vykoupil svým křížem není v zásadě špatnou výpovědí, lépe je ale vidět Kristův kříž jako vrcholnou událost celého Kristova díla spásy – od jeho vtělení až po nanebevstoupení a seslání Ducha svatého.

III.3.8.1. Teologická reflexe

III.3.8.1.1. Kristův kříž stojící v centru díla spásy

„Protože Ježíš Kristus je skutečně Spasitel, spasitelský význam měla nejen jeho smrt na kříži, ale také úkon vtělení, celý jeho skrytý i veřejný život (srov. Jan 10, 10) i jeho vzkříšení a oslavení (srov. např. Řím 4, 25), a celý tento spasitelský proces se naplnil udělením daru Ducha svatého učedníkům (srov. Jan 20, 22; Sk 2).“⁷¹⁰ Také v dílech Bonaventury i Tomáše najdeme shodu v tvrzení, že Ježíš Kristus pro nás zasluhoval od prvního okamžiku své lidské existence věčnou spásu.⁷¹¹

Z textů *Písma* můžeme vyčíst, že sjednocujícím prvkem spasitelského významu Kristova života je právě jeho dokonalá synovská poslušnost. Definitivní mesiášská zkouška, ukřižování, byla pak vrcholným projevem této poslušnosti a vyvrcholením spasitelského významu Ježíšova života i díla.⁷¹² Z pohledu kategorie poslušnosti pak

⁷¹⁰ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 367.

⁷¹¹ „Celý Kristův život je tajemstvím vykoupení. Vykoupení je především plodem krve prolité na kříži, avšak toto tajemství působí v celém Kristově životě ...“ KKC, čl. 517.

⁷¹² „Ježíšova smrt v poslušnosti je tedy souhrnem, jádrem a posledním nepřekonatelným vyvrcholením jeho veškeré činnosti. Spásonosný význam tedy nepřísluší pouze smrti. Nicméně v této smrti dosahuje své jednoznačnosti a naprosté plnosti.“ KASPER, W. *Jesus der Christus*, s. 142.

nelze samotný úkon vtělení považovat za projev Synovské poslušnosti, protože jednotlivé osoby Trojice mají společně jednu jedinou Boží vůli na základě jediné Boží přirozenosti. A potom ani vzkříšení a oslavení Ježíše z Nazareta i seslání Ducha svatého nelze zařadit pod kategorii poslušnosti vtěleného Syna. Můžeme je považovat za sestupnou spasitelskou mediaci (od Boha k člověku), zatímco Ježíšova poslušnost v sobě zahrnuje celé lidské dílo spásy realizované vtěleným Synem a představuje kromě sestupné spasitelské mediace také vzestupnou soteriologickou mediaci (od člověka k Bohu).

Je známým pravidlem, že pravý soteriologický význam Kristova příběhu a jeho předvelikonočního působení je třeba číst od *mysteria* kříže a oslavení. Kristus nás pak nevykoupil a nespasil svým *passio*, nýbrž svým vnitřním postojem k tomuto kříži, prostřednictvím úkonů poslušnosti Syna a lásky, svým *actio*. Jeho utrpení mělo vedle významu výkupného i vrcholný význam zjevitelský. *Magisterium* sice využívá ve svých výrociích různé soteriologické kategorie jako například oběť, zásluha, dostiučinění,⁷¹³ avšak nikdy nedefinovalo odpověď na soteriologickou otázku *jak* Kristův kříž působí naši spásu. V posledních letech se mezi teology používá nové interpretační schéma, které hovoří buď o jednotlivých soteriologických sestupných a vzestupných kategoriích, nebo o řadě soteriologických modelů Kristova kříže.⁷¹⁴

III.3.8.2. Předkoncilní soteriologie

III.3.8.2.1. Ježíš Kristus jako Velekněz Nové smlouvy, který obětuje sebe sama

Jedním z možných pohledů na Kristovo prostřednictví, které se naplnilo celým jeho životem, je pohled na jeho jedinečnou oběť, tedy na vítězství nad hříchem, smrtí, ďáblem a pohled na dostiučinění za urážku Boží. Jako Prostředník byl Kristus Veleknězem, který přinesl oběť, a tou byla zpečetěna Nová smlouva. Vykonání oběti bylo nejvýznamnějším úkolem Krista, avšak spasil svět také svým zjevujícím slovem, které i objasnilo to, co se událo na kříži. Kristus nám tedy přinesl spásu svým slovem i skutky, a obojí patří k sobě. Události kříže však přináležejí vzhledem k dynamice spásy větší význam. Kristus, posvěcený na Kněze již svým vtělením, své velekněžství prokázal smrtí na kříži. Výrok víry pak je: Kristus je od svého vtělení podle své lidské přirozenosti

⁷¹³ Nezapomínejme, že užití kategorie, pokud nejsou vzaty přímo z novozákonního slovníku, spadají spíše do oblasti pomocné teologické terminologie.

⁷¹⁴ K tematice srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 367-371.

pravý a jediný (Vele)kněz⁷¹⁵ Nové smlouvy.⁷¹⁶ Kristovu dokonalému kněžství odpovídá dokonalá oběť. Výrok víry zní: Kristus vykonal svým dobrovolným vydáním svého života kříží pravou a vlastní oběť, a tím padlé lidství opět usmířil s Bohem.⁷¹⁷ Je dále zjevenou pravdou, že Kristova smrt na kříži nebyla pouhá poprava, nýbrž oběť Pána pro záchranu lidstva z hříchů.⁷¹⁸

Synoptická evangelia dostatečně jasně dosvědčují Kristovu smrt jako oběť a akt spásy. V nich Kristus svoji smrt předpověděl třikrát a to vždy s dodatkem, že třetího dne vstane z mrtvých. Mluvil předem také o výkupném charakteru své smrti: Přišel ... aby dal svůj život jako výkupné za mnohé (srov. Mt 20, 28). Poslední večeře byla pak anticipací jeho smírné oběti kříže, což dosvědčují slova proměnění při této večeři.⁷¹⁹

Autor *listu Židům* chtěl posloužit obci věřících, a to vypracováním teologie víry, která byla založena na dějinách spásy (včetně Kristovy smrti na kříži). Osvětluje kontinuitu mezi starozákonním kultem a smrtí Ježíše Krista, kdy se událost Golgoty stala kulminačním bodem starozákonních obětí a dějin spásy, zároveň měl snahu odstranit pohoršující charakter kříže. Smrt Ježíše Krista se tak má chápat jako naplnění a přesah celého starozákonního kultu. Autor *listu Židům* dosvědčil Kristovu smrt na kříži jako oběť jedenkrát přinesenou. Ježíš byl povolán ke kněžství svým Otcem. Ježíš neměl zapotřebí, jako jiní velekněží, přinášet denně nejprve oběť za své hříchy a pak za hříchy lidu (srov. Žid 7, 26 n.). On byl Knězem na základě svého nebeského původu.⁷²⁰ Podle *listu Židům* je obětním darem a poslední dokonalou obětí sám Kristus. Jeho smrt je skutkem poslušnosti, sebeoběti, aktem vydání sebe sama vůči smrti za život světa.⁷²¹

Kristova smrt na kříži patřila k základu Pavlova hlásání, např. v listech *Korint'anům a Galat'anům* hlásal Krista ukřižovaného, ačkoli věděl, že zvěst o kříži byla pro židy pohoršením a pohanům zněla jako hloupost (srov. 1 Kor 1, 23). Smrt a vzkříšení patřily v Pavlově teologii neoddělitelně k sobě a smrt Kristova byla pro něj obětí, smírnou obětí, což převzal z tradice. Tuto oběť kříže označoval za střed dějinného celku

⁷¹⁵ Srov. Efezský koncil, in DH, čl. 261.

⁷¹⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 352-355.

⁷¹⁷ Srov. Efezský koncil, in DH, čl. 261, Tridentýský koncil, in DH, čl. 1739-1741, 1743, 1513, mylné modernistické názory, in DH, čl. 3438.

⁷¹⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 358.

⁷¹⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 360, 361.

⁷²⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 355-357.

⁷²¹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 358, 359.

spásy. Pavel často mluvil, že Kristus zemřel „za“ lidi ve smyslu „namísto“ lidí. Myšlenka právního zástupnictví byla vyslovena ve 2. listě Korint'anům. Bližší příčinu Kristova vydání sebe sama v oběť apoštol popsal obratem „kvůli našim hříchům“, aby nás s Bohem usmířil a hříchy nám odpustil.⁷²²

III.3.8.2.2. Vnitřní dění při oběti kříže – čin Boží a čin Krista

Kristova smrt byla skutkem poslušnosti vůči Bohu, skutkem lásky k Otci a k lidem. Avšak i při starozákonních obětech Bůh vyžadoval poslušnost jako vlastní čin víry. Obětování daru bylo symbolem a vyjádřením obětování vlastní lidské osoby. Kristus se pak neobětoval svému Otci pouze v symbolickém daru, ale ve skutečném těle. Nejvyšším vyjádřením lásky a poslušnosti je tedy oběť života, jak se to uskutečnilo v Kristově kříži. A nebylo důležité množství tělesných a duševních bolestí, které Kristus vytrpěl, ale jeho láska a poslušnost, kterými předčil všechny lidi.⁷²³

Obětní čin Krista, tajemství naší spásy, vychází z hlubiny Otce, který vydal svého Syna pro nás a působí naši spásu. Bůh Otec zjevil smrtí svého vtěleného Syna na kříži svoji lásku a spravedlnost a v Kristu se sebou usmířil svět.⁷²⁴ Na základě smrti Bůh své vtělené Slovo oslavil a povýšil, cílem smrti Krista bylo tedy vzkříšení a nanebevstoupení. Všem ostatním lidem tak daroval osvobození od hříchů a nesmrtelný život.⁷²⁵

Kristovu poslušnost vyzvedl Schmaus následovně:

Když se nechal Kristus (ve své bezpodmínečné poslušnosti) přibít na kříž, ... uskutečnil opak onoho smýšlení, ve kterém chtěli lidé v přemrštěné autonomii formovat svůj život bez Boha. ... Svojí bezvýhradnou poslušností se stal vhodným nástrojem, Božím Služebníkem, skrze kterého Bůh v lidských dějinách nastolil Boží království.⁷²⁶

III.3.8.3. Pokoncilní soteriologie

III.3.8.3.1. Kristova poslušnost a kříž

⁷²² Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 361-364.

⁷²³ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 366-370.

⁷²⁴ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 370-372.

⁷²⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 372-375.

⁷²⁶ SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 375, 376.

Ježíš předpověděl svoji smrt po mesiášském vyznání (srov. Mk 8, 31). Druhá předpověď byla vyřčena, když se vydal na svou poslední cestu do Jeruzaléma (srov. Mk 9, 31). Potřetí Ježíš předpověděl svou násilnou smrt při této cestě do Jeruzaléma.⁷²⁷

Je sporné, jak přesně zazněla Kristova slova při poslední večeři, protože svědectví evangelíí a *1. listu Korint'anům* se liší, přesto se shodují jádra těchto výpovědí. Zjevně Ježíš nechtěl ohlašovat své utrpení jako konec svého působení, nýbrž poukázat na budoucnost, kterou svým utrpením otevřel. On bude zase se svými učedníky a všechno bude mít jinou podobu. Podle Marka dosáhla Ježíšova forma služebníka svého nejvyššího stupně v jeho smrti. V Ježíšově době byla známa představa o zástupném smírném utrpení a oběti, a to z Deuteroizaiášova vyprávění o Božím služebníkovi. Ježíš vztáhl tato slova na sebe, on se stal výkupným za mnohé (srov. Mk 10, 45; Mt 20, 28). Slova poslední večeře poukazují jenom částečně na to, že se tělo Kristovo „vydává“, popřípadě krev „prolévá“. Poslední večeře pak anticipuje jeho smírnou oběť spásy na kříži.⁷²⁸

Synoptická evangelia nám dokládají, že Ježíš o své smrti, která přinesla spásu, od počátku věděl a přijal ji plně v lásce a poslušnosti. Tato událost byla v teologii vyjádřena různě (smírná oběť, dostiučinění). V žádném případě se však nemůže Ježíšova smrt považovat teprve skrze povelikonoční reflexi za smrt, která přinesla spásu. Byla Ježíšem jako naplnění spásné vůle Otce od počátku přijata a poté vytrpěna na kříži.⁷²⁹ Ježíšovým učedníkům připadalo těžké přijmout Ježíšova slova o jeho smrti. Jenom tak je pochopitelná jejich nejistota a pochyby, do kterých upadli reálnou smrtí Ježíše Krista, jak se s tím setkáváme ve *Skutcích apoštolů*.⁷³⁰

Ježíšova smrt spolu se zmrtvýchvstáním tvoří jádro kérygmatu sv. Pavla. Také Pavel se odvolával právem na zvěst *Starého zákona*. I on mohl dosvědčit, že Kristus zemřel pro naše hříchy podle *Písem* (srov. 1 Kor 15, 3). Podle textů o eucharistii je Ježíšovo tělo obětním tělem a Ježíšova krev obětní krví, protože on je pravým velikonočním obětním Beránkem, který byl obětován (srov. 1, Kor 5, 7). Vydal se jako výkupné (*antilytron*) za mnohé (srov. 1 Tim 2, 6). Všechny oběti, které předcházely, našly v Ježíšově smrti na kříži své naplnění. Ti, kteří v něj uvěřili, nesou pečeť svatého

⁷²⁷ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 228.

⁷²⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 229-231.

⁷²⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 231, 232.

⁷³⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 232.

Ducha, jsou povoláni k životě v lásce, vzdálení jakékoli zloby.⁷³¹ Pavel podal svědectví, že jeden – Kristus – zemřel za všechny, za naše hříchy.⁷³² A tak se Ježíšova smírná oběť za naše hříchy stala projevem jeho solidarity k nám a usmířením všech s Bohem.⁷³³

Pohoršení kříže, které se dotýkalo jak židů tak pohanů, se pokusil autor *listu Židům* interpretovat jako součást celkového Božího plánu spásy, jako naplnění židům dobře známé starozákonní oběti. Člověk tam potřeboval kněze (jako prostředníka) a oběť, aby mohl „dojít“ k Bohu. Ježíš je Knězem novým a jedinečným způsobem. On je svatý a bez viny. Nemá zapotřebí, jako kněží staré smlouvy, nejdříve přinášet oběť za své hříchy a potom za hříchy lidu (srov. Žid 7, 47 n.). On má Boží důstojnost, ale i pro něj platilo pravidlo pro podstatu starozákonní oběti, že téměř všechno je usmiřováno skrze krev. Kristus pak prolil vlastní krev. On je v tomto smyslu zároveň Knězem i Obětí (srov. Žid 8, 2. 3). A proto, že sám byl pokoušen a trpěl, může pomoci těm, kteří se v pokušení octnou. On sám vstoupil do situace těch, kteří se utápí ve zle a prokletí, aby s nimi podstoupil cestu, která vede ke spáse. Na základě toho, co vytrpěl, se naučil poslušnosti. Kristovo utrpení a smrt tedy nejsou jednoduše obětí, či přesněji materiální obětí ve smyslu starobylého kultovního požadavku, nýbrž k ní patří Ježíšovo plné vědomí a souhlas vůle.⁷³⁴

III.3.8.3.2. Biblická terminologie a jedinečný význam smrti vůči ostatnímu spásnému konání Ježíše Krista

Kristova oběť se může z větší části objasnit na základě biblické terminologie výrazy jako usmíření, smírná oběť, vykoupení a dalšími.⁷³⁵ Ježíšovo ukřižování bylo výrazem jeho celkové vydanosti a ponížení, které zvolil dobrovolně a tak uznal před celým světem Boha jako jediného živého a dárce života, kdy člověk vydaný smrti si sám nemůže pomoci ani mu nepomůže nikdo z lidí. Vždyť Bůh neposlal Syna do světa, aby svět soudil, ale aby byl skrze něj svět spasen.⁷³⁶

⁷³¹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 233, 234.

⁷³² Kristova *proexistence*.

⁷³³ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 235.

⁷³⁴ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 235-239.

⁷³⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 263, 264.

⁷³⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 246, 247.

Ježíšův výkřik na kříži, kdy zvolal ke svému Otci ve své opuštěnosti, se může chápat jako verš z 22 žalmu, který je zároveň žalozpěvem i modlitbou děků. V tajuplné dialektice se spojily v Kristově slovu jak nářek, tak děk. Nakonec podle Lukáše Kristus zemřel se slovy: „Otče, do tvých rukou poroučím svého ducha“ (Lk 23, 46 podle žalmu 31), a tak svému umírání dal vnitřní smysl podle Božího plánu, kdy mohl nakonec říci „Je dokonáno“, a pak sklonit hlavu a skonat (srov. Jan 19, 30). W. Kasper se vyjádřil, že usmíření skrze zástupce nese v sobě poslání k zástupnému bytí pro druhé. Všichni jsme určeni jeden pro druhého. Tato solidarita je skutečností nového stvoření.⁷³⁷

O smrti Krista Schmaus pojednal např. těmito slovy:

Smrt na kříži je výrazem (plným milosti) Boží svatosti a zároveň spravedlnosti. Můžeme ji nazývat svátostí spásy. Jestliže je Kristus prásvatostí spásy, tak je touto svátostí jako Ukřižovaný... Ježíšovou smrtí na kříži je tak založeno království lásky. V ní (smrti na kříži) se rozhodným způsobem přiblížilo Boží království.⁷³⁸

Ježíšovu smrt nelze v teologickém pohledu izolovat od jeho předcházejícího života. Ježíš jako druhý „Adam“ učinil svou poslušností Otci, poté co kvůli neposlušnosti prvního Adama do dějin vniklo zlo, mnohé lidi spravedlivými (srov. Řím 5, 18). Skutek poslušnosti Ježíše byl skutkem lásky, kdy jeho láska měla svůj kořen v lásce Otce (srov. Jan 3, 17) a je epifanií samé Boží lásky bez hranic (srov. Řím 9, 1-11).⁷³⁹

Smrt Ježíše Krista sice „přemohla“ hřích a smrt, ale ne tak, že by znovu navrátila supralapsární milost (tedy milost danou člověku před prvotním hříchem). To nejdůležitější při Ježíšově oběti na kříži spočívalo v jeho vnitřním postoji a smýšlení, a ne v intenzitě bolesti.⁷⁴⁰ Utrpení a bolesti nepřísluší sama o sobě žádná pozitivní hodnota. Utrpení je čistou negací. Dostává pozitivní hodnotu jenom tím, jak je člověk přijímá.⁷⁴¹

III.3.8.4. Dílčí závěr

Na základě prezentovaného platí, že Schmaus v zásadě věděl o kategorii Kristovy poslušnosti, která dává záslužný charakter celému jeho dílu od aktu jeho vtělení až po předzvěděnou smrt na kříži (vrcholný čin jeho díla spásy a vykoupení). Smrt přijal svým

⁷³⁷ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 265-267.

⁷³⁸ SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 252.

⁷³⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 254.

⁷⁴⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 255.

⁷⁴¹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 257.

actio, poslušností vůči Otci. Schmaus, jak lze dokládat prezentací jeho soteriologie, nerozlišoval sestupné a vzestupné soteriologické kategorie. Znal však a používal soteriologické modely Kristova kříže, které mají základ v *Písmu*, jako vykoupení, smíření a smírná oběť.

III.3.9. Některé kategorie osvětlující soteriologický význam Kristova kříže

Dostáváme s k jádru soteriologie, protože v Ježíšově kříži se nesporně koncentruje dílo jeho spásy. Otázkou zůstává, *jak* se nám tato spása nabízí. Církev to nikdy nedogmatizovala, ale její tradice a hlavně *Písmo* nám podávají různé pohledy pro lepší proniknutí do tohoto tajemství.

Západní teologie, zvláště od doby Anselma z Canterbury, chápala smrt Krista na kříži více jako dostiučinění, usmíření a napravení urážkou zraněné Boží cti. Teologie řeckých otců ji však vysvětlovala více jako vítězství nad Satanem, jako obnovení bytí a Božího řádu, které byly narušeny hříchem. Obojí interpretace vycházejí z *Písma* a navzájem se doplňují.⁷⁴²

III.3.9.1. Teologická reflexe

III.3.9.1.1. Dostiučinění – jeden z rozměrů Kristova kříže

V *Novém zákoně* nalezneme několik způsobů, a to podložených určitými výrazy jako vykoupení, oběť, smíření, které nám analogickým způsobem nabízejí různé pohledy na nevyčerpatelné tajemství spásy Kristova kříže. V západní teologii často používaný termín – *satisfactio* (dostiučinění) – biblický není.⁷⁴³

S termínem *satisfactio* se setkáváme už v římském právu, pod tímto slovem se chápalo zaplacení nějakého dluhu. Slovo *satisfactio* bylo v církevní terminologii původně spojováno se svátostí smíření. Výrazněji se s ním setkáváme až v Anselmově spisu *Cur Deus homo*, kde se tímto termínem z praxe svátosti smíření, v době, kdy se kladl značný důraz na kající úkon hříšníka, popisovalo Boží dílo vykoupení. Podle jeho úvahy ležela na lidech tíha Adamova hříchu, proto mohli obdržet spravedlivé rozhrěšení jedině

⁷⁴² Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 378.

⁷⁴³ Od počátku sedmdesátých let byl kladen silný akcent na tematiku Kristova kříže, předtím se kladl důraz na událost jeho vzkříšení. Srov. MÖLTMANN, J. *Der gekreuzigte Gott*.

s podmínkou toho, že vykonají pokání. Takového pokání ale lidé nebyli schopni, proto Bůh k nim ukázal svou solidaritu vtělením Syna, aby odpovídající pokání sám zástupně vykonal.

Význam pojmu dostiučinění ve vztahu k vykonanému dílu spásy skrze Kristův kříž byl později u scholastiků (např. Bonaventura a Tomáš) jiný, měl antropocentrický rozměr, protože jeho důvodem není pouze obnova Boží cti, ale spíše náprava člověka narušeného hříchem. Hřích škodí člověku, Bůh kvůli hříchu, který je „nemocí“ nejen duše, soucítí s tímto nemocným.

Kristus vykonal dostiučinění zástupně za nás. A podstatou takového dostiučinění je to, co by měl zakoušet při opravdovém obrácení každý hříšník. Kristovo srdce žhnulo pravou láskou k Bohu a přálo si bolest Boží urážky vzít na sebe. A spodobení učedníka s Bohem je pravé zbožštění, to je cílem spásného dění.⁷⁴⁴

Kristus se postavil na místo hříšného člověka, aby dostiučinil za celé lidstvo (*satisfactio vicaria*). Bůh Syna neukřižoval, ale strpěl tuto potupu z lásky k lidem. Vtělený Boží Syn na dřevě kříže je nejprve Odpouštějícím, on je samo Boží odpuštění (sestupná linie) a je taktéž odpovědí kajícího člověka na dar Božího odpuštění (vzestupná linie) a to lze nazvat zástupným dostiučiněním. Sestupná linie odpovídá milosrdenství, které vychází od Boha, vzestupná linie má charakter takové spravedlnosti, která není protikladem lásky. Naše jakékoli dostiučinění nachází pak smysl jedině v účasti na dokonalém dostiučinění bohočlověka, který jej vykonal ve jménu všeho lidstva. Bůh ve svém svobodném rozhodnutí uděluje lidem milost jedině skrze Ježíše Krista.⁷⁴⁵ Jedině Kristus dostiučinil za druhé, každý jiný člověk dostiučiní v jistém slova smyslu pouze za své vlastní hříchy, když se vnitřně disponuje a jedná ve spojení s dostiučiněním, které v boholidském rozměru vykonal Ježíš Kristus.⁷⁴⁶

III.3.9.1.2. Vykoupení – další rozměr Kristova kříže

⁷⁴⁴ K danému tématu srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 382-386.

⁷⁴⁵ „Navíc dostiučinění, které konáme za naše hříchy, není tolik naše, protože se děje skrze Ježíše Krista. Sami ze sebe totiž nezmůžeme nic, avšak pomocí toho, který nás posiluje, můžeme vše (srov. Flp 4, 13). Člověk tak nemá, proč by se vypínal. Veškerá naše chloubka (srov. 1 Kor 1, 31; 2 Kor 10, 17; Gal 6, 14) je v Kristu, v němž žijeme (srov. Sk 17, 28), v němž zasluhujeme, v němž dostiučiníme, a tak přinášíme plody hodné pokání (srov. Lk 3, 8; Mt 3, 8), jejichž síla pochází od něho, jež on předkládá Otcí a jež kvůli němu Otec přijímá.“ TRIDENTSKÝ KONCIL, *Doctrina de sacramento paenitentiae* 8, in DH, čl. 1691.

⁷⁴⁶ Tridentský koncil se vyjádřil, že se kající svými úkony spodobuje s Kristem, který dostiučinil za naše hříchy. Srov. DH, čl. 1690.

Výraz vykoupení se původně spojoval s osvobozením otroka nebo zajatce – a to za cenu vykoupení, nebo se zaplacením dluhu jiného člověka bez nároku na náhradu.⁷⁴⁷ S úvahou o vykoupení je dobře připomenout, že pojem pravé svobody, osvobození „od něčeho (někoho)“ se spojuje se svobodou „pro něco (někoho)“. Biblická zvěst nás utvrzuje, že svoboda darovaná Hospodinem člověku, lidu, je svobodou pro jediného Boha.

V izraelském národě *go'el* měl povinnost osvobodit příbuzného zaplacením jeho dluhu nebo jinak dané ceny. Pak i Hospodin byl označován jako *Go'el* vyvoleného národa, tak stál v roli blízkého příbuzného, jako jeho Otec (srov. Ex 4, 22). Ve skutečnosti nikomu nic neplatil, jeho role Hospodina – *Go'ela* – má metaforickou povahu. Vykoupení bylo spojeno s milosrdenstvím, u Hospodina se tedy jednalo o sestupnou soteriologickou kategorii. Ježíš použil v popisu své smrti v Markově evangeliu výraz výkupné dané dobrovolně za mnohé: „Vždyť Syn člověka nepřišel, aby si dal sloužit, ale aby sloužil a dal svůj život jako výkupné (*lytron*) za mnohé.“ (Mk 10, 45). Ježíš nás především vykoupil z otroctví hříchu (srov. např. Řím 6, 16 n.). *Nový zákon* svědčí o tom, že Spasitel, Osvoboditel a Vykupitel je nejen Ježíš Kristus (srov. např. Ef 5, 23; Tit 1, 4; 2, 13; 1 Jan 4, 14), ale také Hospodin (srov. např. 2 Tim 1, 9; Zj 7, 10).

A jaká byla cena naší spásy? Co všechno Ježíš a Hospodin vynaložili při vykoupení člověka a celého lidstva? Z Anselmovy filozoficko-teologické úvahy vyplývá, že to byla cena absolutní. Bonaventura mluvil také o absolutní ceně našeho vykoupení, ale ta cena není nutná. Bůh Otec se svým Synem nepočítali lidským způsobem, když se jednalo o záchranu člověka, nedali jako výkupné jen nutný „obnos“, dali vše, co měli, a tak zjevili nekonečnou Boží lásku k člověku (srov. Jan 3, 16; Řím 5, 8). Tím poukázal na vznešenost a důstojnost člověka, který má na základě vykoupení možnost být dokonalým obrazem Božím.⁷⁴⁸

III.3.9.1.3. Oběť – jiný rozměr Kristova kříže

V *Novém zákoně* se často setkáváme s vysvětlením spásné Kristovy smrti na kříži na základě oběti. Svatopisci psali takovým adresátům, kteří měli s obětí nejméně jakousi

⁷⁴⁷ „Když tvůj bratr zchudne a odprodá něco ze svého vlastnictví, přijde k němu jeho příbuzný jako zastávce (*go'el*) a vyplatí (*lytrósetai* - LXX), co jeho bratr prodal.“ (Lv 25, 25).

⁷⁴⁸ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 386-388.

zkušenost, zvláště pak takovým textům *Písma* mohli rozumět ti, kteří znali oběti tehdejšího judaismu (některé oběti ustaly se zbořením chrámu). *Starý zákon* rozlišoval různé druhy obětí, *Nový zákon* proto při užití kategorie oběti na Krista téměř vždy doplňuje, jakou konkrétní oběť má na mysli (srov. oběť smlouvy, oběť velikonočního beránka, oběť smíření, celopal, oběť Služebníka JHWH).⁷⁴⁹

Lidé *Starého zákona* si připomínali a obnovovali závazky ke smlouvě s Hospodinem a přijímali od něj odpuštění. Starozákonní oběť, aby nebyla bezduchou a prázdnou, vyžadovala obrácení srdce,⁷⁵⁰ jak k tomu neustále pozvedali svůj kritický hlas i starozákonní proroci. Na základě takto vnímané starozákonní oběti mohl Augustin jasně vyslovit základní pravidlo, které má stále svoji platnost: „Viditelná oběť je svátostí, tedy posvátným znamením, neviditelné oběti.“⁷⁵¹ Již starozákonní oběti nebyly pouze sestupnou soteriologickou mediací, ale i odpovědí člověka vzhledem k Božímu obdarování, nastavení lidského srdce na Hospodinovo slovo. Proto musíme i v jediné oběti *Nové smlouvy* u Ježíše Krista vidět podstatu ve velesvatyni jeho srdce. Kristus se vyjádřil za svého života na zemi ke starozákonním obětem kriticky, poukázal na jejich zneužívání a nedostatečnost. V oblasti, která se nekryje s rituálními oběťmi, pak lze oběť chápat jako možnou metaforu *proexistence*,⁷⁵² tedy bytím pro Otce a pro každého z nás (srov. např. Gal 2, 20). Ježíš pojímal své sebevydání jako oběť osobní a ne rituální. Jinak je tomu s ustanovením eucharistie (srov. Mk 14, 24; Mt 26, 28; Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25). Mluví se tam o krvi nebo kalichu smlouvy, oběti nové smlouvy nebo pravé oběti nové smlouvy.⁷⁵³

U Pavla najdeme slovní narážky na oběť beránka (srov. 1 Kor 5, 7), na ritus oběti smíření (srov. např. 2 Kor 5, 18-21) a na oběť smlouvy (srov. 1 Kor 11, 25). Ukřižovaný Ježíš je podle Pavla tím nejposvátnějším místem, kde se ve zjevení dává lidem Bůh, místem setkání věřícího s Hospodinem (srov. Nm 7, 89), pravou Velesvatyní křesťanů. Pavel totiž Krista, v němž je vykoupení, nazval Boží slitovnicí, Příkrovem schrány smlouvy (*hylastérion* – *propitiatorium* – *kapporet*, srov. Řím 3, 25). Pavel tak užíval

⁷⁴⁹ K tématice obětí srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 389-391.

⁷⁵⁰ „Oběť, kterou bych dal, se ti nezalíbí, na zápalných obětech ti nezáleží. Zkroušený duch, to je oběť Bohu. Srdcem zkroušeným a zdeptaným ty, Bože, nepohrdáš!“ (Žl 51, 18 a 19).

⁷⁵¹ AUGUSTIN, *De civitate Dei* X, 5, in PL 41, 282.

⁷⁵² Srov. RATZINGER, J. *Úvod do křesťanství*, s. 167-169.

⁷⁵³ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 392-395.

analogicky a metaforicky různé druhy rituální starozákonní oběti, když popisoval soteriologickou hodnotu Kristova života a smrti.

Kristus se obětí nestal, on touto obětí JE, a to po celý svůj život (srov. Žid 10, 5-10). Bůh měl zalíbení v Synově věrnosti, poslušnosti a lásce, v jeho *proexistenci*. Ježíš se podle tohoto úsudku neobětoval Otcí, ale jeho záměru spasit hříšné lidstvo. Posvátné konání – *sacrificium* – má jediný cíl: pravé posvěcení člověka a dosažení pravého štěstí, spodoby (zbožštění) a společenství s Bohem.⁷⁵⁴

III.3.9.1.3.1 *List Židům* o Kristově oběti

Autor *listu Židům* chtěl Krista ukázat jako pravého a dokonalého Velekněze Nové smlouvy (srov. Žid 7, 26-28; 8, 6). A jako pravý kněz musí Ježíš Kristus přinést i oběť (srov. 8, 3).⁷⁵⁵ Podle Kristovy oběti se tak poměřuje každý projev bohopocty. Starozákonní obětní kult jenom naznačoval to, co v plnosti vykonal Kristus obětí na kříži, obětí svého života. Kristus podle autora *listu Židům* vstoupil do nebeské svatyně, před Boha, s obětní krví, která je jeho vlastní, je to tedy reálná oběť, zatímco celý rituál Dne smíření včetně oběti měl jen symbolický význam.⁷⁵⁶ Celý Kristův život měl charakter oběti, která vyvrcholila v hodině kříže, podstatou oběti byla dokonalá synovská poslušnost a solidarita, jeho *proexistence*.⁷⁵⁷

III.3.9.1.4. Rozměr smíření a odpuštění Kristova kříže

Svatý Pavel používal pro vyjádření soteriologického významu Kristova kříže pojem smíření a tento termín často souvisí s obětí smíření. (srov. Řím 5, 10-11; 2 Kor 5,

⁷⁵⁴ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 396-403.

⁷⁵⁵ „Kristus však přinesl za hříchy jedinou oběť, navěky usedl po pravici Boží a hledí vstříc tomu, až mu budou nepřátelé dáni za podnož jeho trůnu. Tak jedinou obětí navždy přivedl k dokonalosti ty, které posvěcuje.“ (Žid 10, 1. 12-14).

⁷⁵⁶ „Ale když přišel Kristus, Velekněz, který nám přináší skutečné dobro, neprošel stánkem zhotoveným rukama, to jest patřícím k tomuto světu, nýbrž stánkem větším a dokonalejším. A nevešel do svatyně s krví kozlů a telat, ale jednou provždy dal svou vlastní krev, a tak nám získal věčné vykoupění. ... Vždyť on přinesl sebe sama jako neposkvrněnou oběť Bohu mocí Ducha, který nepomíjí.“ (Žid 9, 11 a 12. 14).

⁷⁵⁷ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 398, 399.

17-19;⁷⁵⁸ Ef 2, 14-17; Kol 1, 19-22).⁷⁵⁹ Smíření pak iniciuje Hospodin, a ne člověk, Bůh nás v Kristu usmířuje se sebou.⁷⁶⁰

Primární Boží nabídka usmíření, kdy je odpuštění sestupnou linií spásitelského zprostředkování však očekává lidskou odpověď, přijetí daru ze strany člověka, který si je vědom své viny, a to je vzestupná linie takového zprostředkování. Kategorie smíření tak velmi dobře popisuje rovnováhu mezi oběma směry zprostředkování spásy. V odpuštění nachází své vyjádření vnitřní svoboda, odpuštění vítězí nad zlem hříchu. Předobraz a zároveň plnost odpuštění a svobody pak nalzáme v Trojjediném. Bůh odpouští ve znamení absolučního úkonu Kristova kříže všechny hříchy světa a díky vtělení dokonale odpovídá zástupně za všechny lidi na toto odpuštění.

Kající díky Boží milosti, bez které to nelze, poznává sebe a Boha. Na základě lásky, která má svůj počátek v Bohu, pociťuje bolest, kterou svým hříchem způsobil druhému. Celý Kristův život je nesen v duchu usmíření, není to jen událost kříže, která má usmířující hodnotu. On sám, zcela Bůh a zcela člověk je Usmířením⁷⁶¹ a pravou Smlouvou. Jeho usmíření pak zahrnuje celé stvoření, není to jen smíření člověka s Bohem a smíření mezi lidmi.⁷⁶² Soteriologická kategorie smíření, která je vzata z novozákonní terminologie, na rozdíl od kategorie dostiucínění, není dvojznačná, dnešnímu člověku je blízká a zároveň srozumitelná.⁷⁶³

III.3.9.1.5. Záslužná příčina naší spásy – další rozměr Kristova kříže

S pojmem „zásluha“ se výslovně v *Novém zákoně* pro vymezení spásitelského významu Kristova díla nesetkáme, nicméně myšlenka Kristova sebeponížení a povýšení

⁷⁵⁸ „Kdo je v Kristu, je nové stvoření. Co je staré, pominulo, hle, je tu nové. To všechno je z Boha, který nás smířil sám se sebou skrze Krista a pověřil nás, abychom sloužili tomuto smíření. Neboť v Kristu Bůh usmířil svět se sebou. Nepočítá lidem jejich provinění a nám uložil zvěstovat toto smíření. ... Na místě Kristově prosíme: dejte se smířit s Bohem. Toho, který nepoznal hřích, kvůli nám ztotožnil s hříchem, abychom v něm dosáhli Boží spravedlnosti.“ (2 Kor 5, 17-21)

⁷⁵⁹ Podrobně tematizoval soteriologii smíření BARTH, K. *Die kirchliche Dogmatik IV, 1 – IV, 4. Die Lehre von der Versöhnung.*

⁷⁶⁰ „To je obrat, který do dějin náboženství vneslo teprve křesťanství: *Nový zákon* netvrdí, že lidé usmířují Boha, jak bychom to vlastně měli očekávat, protože zhřešili lidé, ne Bůh. Ale říká: „Bůh usmířil svět se sebou v Kristu“ (2 Kor 5, 19).“ RATZINGER, J. *Úvod do křesťanství*, s. 192.

⁷⁶¹ „A tak lze úkol církve, jistě velmi obsáhlý a složitý, velice těsně však spojený s Kristovým posláním, stručně shrnout v povinnosti, která je pro ni nejpřednější, smířit člověka: s Bohem, se samotným člověkem, s bratry, s veškerým tvorstvem, a to trvale, protože, jak jsem řekl jinde, církvev je svou podstatou vždy smířující.“ JAN PAVEL II., *Reconciliatio et poenitentia*, čl. 8; Český překlad: s. 21.

⁷⁶² „Plnost sama se rozhodla v něm přebývat, aby skrze něho a v něm bylo smířeno všechno, co jest, jak na zemi, tak v nebesích – protože smíření přinesla jeho oběť na kříži.“ (Kol 1, 19-20).

⁷⁶³ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel (4. vyd.)*, s. 403-407.

ze strany Boží má v *Novém zákoně* svůj výraz. Kategorii zásluhy detailně propracovala až scholastika a návazně se poměrně často objevuje v dokumentech magisteria.⁷⁶⁴

Všeobecně lze zásluhu vymezit tak, že je to lidské jednání určité hodnoty, kterému pak odpovídá nárok na odměnu. Podobně je tomu i v oblasti morální, kde se u mravních skutků vyžaduje nějaká odměna. Nárok na odměnu je pak výrazem spravedlnosti. Bohem zamýšlené oslavení člověka je zcela svobodným darem, avšak zahrnuje v sobě i hodnotu lidského jednání, jinak by lidská spoluúčast pozbyla významu v díle spásy (srov. např. Řím 2, 6).

Žádné lidské jednání si nemůže nárokovat podle práva nevýslovnou odměnu (*meritum de condigno*). Hospodin mu uděluje kvůli své dobrotivé spravedlnosti odměnu na základě jakési přiměřenosti a vhodnosti vzhledem k hodnotě jeho skutků (*meritum de congruo*). Zasluhovat může člověk pouze za svého života na zemi (*in statu viae*) a to mravně dobrým jednáním konaným ve svobodě, které předchází a provází nadpřirozená milost a láska. Zásluha má tedy christologickou strukturu spočívající na souladu božské milosti a lidského jednání. Při zbožštění člověka se tak změna a vnitřní růst netýká Božího daru, ale způsobu přijímání člověkem. Ježíš díky svému přijatému lidství mohl zasluhovat, jako každý jiný člověk, pouze v době svého pozemského putování, ve stavu poutníka (*viator*), proto nelze například soteriologický význam vzkříšení popisovat kategorií zásluhy, ta se vztahuje pouze na hodnotu lidského díla vtěleného Slova.

Na základě výše uvedeného schématu, kdy zásluha má svůj základ v Boží milosti, je díky Ježíšově absolutní míře milosti záslužnost jeho díla dokonalá a má míru plnosti. Jedině Kristus zasluhoval podle plné spravedlnosti (*meritum de condigno*), protože hodnota toho, co daroval (na kříži se daroval pravý Boží Syn), dokonale odpovídala tomu, co zasluhoval (zbožštění). Kristus skrze kříž zasluhoval proto, že jej svobodně přijal a zevnitř proměnil v úkon své poslušnosti Otci, svého sebedarování záměru spasit člověka. Spása člověka je plně darem Boha Otce, Syna a Ducha svatého a zároveň plně závisí na lidském díle Ježíše z Nazareta, který nám tímto „zasloužil“ ospravedlnění a zbožštění, on komunikuje Boží dar.⁷⁶⁵

⁷⁶⁴ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 407, 408.

⁷⁶⁵ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 408-413.

Ukřižovaný Ježíš je chápán jako svátost všech svátostí, primární svátost a univerzální svátost spásy. Všechny svátosti církve,⁷⁶⁶ a také záslužné konání člověka, odvozují svoji účinnost z Kristova kříže. Bůh ve své lásce k člověku nemocnému hříchem projevil své soucítění (*compassio*). Pramen takového soucítění nenalzáme v srdci člověka Ježíše, ale v srdci samého Boha. Kristův celý život a jeho dílo spojené i s bolestí a smrtí pak mají reálnou soteriologickou hodnotu. Jeho dílo zjevitelské a spasitelské je reálně identické.⁷⁶⁷

III.3.9.2. Předkoncilní soteriologie

III.3.9.2.1. Kristovo zástupné dostiučinění (*satisfactio vicaria*)

Nauka o dostiučinění Krista patří k základním představám v nauce církve. Kristus nás křížem usmířil s Bohem a vykonal za nás dostiučinění, zasloužil nám ospravedlnění – tak se mimochodem vyjádřil Tridentický koncil, když chtěl objasnit smysl dědičného hříchu a ospravedlnění člověka, formálně to však nedefinoval.⁷⁶⁸ Když se Trident zabýval svátostí smíření, přirovnal naše dostiučinění, které konáme za své hříchy, k dostiučinění, které Kristus vykonal za nás, avšak naše dostiučinění není do té míry naše a je naopak Kristovo, jak velice my nemůžeme sami ze sebe konat nic. Pius XI. napsal v roce 1928 v encyklice *Miserentissimus Redemptor*, že můžeme a musíme spojit naši vlastní chválu a dostiučinění s chválou a dostiučiněním, které Kristus obětoval ve jménu hříšníků.⁷⁶⁹

Písmo dosvědčuje Kristovo zástupné dostiučinění tím, že Mesiáš nesl naše nemoci a naložil na sebe naše bolesti, aby byl zraněn pro naše hříchy, aby byl zbit pro naše provinění (srov. Iz 53, 4 n.). Jeho krev se za mnohé prolévá (srov. Mk 14, 34). Byl poslušen vůli Otce a obětoval se za naše hříchy, aby nás zachránil z nynějšího zlého světa (srov. Gal. 1, 4 n.).⁷⁷⁰

Jedině Kristus mohl vykonal přiměřené dostiučinění požadované Otcem, dokonce v hojné míře – nadbytečně, protože byl člověkem a zároveň Bohem. Míra jeho lásky byla přiměřená míře lidského hříchu, ba ještě víc – byla silnější než lidský hřích. Kristovou

⁷⁶⁶ „Je tedy zřejmé, že svátosti církve přijímají svou sílu primárně z Kristova utrpení, a této síly se nám dostává, když přijímáme svátosti. Na znamení toho z Kristova boku na kříži vyvěrá voda a krev; první představuje křest, druhé eucharistii, tedy hlavní svátosti.“ AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae III*, q. 62, a. 5, resp.

⁷⁶⁷ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 413-415.

⁷⁶⁸ Srov. DH, čl. 1513, 1522, 1528, 1529, 1560 a 1582.

⁷⁶⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 409-411.

⁷⁷⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 411, 412.

smrtí na kříži byla Bohu navrácena čest uražená hříchem v hojnosti a jeho smrt byla zjevením Boží slávy, kdy byl osobní Bůh poznán v sebevydání Krista jako Pán, Svatý a Spravedlivý.⁷⁷¹

III.3.9.2.1.1. Dostiučinění u Anselma a jeden novodobý teologický názor

Teologie řeckých církevních otců viděla hřích především jako uvedení řádu bytí ve zmatek a jeho narušení. Spása a vykoupení pak byly znovuoobením pravého řádu bytí, osvobození z otroctví ďábla a smrti. V 11. století Anselm z Canterbury upevnil západní výklad nauky o hříchu, který byl doložen v *Písmu*. Takový výklad zastával už Cyprián a Tertulián a mělo na něj vliv římské právo a germánská představa o cti. V hříchu se vidělo především narušení právního řádu a urážka Boží cti. Dostiučinění pak spočívá v tom, že má být obnovena Boží čest. To ale hříšný člověk nedokáže, protože podle Anselma se velikost urážky měří podle toho, komu byla způsobena. Proto je podle něj hřích nekonečná urážka Boží. Následně mohl jenom bohočlověk vykonat přiměřené dostiučinění, a to svým životem, učením, utrpením, především ale svou smrtí. Ačkoli by každý Kristův čin postačil k plnohodnotnému usmíření, přesto vydal Kristus svůj život, aby dokázal svou lásku bez hranic. Vzkříšení a nanebevstoupení byly odplatou, kterou si Kristus zasloužil svým dílem. Tomáš pak Anselmovo učení více rozvedl. Urážka Boží, kterou způsobil člověk, byla podle něj morálně nekonečná a dostiučinění Kristovo bylo nekonečné bytostně, fyzicky. Lásky, která planula z Golgoty vzhůru k Otci byla silnější než všechna nenávist pekla. V ní se zjevilo, že světu panuje v hlubině bytí láska, tedy Bůh. Kristus do té míry, do jaké míry byl člověkem, vykonal dostiučinění. Do jaké míry je Bohem, přijal toto dostiučinění spolu s Otcem a Duchem svatým.⁷⁷²

D. Feuling tvrdil, že Kristovo usmíření a dostiučinění vnitřně souvisí. Smířením se rozumí převzetí bolesti, trestu a pokání za spáchané hříchy. Dostiučiněním se označuje vlastní náprava v pozitivním smyslu poté, co bylo něco špatně vykonáno, tedy jako náhrada za zničené dobro, obnovení poničeného řádu. Ježíšův život byl zcela vnořen do pokání a usmíření do té míry, jak velmi se naplňoval jako *kenóze*, sebevydanost a ponížení. Jeho každé zřeknutí se (kenotický postoj) bylo zcela jistě dobrovolně přijatým

⁷⁷¹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 416, 417.

⁷⁷² Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 417- 421.

utrpením, ale reálně vytrpěným v hluboké bolesti. Toto utrpení a bolest obětoval Ježíš svému Otci v jednotlivých aktech i v základním postoji své vůle a mysli – jako smíření za vinu lidí. Zároveň se stalo toto všechno dostiučiněním ve smyslu obnovení pravého, Bohem přikázaného, Bohu libého řádu bytí a života.⁷⁷³

III.3.9.2.2. Kristova smrt jako oběť

Kristovu dokonalému kněžství odpovídá dokonalá oběť. Výrok víry zní: Kristus vykonal svým dobrovolným vydáním svého života kříží pravou a vlastní oběť, a tím padlé lidství opět usmířil s Bohem.⁷⁷⁴ Je dále zjevenou pravdou, že Kristova smrt na kříži nebyla pouhá poprava, nýbrž oběť Pána pro záchranu lidstva z hříchů.⁷⁷⁵

Schmaus vyzvedl to, že k plnosti spásy nepatří jenom Kristův kříž, ale také jeho zjevující slovo a skutky:

Vykonání oběti bylo nejvýznamnějším úkolem Krista, (avšak) spasil svět také svým zjevujícím slovem ..., které i objasnilo to, co se událo na kříži. ... Kristus nám tedy přinesl spásu svým slovem a skutky, (obojí pak) patří k sobě.⁷⁷⁶

Podle *listu Židům* je obětním darem a poslední dokonalou obětí sám Kristus. Jeho smrt je skutkem poslušnosti, sebeoběti, aktem vydání sebe sama vůči smrti za život světa.⁷⁷⁷ Ježíš neměl zapotřebí, jako jiní velekněží, přinášet denně nejprve oběť za své hříchy a pak za hříchy lidu (srov. Žid 7, 26 n.). On byl Knězem na základě svého nebeského původu. Synoptická evangelia dostatečně jasně dosvědčují Kristovu smrt jako oběť a akt spásy. V nich Kristus svoji smrt předpověděl třikrát a to vždy s dodatkem, že třetího dne vstane z mrtvých. Poslední večeře byla pak anticipací jeho smírné oběti kříže, což dosvědčují i jeho slova proměnění při této večeři. Smrt a vzkříšení patřily v Pavlově teologii neoddělitelně k sobě, a smrt Kristova byla pro něj obětí, smírnou obětí, což převzal z tradice. Tuto oběť kříže označoval za střed dějinného celku spásy. Pavel často mluvil, že Kristus zemřel „za“ lidi ve smyslu „namísto“ lidí. Myšlenka právního zástupnictví byla vyslovena ve 2. *listě Korint'anům*. Bližší příčinu Kristova vydání sebe sama v oběť apoštol popsal obratem „kvůli našim hříchům“, aby nás s Bohem usmířil a

⁷⁷³ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 414-416.

⁷⁷⁴ Srov. např. Efezský koncil, in DH, čl. 261, Tridentýský koncil, in DH, čl. 1739-1741, 1743, 1513 a výčet modernistických mylných tvrzení, in DH, čl. 3438.

⁷⁷⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 358.

⁷⁷⁶ SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 354.

⁷⁷⁷ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 358, 359.

hříchy nám odpustil. Židovství v době Kristově přesto, že se nějaké náznaky objevily v knihách *Makabejských*, zvláště v nekanonické knize *IV. Makabejské*, nepočítalo s mesiášem, který by zástupně trpěl a zemřel za hříšníky, jak se to naplnilo na Kristu. A byl to Bůh, který poslal svého Syna jako smírnou oběť za naše hříchy (srov. 1 Jan 4, 10).⁷⁷⁸

III.3.9.2.3. Kristova zásluha

Dostiučinění Kristovo je zároveň zásluhou, do jaké míry si zasluhuje odplatu. Zásluha je takový skutek, který je hoden odplaty, popřípadě odplata sama. Kristus získal smrtí na kříži pro sebe odplatu přechodu ze stavu ponížení do stavu vyvýšení – zmrtvýchvstání a nanebevstoupení. Co pak Kristus zasloužil pro sebe, zasloužil i pro nás, protože byl ve všem naší Hlavou. Odplata pro člověka, podle *Písma*, je důsledek víry a oddanosti Kristu způsobený Bohem: tedy pevnější spojení s Kristem a skrze něho s trojosobním Božím životem, životní zakořenění v Bohu, zahrnutí těla a ducha slávou Boží.⁷⁷⁹

III.3.9.2.4. Vítězství Krista jako usmíření

Zničení hříchu znamená usmíření s Bohem. Člověk je znovu povolán do společenství s Bohem. Člověk získal díky smrti Kristově přístup k Bohu (srov. 1 Petr 3, 18). Když nás Bůh se sebou smířil smrtí vlastního Syna, když jsme byli ještě jeho nepřáteli, co velikého můžeme čekat od jeho bezvýhradné lásky teď, když jsme skrze našeho Pána Ježíše Krista s ním obdrželi usmíření? (Srov. Řím 5, 8-11, 2 Kor 5, 18 n., Kol 1, 20).⁷⁸⁰

III.3.9.2.5. Kristův kříž jako vykoupení

Ježíš mluvil předem také o výkupném charakteru své smrti: Přišel ... aby dal svůj život jako výkupné za mnohé (srov. Mt 20, 28).⁷⁸¹ V *1. Petrově listě* se pronikají mnohé myšlenkové linie ze starozákonních a novozákonních spisů. Píše se tam, že jsme nebyli

⁷⁷⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 355-365.

⁷⁷⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 421, 422.

⁷⁸⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 402.

⁷⁸¹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 360, 361.

vykoupeni věcmi pomíjejícími, zlatem nebo stříbrem, ale vzácnou Kristovou krví, krví Beránka bez vady a poskvrny, vyhlédnutého před založením světa. A je to Bůh Otec, který toto výkupné přijal.⁷⁸²

III.3.9.3. Pokoncilní soteriologie

III.3.9.3.1. Teologická interpretace dostiučinění

Západní otcové a teologové, na rozdíl od řeckých otců, v linii od Tertuliána přes Anselma z Canterbury, Tomáše Akvinského a Jana Dunse Scota byli v zásadě zastánci myšlenky, že vztah mezi Bohem a člověkem se musí chápat podle analogie pozemského právního řádu. Je to snad ospravedlnitelné podle toho, že Bůh jako Stvořitel může a musí klást na lidi nároky a lidé jsou vůči němu zavázáni. Vztah mezi Bohem a světem v sobě nese právní řád. V tomto smyslu byl pak chápán hřích jako narušení takového řádu, jako urážka Boha. Znovunastolení porušeného právního řádu lze dosáhnout dostiučiněním a smírnou obětí. Pod smírnou obětí se rozumí svobodné přijetí bolesti jako pokání za spáchané hříchy. Pod dostiučiněním se chápe zástupný čin za poškozený právní řád a jeho napravení. Celý Ježíšův život můžeme nahlížet, podle míry jeho ponížení, kdy se zřekl mimo jiné uznání a cti, jako smírnou obětí i jako dostiučinění. Byl to Anselm z Canterbury, který zavedl do teologie myšlenku o „nekonečné“ urážce Boha. Hřích je pak nekonečnou urážkou Boha, a stejnohodnotné dostiučinění mohl přinést jenom čin bohočlověka, protože jenom jeho skutek má nekonečnou hodnotu. Jan Duns Scotus namítal, že teze o nekonečné urážce Boha je neudržitelná, protože tvor nemůže vykonat žádný čin nekonečné hodnoty či naopak čin zcela bezcenný. Nekonečnost se musí vidět v něčem jiném, totiž že Bůh jako ten Nekonečný byl cílem hříšného jednání. Pak by se musel také dobrý skutek člověka provedený ve stavu milosti Boží označit jako nekonečný, protože jeho cílem je také Bůh. Podle chápání Tomáše Akvinského bylo pak Ježíšovo utrpení na kříži dostiučiněním nad míru, v hojnosti. R. Haubst chápal adekvátní dostiučinění tak, že je lidem skrze Krista dána možnost vykonat dostiučinění, které odpovídá jejich lidské důstojnosti. Tridentský koncil v souvislosti s naukou o dědičném

⁷⁸² Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 365, 366.

hříchu, o ospravedlnění a svátosti pokání hlásal také tajemství dostiučinění⁷⁸³ skrze Ježíšovu smrt na kříži.⁷⁸⁴

III.3.9.3.2. Vykoupení. Obět'

Schmaus v pokoncilní soteriologii pojednal o soteriologických kategoriích vykoupení i oběti podobně jako v soteriologii předkoncilní, není zapotřebí je opakovat. Například psal, že Boží Syn nepřišel, aby si nechal sloužit, ale aby sloužil a svůj život vydal jako výkupné za mnohé (srov. Mk 10, 45; Mt 20, 28). Zde je vyjádřena Ježíšova připravenost k zástupné smírné oběti. Představa zástupného smírného utrpení byla v Kristově době známa z písní o Božím služebníkovi v Deuteroizaiášovi a Ježíš ta starozákonní slova vztáhl na sebe.⁷⁸⁵

III.3.9.3.3. Odpuštění a smíření

Písmo nabízí podněty pro nauku a smíření a to na základě teze o smírné oběti, kterou Kristus vykonal na Golgotě.⁷⁸⁶ Teze, že se Bůh Otec uchopil iniciativy k záchraně člověka a Syn je Prostředníkem spásy, má mimořádný význam pro pochopení Ježíšovy smrti. Podle *Písma* nebyl Bůh utišen a usmířen krví z Golgoty. To byl člověk usmířen s Bohem, a tím dosáhl svobodu. Ježíš Kristus byl Prostředníkem. Smrt Ježíše Krista byla účinným znamením pro takové usmíření. Jeho smrt obnovila správný vztah mezi Bohem a člověkem, přičemž Ježíšův postoj poslušnosti nesl v sobě i charakter usmíření.⁷⁸⁷

III.3.9.3.4. Zásluha

Pod pojmem zásluha se může chápat výkon hodný odměny, popřípadě odměna sama. Zásluha, popřípadě odměna je u Krista převedení ze stavu ponížení do stavu vyvýšení (vzkříšení a nanebevstoupení), který odpovídá jeho existenční struktuře života. Po vzkříšení pohlíželi učedníci zpět na Kristův kříž a vysvětlovali ho ve světle velikonoc,

⁷⁸³ Srov. DH, čl. 1689, 1513, 1522 n., 1560, 1576 a 1582.

⁷⁸⁴ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 277-280.

⁷⁸⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 230.

⁷⁸⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 280.

⁷⁸⁷ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 143, 144.

zatímco Ježíšův život před velikonočními událostmi do svého hlásání nejprve nepojímali.⁷⁸⁸

III.3.9.4. Dílčí závěr

Schmaus znal všechny výše zmíněné soteriologické modely (dostiučinění, vykoupění, oběť, smíření, odpuštění, zásluha), jejichž precizaci jsme mohli postřehnout v teologické reflexi. Také projevil znalost rozlišování akcentů při popisování našeho vykoupění a spásy ve východní a západní teologii. Nepojal však do své soteriologii rozlišení starozákonních obětí, na které jsme poukázali v teologické reflexi, a které dnešní čtenář pro lepší pochopení *Písma* potřebuje, protože s obětí nemáme žádnou zkušenost na rozdíl od Ježíšových současníků a prvních generací křesťanů, zvláště pocházejících ze židovství. Schmaus připisoval celému dílu Kristovu soteriologický a zjevitelský charakter. Nerozlišoval však sestupnou (primární) a vzestupnou soteriologickou linii.

Vzhledem k tomu, že biblické termíny jsou normativní, musíme se klonit k jejich používání – oběť, oběť smíření, výkupné, zásluha. Schmaus kladl na způsob manuálů značný důraz na pojem dostiučinění, který je nebiblický, má však své místo v tradici západní církve. O Ježíšově zásluze správně tvrdil, že Ježíš zasluhoval jenom za svého lidského života, nemohl zasluhovat svým zmrtvýchvstáním, které jako čin nelze připisovat jeho lidství.⁷⁸⁹

III.3.10. Ježíšův sestup mezi mrtvé v soteriologickém pohledu

Církev učila už ve svém *Apoštolském vyznání víry* o Kristově sestupu mezi mrtvé (*descendit ad inferna*) a s odvoláním se na *Písmo* viděla i tam jeho poslání hlásat spásu. Při jeho sestupu mezi mrtvé nemůžeme pomýšlet na jeho sestup mezi zavržené, pro které už není naděje na spásu.

⁷⁸⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 281-283.

⁷⁸⁹ Schmaus si byl vědom u spásy přednosti primární Boží linie, což poznáváme i z textu, který poukazuje na závažnou nauku církve, že kdo by zastával tvrzení, že člověk svými skutky, které koná silou lidské přirozenosti nebo na základě nauky zákona, může být před Bohem ospravedlněn bez Boží milosti, která se tu nabízí v Ježíši Kristu, ať je vyloučen. Taková věta výslovně poučuje o absolutní suverenitě Boží ve všech otázkách spásy. Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 16.

III.3.10.1. Teologická reflexe

III.3.10.1.1. Kristův sestup mezi mrtvé

Kdo by chtěl popírat opravdovost Ježíšovy smrti, tím by popíral i opravdovost jeho vzkříšení a tedy i opravdovost naší spásy. V Ježíšově smrti se dokonalo přijetí „těla našeho hříchu“ (srov. Řím 8, 3), proto můžeme říci, že se dokonalo vtělení. Předvelikonoční Ježíš narážel na svůj sestup mezi mrtvé, když hovořil o sestupu Syna člověka do hlubin země, nebo o „znamení proroka Jonáše“ (srov. Mt 12, 38-40; 16, 4; Lk 11, 29-30). Jonáš byl prorockou postavou *Starého zákona* jehož poslání směřovalo za hranice Izraele. Kristův sestup do podsvětí nebo mezi zemřelé novozákonní autoři interpretují jako definitivní projev univerzální moci Ukřižovaného a Vzkříšeného a jako převzetí této svrchované vlády. On nyní panuje na nebi, na zemi i v podsvětí (srov. Flp 2, 6-11). Je to vláda ve prospěch člověka, vláda s univerzální spasitelskou mocí. Jeho spasitelský univerzalismus nepůsobil pouze ve prospěch současníků a budoucích generací, ale měl také retroaktivní působnost na lidi již zemřelé. Vyjdeme-li z názoru, že pro oddělenou duši platí jiná časová dimenze, než kterou zakoušíme, pak by se mohli spravedliví z doby, která předcházela vyvrcholení díla vykoupení a spásy, setkávat s Kristem sestoupivším do podsvětí už v okamžiku své smrti. Působení vtěleného Slova ve stavu smrti je metahistorickou záležitostí, má dopad na celé dějiny. Nemůže se pak opomíjet taková retroaktivní působnost Kristovy smrti, jeho vykupitelského a spasitelského díla ani v oblasti mimokřesťanských náboženství. Příslušníci těchto náboženství se setkávají s Ježíšem Kristem právě ve své smrti velmi obdobným a možná stejným způsobem jako ti, kdo zemřeli před dokonáním Kristova díla. Nutno však připomenout, že obrácení na způsob naprosté změny mentality je spojeno s darem života a nelze je vykonat až ve stavu smrti.⁷⁹⁰

Krista, který sestoupil do podsvětí – mezi mrtvé, nám předkládá jako pravdu *Apoštolské vyznání víry*.⁷⁹¹ Nenalezneme ji ve vyznání *Nicejsko-konstantinopolském*, patří však nepopíratelně k základním článkům víry, které církve vyznávala od svého počátku. Latinský výraz *ad inferna* odpovídá hebrejskému výrazu *šeol* a řeckému *hádés*, kdy se jedná o podsvětí nebo o říši mrtvých. Vyznává se tedy, že Kristus skutečně prošel

⁷⁹⁰ JAN ZLATOÚSTÝ připomíná, že po smrti je obrácení nemožné (srov. *Homiliae in ev. Matthaei*, hom. 36, 3, in PG 57, 416).

⁷⁹¹ „Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad inferna.“

smrtí do „místa“ zemřelých. Ke Kristovu stavu po jeho smrti lze uvést společné mínění křesťanských teologů, že Slovo, hypostatický základ, zůstalo sjednoceno i s Ježíšovým mrtvým tělem i s jeho oddělenou duší. Slovo vzalo na sebe stav smrti, která je nahlížena jako odtržení tělesného a duchovního principu. Slovo vzalo na sebe smrt, obnovilo obraz člověka jako dokonale nesloženého, sjednoceného, jednoduchého. Díky Slovu, Pánu života a Pánu slávy (srov. 1 Kor 2, 8), byla smrt vnitřně proměněna a stala se místem setkání s Kristem a cestou k Bohu. Kristem byla smrt vykoupena a zlomena hrůza prožitku osamění. Smrt byla proměněna a vtažena do dynamismu trinitárního života. Křest je přece naším ponořením do Kristova stavu smrti (srov. Řím 6, 3), a zároveň uvedením těch, kdo v Krista uvěřili, do vnitřního života Boha Otce, Syna a Ducha svatého (srov. Mt 28, 19).⁷⁹²

III.3.10.2. Předkoncilní soteriologie

III.3.10.2.1. Kristův sestup mezi mrtvé.

Kristus když zemřel, tak se Slovo neoddělilo ani od těla ani od duše. A tělo, které trvalo v existenci Božího Syna, položili do hrobu.⁷⁹³ Podle symbolů víry od 4. století a podle pozdější nauky církve,⁷⁹⁴ se předkládá jako pravda víry, že Kristova duše po jeho smrti sestoupila do pekel. Kristus tedy podle těla zakusil smrt, ale podle duše byl vzkříšen k životu. A tak odešel k duším v žaláři (srov. 1 Petr 3, 18), sestoupil do pekel a přinesl jim své poselství. Irenej napsal, že Pán sestoupil do, přičemž udělil odpuštění hříchů těm, kteří v něho za svého života doufali, spravedlivým, patriarchům a prorokům. Jan Damašský uvažoval, že zbožštěná duše sestoupila do pekla (do podsvětí), a tak mohlo těm, kteří žili v „podsvětí“ a seděli v temnotě stínu smrti, zazářit světlo.⁷⁹⁵

Sestoupení Krista do pekel, které je v *Písmu* popsáno prostředky antického obrazu světa, se nesmí chápat jako pohyb v prostoru. Zjevení o sestoupení do pekel obsahuje jak plnost lidské smrti Ježíše Krista, tak zvěstování spásy. Kristus sestoupil k těm, kteří zemřeli ve stavu spojení s Bohem, nacházeli se v bezhříšném stavu a byl jim doposud uzavřen přístup k nazírání Boha, aby i jim zvěstoval spásu. Nemůžeme však připustit to,

⁷⁹² Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 415-421.

⁷⁹³ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 422.

⁷⁹⁴ Srov. synoda v Sens roku 1140, in DH, čl. 738 a IV. lateránský koncil, in DH, čl. 801.

⁷⁹⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 423.

že se Kristus ukázal i zavrženým nebo těm, kteří se doposud nacházeli ve stavu očišťování.⁷⁹⁶

K problematice Kristova sestoupení do pekel Schmaus napsal:

„Liberální“ dějiny náboženství chtěly v biblické nauce o Kristově sestoupení do pekel vidět pouhý výjimečný případ mezi náboženskými představami Orientu (gnostické a předgnostické systémy, egyptské a babylonské názory) či mezi široce rozšířenými mýty z řecko-římského kulturního prostředí...⁷⁹⁷

Sestoupení Krista do pekel je ovšem jedinečné a nesrovnatelné a nedá se oddělit od jeho osoby a díla. Lze pak připustit, že otcové používali pohanské představy o světě pro objasnění křesťanské víry, ale daly takovým představám zcela nový obsah Božího zjevení.⁷⁹⁸

III.3.10.3. Pokoncilní soteriologie

III.3.10.3.1. Hlubina smrti a Kristův sestup

V pokoncilní soteriologii se Schmaus vyrovnával s otázkou Kristova sestoupení do pekel jenom okrajově, kdy napsal, že Ježíšem byli osvobozeni jako první ti spravedliví, kteří odešli ze světa ještě před příchodem Krista a na základě vládnoucí moci zla nemohli vstoupit do blaženého dialogu s Bohem. V *1. Petrově listu* (srov. 3, 18) se píše, že Kristus přišel za dušemi v žaláři a hlásal jim svou zvěst. A to se (mimo jiná biblická místa) stalo podnětem pro výrok víry církve, že duše Kristova sestoupila po jeho smrti do pekel,⁷⁹⁹ tedy podle interpretace v době M. Schmause do nejhlubší propasti smrti. Prostředky antického obrazu světa se tak prohlásilo, že Ježíš skutečně zemřel, protože podle antického světonázoru byla představa smrti vždy spojena se sestupem do podsvětí.⁸⁰⁰

III.3.10.4. Dílčí závěr

Kristův sestup mezi mrtvé, kterým se Schmaus zabýval v obou soteriologiích, popsal ve shodě s magisteriem církve. Zjevení o sestoupení do pekel podle něj obsahuje dva momenty, a to jak potvrzení plné lidské smrti Ježíše Krista, tak jeho zvěstování spásy

⁷⁹⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 424, 425.

⁷⁹⁷ SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 425.

⁷⁹⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 425, 426.

⁷⁹⁹ Srov. apoštolské vyznání víry, in DH, čl. 10-76.

⁸⁰⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 344.

těm spravedlivým, kteří zemřeli před jeho příchodem. Sestoupení Krista do pekel, které je v *Písmu* popsáno prostředky antického obrazu světa, se podle Schmause nesmí chápat jako pohyb v prostoru, podle výše rozvinuté teologické reflexe je to pak i vstup do jiné časové dimenze, než je ta naše. Schmaus nepřipustil to, že by se Kristus ukázal i zavrženým, dokonce ani těm, kteří se doposud nacházeli po své smrti ve stavu očišťování. Je zajedno s ostatními teology v názoru na setrvání Slova s tělem i duší, které byly od sebe rozděleny stavem smrti.

III.3.11. Kristovo vzkříšení, nanebevstoupení a dar svatého Ducha v soteriologickém pohledu

Ježíšův nejen celý pozemský život, od jeho početí, přes vtělení, skryté i veřejné působení, které vyvrcholilo smrtí na kříži, ale i jeho vzkříšení – zmrtvýchvstání, nanebevstoupení a dovršení darem Ducha svatého mají soteriologický charakter. Jinak je tomu se zásluhou, dostiučiněním a poslušností, které nelze spojovat s jeho zmrtvýchvstáním a nanebevstoupením v tom smyslu, že by něco mohl po své smrti zasluhovat nebo nějak zástupně dostiučinit za lidi, či být poslušný ze strany vtěleného Slova svému Otci.

III.3.11.1. Teologická reflexe

III.3.11.1.1. Kristovo vzkříšení a dar Ducha svatého.

Svatý Pavel svým tvrzením, že Ježíš Kristus „byl vydán pro naše přestoupení a vzkříšen pro naše ospravedlnění (Řím 4, 25)“ měl na mysli soteriologickou hodnotu celého velikonočního tajemství. Ve vzkříšení však na rozdíl od Kristova kříže nemůžeme hledat soteriologickou hodnotu lidských úkonů vtěleného Božího Syna, na vzkříšení tedy nelze vztahovat soteriologické kategorie jako zásluha či dostiučinění. Vzkříšení je Božím zásahem ve prospěch Ježíše z Nazareta a zjevuje usmíření. Kříž a prázdný hrob tonoucí v záři Zmrtvýchvstalého jsou pak jakoby dvě tváře jediného tajemství Boží slávy. Kříž i vzkříšení mají společnou účinnost svátostného znamení, jež komunikuje člověku milost, která je příčinou jeho ospravedlnění a definitivního oslavení – zbožštění. Výhradně vzkříšení však můžeme připisovat finální příčinnost ospravedlnění učeďníků, jejich přijetí za syny a dcery Boží a jejich definitivního oslavení. Oslavený Ježíš je pak „ustavičně“

naplňován Božím životem, Boží slávou a mocí, tedy Duchem svatým (srov. např. Sk 2, 33).⁸⁰¹

III.3.11.2. Předkoncilní soteriologie

III.3.11.2.1. Vzkříšení Krista všeobecně

Výrokem víry dosvědčeným všemi symboly⁸⁰² je, že Kristus třetího dne po své smrti slavně z mrtvých vstal.⁸⁰³ Zmrtvýchvstání Krista, kterým byly stvrzeny jeho mesiánské nároky, se tak stalo stěžejním bodem víry. Učedníci až po Kristově vzkříšení správně pochopili mnohá Kristova slova včetně jeho smrti, která jim byla nepřijatelným pohoršením. Pavel prohlásil smrt Krista na kříži spolu se vzkříšením za střed jeho poselství spásy. Vzkříšení Krista zaujalo v celém průběhu dějin od stvoření světa až po vzkříšení všech lidí z mrtvých centrální postavení, protože ve vzkříšeném Kristu došlo stvoření uprostřed svého bytí a dějin už ke konečnému cíli. Dějiny následující po Kristově vzkříšení slouží reálné proměně člověka a ke stvoření podle vzoru Zmrtvýchvstalého. A při jeho druhém příchodu dojde k naplnění to, čemu byl vzkříšením dán základ.⁸⁰⁴

Liberální teologie od doby D. F. Strauße uznávala zjevení Zmrtvýchvstalého a velikonoční víru učedníků sice jako dějinnou událost, ale ve smyslu pouze subjektivních vizionářských zážitků učedníků. Vzkříšení se podle nich událo jen na psychologické, nikoli na ontologické rovině. Pracovali totiž s předpokladem, že v dějinách se nemůže uskutečnit žádný zázrak, a proto zprávu o vzkříšení nahlíželi jako legendu. Taková interpretace však ztroskotává, protože nebere v potaz *Písmem* doložené počáteční pochyby učedníků vzhledem ke vzkříšení, na což upozornil i R. Guardini, když tvrdil, že nic nenaznačuje tomu, že by apoštolové vzkříšení očekávali. H. S. Reimarus pomýšlel na vědomý podvod, učedníci prý Ježíšovu mrtvolu ukradli a potom poukazovali na prázdný hrob jako na důkaz vzkříšení. Pak by vycházelo hlásání o Kristově vzkříšení z jejich sebeklamu. Navíc učedníci podle *Písma* nabyli víru ve Zmrtvýchvstalého ne skrze prázdný hrob, ale skrze zjevování Zmrtvýchvstalého. Podle R. Bultmanna se musí chápat

⁸⁰¹ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (4. vyd.), s. 421-423.

⁸⁰² Srov. DH, čl. 1076 a jinde, např. DH 3436, 3485.

⁸⁰³ SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 426.

⁸⁰⁴ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 426, 427.

zvěst o zmrtvýchvstání Ježíše Krista jako mýtický obraz. Lze však potvrdit, že novozákonní svatopisci dokázali mezi dějinami a mýtem rozlišovat. Např. sv. Pavel kladl důraz na dějinnost a skutečnost zmrtvýchvstání Krista, podle něj by hlásání radostné zvěsti bylo bez smyslu, kdyby Kristus skutečně nevstal z mrtvých. Teolog K. Buri tvrdil, že Kristus vstal jenom ve slovech a hlásáním, ale ne ve skutečnosti. Zmrtvýchvstáním však Kristus prolomil hranice prostoru a času, proto ho viděli při zjevení jenom povolání, jiní ne, přestože byli přítomni.⁸⁰⁵ J. R. Geiselman tvrdil, že utrpení a smrt Krista byly naplněním starozákonního proroctví, uložení Krista do hrobu bylo pouhé historické faktum bez starozákonní předpovědi, vzkříšení zase naplněním prorockých předpovědí a zjevení Vzkříšeného dvanácti bylo opět bez vztahu na *Písmo*.⁸⁰⁶ Novozákonní svědectví o zmrtvýchvstání Krista obsahuje jak svědectví kerygmatického charakteru o víře ve zmrtvýchvstání (centrální Boží čin spásy mezi stvořením a druhým příchodem Krista⁸⁰⁷), tak velikonoční zážitek apoštolů při zjevování Vzkříšeného jako základ povelikonoční víry.⁸⁰⁸

III.3.11.2.2. Vzkříšení a spása

Podle *Písma* se může vzkříšení chápat jako Ježíšova odměna za ponížení při utrpení a smrti, jako předmět zásluhy. Vzkříšením získala oběť na Golgotě svůj smysl. Vzkříšením se zjevilo to, že Otec přijal oběť svého Syna. Co se týká soteriologického aspektu, zmrtvýchvstání Kristus vykonal jako Hlava lidstva. Vzkříšení je tedy rovněž dílem spásy. Bůh způsobil spásu skrze kříž a zmrtvýchvstání. Na Zmrtvýchvstalém se stalo zjevné, co v posledku spása je. Podle jednoznačného svědectví *Písma* se pokřtěný účastní na smrti a zmrtvýchvstání Kristově. Ve vzkříšení jeho těla se dokonala naše spása. Křesťan vstal z mrtvých, protože v něm působí moc vzkříšení. Avšak žije teprve v naději na zmrtvýchvstání, protože zjevení slávy vykoupení a spásy se na jeho těle ještě neprojeví. Také celá země, veškerenstvo, se účastní na Kristově zmrtvýchvstání, což směřuje k novému nebi a k nové zemi, a to díky zásahu Božímu v plnosti milosti. Zmrtvýchvstání má úkol přivést do plnosti jak lidské dějiny tak celé stvoření. Teprve

⁸⁰⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 428-431.

⁸⁰⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 434-439.

⁸⁰⁷ Z toho lze vidět, na co Schmaus kladl důraz. I velký rozsah pojednání o zmrtvýchvstání Krista v jeho předkoncilní a pokoncilní soteriologii tomu odpovídá.

⁸⁰⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 432.

v proměněných dějinách, tedy v proměnění lidstva a kosmu se integruje (začleňuje) zmrtvýchvstání Ježíše Krista do plnosti spásy. Tomuto vzkříšení se však nemůže připisat připisovat dostiučinění a smírná oběť, které přináležejí smrti Ježíše Krista, zmrtvýchvstání představuje akt vítězství.⁸⁰⁹

III.3.11.2.3. Nanebevstoupení a vyvýšení Krista

Výrok církve, dosvědčený všemi symboly, říká, že Kristus s duší i tělem vstoupil na nebesa a sedí na pravici Otce.⁸¹⁰ Vypovídá se tedy o události Kristově vystoupení do nebe a o jeho účasti na moci a slávě Boží.⁸¹¹

Svůj návrat k Otci Kristus podle svědectví *Písma* mnohokrát předpověděl, což nám dosvědčuje zvláště Janovo evangelium. Synu člověka přísluší sedět po pravici Otce, což znamená účastnit se moci Boží. Spíše než k existenciálnímu výkladu novozákonních textů o Kristově nanebevstoupení se exegeze přiklání k výkladu reálnému. Zvláštní význam přináležejí textu v *listě Filipánům* 2, 9. V něm se popisuje Kristův vstup do nebeského způsobu existence jako intronizační událost, jako propůjčení vznešeného jména, jako ustanovení za Kyria, Pána, tedy jako propůjčení moci nad celými lidskými dějinami a nad celým univerzem. *List Židům* popisuje Kristovu oběť kříže jako vstup do nebe, do nebeské svatyně. A v christologickém hymnu v *I. listě Petrově* (3, 18-22) se také popisuje Kristovo povýšení.⁸¹²

Nanebevstoupení je potvrzením toho, co se událo ve vzkříšení. Vyvstává otázka, zda jsou věcně identické. V *Písmu* nalezneme poukazy na to, že se jedná o jedinou událost (např. slovo lotrovi na kříži – ještě *dnes* budeš se mnou v ráji, srov. Lk 23, 43). Jinde se v *Písmu* jasně mezi oběma rozlišuje, nanebevstoupení je tak závěrným kamenem pro zjevování Zmrtvýchvstalého. Zjevoval se po 40 dnů – pomyslíme-li na Starý zákon, tak číslo symbolizuje pomíjivý svět a pouť po něm až k naplnění příslibu, čtyřicítka však může být obojím – pojmem pro počítání času i obrazem pro kvalitu času.⁸¹³

K přítomnosti Zmrtvýchvstalého ve světě Schmaus napsal:

⁸⁰⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 458-461.

⁸¹⁰ Srov. vyznání víry, in DH, čl. 1-76.

⁸¹¹ In SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 462.

⁸¹² Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 462-468.

⁸¹³ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 471-473.

(Ježíš před nanebevstoupením podle svědectví *Písma*) nebyl ani všudypřítomný ani přítomen zároveň na více místech. Byl nepřítomný ve světě, co se týkalo prostoru a času. Byla to však jenom nepřítomnost relativní. Protože zároveň ve světě přítomen byl, poněvadž se vztahu ke světu nevzdal, ale tento vztah upevnil. Jeho přítomnost byla ontologická, ... což pro nás zůstalo hlubokým tajemstvím, ... především ale dynamická, protože působí jako Hlava, jako spásné pra-slovo a pra-svátost při hlásání Božího slova církví a při udělování svátostí.⁸¹⁴ ... Nanebevstoupení Krista (tedy) není ukončením jeho působení na zemi...⁸¹⁵

Nanebevstoupením Krista se ukazuje, do jaké výšiny plnosti chce Bůh přivést lidstvo a celý svět. Povýšení lidské přirozenosti Krista k účasti na nezahalené Boží slávě je nejvyšším Božím zjevením jeho moci a lásky. Syn člověka, který vstoupil do nebes je pak nejvyšším oslavením Boha.⁸¹⁶

III.3.11.2.4. Soslání Ducha svatého

Vyvýšení Pána skrze jeho zmrtvýchvstání a nanebevstoupení bylo zaměřeno ke svému naplnění v seslání Ducha svatého. Svatý Duch uskutečnil přetvoření stvoření a dal mu nový řád, který dosáhne své plnosti teprve na konci světa, je to však dáno předem v obraze proměněného Krista. Duch svatý byl poslán k tomu, aby mystické tělo Kristovo, Boží lid, oživoval a působil v něm podobně, jak už působil v jeho Hlavě – Kristu, on je „duší“ církve. Kristem seslaný svatý Duch byl vícekrát v *Písmu* zaslíben jako Boží dar milosti, nejjistěji pak v Ježíšově řeči na rozloučenou (srov. Jan 14, 26; 15, 26 n.; 16, 5-15.). Po nanebevstoupení Páně byl svatý Duch skutečně seslán. Duch svatý učedníkům odhalil tajemství Krista (srov. Jan 16, 12 n.). Učedníci pak na veřejnosti vydávali svědectví o Kristu. Ten, kdo uvěří v Krista, následkem svého společenství s Kristem, se stává chrámem Ducha svatého.⁸¹⁷

III.3.11.3. Pokoncilní soteriologie

III.3.11.3.1. Zmrtvýchvstání jako vrchol Ježíšova díla a pohled teologů

Ježíšovo zmrtvýchvstání bylo klíčem k tajemství jeho osoby. Je to nejdůležitější událost celých lidských dějin a zároveň cíl veškerého Božího plánu spásy. Ježíšovo

⁸¹⁴ Takovou přítomnost lze vyjádřit teologickým termínem *Christus praesens*.

⁸¹⁵ SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 473, 474.

⁸¹⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 475-478.

⁸¹⁷ Srov. SCHMAUS, M. *Katholische Dogmatik II/2*, s. 478-486.

vlastní zmrtvýchvstání směřuje ke zmrtvýchvstání všech lidí. Až nastane, nabude zmrtvýchvstání Kristovo plného smyslu.⁸¹⁸

Podle racionalistické teologie devatenáctého století a podle demytizační a existencialistické teologie nelze chápat vzkříšení, popřípadě zmrtvýchvstání jako reálnou událost. Na mrtvém Kristu se podle nich nic nezměnilo. A dějinnou skutečností byla pouze velikonoční víra učedníků, nikoli zmrtvýchvstání Ježíše.⁸¹⁹ Interpretace podané racionalisty tak odsunuly Ježíšovo zmrtvýchvstání do pouhé subjektivity člověka. Přistupovaly k řešení otázky zmrtvýchvstání Krista s předpochopením, že Bůh nemůže zasáhnout do chodu světa a jeho událostí.⁸²⁰

Gesche uvažoval, že se mezi Ježíšovou smrtí na kříži a letnicemi něco událo nejen s apoštoly, ale také s Ježíšem Kristem, což dokazoval ze zpráv o vzkříšení a z formulí víry. Naproti tomu evangeličtí teologové, ve vleku tradice R. Bultmanna, míní, že jenom a pouze apoštolové prošli nějakým zážitkem a tuto smyslovou zkušenost pak vyjádřili mýtickým jazykem o zmrtvýchvstání. Spolu s M. Künethem viděli jiní teologové ve zmrtvýchvstání čistě transcendentální, metaempirickou událost, kterou lze vyjádřit jen aktem víry, což lze považovat za čistý *fideismus*. A zase Marxsen a jeho příznivci nepochybovali o tom, že apoštolové viděli Ježíše po jeho smrti jako živého, avšak zmýlili se v interpretaci této události.⁸²¹

W. Pannenberg ve své úvaze přišel k výsledku, že zmrtvýchvstání lze dokázat přísně empiricky jako dějinnou událost těmi prostředky, které používají historikové. K odsouhlasení zmrtvýchvstání pak není zapotřebí víry. Tady by pak hrozil pouhý *racionalismus*. Zmrtvýchvstání je podle něj také interpretací dějin. Taková interpretace je pouze možná, když se znají celé dějiny, také jejich konec. Podle W. Pannenberga je to možné skrze Krista, neboť jeho zmrtvýchvstání je *prolepsis*, anticipací konce lidských dějin. V tomto smyslu podobně smýšlel Moltmann.⁸²² Pannenberg stavěl Ježíšovo zmrtvýchvstání do souvislosti jistých starozákonních pozdněžidovských a apokalyptických tradic, což je správné. Pro posouzení reálné události se musí posuzovat

⁸¹⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 113, 114.

⁸¹⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 127.

⁸²⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 128.

⁸²¹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 116-118.

⁸²² Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 119, 120.

literární forma, která událost předává. Událost velikonočního rána se musela vyjádřit tak, že výpovědi a svědectví jsou zároveň vyznáním, nemohly zůstat pouhou informací.⁸²³

Prvním Bultmannovým předpokladem bylo demytizovat biblickou zvěst a dalším byla teze, že biblické zjevení nepředstavuje zjevení pravd a nauky (žádná ortodoxie), ale výzvu k existenci (ortopraxe), a tedy člověk může správně slyšet slovo Bible jenom na základě osobního rozhodnutí. A dějinně uchopitelná je podle něj zase jenom velikonoční víra učedníků, Kristus se tak s námi setkává jako Ukřižovaný a Zmrtvýchvstalý jenom ve slovech hlásání. A následně nemá ani Kristův kříž objektivní význam spásy. Bultmannovi se musí přitakat v tom, že vzkříšení není žádná čistě „historická“ událost, že není v přísném slova smyslu „důkazem“ pro křesťanství, a že vzkříšení se stává spásným jenom skrze hlásání a skrze přijetí vírou (srov. Řím 10, 16).⁸²⁴

Podle Marxseny přesvědčení učedníků po velikonocích neobsahuje to, že Ježíš znovu ožil – jeho „znovuoživení“, ale vědomí toho, že Ježíšova věc, jeho dílo pokračuje. Marxsenovi je možno přitakat v tom, že my čistě historicky můžeme proniknout jenom k přesvědčení učedníků.⁸²⁵

Existencialistická interpretace zmrtvýchvstání získala nejostřejší vyjádření ve Fuchsově teologii. Zmrtvýchvstání je pro něj jednota života a smrti v lásce, což se zjevilo v Kristu. Na něm se jasně ukázalo, že láska je silnější než smrt. Buri zastával názor, že zmrtvýchvstání se musí neustále hlásat, ale bez jakéhokoliv vztahu k Ježíši, a to jako stále znovu probíhající zmrtvýchvstání ze zoufalství a hříchu.⁸²⁶

Od existencialistické interpretace vzkříšení se přes společné racionalistické kořeny odlišuje zásadně idealistické vysvětlení, které se zakládá na Hegelově učení. Na *existencialismu* kritizuje to, že opomíjí dějiny, tzn. všechno to společně lidské a myslí jenom na jednotlivce. Dějiny jsou rozvinutím, zjevením myšlenky, ducha, popřípadě *absolutna*. Proto jsou celkové dějiny pojímány jako zjevení. Zmrtvýchvstání při tomto způsobu myšlení překonává čistě individuální podobu a v této dimenzi musíme pohlížet i na Kristův kříž. Zmrtvýchvstání Ježíše Krista je pak eschatologickou událostí, která završuje dějiny. Hegeliánské myšlení pak v teologii aplikoval Molltmann. Ježíš podle něj

⁸²³ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 120-122.

⁸²⁴ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 129-132.

⁸²⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 132, 133

⁸²⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 134.

vstal z mrtvých v „Boží budoucnosti“, v dokonalejších lidských dějinách. Na něm se stal zřejmým charakter našich lidských dějin, do té míry, jak velice jsou zaměřeny na naději.⁸²⁷

Schoonenberg představuje střední pozici mezi existencialistickým a idealistickým výkladem Ježíšova zmrtvýchvstání. Zpochybnil, zda je vůbec myslitelná lidská osoba za hranicí smrti. Uvažoval, že Ježíšova pozemská, ve smrti s konečnou platností ukončená individualita byla proměněna v kolektivní osobu, či v „totální osobu“ (*Christus totus*). Tak se stal člověkem pro všechny.⁸²⁸

Schillebeeckx chápal Ježíšovo vzkříšení jako čistě vnitřní proces obrácení učedníků. A vyprávění o prázdném hrobě je pro něho pouhou legendou. Jednalo se podle něj podle biblických zpráv ne o „prázdný“ hrob, ale o uctívání „svatého“ hrobu, ke kterému putovali křesťanští poutníci.⁸²⁹

III.3.11.3.2. Vystoupení a oslavení

Texty evangelíí, které popisují zmrtvýchvstání Krista, vřadily Ježíšovo vzkříšení do souvislosti celého života a působení Ježíše, a tak na něj pohlížely jako na vrchol celého životního příběhu. Ježíš v nich předpovídal své vzkříšení jako naplnění utrpení, kterým měl projít.⁸³⁰

Apokalyptické schéma ponížení – povýšení se zdá být, alespoň podle soudu některých, starší než eschatologické schéma vzkříšení mrtvých. Avšak jako obzvláště starý text se jeví podrobný a nejdůležitější text o zmrtvýchvstání, který se nachází v 15 kapitole 1. listu *Korintánům*. Pavel chtěl v tomto listu již existující víru ve zmrtvýchvstání obhájit a prohloubit i připomínkou toho, že Kristus zemřel podle *Písma* pro naše hříchy. Dále že byl pohřben a byl vzkříšen třetího dne, také podle *Písma*, a zjevil se Šimonovi a pak dvanácti. Kdyby pak Kristus nebyl vzkříšen, bylo by kázání apoštolů prázdné a víra by pak postrádala smysl.⁸³¹

Charakteristické termíny pro Janovo evangelium jsou vystoupení, vyvýšení a oslavení. R. Schnackenburg se zajímal o to, co se mínilo slovem vystoupení. Ukázalo se,

⁸²⁷ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 136, 137.

⁸²⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 138.

⁸²⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 138, 139.

⁸³⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 152-154.

⁸³¹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 147, 148.

že nese ozvěnu *helenismu* a *gnosticismu*, avšak je zcela jiného druhu. Je pravda, že zdrojem Janových myšlenek o zvěstování a zmrtvýchvstání Ježíše Krista je židovský a prvokřesťanský myšlenkový svět. Musíme pomyslet také na to, že už ve starozákonních myšlenkách o stvoření lze nalézt rozdíl mezi nebem a zemí, mezi „nahore“ a „dole“. Jan používal často slovo vystoupit, vystoupení, aby ukázal skutečný cíl vtěleného Slova Božího. Pro Jana znamená vystoupení k Bohu to samé, jako vyvýšení.⁸³² Jan při svém způsobu existenciální výpovědi nepopisoval události jako jednu za druhou, ale jako jedinou hutnou událost, proto povýšení Krista spatřoval už v jeho kříži. Jan chápal oslavení, které Kristu příslušelo, jako znovunabytí oné slávy, kterou měl Kristus u svého Otce před založením světa. Avšak ve své *preexistenci* ještě neměl takový stav oslavení, který získal skrze své zmrtvýchvstání, protože ještě nevykonával vládu nad světem. Jan k tomu dodal, že oslavení Syna Otcem obráceně vedlo k tomu, že také Syn oslavil svého Otce do té míry, jak zprostředkoval věřícím věčný život.⁸³³ Podle Schnackenburga nerozlišoval Jan christologii a soteriologii, obojí u něj tvořilo jednotu.⁸³⁴

Autor *listu Židům* poukázal na to, že starozákonní předpovědi došly v Ježíšovi k naplnění, a to ve smrti na kříži a v nebeské oběti, které spolu úzce souvisí. Ježíšovo vyvýšení je pak přirovnáno obrazem o vstupu Ježíše Krista do velesvatyně. Ježíš uvolnil lidem cestu k Bohu skrze svoji krev a nyní mají věřící jediného Velekněze nad domem Božím (srov. Žid 10, 21), totiž Velekněze budoucích dober (srov. Žid 9, 11).⁸³⁵

Obzvláště důležité místo zaujal předpavlovský christologický hymnus v *listu Filipánům* (srov. Flp 2, 6-11) kde stojí, že se on sám poslušný až k smrti, a to k smrti na kříži, ponížil. Proto ho Bůh povýšil do největší výšiny. Tak byly v textu představeny tři způsoby bytí Krista: způsob bytí v Božím životě, dále ono ponížení na kříži a ve smrti a nakonec následné vyvýšení.⁸³⁶

III.3.11.3.3. Vznik povelikonoční víry a zjevení Zmrtvýchvstalého

Zjevení zmrtvýchvstalého tvořila pro učedníky nejdůležitější východisko a podnět pro povelikonoční víru. Apoštolové se nazývali na základě těchto zjevení svědkové

⁸³² Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 169, 171.

⁸³³ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 172, 173.

⁸³⁴ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 174.

⁸³⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 214, 215.

⁸³⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 171, 172.

zmrtvýchvstání (srov. Sk 2, 32), ačkoli sami událost zmrtvýchvstání neviděli, nýbrž jenom Zmrtvýchvstalého. Nesrovnalosti ve zprávách o vzkříšení dokazují podle textové kritiky právě původní tradici hlásání a respekt k předávanému.⁸³⁷

Pro vznik povelikonoční víry v souvislosti s prázdným hrobem Schmaus napsal:

Všeobecně, když odhlédneme od mála výjimek, se v současné teologii neinterpretuje prázdný hrob jako základ pro vznik (po)velikonoční víry, ... spíše se mu připisuje pro vznik (po)velikonoční víry role sekundární až bezvýznamná. ... Nesmí se však přehlédnout to, že všichni evangelisté zprávu o prázdném hrobu podávají.⁸³⁸

Nejstarší a pro církve normativní svědectví o Kristově zmrtvýchvstání (srov. 1 Kor 15) pak o prázdném hrobu nemluví, ale lze ho také v textu předpokládat. Čisté faktum prázdného hrobu nemůže vyvolat víru ve zmrtvýchvstání, ani to nebylo jeho účelem, protože prázdný hrob lze vysvětlit i jinými způsoby. To, že byl hrob prázdný, protože Ježíš byl vzkříšen, a ne z jiného důvodu, bylo jasné teprve na základě zjevení Zmrtvýchvstalého. Prázdný hrob můžeme nazvat pomocným motivem pro vznik povelikonoční víry.⁸³⁹

Jelikož jednotlivá zjevení Zmrtvýchvstalého jsou zjevením Božím, proto jeho zmrtvýchvstání nebylo dáno ve známost všemu lidu, ale jenom některým svědkům, které ustanovil Bůh. Zjevení Zmrtvýchvstalého jsou dokonce i v *Písmu* výslovně rozlišeny od vizí, tzn. od zážitků, jejichž východiskem a místem je pouze nitro člověka. Zjevení Zmrtvýchvstalého se většinou udály za bílého dne a učedníci si sami byli vědomi rozdílu mezi vizí a zjevením Ježíše (srov. 2 Kor 12, 1). Přesvědčivé jsou pak ty texty, které zdůrazňují, že Zmrtvýchvstalý s učedníky mluvil i jedl.⁸⁴⁰

III.3.11.3.4. Nauka církve o zmrtvýchvstání

V Nicejsko-cařihradském⁸⁴¹ i v jiných vyznáních víry⁸⁴² nacházíme, že Ježíš třetího dne opět vstal z mrtvých. Epifanovo symbolum⁸⁴³ prohlašuje, že Ježíš trpěl v těle, vstal z mrtvých a se stejným tělem vstoupil do nebe. Častěji se setkáváme s formulací

⁸³⁷ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 177-179.

⁸³⁸ SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 180, 181.

⁸³⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 182, 183.

⁸⁴⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 183-185.

⁸⁴¹ Srov. DH, čl. 150.

⁸⁴² Srov. DH, čl. 1-76.

⁸⁴³ Srov. DH, čl. 42-45.

Kristova vzkříšení ve vyznáních víry, že z mrtvých vstal,⁸⁴⁴ než s pasivním tvarem, že byl vzkříšen.⁸⁴⁵

Mezi historickým a zmrtvýchvstalým Ježíšem trvá vztah *kontinuity* i *diskontinuity*, protože Vzkříšený byl tím Ukřižovaným, ale v proměněném stavu. Ve smrti Ježíše, můžeme-li se vyjádřit jazykem tradice, se uskutečnilo oddělení duše od materiálního těla, přičemž ani duchová duše ani tělo se neodloučily z osobní jednoty věčného Slova. Při zmrtvýchvstání zase vzala duchová duše tělo a vytvořila s ním opět jednotu a sice tak, že celá tělesně-duchová přirozenost Ježíše byla proměněna. Proměnění zůstalo neproniknutelným tajemstvím. Přijetí toho lidského do Božího života bylo důsledkem hypostatické unie.⁸⁴⁶

Ježíšovou smrtí nenávratně skončila dějinná forma pozemského života Božího Slova. Vtělené Logos vstoupilo do naddějinné Boží skutečnosti. Jeho proměněná existence pak byla velmi rozdílná od každé existence, se kterou se můžeme setkat v našem světě postřehnutelném smysly. Proměněný Kristus, který jako zmrtvýchvstalý je hlavním cílem a obsahem víry, se nechával lidmi poznat jenom na základě víry (srov. Ef 2, 8).⁸⁴⁷

Tak jako Ježíš zemřel ve jménu všech, tak také ve jménu všech vstal z mrtvých. Jeho vzkříšení bylo předjímání celkového naplnění a dokonání stvoření. Následkem centrálního postavení Ježíše Krista v dějinách a v celém stvoření je jeho vlastní proměnění pravzor, základ a začátek celkového proměnění světa. Zmrtvýchvstání se však nemůže připisovat vykupitelský model dostiučinění, který přináleží smrti Ježíše Krista. Je však se spásnou smrtí Ježíše Krista neoddělitelně spojen v jediné tajemství spásy. Svoboda člověka je pak vyzvána k přijetí tohoto Božího aktu spásy.⁸⁴⁸

III.3.11.3.5. Duch svatý

Svatý Duch předcházel a byl činný při vtělení Slova, při jeho pozemském životě, při jeho mocných činech, při manifestaci Boží v jeho slově a také při jeho smrti.⁸⁴⁹

⁸⁴⁴ Srov. např. IV. lateránský koncil (1215), in DH, čl. 801 a II. lyonský koncil (1274), in DH, čl. 852.

⁸⁴⁵ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 188, 189.

⁸⁴⁶ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 190, 191.

⁸⁴⁷ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 191, 192.

⁸⁴⁸ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 195-197.

⁸⁴⁹ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 259.

Kristus je centrem stvoření, kdy se celosvětový běh dějin k němu vztahuje. Vyvýšený Pán působí ve Svatém Duchu na svět tak, že co se na něm už naplnilo a stalo skutečností, může se uskutečnit na každém člověku, na stvoření. A nejvyšší forma Boží vlády a jeho království, které zprostředkoval Kristus, bude bezprostřední spásné setkání s Bohem Otcem skrze Ježíše Krista v Duchu svatém.⁸⁵⁰

III.3.11.4. Dílčí závěr

Schmaus kladl velký důraz na událost Kristova vzkříšení, a to v předkoncilní i pokoncilní soteriologii. Tímto pohledem dokonce začal pokoncilní soteriologii, od tématu vzkříšení pokročil ke kříži a životu vtěleného Božího Syna. Ve vzkříšení, které má souvislost s křížem a životem Ježíše Krista – tak obě tajemství spojovalo i prvotní kérygma církve – viděl Schmaus vůbec vrchol Božího sebezjevení. Vzkříšený Kristus je pro něj realitou, která nepovstala jenom na straně těch, kteří dosvědčovali jeho zmrtvýchvstání, realita Zmrtvýchvstalého zároveň překonala dimenze tohoto světa, tedy je nutno ji přijímat ve víře, není to striktní důkaz exaktní vědy. Prázdný hrob pak má své místo v kérygmatu zmrtvýchvstání, ale ne to nejdůležitější. Kérygma o vzkříšeném Pánu je založeno na jeho identitě s Ukřižovaným.

Podle *Písma* se může vzkříšení chápat tak, že Kristu bylo uděleno jako odměna za ponížení při utrpení a smrti, jako předmět zásluhy. Vzkříšení Krista dalo golgotské oběti smysl. Kristus vstal z mrtvých jako Hlava lidstva. Vzkříšení i nanebevstoupení je tedy rovněž dílem spásy. Na Zmrtvýchvstalém se stalo zjevné, co v posledku spása je. Pokřtěný, tak jak o tom svědčí *Písmo*, se účastní na smrti a zmrtvýchvstání Kristově. Avšak žije teprve v naději na zmrtvýchvstání, protože zjevení slávy vykoupení a spásy se na jeho těle ještě neprojevalo. Také celá země, veškerenstvo, se účastní na Kristově zmrtvýchvstání, což směřuje k novému nebi a k nové zemi. Zmrtvýchvstání má za úkol přivést do plnosti nejen celé stvoření, ale i lidské dějiny. Schmaus také správně poznamenal, že vzkříšení se nemůže připisovat rozměr dostiučinění a smírné oběti, který přináležejí smrti Ježíše Krista. Schmaus pojednal o otázce Ducha svatého více v předkoncilní soteriologii, v pokoncilní soteriologii žádnou kapitolu o Duchu svatém nenalezneme, jen občasné zmínky v textu.

⁸⁵⁰ Srov. SCHMAUS, M. *Der Glaube der Kirche IV/1*, s. 110.

ZÁVĚR

Zájmem naší studie byla osoba a dílo německého dogmatika Michaela Schmause, zvláště pak jeho předkoncilní a pokoncilní christologie i soteriologie.⁸⁵¹ Český čtenář se v této práci mohl seznámit s některými skutečnostmi, které můžeme dokonce považovat za určité *novum* v české jazykové oblasti. Doposud byla totiž literatura o Michaelovi Schmausovi i jeho díle dostupná převážně jenom v němčině, výjimkou pro nás je jazykově blízký *hybridní*⁸⁵² slovenský překlad Schmausovy pokoncilní dogmatiky, který bohužel není úplný a chybí v něm právě christologická část.

Se skromností tvrdíme, že se nám podařilo něco málo poodkrýt ze života a díla tohoto teologa německé jazykové oblasti, avšak jeho dílo jsme už v úvodu vymezili a zařadili i do nejbližšího kontextu katolické teologie české. Přínosné je v první řadě ucelené nastínění života Michaela Schmause a dále zajisté zpracování archivních materiálů nemalého rozsahu, které jsme zařadili do příloh. Materiály nebyly doposud nikde publikovány a detailně vykreslují z administrativního pohledu životopis vědce v období jeho života, kdy mu byla po čtyři léta útočištěm naše Praha s teologickou fakultou Německé univerzity.

V kapitole o životě Schmause si není možné nepovšimnout v počátcích Třetí říše Schmausova kladného vztahu k nacismu, ale dříve než bychom nad ním vynesli ortel, bylo by pro pravdivé posouzení jeho postoje zapotřebí zpracovat širší historicko-politický kontext té doby a vůbec určit hranice termínu, komu oprávněně můžeme „titul“ nacista přiřadit. Sami se kloníme k tomu, že Schmaus v celkovém pohledu byl vzdálen nacistickému zruďnému smýšlení, a to dokládáme nejen jeho mlčením vzhledem k celému dění v Německu od roku 1934 až do konce druhé světové války, ale také vzájemným kladným vztahem Schmause a kardinála Faulhabera.

Na konci první kapitoly není nezajímavý kritický pohled kardinála Josefa Ratzingera na Michaela Schmause, v souvislosti s obhajobou Ratzingerovy habilitační práce.

⁸⁵¹ Desetiletí před Druhým vatikánským koncilem a zejména další dvě desetiletí po něm patří k nejpłodnějším obdobím ve vývoji moderní christologie. Srov. POSPÍŠIL, C. V. Úvodní studie. In PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Bible a christologie*, s. 11.

⁸⁵² Viz poznámka ke slovenskému překladu v seznamu literatury.

Přínosem naší studie je i vyčerpávající seznam Schmausova díla sestavený z pramenů a dostupné literatury. Definitivní seznam, který se nalézá v přílohách, tak čítá několik desítek stran. V něm jsme jasně rozlišili jednotlivá vydání Schmausových dogmatik.

Musíme uznat, že dogmatika Michaela Schmause, už i ta předkoncilní, čerpá základ nauky víry z *Písma* svatého a nikoli prvořadě z výroků církve. Dogma a jeho historický vývoj je v ní uváděn jako to, co má svůj počátek a základ právě v *Bibli*. Schmaus se tedy snažil vycházet více než jiné klasické manuály z *Písma svatého*. Jeho obě dogmatiky působí na čtenáře formou eseje, ale Schmaus zůstává podle metody i různě modifikovaného členění obou dogmatik, při starém způsobu dogmatického myšlení. Pravdou pak je, že pokoncilní dogmatika přibrala řadu nových témat, což svědčí o erudovanosti a stále obnovovaném teologickém rozhledu našeho teologa.

Recepce II. vatikánského koncilu byla ve Schmausově dogmatice spíše materiální. Málokdy citoval dokumenty tohoto koncilu, zvláště v pokoncilní dogmatice občas připojil i nějakou kapitolu navíc, ve které se odvolával na II. vatikánský koncil. Neměnil však své dílo s ohledem na koncil formálně, tedy tak, že by nově strukturoval celé své dogmatické pojednání a myšlení. Tak jsme to alespoň mohli prostudovat zvláště u částí díla, kde se již setkáváme se zpracováním dokumentů tohoto koncilu. Pozorujeme u něj také obtížný boj s terminologií. Schmaus se ještě nespécializoval na jednotlivé dogmatické traktáty, ale jako jeden z posledních teologů se zabýval celou dogmatikou. Takové konstatování však nic neubírá na skutečnosti, že byl velkým znalcem dějin dogmatu, a to jistě i díky tomu, že jeho učitelem byl odborník na středověkou teologii Martin Grabmann.

V práci jsme se nejvíc zabývali vývojem christologie a soteriologie u našeho autora. Dovolili jsme si provést jakési „řezy“ v jeho christologii a soteriologii předkoncilní a pokoncilní. Nebudeme zde však již opakovat to, co bylo řečeno v dílčích hodnoceních. Potěšitelné například je, že Schmaus rozlišuje už i v předkoncilní christologii historického Ježíše a Krista víry, a že pracuje s pojmem funkcionální a ontická christologie. Stěžejním christologickým tématem v obou dogmatikách se podle vzoru manuálů jeví problematika jedné osoby a dvou přirozeností u Ježíše Krista, která sice vrcholí, ale nekončí, na Chalcedonském koncilu. Avšak Schmaus rozvíjí i biblický

základ, kdy v obou christologiích pojednal o christologických titulech a ve druhé christologii také výrazněji o druhé kapitole *listu Filipanům*. Nemluví však o víře Ježíše Krista.

Schmaus ještě neměl hlubší porozumění poměru *osoba – příběh*, tedy že každá osoba má svůj příběh. Tajemstvím Ježíšova života nevěnuje ani v pokoncilní christologii zvláštní kapitolu. Kapitoly jeho obou christologií o mocných činech, tedy zázracích Ježíše Krista, se však tohoto tématu dotýká.

Schmaus si byl zvláště v pokoncilní christologii a soteriologii vědom důležitosti toho, aby se při teologické diskuzi přednostně vycházelo z *Písma* a rozlišovalo se mezi jednotlivými svatopisci a jejich teologiemi, v čemž vidíme základ k rozlišování jednotlivých novozákonních christologií.

Je patrné, že obě Schmausovy christologie jsou v něčem sice zastaralé, například ve věci Ježíšova blaženého patření v době jeho pozemského putování, zároveň jsou však i velmi inspirativní, a to i propojením christologie ontické a funkcionální.

Schmaus christologii jako takové (včetně soteriologie) přiznal ústřední postavení v celku teologie, dokonce upřednostnil soteriologii před christologií v pokoncilní dogmatice, zřejmě s úmyslem podtrhnout její existenciální význam pro člověka.

V obou soteriologiích Schmaus správně rozlišoval mezi subjektivní a objektivní spásou, avšak nepojednal v nich o rozdíl mezi spásou a vykoupením. Byl si ale vědom, že do plnosti spásy nabízené Kristem (spása podle Boha) patří i osvobození od nitrosvětského rozměru zla (spása podle člověka).

Pracoval s dějinným pohledem na Boží zjevení, Kristus je pro něj středem dějin spásy. Je také jediným Prostředníkem mezi lidmi a Bohem, tedy jediným a univerzálním Spasitelem člověka i světa jak v předkoncilní, tak v pokoncilní soteriologii. Klonil se k tomu, že Kristus je Spasitelem pro každého člověka a přiznával možnost spásy i mimo křesťanské církve. Spása hypotetických mimozemšťanů podle jeho výpovědí není nutně spojená se vtěleným Slovem. Kladně jsme hodnotili jeho otevřenost pro danou otázku v obou soteriologiích.

Věděl o kategorii Kristovy poslušnosti, která dává záslužný charakter jeho dílu, nerozlišoval však sestupné a vzestupné soteriologické kategorie. Používal biblické

soteriologické modely, jako vykoupění, smíření a smírná oběť. Znal i jiné soteriologické kategorie jako dostiučinění, odpuštění a zásluha.

Celému dílu Kristovu přiznal soteriologický a zjevitelský charakter, kříž spolu se vzkříšením je pro něj vyvrcholením soteriologického díla. Schmaus věděl, že pohlížením jenom na Kristův kříž, jako na plnost spásy, není teologicky správné, je to jistá soteriologická redukce. Také jasně tvrdil, že Kristova oběť kříže není prostředkem utišení Božího hněvu, a není to ani nějaký zástupný trest. Věděl, že Kristus neplatil výkupné ďáblu.

Kristův sestup mezi mrtvé je pro něj jak potvrzením skutečnosti Kristovy smrti, tak zvěstováním spásy spravedlivým, kteří zemřeli před jeho příchodem. Schmaus nepřipustil to, že by Kristus sestoupil i mezi zavržené.

Schmaus kladl velký důraz na událost Kristova vzkříšení a to v předkoncilní i pokoncilní soteriologii. Vzkříšení, nanebevstoupení i seslání Ducha svatého je tedy rovněž dílem spásy. Boží království hlásané Kristem je jiného druhu, než jak si představovali Ježíšovi současníci. Vykoupění a spása pro Schmause zůstává v posledku tajemstvím, protože Spásou je sám vtělený Boží Syn, Bůh – mystérium.

Dovolujeme si na závěr soudit, že jeho myšlenky na poli christologie a soteriologie nejsou v zásadě ničím novým, co by ovlivnilo celkový vývoj teologie. Připomeňme si, že jeho dogmatika se může nazývat jako „školní“, avšak akademické úrovně, tedy taková, která podává jasný ucelený základ nauky katolické církve ve věcech víry. Důležitou charakteristikou je i její snaha nabídnout se pastorační službě.

Jsme si vědomi toho, že v naší práci chybí kromě jiného detailně zaměřený pohled na celou dogmatiku Michaela Schmause, vzhledem k rozsahu práce, kdy se středem našeho zájmu stala jeho christologie a soteriologie to však nebylo možné.

SUMMARY

The interest of our study was the person and work of the German dogmatist Michael Schmaus, especially his before-conciliar and after-conciliar christology and soteriology. In this work, the Czech reader could acquaint with some facts, that we can even classify as a certain *novum* in the czech linguistic area. Until now the literature about Michael Schmaus and his work was accessible mainly only in German, with the exception for us in linguistic near hybrid Slovak translation of Schmaus's after-conciliar dogmatics, which unfortunately is not complete and the christological part is missing.

We modestly assert, that we were slightly successful in the research into the life and work of the theologian of the German linguistic area. However, in the introduction we have already placed his work into the nearest context of the Czech catholic theology. Mainly the integral presentation of the life of Michael Schmaus is contributive as well as the processing of the archival materials of not a small extent, that we have included in the supplements. The materials have not been published anywhere yet and from the administrative point of view they depict the biography of the scientist in the period of his life, when our Prague with the theological faculty of German university was his refuge for four years.

In the chapter about the Schmaus's life it is impossible not to notice Schmaus's positive attitude to Nazism in the beginning of the Third empire, but before we would judge him, it would be good for the true appraisal of his position to process a larger historic-political context of that time and to determine limits of the term whom the „title“ Nazi can justifiably be assigned. We ourselves suppose, that in the general view Schmaus was absent of Nazi freakish opinions. We prove that not only by his silence to the events taking place in Germany since 1934 until the end of the Second World War, but also by the mutual positive relationship between Schmaus and cardinal Faulhaber.

At the end of the first chapter, cardinal Joseph Ratzinger's critical view of Michael Schmaus in context with the defence of Ratzinger's dissertation work is not uninteresting.

The contribution of our study is also a comprehensive list of Schmaus's work compiled from the sources and the accessible literature. The final list, which can be found

in the supplements, contains several dozen pages. In the list, we have clearly distinguished the individual publications of Schmaus's dogmatics.

We have to admit that dogmatics of Michael Schmaus, even the before-conciliar one, derives the basis of the ecclesiastical teaching from the Bible and not primarily from dogmas. The dogma and its historical development is presented in his dogmatics as something that has its beginning and basis in the Bible. Schmaus tried to come out more from the Holy Bible than from the other classical manuals. Both his dogmatics affect a reader in the form of essays, but Schmaus stays according to the method and according to variously modified divisions of both dogmatics with the old dogmatic thinking. The truth is that the after-conciliar dogmatics took more new topics, which approves of the erudition and the constant revival of the theological view of our theologian.

The reception of Second Vatican council was in Schmaus's dogmatics rather material. Rarely he quoted the documents of this council, but especially in after-conciliar dogmatics he sometimes appended even an extra chapter, in which he referred to that council. However, he did not change his work with regard to the council formally, in the way that he would newly structure his whole dogmatic treatise and thinking. In that way we could study it especially in the parts of the work where we can see the integrating of the council documents. We can also observe his difficult fight with terminology. Schmaus was not specialized in individual dogmatic tracts yet, but as the one of the last theologians he dealt with the whole dogmatics. Such an observation takes nothing of the matter that he was a big expert in the history of dogma, certainly also thanks to his teacher Martin Grabmann who was an expert in the medieval theology.

In the work we were mostly concerned with the development of christology and soteriology by our author. We dared to do some kind of „incisions“ in his before-conciliar and after-conciliar christology and soteriology. We will not repeat here again what has been said in the partial conclusions. For example, it is very heartwarming that Schmaus distinguishes even in before-conciliar christology historical Jesus and Christ of faith, and that he works with the concept of the functional and ontical christology. According to the pattern of manuals, the problem of one person and two natures in Jesus Christ appears as the fundamental christology topic in both dogmatics, which culminates, but does not end, on Chalcedon council. However, Schmaus also develops the biblical

basis when in both christologies he dealt with christological titles and in the second christology he emphasizes the second chapter of the Epistle of Paul to the Philippians. But he does not speak about the faith of Jesus Christ.

Schmaus did not have a deeper understanding to the relation *person – story* yet, that every person has his own story. The mysteries of the life of Jesus do not have a separate chapter even in the after-conciliar christology. The chapters of both his christologies about the powerful acts, thus the miracles of Jesus Christ speak about this topic.

Especially in the after-conciliar christology and soteriology, Schmaus is conscious of the importance for the theological discussion to proceed preferentially from the Bible and to distinguish the single holy writers and their theologies, in which we can see the basis for the distinction of individual christologies in the New Testament.

It is perceptible that both Schmaus's christologies are in some ways outdated, for example concerning the blessed belonging, yet they are very inspirative, namely in the interconnection of the ontic and functional christologies.

Schmaus assigned the christology itself (including soteriology) the central position in the whole theology. He even preferred soteriology to christology in the after-conciliar dogmatics, evidently with the aim to underline its substantive meaning for a man.

In both soteriologies Schmaus correctly distinguishes between the subjective and objective salvation. However, he did not treat the difference between the salvation and redemption. But he was aware that to the fullness of salvation granted by Christ (salvation according to God) the liberation from the inner-secular dimension of evil (salvation according to man) belongs as well.

He worked with the historical view of God's revelation. To him Christ is the centre of the history of salvation. He is also the only mediator between people and God, thus the only and universal Saviour of the man and the world in before-conciliar as well as after-conciliar soteriology. He inclined to believe that Christ is the Saviour for every man and he confessed the possibility of the salvation out of the Christian church. According to his statement, the salvation of hypothetical extraterrestrials is not necessarily connected with the incarnation of the Word. We positively rate his frankness with the issue in both soteriologies.

He recognized the category of Christ's obedience which gives the meritorious character to his work. However, he does not differentiate between the descending and ascending soteriologic categories. He used the soteriologic functions from the Bible, such as the redemption, reconciliation and atoning sacrifice. He was familiar with other soteriologic terms, such as the expiation, forgiveness and merit.

He confessed the soteriologic and revealing character to the whole Christ's work, the cross together with resurrection is to him the culmination of the soteriologic work. Schmaus knew that to look at Christ's cross only, as at the fullness of salvation, is not theologically right, that it is a certain soteriologic reduction. He also claimed that Christ's sacrifice is not a means to soothe the God's anger nor it is a kind of substitutive punishment. He knew that Christ did not pay a ransom to the devil.

Christ's descendance among the dead is to him the confirmation of the fact of Christ's death, as well as the annunciation of the salvation for the righteous, who deceased before his coming. Schmaus did not concede Christ's descendance among the condemned.

Schmaus placed great emphasis on the event of Christ's resurrection in the before-conciliar as well as after-conciliar soteriology. Resurrection, ascension and sending the Holy Spirit are also the parts of the salvation. The kingdom of God proclaimed by Christ is of different kind than his contemporary thought. The redemption and salvation remain a mystery for Schmaus because the salvation is the Son of God himself, God – mystery.

In conclusion we may assess that his ideas in the field of christology and soteriology are in principle nothing new that would influence the general development of theology. Let us recall that his dogmatics can be called as „scholastic”, however, on the academic level. The one that provides a clear compact basis of the catholic church teaching concerning the matters of faith. The offer for pastoral purposes is also its essential characteristic.

We are aware of the fact that among other things the focus in details over the whole Michael Schmaus's dogmatics is missing in our work. However, due to the extent of the work, where we concentrated mainly on his christology and soteriology, it was not possible.

IV. PŘÍLOHY

V přílohách nalezneme kompletní soupis (opis a překlad)⁸⁵³ dokumentů, které uchovává archiv UK v Praze, dále vyčerpávající soupis Schmausova díla, seznam sekundární literatury, seznam jeho doktorandů a habilitantů, seznam čestných titulů a ocenění a nakonec seznam zkratk a značek používaných v této práci. Vzhledem k velikému rozsahu příloh, a to kvůli přehlednosti a lepší užitečnosti, jsme si dovolili přílohy členit podle systému desetinného třídění použitého v celé práci.

IV.1. Dokumenty v archivu UK v Praze

Archivní dokumenty jsou vesměs úřední povahy, přesto se z jejich obsahu něco pro doplnění mozaiky teologova životopisu použít dá, jak jsme se s tím výše setkali v bodě o jeho životě od narození do roku 1945.

IV.1.1. Soupis archivních dokumentů (řazeno chronologicky)

Následuje soupis materiálů, které archiv UK v Praze, oddělení pro teologickou fakultu Německé univerzity, o Michaelovi Schmausovi uchovává. Část dokumentů je původně dvojjazyčných (v češtině i v němčině).

Karton 18

Rok 1929

⁸⁵³ Je namístě připomenout naši volbu psaní jistých termínů. Zaprvé jednotně v celé práci (kromě opisů) upřednostňujeme psaní z před *s* (např. *filozofie* a ne *filosofie*, *univerzita* a ne *universita*). Zadruhé v opisech archiválií jak německy tak česky psaných ponecháme všechno beze změny, v původní formě. Zatřetí v překladech a ve zbylé (i předchozí) části práce pak narazíme na problém psaní pojmů jako *děkanství* (*Děkanství*) – *děkanát* (*Děkanát*), *rektorát* (*Rektorát*), *katedra* (*Katedra*), *německá (česká) teologická* (*Teologická, theologická*) *fakulta* – *bohoslovecká* (*Bohoslovecká*) *fakulta*, *německá (Německá) univerzita (v Praze)*, *ministerstvo* (*Ministerstvo*) *školství a národní osvěty* a další.

V překladu se přikloníme k jednotnému psaní pojmů a to podle instrukcí knihy *Jak zacházet s náboženskými výrazy*, která navazuje nejen na *Pravidla českého pravopisu* (Academia, Praha 1993 a později, školní vydání Fortuna 1999 a později). Můžeme ocitovat: „Velkých písmen v současnosti přibývá a pro jejich zavádění se shledávají nejrůznější důvody, např. subjektivně pociťovaná, objektivně jen relativní samostatnost *Ústavů* na *Fakultách*, domněle názvový charakter každého *Záručního listu*.... Mějme na paměti, že velké písmeno je signál specifického pojetí. Hodnota tohoto signálu inflační nadužíváním klesá. Navíc se text zbytečně zatěžuje, protože čtenář se zdržuje úvahami, proč bylo velké písmeno zvoleno (např. v čem by byla *Mystika* jiná než *mystika*). I v oblasti církví a náboženství doporučujeme setrvat u malých písmen všude, kde až doposud vyhovovala vyjadřovacím potřebám (ostatně srovnej *Řím* 12,2).“ ŠIMANDL, J. *Jak zacházet s náboženskými výrazy*, s. 115.

Upřednostníme tedy v překladech a v celé práci kromě opisů archiválií následující jednotné psaní pojmů: *Německá univerzita*, *rektorát teologické fakulty*, *katedra dogmatiky*, *děkanství* (volíme pojem *děkanství* namísto *děkanát*) *teologické fakulty* (volíme pojem *teologická* namísto *theologická* či *bohoslovecká*), *ministerstvo školství a národní osvěty* aj.

Číslo dokumentů týkajících se Schmause:

Č. j. 85 (běžné spisy), 157, 172, 317, 324, 325, 326, 352, 355, 360, 362, 370, 388, 403.

Chybějící dokumenty:

Č. j. 352, 355 – Remuneration für die Supplierung der Dogmatik (odměňování za zastupování ve výuce dogmatiky).

Dokumenty obsažené v práci:

Č. j. 157 Konání přednášek z tomistické teologie. (*Kopie dokumentu nebyla z archivu zaslána*)

15. 3. 1929 Arcibiskup Kordač nemá námitek proti dosazení Schmause na katedru dogmatiky teologické fakulty Německé univerzity v Praze – Dejvicích. Č. j. 85/1929

25. 5. 1929 Děkan navrhuje ministerstvu nahradit Endlera Schmausem. Č. j. 172/1929

5. 10. 1929 Žádost rektorátu Německé univerzity na ministerstvo školství a národní osvěty o náhradu penzionovaného profesora pro dogmatiku Endlera Schmausem. Č. j. 317/1929

5. 10. 1929 Rektor Naegle informuje Schmause o převzetí přednášek, o započítání let pro penzi, o ubytování v Praze a o spojích do Prahy. Č. j. 317/1929

9. 10. 1929 Schmaus píše z Freisingu, zda má mít slavnostní nástupní přednášku předtím, než bude jmenován mimořádným profesorem. Č. j. 317/1929

11. 10. 1929 Děkan odpovídá Schmausovi na dopis z 9. října 1929, informuje jej o jmenování mimořádným profesorem a ve věci nástupní přednášky. Č. j. 317/1929

11. 10. 1929 Pověření Schmause suplováním dogmatiky do té doby, než bude jmenován mimořádným profesorem a o jeho odměňování; v poznámce číslo dřívějšího výnosu ministerstva povolujícího tomistické přednášky. Č. j. 324/1929

22. 10. 1929 Pozvání arcibiskupa na nástupní přednášku Dr. Schmause. Č. j. 325/1929

22. 10. 1929 Pozvánka na nástupní přednášku Dr. Schmause. Č. j. 326/1929

23. 10. 1929 Zemský prezident nařizuje, aby byla Schmausovi za zastupování vyplácena odměna; Schmaus potvrzuje, že o tom byl uvědomen. Č. j. 360/1929

31. 10. 1929 Privátní docent Schmaus má povoleny Děkanátem Teologické fakulty týdně dvě hodiny přednášek spekulativní dogmatiky včetně odměny. Č. j. 324/1929
15. 11. 1929 Povolení ministerstva pro Schmause ke konání přednášek z tomistické teologie a náležité odměňování. Č. j. 370/1929
19. 11. 1929 Děkan žádá ministra o úhradu stěhovacích nákladů pro Schmause. Č. j. 362/1929
20. 11. 1929 (*datum domnělý podle shody jednacího čísla*) Započítání Schmausovi odpracovaných let pro penzi. Č. j. 403/1929
20. 11. 1929 Schmaus jmenován prezidentem za mimořádného profesora. Ministr sděluje Schmausovi o jeho povinnostech a platu. Č. j. 403/1929
10. 12. 1929 Předání jmenovacího dekretu Dr. Schmausovi o povýšení na mimořádného profesora a shrnující poznámka ke jmenovacímu dekretu na tomto průvodním dopise. Č. j. 388/1929
11. 12. 1929 Potvrzení o vydání dekretu Schmausovi. Č. j. 388/1929

Rok 1930

Čísla dokumentů týkající se Schmause:

Č. j. 18, 23, 26, 63, 103, 107, 128, 129, 180, 201, 378, 399, 423, 424.

Chybějící dokumenty:

Č. j. 18, 23, 63, 129, 378.

Dokumenty obsažené v práci:

29. 1. 1930 Platový dekret pro Schmause a rukopisná poznámka o převzetí dekretu. Č. j. 26/1930
27. 3. 1930 Zasedání profesorského sboru, Schmaus žádá ministerstvo o subvenci pro kongres o sv. Augustinovi. Č. j. 107/1930
28. 3. 1930 Žádost na ministerstvo o subvenci 5000 Kč pro Schmause k účasti na kongresu o sv. Augustinovi. Č. j. 103/1930

4. 4. 1930 Podpora k účasti na kongresu o sv. Augustinovi v Římě a podmínky spojené s jejím čerpáním. Č. j. 128/1930
16. 4. 1930 Předložení stvrzenky o přijetí subvence – 2000 Kč. Č. j. 128/1930
30. 5. 1930 Předložení Schmausovy zprávy z kongresu o sv. Augustinovi. Č. j. 180/1930
6. 6. 1930 Profesor Schmaus ordinariátním komisařem při zkouškách ze semitských jazyků. Č. j. 201/1930
24. 6. 1930 Děkanství předkládá ministerstvu Schmausův osobní průkaz. Č. j. 403/1930
25. 11. 1930 Záznam zasedání profesorského sboru, návrh Naegleho, aby byl připraven referát pro jmenování Schmause, doposud profesora mimořádného, za profesora řádného. Č. j. 399/1930
10. 12. 1930 Zasedání profesorského sboru. Po čtvrtém jednacím bodě Schmaus opouští sborovnu a Hilgereiner přednesl referát pro návrh ministerstvu na jmenování Schmause za profesora řádného. Č. j. 423/1930
10. 12. 1930 Návrh ministerstvu na povýšení mimořádného profesora Schmause na profesora řádného (podloženo soupisem jeho publikační činnosti) a jeho náležité finanční ohodnocení. Č. j. 424/1930
13. 12. 1930 Profesorský sbor se rozhoduje na základě referátu požádat ministerstvo o jmenování Schmause za řádného profesora dogmatiky – výňatek zprávy zasedání ze dne 10. 12. 1930. Č. j. 424/1930
13. 12. 1930 Návrh ministerstvu na povýšení mimořádného profesora Dr. Michaela Schmause na profesora řádného, Stoderle za řádného a Winter za mimořádného bezpodmínečně ještě před Schmausem. Č. j. 424/1930

Karton 19

Rok 1931

Čísla dokumentů týkající se Schmause:

Č. j. 48, 57, 60, 157, 185, 242, 324, 398, 424, 450, 460.

Chybějící dokumenty:

Č. j. 398, 460.

Dokumenty obsažené v práci:

4. 2. 1931 Děkanství potvrzuje, že Schmaus pobírá plat měsíční i čtvrtletní. Č. j. 48/1931
11. 2. 1931 Zápis ze zasedání profesorského sboru, žádost Schmause o příspěvek na studijní cestu do Francie a Anglie. Č. j. 60/1931
13. 2. 1931 Žádost na ministerstvo o 10 000 Kč pro Schmause na cestu do Anglie a Francie. Č. j. 57/1931
25. 3. 1931 Přidělení ministerské podpory Schmausovi na studijní cestu do Francie a Anglie a podmínky čerpání podpory. Č. j. 157/1931
16. 5. 1931 Zasedání profesorského kolegia, oznámení schválené podpory pro Schmause na studijní cestu ve výši 5000 Kč; Schmaus a dva další profesori mají přednést ministerstvu žádost o podporu vědeckého časopisu fakulty. Č. j. 185/1931
5. 6. 1931 Předložení ministerstvu zápisu schůze z 16. května 1931. Č. j. 185/1931
31. 7. 1931 Žádost o úhradu 500 Kč Schmausovi ministerstvem za vyřízení čsl. státního občanství. Č. j. 242/1931
8. 9. 1931– Úhrada Schmausovi výloh spojených se státním občanstvím ministerstvem. Č. j. 242 (?) 324 (?)/1931
28. 11. 1931 Návrh ministerstvu na povýšení Schmause na řádného profesora. Měl by přijmout ordinariát po Rieberovi, protože Rieber v lednu 1932 dosáhne důchodového věku. Č. j. 424/1931
22. 12. 1931 Děkanství předkládá ministerstvu Schmausovu zprávu o cestě do Francie a Anglie. Č. j. 450/1931

Rok 1932

Čísla dokumentů týkající se Schmause:

Č. j. 48, 54, 76, 120, 139.

Chybějící dokumenty:

Č. j. 76 – Ernennung zum Mitglied der Kommission für Lehrbefähigungsprüfungen an Mittelschulen (jmenování za člena komise učební způsobilosti na středních školách).

Dokumenty obsažené v práci:

10. 2. 1932 Žádost Schmause o příspěvek ministerstva na studijní cestu do Španělska. Schmaus zvolen do sportovního výboru. Č. j. 54/1932

12. 2. 1932 Předložení ministerstvu Schmausovy žádosti o schválení podpory pro studijní cestu do Španělska. Č. j. 48/1932

Po 24. 2. 1932 Členství ve stálém výboru kurzu pro další vzdělávání kněží (bude ustanoven Schmaus). Č. j. 139 (?)/1932

3. 3. 1932 Zamítnutí ministerstvem Schmausovy žádosti o podporu studijní cesty do Španělska. Č. j. 120/1932

8. 4. 1932 Schmaus je jmenován zástupcem profesorského sboru Německé univerzity ve stálém výboru kurzu dalšího vzdělávání kněží. Č. j. 139/1932

Rok 1933 (tento ročník se v archivu UK v Praze nenachází)

Čísla dokumentů, týkající se Schmause a zároveň chybějící dokumenty:

Č. j. 157, 164, 168, 181, 185, 210, 252, 374.

Č. j. 157, 164 – Berufung an die kathol. – theolog. Fakultät der Universität Münster in Westfalen als Ordinarius für die Dogmatik mit 1. Mai 1933 (povolání na katolickou teologickou fakultu univerzity v Münsteru ve Vestfálsku za řádného profesora pro dogmatiku od 1. května 1933).

Č. j. 168 – Vorlage der Bescheinigung über die Staatsbürgerschaft (předložení potvrzení o státním občanství).

Č. j. 181, 210 – Ansuchen um Entlassung aus dem čsl. Staatsdienste (žádost o propuštění z československé státní služby).

Č. j. 185 – Dankschreiben vom erzbischöflich. Ordinariat für die xxx (Lehr?) tätigkeit (děkovný dopis z arcibiskupského ordinariátu za xxx (vyučovací?) činnost).

Č. j. 252, 374 – Rückzahlung von Mehrbezügen an Aktivitätszulage (proplacení příplatků a osobních ohodnocení za aktivity).

IV.1.2. Přepis archivních dokumentů a překlad těch, které jsou pouze v němčině (řazeno chronologicky)⁸⁵⁴

Přepis starých ručně psaných německých dokumentů není vůbec snadná věc. Proto nás nemůže od další práce odradit ani to, že některá místa (většinou jsou to pouze ojedinělá slůvka), pro nás zůstanou nečitelná, v textu jsou pak označena trojím x. Domněnku možného slova či slov nám pak signalizuje značka: (?).

15. 3. 1929 Arcibiskup Kordač nemá námitek proti dosazení Schmause na katedru dogmatiky teologické fakulty Německé univerzity v Praze - Dejvicích. Č. j. 85/1929

No Ord. 35.

Der hochw. theologischen Fakultät
Deutscher Universität in Prag-Dejvice.

Auf die Nachricht, daß der 1° loco vorgeschlagene für die Kathedra der Dogmatik, H. Landgraf, auf die Anstellung verzichtete, habe ich gegen der 2° loco Vorgeschlagenen, Dr. Schmaus in Freising keine Einwendungen zu erheben.

Prag, den 15. März 1929.

+ Fr. Kordač, Erzbischof

No Ord. 35.

Nejdůstojnější teologické fakultě Německé univerzity v Praze – Dejvicích.

Po sdělení, že H. Landgraf, na prvním místě navrhovaný pro katedru dogmatiky, se tohoto ustanovení zřekl, nemám proti Dr. Schmausovi z Freisingu, navrhovanému na místě druhém, žádných námitek.

Praha, 15. března 1929

+ Fr. Kordač, arcibiskup

25. 5. 1929 Děkan navrhuje ministerstvu nahradit Endlera Schmausem. Č. j. 172/1929

Z. 172/1929

Z. 172/1929

⁸⁵⁴ Xxx – značka pro nečitelné místo dokumentu.

Betreff: Prof. Dr. Michael Schmaus,
Übertragung des Spezialkolleges über
Scholastische Theologie
Prag, den 25. Mai 1929

An das Ministerium für Schulwesen und
Volkskultur!
Der in dem Ruhestand getretene Professor
der Dogmatik, Dr. Franz Endler, xxx in der
letzten Jahren auf Grund eines Beschlusses
der xxx Bischofkonferenz xxx wöchentlich
zwei Stunden Spezialenrichtung über
Scholastische Theologie xxx das bestätigte
Dekanat der theologischen Fakultät xxx mit
Beschluß des Professoren Kollegiums in
des Sitzung vom 15. Mai das Ministerium
Schulwesen und Volkskultur, dieses
Spezialkolleg über Scholastische Theologie
von wöchentlich zwei Stunden mit der
üblichen Remuneration dem neu zu
ernennenden Professor für Dogmatik Dr.
Michael Schmaus zugleich mit seine
Ernennung zu übertragen, damit in der
Abhaltung dieses sehr wichtigen
Vorlesungen keine xxx xxx.

der Dekan Dr. Naegle

xxx und expedit 28. 5. 1929

Rekt. J. Hewera

Věc : Profesor Dr. Michael Schmaus,
přeložení kolegy specialisty na
scholastickou teologii.
Praha, 25. května 1929

Ministerstvu školství a národní osvěty!

Na odpočinek odešel profesor
dogmatiky, Dr. František Endler, xxx
(který přednášel?) v posledních letech na
základě usnesení xxx biskupské konference
xxx týdně dvě hodiny se speciálním
zaměřením na scholastickou teologii xxx to
potvrdilo děkanství teologické fakulty xxx
rozhodnutím profesorského sboru při
zasedání 15. května navrhlo ministerstvu
školství a národní osvěty pověřit tímto
speciálním zaměřením na scholastickou
teologii týdně po dvou hodinách s běžnou
odměnou Dr. Michaela Schmause, který
má být jmenován profesorem pro
dogmatiku, a to zároveň při jeho
jmenování, aby v konání těchto velmi
důležitých přednášek xxx (nedošlo žádné
újmě?).

děkan Dr. Naegle

xxx a expedováno 28. 5. 1929

rektor J. Hewera

5. 10. 1929 Žádost rektorátu Německé univerzity na ministerstvo školství a národní osvěty o náhradu penzionovaného profesora pro dogmatiku Endlera Schmausem. Č. j. 317/1929

Prag, den 5. Oktober 1929.

An das Ministerium für Schulwesen und
Volkskultur in Prag.

Auf Grund einer heute im
Schulministerium mit dem Herrn
Obersektionsrat Dr. Havelka gepflogenen
Aussprache stellt das unterfertigte Rektorat
der Deutschen Universität an das
Ministerium für Schulwesen und
Volkskultur das ergebenste Ersuchen, es
möge der von der theologischen Fakultät
der Deutschen Universität als Nachfolger
des pensionierten Professors Dr. Franz
Endler vorgeschlagene Privatdozent Dr.
Michael Schmaus zu München – Freising
bis zu seiner endgültigen Ernennung als
außerordentlicher Professor mit der
Supplierung der Lehrkanzel für Dogmatik
betraut werden unter Gewährung des vollen
Gehaltes eines außerordentlichen
Professors von Mitte Oktober laufendes
Jahres an.
Zugleich möge Genannter Dr. Schmaus

Praha, 5. října 1929

Ministerstvu školství a národní osvěty
v Praze.

Na základě rozhovoru, který dnes proběhl
na ministerstvu školství s panem radou
horní sekce Dr. Havelkou, obrací se níže
podepsaný rektorát Německé univerzity na
ministerstvo školství a národní osvěty
s nejoddanější žádostí, aby mohl být
pověřen jako nástupce penzionovaného
profesora Dr. Franze Endlera z teologické
fakulty Německé univerzity navrhnutý
soukromý docent Dr. Michael Schmaus
z Mnichova – Freisingu až do jeho
definitivního jmenování za mimořádného
profesora pro zastupování katedry
dogmatiky za poskytnutí plného platu
mimořádného profesora od polovice října
tohoto roku.

Zároveň by mohl být jmenovaný Dr.
Schmaus ihned pověřen konáním týdenní

sofort auch mit der Abhaltung einer wöchentlich zweistündigen Spezial-Vorlesung aus der Thomistischen Theologie beauftragt werden, unter Gewährung der bisher von dem pensionierten Professor Dr. Endler bezogenen üblichen Remuneration. Das Rektorat der Deutschen Universität in Prag.

dvouhodinové speciální přednášky z tomistické teologie, při poskytování odměny, která se doposud vztahovala na penzionovaného profesora Dr. Endlera.

Rektorát Německé univerzity v Praze.

5. 10. 1929 Rektor Naegle informuje Schmause o převzetí přednášek, o započítání let pro penzi, o ubytování v Praze a o spojích do Prahy. Č. j. 317/1929

Prag, den 5. Oktober 1929.

Praha, 5. října 1929

Lieber Herr Kollege!

Milý pane kolego!

Ich war gerade im Begriffe, Ihnen nähere Mitteilungen zukommenzulassen, als ich Ihren freundlichen Brief erhielt. Ich habe bereits während der Ferien von Franzensbad aus den Herrn Rektoratsrat Dr. Prohaska gebeten, sich zum Herrn Referenten Dr. Havelka im Schulministerium zu begeben, um in Ihrer Sache zu intervenieren. Er teilte mir mit, daß der Akt betreffs ihrer Ernennung schon seit Juni dem Ministerrat zur Genehmigung vorliege. Ich schrieb darauf noch von Franzensbad aus an den deutschen Minister Dr. Spina, er möge Ihre Ernennung

Měl jsem právě na mysli, že Vám oznámím bližší informace, a v tom jsem právě dostal Váš přátelský dopis. Už během prázdnin, když jsem byl ve Františkových Lázních, tak jsem požádal pana rektorátního radu Dr. Prohasku, aby se vydal k panu referentovi Dr. Havelkovi na ministerstvu školství, a ten aby zakročil ve Vaší věci. Sdělil mi, že, co se týká Vašeho jmenování, leží akta na ministerské radě již od června ke schválení. Napsal jsem nato ještě z Františkových Lázní německému ministrovi Dr. Spinovi, aby Vaše jmenování bezpodmínečně prosadil

unbedingt im nächsten Ministerrat durchsetzen. Indessen ist, wie Sie wohl auch gelesen haben, das hiesige Parlament aufgelöst worden, doch hat das bisherige Ministerium bis nach den Neuwahlen die Geschäfte weiterzuführen. Gleich nach meiner Ankunft dahier am 1. Oktober telephonierte ich an den Referenten für den Ministerrat, der mir mitteilte, daß Ihr Akt zur Behandlung im Ministerrat schon längst vorbereitet sei, daß er aber nicht mit Bestimmtheit sagen könne, ob vor den Parlamentswahlen noch Ernennungen im Ministerrat zur Durchführung gelangen würden. Immerhin sei es möglich, daß Ihre Ernennung schon in den nächsten Tagen in einer allenfalls stattfindenden Ministerratssitzung erfolgen könnte.

Soeben komme ich von einer Besprechung mit dem Referenten im Unterrichtsministerium Dr. Havelka, mit dem ich Folgendes definitiv ausgemacht habe: Die Vorlesungen an der Universität beginnen am 9. Oktober. Sie werden gebeten, selbst wenn in den nächsten Tagen oder Wochen Ihre Ernennung offiziell nicht erfolgen sollte, in der Woche vom 14. Oktober an Ihre Vorlesungen dahier zu beginnen. Sie beziehen von Mitte Oktober an Ihr volles Gehalt. Ihre Vorlesungen sind

v nejbližší ministerské radě. Zatím byl, jak jste asi také četl, zdejší parlament rozpuštěn, přesto má dosavadní ministerstvo do nových voleb v rozhodnutích dále pokračovat. Hned po mém příjezdu sem jsem 1. října telefonoval referentovi ministerské rady, který mi oznámil, že jsou Vaše akta již dlouho připravena k projednání v ministerské radě, že ale nemůže s určitostí říci, zda se ještě před parlamentními volbami může v ministerské radě uskutečnit jmenování. Přesto je možné, že by se Vaše jmenování mohlo uskutečnit již v nejbližších dnech při náhodně konaném zasedání ministerské rady.

Právě přicházím od rozhovoru s referentem ministerstva vyučování Dr. Havelkou, se kterým jsem definitivně dojednal toto: přednášky na univerzitě začnou 9. října. Budete požádán, obzvláště, kdyby se v nejbližších dnech nebo týdnech Vaše jmenování neuskutečnilo, abyste zde začal v týdnu od 14. října s Vašimi přednáškami. Obdržíte za ně od půli října plný plat. Vaše přednášky jsou stanoveny pondělí 10 – 11, pátek 9 – 11, sobota 11 –

festgesetzt Montag 10 – 11, Freitag 9 – 11, Samstag 11 – 13. Dazu kommt noch Einführung in die Thomistische Theologie mit praktischen Übungen Mittwoch 15 – 17, die xxx wird. Wenn Sie eine feierliche Antrittsvorlesung halten wollen, so bitte ich, mit dem theologischen Dekanate (Prag – Dejwitz 676, Priesterseminar) betreffs Tag und Stunde sich ins Einvernehmen zu setzen. Jedenfalls sollte diese Antrittsvorlesung stattfinden in der Woche vom 14. Oktober.

Wie mir der Herr Referent mitteilte, werden Ihnen Ihre früheren Dienstjahre vom 22. Juni 1922 in die Pension eingerechnet werden. Der Herr Referent hat selbst ein Schreiben von Ihnen mir vorgelegt, in welchen Sie mitteilen, daß Sie am 22. Juni 1922 Ihre erste Anstellung erhalten hatten. Die Übersiedlungskosten werden Ihnen vergütet gegen Vorlage der Rechnungen. Was die Bezahlung der von Ihnen neulich erwähnten Bücherkisten anbelangt, so ist es am einfachsten, Sie lassen sich deren Preis von Ihren Spediteur, dessen Rechnung Sie dem Ministerium vorlegen werden, in irgendeiner Weise in die Rechnung einschließen.

Betreffs einer Wohnung würde ich Ihnen raten, im Laufe der nächsten Woche

13. K tomu ještě přináleží Úvod do tomistické teologie s praktickými cvičeními středa 15 – 17, xxx. Chcete-li mít slavnostní nástupní přednášku, tak si, prosím, nechejte teologickým děkanstvím (Praha – Dejvice 676, kněžský seminář) odsouhlasit den a hodinu. V každém případě by se měla tato nástupní přednáška konat v týdnu od 14. října.

Jak mi pan referent oznámil, Vaše dřívější služební léta Vám budou započítána do pense, a to od 22. června 1922.

Pan referent mi sám předložil Vaše psaní, ve kterém sdělujete, že jste 22. června 1922 obdržel Vaše první pracovní místo. Stěhovací náklady Vám budou proplaceny proti předložení stvrzenek. Co se týká proplacení naposledy Vámi zmíněných beden s knihami, je to nejsnadnější, když si necháte zaslat jejich cenu za přepravu od toho, kdo Vás stěhoval, a tento účet předložíte ministerstvu, aby to nějakým způsobem zahrnuli do faktury.

ein Inserat in das Prager Tagblatt (Prag II – Herrngasse 12) und zwar in die Sonntagsnummer den 13. Oktober einzusenden, aber nur Ein geräumiges Zimmer, da Ihnen zwei Zimmer, selbst wenn sie nur klein wären, viel teurer zu stehen kommen würden. Schreiben Sie etwa folgendes Inserat: Geräumiges, gutmobiliertes Zimmer gesucht bei xxx von einem ledigen durchaus soliden und ruhigen Herrn unter Angabe des Preises.

Damit erscheint mir, mag Ihre Ernennung sich auch noch etwas verzögern, xxx Sachen vollständig geregelt. Schreiben Sie mir, an welchem Tage und mit welchem Zuge Sie hier eintreffen. Wenn ich Zeit habe, werde ich Sie am Bahnhofe erwarten. Soviel ich weiß, erhalten sie einen Direkten Wagen von München nach Prag über Furth. Wenigstens war dies im Sommer der Fall. Eine andere Verbindung geht über Eger – Komotau oder über Eger – Pilsen.

Mit freundlichem Gruß Ihr
ergebenster Dr. Naegle, Rektor

Co se týká bytu, poradil bych Vám, abyste během příštího týdne zaslal inzerát do Pražského deníku (Praha II – Pánská ulice 12) a to do nedělního čísla 13. října, ale (shánějte) jen jeden prostorný pokoj, protože Vám vyjdou dva pokoje, i když budou jenom malé, hodně dráž. Napište asi takový inzerát: Prostorný, dobře zařízený pokoj hledá u xxx svobodný naprosto solidní a tichý pán proti sdělení ceny.

Zároveň se mi zdá, že se může Vaše jmenování také ještě trochu pozdržet, xxx dát věci úplně do pořádku. Napište mi, který den a kterým vlakem sem přijedete. Když budu mít čas, budu Vás očekávat na nádraží. Pokud vím, nabízí se Vám přímý vůz (vlak?) z Mnichova do Prahy přes Furth. Alespoň tomu tak v létě bylo. Jiné spojení je přes Cheb – Chomutov nebo přes Cheb – Plzeň.

S přátelským pozdravem Váš
nejoddanější Dr. Naegle, rektor

9. 10. 1929 Schmaus píše z Freisingu, zda má mít slavnostní nástupní přednášku předtím, než bude jmenován mimořádným profesorem. Č. j. 317/1929

Freising, den 9. Oktober 1929.

Freising, 9. října 1929

An das Hochwürdige Theologische
Dekanat der Deutschen Universität in Prag.

Sehr verehrter hochwürdiger Herr Dekan!

Wie Ihnen wohl bekannt ist, soll ich nächste Woche meine Dogmatik Vorlesungen beginnen. Im Laufe des vergangenen Sommersemesters wurde mir von dem damaligen Herrn Dekan mitgeteilt, daß es üblich sei, eine feierliche Antrittsvorlesung zu halten. Ich habe im Sinne eine Antrittsvorlesung abzuhalten und ich bitte Sie mir Tag und Stunde zu bestimmen. Da ich erst am nächsten Dienstag oder Mittwoch von hier wegreisen kann, wird sie wohl vor Freitag oder Samstag (18. oder 19. ds.) nicht sein können. Ich werde das Thema behandeln: Die Autorität des hl. Thomas von Aquin in der kirchlichen Wissenschaft der Vergangenheit und Gegenwart.

Nun soll ich freilich meine Vorlesungen beginnen ohne offizielle Ernennung, da, wie mir vom Universitätsrektorat mitgeteilt wurde, diese erst später erfolgen kann. Ich weiß nun nicht, ob es am Platze ist, vor der förmlichen Ernennung eine

Důstojnému teologickému děkanství
Německé univerzity v Praze.

Velmi ctěný, důstojný pane děkane!

Jak je Vám dobře známo, mám začít příští týden své přednášky z dogmatiky.

V průběhu minulého letního semestru mi bylo od tehdejšího pana děkana sděleno, že je zvykem mít slavnostní nástupní přednášku. V tomto smyslu jsem si nástupní přednášku připravil a prosím Vás, abyste mi stanovil den a hodinu přednášky. Protože můžu odtud odcestovat nejdříve příští úterý nebo středu, přednáška asi nebude moci být dříve než v pátek nebo v sobotou (18. nebo 19. tohoto měsíce). Budu probírat téma: Autorita sv. Tomáše Akvinského v církevní vědě minulosti a přítomnosti.

Nyní mám ovšem začít své přednášky bez oficiálního jmenování, protože, jak mi bylo sděleno rektorem univerzity, toto jmenování se může uskutečnit až později. Nevím nyní, zda je to na místě, abych před oficiálním jmenováním nástupní přednášku uskutečnil. Není-li to vhodné, pak bych ji

Antrittsvorlesung zu halten. Wenn nicht, dann würde ich sie falllassen. Ich würde Sie, sehr verehrter Herr Dekan, bitten mir hierüber bald Mitteilung zukommen zu lassen ebenso gegebenenfalls über Tag und Stunde sowie über sonstige allenfalls zu beachtende Momente.

Ich werde mit Erlauben mich nach meiner Ankunft in Prag sofort bei Ihnen vorzustellen.

Mit der Versicherung meiner größten Verehrung und Hochschätzung bin ich Ihr ergebenster

Dr. M. Schmaus

nechal odpadnout. Poprosil bych Vás, ctěný pane děkane, abyste mi o tom nechal brzy zaslat oznámení, právě tak, co se týká dne a hodiny, jakož i o všem ostatním, co je hodné povšimnutí.

S Vaším dovolením se Vám ihned po mém příjezdu do Prahy představím.

S ujištěním o mé preveliké úctě a veliké vážnosti jsem Váš nejoddanější

Dr. M. Schmaus

11. 10. 1929 Děkan odpovídá Schmausovi na dopis z 9. října 1929, informuje jej o jmenování mimořádným profesorem a ve věci nástupní přednášky. Č. j. 317/1929

Sehr Hochwürden

Herrn Dr. Michael Schmaus

Univ. Professor in Freising bei München

Prag, am 11. Oktober 1929.

Sehr geehrter Herr Kollege!

Ich bin sehr erfreut, Ihnen mitteilen zu können, daß Sie in gestrigen Ministerratssitzung zum a. o. Professor an unserer Fakultät ernannt wurden. Im Namen des Professorenkollegiums beglückwünsche ich Sie dazu auf das herzlichste und gebe

Velmi důstojnému

panu Dr. Michaelovi Schmausovi

univ. profesorovi ve Freisingu u Mnichova

Praha, 11. října 1929

Vážený pane kolego!

Jsem velmi potěšen, že Vám mohu sdělit, že jste byl jmenován při včerejší schůzi ministerské rady mimořádným profesorem naší fakulty. Jménem profesorského sboru Vám k tomu co nejsrdečněji blahopřeji a vyjadřuji naději,

der Hoffnung Ausdruck, daß wir mit Ihnen in Recht gedeihlicher Weise zusammen arbeiten werden.

Was Ihre Anfänge betreffs Antrittsvorlesung betrifft, so steht es allerdings bei Ihnen zu entscheiden, ob Sie eine halten wollen oder nicht, ich halte aber dafür, daß es einen guten Eindruck machen wird, wenn Sie eine halten. Ihr vorgeschlagenes Thema halte ich für sehr geeignet. Als Termin für die Antrittsvorlesung schlage ich Ihnen dem 24. Oktober, einen Donnerstag vor. Bis dahin wird Rektor Naegle, der nach Jena fährt, wieder zurück sein. Kollege Hilgenreiner wünscht einen späteren Termin, da er wegen der Wahlen in der Parlament am 24. d. M. noch nicht anwesend sein kann, doch meine ich, darauf nicht Rücksicht nehmen zu können, da der Anfang der Vorlesungen aus Dogmatik dadurch zu weit hinausgeschoben würde.

Ich freue mich Sie in nächster Zeit in Prag begrüßen zu können und bin Ihr ganz ergebener.

Dr. J. Jatsch m. p.
dzt. Dekan

Exp. 11. 10. 1929 im xxx J. Hewera

že budeme s Vámi spolupracovat opravdu zdárným způsobem.

Co se týká vašeho začátku se zřetelem na nástupní přednášku, tak rozhodnutí ovšem záleží na Vás, zda přednášku chcete mít nebo ne, ale já mám zato, že to udělá dobrý dojem, když ji mít budete. Vámi navržené téma považuji za velmi vhodné. Jako termín pro nástupní přednášku Vám navrhuji 24. říjen, čtvrtek. V té době bude rektor Naegle, který jede do Jeny, zase zpátky. Kolega Hilgenreiner si přeje pozdější termín, protože kvůli volbám do parlamentu 24. tohoto měsíce nemůže být ještě přítomen, přesto se domnívám, že by se na to neměl brát ohled, protože začátek přednášek z dogmatiky by se tím odsunul příliš daleko.

Těším se, že Vás budu moci v nejbližší době pozdravit v Praze a jsem Vám zcela oddán

Dr. J. Jatsch v. r.
toho času děkan

Expedováno 11. 10. 1929 xxx J. Hewera

11. 10. 1929 Pověření Schmause suplováním dogmatiky do té doby, než bude jmenován mimořádným profesorem a o jeho odměňování; v poznámce číslo dřívějšího výnosu ministerstva povolujícího tomistické přednášky. Č. j. 324/1929

V Praze dne 11. října 1929.

Č. j. 130270/ 29- IV.

Věc: Praha, německá universita, fakulta theologická, soukromý docent university v Mnichově ThDr Michal Schmaus, pověření suplováním stolice dogmatiky.

Děkanství bohoslovecké fakulty německé university v Praze.

Ministerstvo školství a národní osvěty svoluje, aby soukromý docent university v Mnichově ThDr Michael Schmaus pověřen byl až do rozhodnutí o svém jmenování mimořádným profesorem na tamní fakultě suplováním stolice dogmatiky. Berouc pak na vědomost, že jmenovaný nastoupí svoji učební povinnost v polovici října 1929, ministerstvo školství a národní osvěty přiznává mu jakožto odměnu za suplování za měsíc říjen částku 1.500 Kč t.j. jeden tisíc pět set korun a počínaje 1. listopadem 1929 odměnu měsíčních 3.000 Kč t.j. třitisíce korun.

Zemský úřad v Praze se zároveň zmocňuje, aby odměnu 1.500 Kč t.j. jeden tisícpětset korun za měsíc říjen 1929 poukázal neodkladně k výplatě, měsíční pak odměnu 3.000 Kč, t.j. třitisíce korun poukazoval vždy měsíčně předem. Pokud pak se týká tamního návrhu, aby Dr. Schmaus pověřen byl konáním přednášek z thomistické theologie v rozsahu 2 hodin týdně, ministerstvo školství a národní osvěty žádá, aby sem bylo sděleno, jakým výnosem dáno bylo svolení ku konání a honorování těchto přednášek.

Za ministra: Hofmann

poznámka rukou:

spekulative Dogmatik mit Erl. des
Ministeriums für Kultus und U. vom 4.
März 1908, Zl. 51.711 ex. 1907 J. Hewera

spekulativní dogmatika výnosem
ministerstva pro kult a vyučování ze 4.
března 1908, Zl. 51.711 ex. 1907 J. Hewera

22. 10. 1929 Pozvání arcibiskupa na nástupní přednášku Dr. Schmause. Č. j. 325/1929

Zl. 325

Prag, am 22. Oktober 1929.

Euere Exzellenz!

Hochwürdigster Herr Erzbischof!

Das ehrfurchtsvollst gefertigte Dekanat
beehrt sich, Euere Exzellenz zu der am
Donnerstag, den 24. Oktober 1929, 10 Uhr
vormittags, im auditorium maximum der
Theologischen Fakultät der Deutschen
Universität in Prag-Dejwitz stattfindenden
Antrittsvorlesung des neu ernannten a. o.
Professors für die Lehrkanzel der Dogmatik
Dr. Michael Schmaus „Die Autorität des hl.
Thomas von Aquin in der kirchlichen
Wissenschaft der Vergangenheit und
Gegenwart“ höflichst einzuladen.

Dekanat der Theologischen Fakultät der
Deutschen Universität in Prag.

Jatsch m. p.

Zl. 325

Praha, 22. října 1929

Vaše excellence!

Nejdůstojnější pane arcibiskupe!

Nejuctivěji podepsané děkanství si pokládá
za čest, pozvat co nejzdvořileji Vaši
excelenci ve čtvrtek 24. října 1929, na 10
hodin dopoledne do auditoria maxima
teologické fakulty Německé univerzity
v Praze-Dejvicích, kde se koná nástupní
přednáška nově jmenovaného
mimořádného profesora pro katedru
dogmatiky Dr. Michaela Schmause
s tématem „Autorita sv. Tomáše
Akvinského v církevní vědě minulosti a
dneška“.

Děkanství teologické fakulty Německé
univerzity v Praze.

d. Z. Dekan

In der Residenz persönlich abgegeben,

Prag, am 22. Oktober 1929

Johannes Hewera, Pedell

Jatsch v. r.

t. č. děkan

Osobně odevzdáno v rezidenci, Praha, 22.

října 1929

Johanes Hewera, pedel

22. 10. 1929 Pozvánka na nástupní přednášku Dr. Schmause. Č. j. 326/1929

Zl. 326

Einladung

zu der am Donnerstag, den 24. Oktober 1929 um 10 Uhr vormittags im auditorium maximum der Theologischen Fakultät der Deutschen Universität in Prag-Dejwitz stattfindenden Antrittsvorlesung des neu ernannten a. o. Professors für die Lehrkanzel der Dogmatik Dr. Michael Schmaus über das Thema „Die Autorität des hl. Thomas von Aquin in der kirchlichen Wissenschaft der Vergangenheit und Gegenwart“.

Dekanat der Theologischen Fakultät der Deutschen Universität in Prag.

Prag, am 22. Oktober 1929.

Der Dekan: Jatsch

Zl. 326

Pozvánka

na nástupní přednášku Dr. Michaela Schmause, nově jmenovaného mimořádného profesora pro katedru dogmatiky, s tématem „Autorita sv. Tomáše Akvinského v církevní vědě minulosti a dneška“, která se koná ve čtvrtek 24. října 1929 v 10 hodin dopoledne v auditoriu maximu teologické fakulty Německé univerzity v Praze-Dejvicích.

Děkanství teologické fakulty Německé univerzity v Praze.

Praha, 22. října 1929

Děkan: Jatsch

23. 10. 1929 Zemský prezident nařizuje, aby byla Schmausovi za zastupování vyplácena odměna; Schmaus potvrzuje, že o tom byl uvědomen. Č. j. 360/1929

V Praze dne 23. října 1929.

Č. 538.112. ai 1929.

11 B – 963 – 1929.

Praha, německá universita, fakulta theologická, soukromý docent university v Mnichově
ThDr. Michal Schmaus, pověření suplováním stolice dogmatiky.

Přílohy: 0

Děkanství bohoslovecké fakulty německé university v Praze.

Ministerstvo školství a národní osvěty zmocnilo výnosem ze dne 11. října 1929, čís. 130.270 zdější úřad, aby soukromému docentu university v Mnichově Th.Dr. Michaelu Schmausovi byla vyplacena za suplování dogmatiky odměna za měsíc říjen r. 1929 ve výši 1.500 Kč, a pak 3.000 Kč měsíčně vždy předem.

Účtárna zdejšího úřadu se současně pověřuje, aby tyto výplaty provedla.

Za zemského presidenta:

Dr. Pompe v. r.

Za správnost vyhotovení přednosta kanceláře: Feirheith

Opis a překlad rukopisu u německé verze tohoto dokumentu:

Sehr Hochwürden Herrn Prof. Dr. Michael
Schmaus zur gefälligen Kenntnisnahmen

Velmi ctihodnému panu profesoru Dr.
Michaelovi Schmausovi, aby laskavě vzal

gegen Bestätigung am Akt.

Prag, am 18. November 1929.

Vicedekan: Jatsch

Obigen Erlaß am heutigen Tage zur Kenntnis genommen.

Prag, am 22. November 1929.

Dr. Schmaus

na vědomí proti potvrzení na aktu.

Praha, 18. listopadu 1929

Viceděkan: Jatsch

Výše uvedený výnos dnes vzat na vědomí.

Praha, 22. listopadu 1929

Dr. Schmaus

31. 10. 1929 Privátní docent Schmaus má povoleny děkanstvím teologické fakulty týdně dvě hodiny spekulativní dogmatiky včetně odměny. Č. j. 324/1929

Betreff: Privatdozent der Universität in München, Th. Dr. Michael Schmaus, Betrauung mit der Suplierung der Lehrkanzel für Dogmatik.

Zur d. ä. Zl. 130.270/29-IV

An das Ministerium für Schulwesen und Volkskultur in Prag.

Das unterfertigte Dekanat beehrt sich in Entsprechung des dortämtlichen Erlasses vom 11. Oktober 1929, Zl. 130.270/29-IV, mitzuteilen, daß die Bewilligung zur Abhaltung und Remunerierung des Spezialkollege über thomistische Theologie (spekulative Dogmatik) an der Theologischen Fakultät

Věc : Soukromý docent univerzity v Mnichově, Th. Dr. Michael Schmaus, pověření pro zastupování na katedře dogmatiky.

K d. ä. Zl. 130.270/29-IV

Ministerstvu školství a národní osvěty v Praze.

Níže podepsané děkanství si pokládá za čest, oznámit ve shodě s tamějším úředním výnosem z 11. října 1929, Zl. 130.270/29-IV, že bylo rozhodnuto, aby povolení k působení a odměňování kolegy úzce zaměřeného na tomistickou teologii (spekulativní dogmatika) na teologické fakultě Německé univerzity v Praze

der Deutschen Universität in Prag im Ausmaße von 2 (zwei) Wochenstunden des xxx Privatdozenten Dr. Schmaus übertragen werden soll mit Erlaß des Ministeriums für Kultus und Unterricht vom 4. März 1908 , Zl. 51.711 ex 1907, erteilt worden ist. Dr. Schmaus hat Mitte Oktober seine Vorlesungen dahier begonnen.

Dekanat der Theologischen Fakultät der Deutschen Universität in Prag.

Der Dekan: Jatsch

Exp. 31. 10. 1929.

Rekt. J. Hewera

Die Ergänzung erfolgte am Originale auch s. Magnifizenz Herrn Rektor Professor Dr. August Naegle.

Prag, am 31. 10. 1929.

Johannes Hewera

v rozsahu 2 (dvou) hodin týdně podle výnosu ministerstva pro kult a vyučování ze 4. března 1908 , Zl. 51.711 z 1907 bylo postoupeno xxx privátnímu docentovi Dr. Schmausovi. Dr. Schmaus zde započal se svými přednáškami od půlky října.

Děkanství teologické fakulty Německé univerzity v Praze.

Děkan: Jatsch

Expedováno 31. 10. 1929

Rekt. J. Hewera

Doplnění se uskutečnilo na originále také jeho magnificenci panu rektorovi profesorovi Dr. Augustovi Naegleovi.

Praha, 31. 10. 1929

Johannes Hewera

15. 11. 1929 Povolení ministerstvem ke konání přednášek z tomistické teologie pro Schmause a náležité odměňování. Č. j. 370/1929

V Praze dne 15. listopadu 1929

Čj. 143.611-IV-29

Praha – německá universita – fakulta theologická – prof. Dr. Michael Schmaus – konání přednášek o thomistické theologii.

Odpověď k čís. 324 ze dne 29. října 1929.

Děkanství bohoslovecké fakulty německé university v Praze.

Ministerstvo školství a národní osvěty svoluje, aby prof. Dr. Michael Schmaus pověřen byl počínaje zimním semestrem stud. r. 1929/30 konáním přednášek o thomistické theologii v rozsahu 2 týdenních semestrálních hodin. Zemský úřad v Praze se zároveň zmocňuje, aby mu za konání uvedených přednášek poukázal vždy koncem semestru odměnu ve výši té doby platné na řádné potvrzení tamního děkanství, že uvedené přednášky byly skutečně plným rozsahem absolvovány.

Za ministra: Hofmann

19. 11. 1929 Děkan žádá ministra o úhradu stěhovacích nákladů pro Schmause. Č. j. 362/1929

Kopie!

Kopie!

Zl. 362.

Zl. 362.

Prag, am 19. November 1929.

Praha, 19. listopadu 1929

Betreff: Privatdozent der Universität in München Dr. Michael Schmaus, Ersatz der Übersiedlungskosten anlässlich seiner Berufung nach Prag per Kč. 2.992.45

Věc : Soukromý docent univerzity v Mnichově Dr. Michael Schmaus, náhrada za stěhovací náklady u příležitosti jeho povolání do Prahy ve výši Kč 2.992.45

4 Beilagen

4 přílohy

An das Ministerium für Schulwesen und

Ministerstvu školství a lidové osvěty v

Volkskultur in Prag.

Das gefertigte Dekanat beehrt sich, anruhend das Ansuchen des für die Lehrkanzel der Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Deutschen Universität in Prag berufenen Privatdozenten der Universität in München Dr. Michael Schmaus um Ersatz der Übersiedlungskosten vorzulegen und ersucht, dem Genannten auf Grund der ihm seitens des Ministeriums gegebenen Zusage die Gesamtkosten - laut den beigeschlossenen 3 Rechnungsbelegen – im Betrage von 2.992 Kč. 50 h., im Wege des Dekanates anweisen zu lassen.

Dekanat der theologischen Fakultät der Deutschen Universität in Prag.

Der Dekan: Jatsch
Exp. 19. 11. 1929.
Rekt. J. Hewera

Praze.

Níže podepsané děkanství si dovoluje předložit připojenou žádost o náhradu stěhovacích nákladů soukromého docenta univerzity v Mnichově, povolaného pro katedru dogmatiky teologické fakulty Německé univerzity v Praze, Dr. Michaela Schmause a žádá, aby byly jmenovanému dle příslibu daného ministerstvem celkové náklady podle třech připojených účetních dokladů v částce 2.992 Kč. 50 h. poukázány přes děkanství.

Děkanství teologické fakulty Německé univerzity v Praze.

Děkan: Jatsch
Expedováno 19. 11. 1929
Rekt. J. Hewera

20. 11. 1929 (*datum domnělý podle shody jednacního čísla*) **Započítání Schmausovi odpracovaných let pro penzi. Č. j. 403/1929**

Čj. 144129/29-IV.

Děkanství bohoslovecké fakulty německé university v Praze.

Na vědomost. Dekret se posílá zároveň rektorátu. Spolu se žádá, aby děkanství vyrozumělo profesora Dr. Schmause, že mu bude započtena doba od 22. července 1922 pro výměru pense, jakmile předloží doklad, že nabyl československého státního občanství. Předepsaný osobní výkaz bylo by předložiti.

Za ministra: Hofmann

20. 11. 1929 Schmaus jmenován prezidentem za mimořádného profesora. Ministr sděluje Schmausovi o jeho povinnostech a platu. Č. j. 403/1929

V Praze 20. listopadu 1929.

Č.j. 144129/29-IV.

Opis.

Panu ThDru Michaelu Schmausovi, soukromému docentu university v Mnichově.

President republiky jmenoval Vás rozhodnutím ze dne 23. října 1929 mimořádným profesorem dogmatiky na bohoslovecké fakultě německé university v Praze a to s účinností ode dne skutečného nastoupení služby.

Uvědomuji Vás o tom rozhodnutí, žádám Vás, abyste se neprodleně představil panu rektoru uvedené university, složil do jeho rukou předepsanou přísahu a dohodl se s panem děkanem bohoslovecké fakulty o svých přednáškách a cvičeních.

Vaše učební povinnost spočívá v tom, že jest Vám obor, pro který jste jmenován, podle předpisů té které doby platných řádně zastupovati, jmenovitě konati ze svého oboru přednášky a cvičení v rozsahu vyhovujícím potřebám uvedené university.

Vyhražuji si však Vaši učební povinnost blíže určit, po případě změnit, bude-li toho vyžadovati potřeba uvedené vysoké školy.

Zdejší výnos ze dne 11. října 1929 č.j. 130.270/29, jímž jste byl pověřen suplováním stolice dogmatiky na uvedené fakultě, pozbývá tímto jmenováním platnosti.

Zemský úřad v Praze se zároveň vybízí, aby dosavadní odměnu, přiznanou Vám zdejším výnosem ze dne 11. října 1929 č.j. 130.270/29 zastavil koncem října 1929 a poukázal Vám od 1. listopadu 1929 služební plat mimořádného vysokoškolského profesora 1. stupně tj. služné ročních 30.600 Kč, slovy : třicet tisíc šest set korun, činovné ročních 6.600 Kč, slovy : šest tisíc šest set korun se zákonnými srážkami.

Útraty Vašeho přesídlení z Mnichova do Prahy budou Vám nahrazeny podle příslušných předpisů a předložte za tím účelem jejich soupis předepsaný řádem zemskému úřadu v Praze.

Ministr:

10. 12. 1929 Předání jmenovacího dekretu Dr. Schmausovi o povýšení na mimořádného profesora a shrnující poznámka ke jmenovacímu dekretu na tomto průvodním dopise. Č. j. 388/1929

Zl. 1145/29

Betreff: Ernennungsdekret des Prof. Dr.
Michael Schmaus.

Beilage: 1

Prag, den 10. Dezember 1929.

An das Dekanat der theologischen Fakultät
der Deutschen Universität in Prag.

Das mit Erlaß des Ministeriums für
Schulwesen und Volkskultur vom 20.
November 1929 Zl.144.129/29-IV
herabgelangte Ernennungsdekret des zum

Zl. 1145/29

Věc: Jmenovací dekret Prof. Dr. Michaela
Schmause.

Příloha: 1

Praha, 10. prosince 1929

Děkanství teologické fakulty Německé
univerzity v Praze.

Výnosem ministerstva školství a národní
osvěty z 20. listopadu 1929 Zl.144.129/29-
IV připojený vystavený jmenovací dekret,
kterým je jmenován za mimořádného

außerordentlichen Professor für Dogmatik
ernannten Privatdozenten der Universität
München Dr. Michael Schmaus wird
anruhend behufs Zustellung an den
Genannten übermittelt.

Der Rektor: Naegle

profesora dogmatiky soukromý docent
university v Mnichově Dr. Michael
Schmaus, bude jmenovanému předán.

Rektor: Naegle

Shrnující poznámka ke jmenovacímu dekretu:

Anmerkung:

Ernennungsdekret des Ministeriums
für Schulwesen und Volkskultur vom 20.
November 1929 Z.144/29-IV auf Grund der
Entscheidung des Präsidenten der Republik
vom 23. Oktober 1929.

Die Ernennung erfolgte mit
Rechtswirksamkeit vom Tage des
tatsächlichen Dienstantrittes, das ist mit 15.
Oktober 1929.

Die Lehrverpflichtung besteht in der
ordnungsgemäßen Vertretung des
Nominalsaches. Eine Bestimmte
Stundenzahl der Lehrverpflichtung ist nicht
angegeben.

Poznámka:

Jmenovací dekret ministerstva
školství a národní osvěty z 20. listopadu
1929 Z.144/29-IV na základě rozhodnutí
prezidenta republiky z 23. října 1929.

Jmenování se uskutečnilo s právní
účinností ode dne skutečného služebního
nástupu, to je od 15. října 1929.

Vyučovací povinnost tkví v řádném
zastupování nominální věci. Jistý počet
hodin učebního závazku není udán.

11. 12. 1929 Potvrzení o vydání dekretu Schmausovi. Č. j. 388/1929

Das Dekanat ist dem Adressaten gegen
Bestätigung auf der Akte ausgefolgten.

Prag, am 11. Dezember 1929.

Děkanství vydalo adresátovi proti potvrzení
na spisu.

Praha, 11. prosince 1929

Jatsch Dekan

Das Dekret des Ministeriums für
Schulwesen und Volkskultur vom 20.
November 1929, Z.144.129/29-IV, am
heutigen Tage ausgesetzt erhalten.
Prag, am 11. Dezember 1929

Dr. Schmaus

Jatsch děkan

Dekret ministerstva školství a národní
osvěty z 20. listopadu 1929, Z.144.129/29-
IV, dnes vydaný, obdržel.

Praha, 11. prosince 1929

Dr. Schmaus

**29. 1. 1930 Platový dekret pro Schmause a rukopisná poznámka o převzetí dekretu.
Č. j. 26/1930**

Zl. 137/30

Prag, den 29. Jänner 1930.

Betreff: Gehaltsdekret des Prof. Dr.
Michael Schmaus.

Beilage: 1

Das Dekanat der theologischen Fakultät der
Deutschen Universität in Prag.

In der Anlage wird das Gehaltsdekret des
Landesamtes in Prag Zl. 643.053-29 11B –
963/3-29 vom 8. Jänner 1930 für Prof. Dr.
Michael Schmaus behufs Zustellung an den
Genannten gegen Empfangs-Bestätigung,
welche dem Rektorate zu übermitteln ist,

Zl. 137/30

Praha, 29. ledna 1930

Věc: Platový dekret profesora Dr. Michaela
Schmause.

Příloha: 1

Děkanství teologické fakulty Německé
univerzity v Praze.

V příloze se přeposílá platový dekret
zemského úřadu v Praze Zl. 643.053-29
11B – 963/3-29 z 8. ledna 1930 pro
profesora Dr. Michaela Schmause za
účelem doručení jmenovanému proti
potvrzení o převzetí, které má být doručeno

übersendet.

na rektorát.

Der Rektor: Naegle

Rektor: Naegle

Rukopisná poznámka o převzetí dekretu:

30. 1. 1930

30. 1. 1930

Das Dekret ist Sehr Hochwürden Herrn Prof. Dr. Michael Schmaus gegen eine datierte, eigenhändig untefertigte Empfangsbestätigung auszufolgen.

Dekret je možno vydat velmi ctihodnému profesoru Dr. Michaelovi Schmausovi proti datovanému, vlastnoručně podepsanému potvrzení o přijetí.

Prag, am 31. Jänner 1930.

Praha, 31. ledna 1930

Jatsch dzt. Dekan

Jatsch t. č. děkan

Die vom 31. Januar 1930 datierte Empfangsbestätigung des Prof. Dr. Michael Schmaus am selben Tage dem Rektorate der deutschen Universität im Prag vorgelegt.

Potvrzení profesora Dr. Michaela Schmause o přijetí datované 31. lednem 1930 bylo téhož dne předloženo rektorátu Německé univerzity v Praze.

Prag am 31. Jänner 1930

Praha, 31. ledna 1930

Jatsch Dzt. Dekan

Jatsch t. č. děkan

Exp. 31. 1. 1930 Rekt. xxx Hewera

expedováno 31. 1. 1930 rekt. xxx Hewera

27. 3. 1930 Zasedání profesorského sboru, Schmaus žádá ministerstvo o subvenci pro kongres o sv. Augustinovi. Č. j. 107/1930

Abschrift!

Opis!

Zl.107/1930

Zl.107/1930

Protokoll

Protokol

aufgenommen in der Sitzung des
Professorenkollegiums der Theologischen
Fakultät der Deutschen Universität in Prag
am 27. März 1930 um 4 Uhr nachmittags
im Professorenzimmer der Fakultät.

Vorsitzender: Der Dekan Prof. Dr. Jatsch.

Anwesend: Die Unterfertigten.

Entschuldigt: Prof. Dr. Zaus.

Gegenstände:

1. Der Dekan verliest den Einlauf.

Darunter befinden sich:

a./ Ein Gesuch des a. o. Prof. Dr.

Michael Schmaus an das Ministerium für
Schulwesen und Volkskultur um eine
Subvention von 5.000 Kč zur Teilnahme an
der Augustinus-Woche in Rom.

Es wird einstimmig beschlossen das
Gesuch beim Ministerium für Schulwesen
und Volkskultur wärmstens zu
befürworten.

b./ Ein vom Ministerium für
Schulwesen und Volkskultur zur Äußerung
übermitteltes Gesuch des Vereines
„Volksbund deutscher Katholiken“ in
Reichenberg um einen Druckkosten-
Beitrag zur Herausgabe des Werkes von
Professor Dr. Johann Schlenz „Das čsl.
Ehegesetz vom 22. Mai 1919“.

sepsaný při zasedání profesorského sboru
teologické fakulty Německé univerzity
v Praze 27. března 1930 ve 4 hodiny
odpoledne ve sborovně fakulty.

Předsedající: děkan profesor Dr. Jatsch.

Přítomní: podepsaní.

Omluven: profesor Dr. Zaus.

Předměty.

1. Děkan přednesl průběh jednání.

V něm se nalézá:

a./ Žádost mimořádného profesora

Dr. Michaela Schmause na ministerstvo
školství a národní osvěty o subvenci 5.000
Kč pro účast na kongresu o sv. Augustinovi
v Římě.

Bylo jednohlasně schváleno, aby se co
nejnaléhavěji žádost doporučila
ministerstvu školství a národní osvěty.

b./ Žádost spolku „Lidový svaz

německých katolíků“ v Liberci o příspěvek
pro tiskové náklady k vydání díla profesora
Dr. Johanna Schlenze „Čsl. zákon
o manželství z 22. května 1919“, která má
být doručena na ministerstvo školství a
národní osvěty k vyjádření.

Jednohlasně se usneslo, aby se žádost

Es wird einstimmig beschlossen, das Gesuch dem Ministerium zur Genehmigung zu empfehlen.

c./ Eine Zuschrift des tit. a. o. Prof. Josef Hauer an das Ministerium betreffend seines Rücktrittes vom Lehramte mit Ende des Studienjahres 1929/30. Es wird einstimmig beschlossen die Zuschrift zum Kenntnis zu nehmen und an das Ministerium für Schulwesen und Volkskultur weiterzuleiten.

2. Reform der theologischen Studien: Prof. Dr. Josef Rieber erstattet ein xxx Referat über den gegenwärtigen Stand der Frage. Von ihm und von anderen Mitgliedern des Professorenkollegiums werden verschiedene Abänderungsanträge gestellt, die alle einstimmig angenommen werden.

3. Besetzung der durch den Abgang des tit. a. o. Professors Josef Hauer freigewordenen Lehrstelle für Katechetik und Schulpädagogik:

Prof. Dr. Naegle stellt den Antrag, beim Ministerium für Schulwesen und Volkskultur als Nachfolger des Professors Hauer seinen Nachfolger an der deutschen Staatslehrerbildungsanstalt in Prag III., Professor Anton Gebert, für 2 Wochenstunden Praktische katechetische

doporučila ministerstvu ke schválení.

c./ Oznámení tit. mimořádného profesora Josefa Hauera ministerstvu, co se týká jeho odstoupení z učitelského úřadu na konci školního roku 1929/30.

Jednohlasně se schválilo, aby se vzalo na vědomí oznámení a nechalo postoupit ministerstvu školství a národní osvěty.

2. Reforma bohosloveckých studií: Profesor Dr. Josef Rieber přednesl xxx referát o dnešním stavu otázky. Jím samotným a jinými členy profesorského sboru byly předloženy různé pozměňovací návrhy a tyto všechny byly jednohlasně přijaty.

3. Obsazení učitelského místa pro katechetiku a školní pedagogiku, které se uvolnilo odchodem tit. mimořádného profesora Josefa Hauera: Profesor Dr. Naegle předkládá žádost ministerstvu školství a národní osvěty, kde navrhuje za nástupce profesora Hauera jeho nástupce na německém státním a učitelském vzdělávacím úřadu v Praze III., profesora Antona Geberta, pro praktická katechetická cvičení po 2 hodinách týdně, protože podle

Übungen in Vorschlag zu bringen, da laut Studienhofkommissionsdekret vom 7. Jänner 1841, Zl.2771,/:Beck – Kelle Nro.609,S.749 u. 750:/ „zur Erteilung dieses Unterrichtes in der Regel die Katecheten der Normalhauptschule zu verwenden sind, sobald man von ihrer Tauglichkeit überzeugt ist“, was letzteres bei Professor Gebert ohne Zweifel zutrifft, und für die Schulpädagogik /:1Wochenstunde:/ dem Ministerium zur Erteilung eines Lehrauftrages den Privatdozenten Dr. Wilhelm Diessl vorzuschlagen, da derselbe bereits seit einigen Jahren Vorlesungen aus Pädagogik an der Theologischen Fakultät abhält. Die Anträge werden einstimmig angenommen. Schluß der Sitzung gegen ½ 8 Uhr abends.

Geschlossen und gefertigt:

Der Schriftführer: Dr. Michael Schmaus

Der Dekan: Jatsch

Diese Abschrift mit dem Originale verglichen und wörtlich gleichlautend befunden.

Prag, am 9. April 1930.

Der Dekan: Jatsch

Studienhofkommissionsdekret ze 7. ledna 1841, Zl.2771,/:Beck – Kelle Nro.609,S.749 u. 750:/ „pro vyučování tohoto předmětu se zpravidla použijí katecheté pro II. stupeň běžné základní školy, jakmile se přesvědčí o jejich způsobilosti“, to poslední bezpochyby platí pro profesora Geberta, a pro školní pedagogiku /:1 hodina týdně:/ navrhnout ministerstvu k udělení učebního pověření docenta Dr. Viléma Diessla, protože zmíněný koná již několik let na teologické fakultě přednášky z pedagogiky.

Návrhy byly jednohlasně přijaty.

Závěr zasedání kolem ½ 8 večer.

Uzavřeno a podepsáno:

zapisovatel: Dr. Michael Schmaus

Děkan: Jatsch

Tento opis byl porovnán s originálem a shledán jako doslovně znějící.

Praha, 9. dubna 1930

Děkan: Jatsch

28. 3. 1930 Žádost na ministerstvo o subvenci 5000 Kč pro Schmause k účasti na kongresu o sv. Augustinovi. Č. j. 103/1930

Zl. 103

Prag, am 28. März 1930.

Betreff: Prof. Dr. Michael Schmaus,
Gesuch um eine Subvention von 5.000 Kč
zur Teilnahme an der Augustinus-Woche in
Rom.

An das Ministerium für Schulwesen und
Volkskultur in Prag.

Das unterfertigte Dekanat beehrt sich, das
angeschlossene Ansuchen des Professors
Dr. Michael Schmaus um Bewilligung
einer Subvention im Betrage von 5.000 Kč
zum Zwecke der Ermöglichung der
Teilnahme des Genannten an der
Augustinus-Woche in Rom dem
Ministerium für Schulwesen und
Volkskultur auf Grund des einstimmigen
Beschlusses des Professorenkollegiums der
Theologische Fakultät der Deutschen
Universität in Prag vom 27. März 1930
wärmstes befürwortend vorzulegen.

Dekanat der Theologischen Fakultät der
Deutschen Universität in Prag.

Zl. 103

Praha, 28. března 1930

Věc: Profesor Dr. Michael Schmaus,
žádost o subvenci ve výši 5.000 Kč k účasti
na kongresu o sv. Augustinovi v Římě.

Ministerstvu školství a národní osvěty
v Praze.

Podepsané děkanství si pokládá za čest, že
může předložit ministerstvu školství a
národní osvěty připojenou žádost profesora
Dr. Michaela Schmause o schválení
subvence ve výši 5.000 Kč na základě
jednohlasého usnesení profesorského sboru
teologické fakulty Německé univerzity
v Praze z 27. března 1930 za účelem
umožnění účasti jmenovaného na kongresu
o sv. Augustinovi v Římě a děkanství se co
nejvřeěji přimlouvá.

Děkanství teologické fakulty Německé
univerzity v Praze.

Děkan: Jatsch

Der Dekan: Jatsch
Exp. 28. März 1930, Rekt. Hewera

Expedováno 28. března 1930, rekt. Hewera

4. 4. 1930 Podpora k účasti na kongresu o sv. Augustinovi v Římě a podmínky spojené s jejím čerpáním. Č. j. 128/1930

V Praze dne 4. dubna 1930.

Č. j. 46.437/30-VIII/2.

Věc: Dr. Michael Schmaus, profesor bohoslovecké fakulty německé university v Praze, podpora k účasti na sjezdu agustinském v Římě 1930.

Odpověď k číslu 103 ze dne 28. března 1930.

Děkanství bohoslovecké fakulty německé university v Praze.

Vyřizuje žádost shora uvedenou uděluji profesoru Dr. Michaelu Schmausovi jednorázovou podporu v částce 2.000 Kč t. j. dva tisíce korun čs. k účasti na sjezdu augustinském v Římě 1930.

Tuto částku poukazují zároveň poštovním úřadem šekovým v Praze tamnímu děkanství srážeje ovšem zákonný kolkovný poplatek podle II. stupnice. Čistá částka budiž jmenovanému vyplacena na nekolokovanou stvrzenku, kterou jest sem předložiti.

Přijetím podpory zavazuje se jmenovaný, že se zúčastní činně sjezdového jednání, ohlásí se osobně na vyslanectví československé republiky v Římě /24 via Luisa di Savoia/ a předloží zdejšímu ministerstvu tamním děkanstvím nejpozději do 1. června 1930 podrobnou zprávu o své účasti na sjezdu a výsledku své studijní cesty. O věci uvědomují zároveň ministerstvo zahraničních věcí a uvedený zastupitelský úřad.

O tom budiž jmenovaný uvědoměn.

Za ministra: Šimek

16. 4. 1930 Předložení stvrzenky o přijetí subvence – 2000 Kč. Č. j. 128/1930

Zl.128.1930

Zl.128.1930

Prag, am 16. April 1930.

Betreff: Prof. Dr. Michael Schmaus,
Vorlage der Quittung über die Subvention
von 2.000 Kč zur Teilnahme an der
Augustinus-Woche in Rom 1930.
Zur d. ä. Zl.46.437/30-VIII/2
Mit 1 Beilage.

An das Ministerium für Schulwesen
und Volkskultur in Prag.

In Entsprechung des dortämtliches
Erlasses vom 4. April 1930, Zl.46.437/30-
VIII/2 beehrt sich das unterfertigte Dekanat
in Anlage die Quittung des a. o. Professor
Dr. Michael Schmaus über den Empfang
der ihm mit oben zitiertem Erlasse zur
Teilnahme an der Augustinus-Woche in
Rom 1930 bewilligten Subvention im
Betrage von 2.000 Kč Vorzulegen.

Dekanat der Theologischen Fakultät der
Deutschen Universität in Prag.

Der Dekan Jatsch

Exp. 18.4.1930 Rekt. Im xxx mit xxx.

J. Hewera

Praha, 16. dubna 1930

Věc : profesor Dr. Michael Schmaus,
předložení stvrzenky o subvenci ve výši
2.000 Kč k účasti na kongresu o sv.
Augustinovi v Římě 1930.
K d. ä. Zl.46.437/30-VIII/2
s 1 přílohou.

Ministerstvu školství a národní
osvěty v Praze.

Ve shodě s tamějším úředním
výnosem ze 4. dubna 1930, Zl.46.437/30-
VIII/2 si podepsané děkanství pokládá za
čest předložit v příloze stvrzenku
mimořádného profesora Dr. Michaela
Schmause o příjmu subvence pro něj
schválenou nahoře citovaným výnosem ve
výši 2.000 Kč pro účast na kongresu o sv.
Augustinovi v Římě 1930.

Děkanství teologické fakulty Německé
univerzity v Praze.

Děkan Jatsch

Expedováno 18. 4. 1930 rekt. V xxx s xxx.

J. Hewera

30. 5. 1930 Předložení Schmausovy zprávy z kongresu o sv. Augustinovi. Č. j. 180/1930

Prag, am 30. Mai 1930.

Praha, 30. května 1930

Z. 180/1930 Kopie!

Betreff: Prof. Dr. Michael Schmaus,

Vorlage des Berichtes über den
Augustinuskongreß in Rom 1930

Mit 1 Beilage.

Zur d.ä.Zl.46.437/30-VIII/2 vom
4.IV.1930.

An das Ministerium für Schulwesen
und Volkskultur in Prag.

Das unterfertigte Dekanat beehrt
sich, in Entsprechung des dortämliches
Erlasses vom 4. April 1930, Zl.46.437/30-
VIII/2, anruhend den Bericht des Prof. Dr.
Michael Schmaus über seine Teilnahme an
dem vom 23. bis 31. April 1930 in Rom
stattgefundenen Augustinuskongress dem
Ministerium für Schulwesen und
Volkskultur vorzulegen.

Dekanat der Theologischen Fakultät der
Deutschen Universität in Prag.

Der Dekan: Jatsch

Exp. 30. 5. 1930 Rekt. Hewera

Z. 180/1930 kopie!

Věc: Profesor Dr. Michael Schmaus,
předložení zprávy z kongresu o sv.
Augustinovi v Římě 1930

S 1 přílohou.

K d.a.Zl.46.437/30-VIII/2 z 4.IV.1930.

Ministerstvu školství a národní
osvěty v Praze.

Podepsané děkanství si pokládá za
čest předložit ministerstvu školství a
národní osvěty, ve shodě s tamním úředním
výnosem ze 4. dubna 1930, Zl.46.437/30-
VIII/2, připojenou zprávu profesora Dr.
Michaele Schmause o účasti na kongresu
o sv. Augustinu konaném v Římě od 23. do
31. (duben má pouze 30 dnů – pozn.
překladatale) dubna 1930.

Děkanství bohoslovecké fakulty Německé
university v Praze.

Děkan: Jatsch

Expedováno 30. 5. 1930 rekt. Hewera

6. 6. 1930 Profesor Schmaus ordinariátním komisařem při zkouškách ze semitských jazyků. Č. j. 201/1930

Erzbischöfliches Ordinariat Prag-IV.

Zahl. 6949

Prag, den 6. Juni 1930.

Arcibiskupský ordinariát Praha-IV.

Číslo. 6949

Praha, 6. června 1930

Betreff: Prof. Schmaus Ord. Com. bei den Prüfungen aus den sem. Dialekten.

Beilagen: 1

An das hochwürdigste Dekanat der theolog. Fakultät der deutschen Universität in Prag-Dejvice.

Der hochwürdigste Ordinarius ernannte den hochwürdigen Herrn Univ. Professor Dr. Michael Schmaus zum erzb. Ordinariatskommissär bei den Prüfungen aus den semitischen Sprachen /Arabisch, Syrisch, Aramäisch und Äthiopisch./ Davon wird das Hochwürdigste Dekanat mit dem Ersuchen in Kenntnis gesetzt, den Herrn Professor zur Prüfung an 12. d. M. einzuladen.

Dr. Opatrný
erzb. Kanzler

Věc: Profesor Schmaus ordinariátním komisařem při zkouškách ze semitských jazyků.

Příloha: 1

Nejdůstojnějšimu děkanství theologické fakulty Německé univerzity v Praze-Dejvicích.

Nejdůstojnější ordinář jmenoval nejdůstojnějšího pana, univerzitního profesora, Dr. Michaela Schmause za arcibiskupského ordinariátního komisaře při zkouškách ze semitských jazyků /arabština, syrština, aramejšťina a etiopština./ O tom je obeznámeno nejdůstojnější děkanství spolu s žádostí, aby pozvalo pana profesora ke zkoušce 12. tohoto měsíce.

Dr. Opatrný
arcibiskupský kancléř

24. 6. 1930 Děkanství předkládá ministerstvu Schmausův osobní průkaz. Č. j. 403/1930

Kopie!

Zl. 403/1929

Prag, am 24. Juni 1930.

Betreff: Vorlage des Personalausweises des a. o. Professors Dr. Michael Schmaus.

Mit 1 Beilage

Kopie!

Zl. 403/1929

Praha, 24. června 1930

Věc: Předložení osobního průkazu mimořádného profesora Dr. Michaela Schmause.

Zur d. ä. Zl. 144.129/29-IV. Vom 20. XI.
1929.

An das Ministerium für Schulwesen
und Volkskultur in Prag.

Das Dekanat der Theologischen
Fakultät der Deutschen Universität in Prag
beehrt sich, in Entsprechung des
dortämtlichen Erlasses vom 20. November
1929, Zl. 144.129-29-IV., in Anlage den
Personalausweis des mit angeführtem
Erlasse zum außerordentlichen Professor
der Dogmatik an der Theologischen
Fakultät der Deutschen Universität in Prag
ernannten Dr. Michael Schmaus
vorzulegen.

Dekanat der Theologischen Fakultät der
Deutschen Universität in Prag.

Der Dekan: Jatsch

Exp. 28. 6. 1930 Rekt. Hewera

S 1 přílohou

K d. a. Zl. 144.129/29-IV. z 20. XI. 1929.

Ministerstvu školství a národní
osvěty v Praze.

Děkanství teologické fakulty
Německé univerzity v Praze si pokládá za
čest, ve shodě s tamějším úředním výnosem
z 20. listopadu 1929, Zl. 144.129-29-IV.,
předložit v příloze osobní průkaz Dr.
Michaela Schmause jmenovaného
uvedeným výnosem za mimořádného
profesora dogmatiky na teologické fakultě
Německé univerzity v Praze.

Děkanství bohoslovecké fakulty Německé
university v Praze.

Děkan: Jatsch

Expedováno 28. 6. 1930 Rekt. Hewera

**25. 11. 1930 Záznam zasedání profesorského sboru, návrh Naegleho, aby byl
přípraven referát pro jmenování Schmause, doposud profesora mimořádného, za
profesora řádného. Č. j. 399/1930**

Zl.399/1930.

Abschrift!

Protokoll

aufgenommen in der Sitzung des

Professorenkollegiums der Theologischen

Zl.399/1930.

Opis!

Protokol

sepsaný při zasedání profesorského sboru

teologické fakulty Německé univerzity

Fakultät der Deutschen Universität in Prag
am 25. November 1930 um 10 Uhr
vormittags im Professorenzimmer der
Fakultät.

Vorsitzender: Der Dekan Prof. Dr. Rieber.

Anwesend: Die Unterfertigten.

Entschuldigt: Die Professoren Dr. Zaus, Dr.
Steinmetzer und Dr. Winter.

Gegenstände:

1. Mitteilung des Dekans. Wird zur Kenntnis genommen.
2. Der Dekan beantragt, die Ernennung des außerordentlichen unbesoldeten Professors für scholastische Philosophie Dr. Eduard Winter zum außerordentlichen besoldeten Professor dieses Faches und zwar mit der Wirksamkeit vom Zeitpunkte der allgemeinen Resystemisierung an beim Ministerium für Schulwesen und Volkskultur in Vorschlag zu bringen. Auf Grund des entsprechenden Referates des Prof. Dr. Hilgenreiner wird der Antrag einstimmig angenommen.
3. Prof. Dr. Naegle beantragt, daß Prof. Dr. Hilgenreiner für die Nächste Sitzung ein Referat vorbereitete in welchem der außerordentliche Professor für Dogmatik Dr. Michael Schmaus zum ordentlichen Professor dieses Faches in Vorschlag

v Praze 25. listopadu 1930 v 10 hodin
dopoledne ve sborovně fakulty.

Předsedající: Děkan profesor Dr. Rieber.

Přítomní: podepsaní.

Omluven: profesoři Dr. Zaus, Dr.
Steinmetzer a Dr. Winter.

Předměty:

1. Sdělení děkana. Bylo vzato na vědomí.
2. Děkan požaduje, aby se podal návrh na ministerstvo školství a národní osvěty ke jmenování mimořádného neplaceného profesora scholastické filosofie Dr. Eduarda Wintera za profesora mimořádného placeného tohoto oboru, a to s účinností od doby všeobecné resystematizace.

Na základě odpovídajícího referátu profesora Dr. Hilgenreinera byl návrh jednohlasně přijat.

3. Profesor Dr. Naegle požádal, aby profesor Dr. Hilgenreiner připravil pro další zasedání referát, ve kterém by byl navrhnout mimořádný profesor dogmatiky Dr. Michael Schmaus ke jmenování za

gebracht wird. Der Antrag wird einstimmig
angenommen.

Geschlossen und gefertigt:

Der Schriftführer: Dr. Michael Schmaus

Der Dekan: Dr. Josef Rieber

Diese Abschrift mit dem Originale

verglichen und wörtlich gleichlautend

befunden.

Prag, am 27. November 1930.

Der Dekan: Dr. Josef Rieber

profesora řádného tohoto oboru.

Návrh byl jednohlasně přijat.

Uzavřeno a podepsáno:

Zapisovatel: Dr. Michael Schmaus

Děkan: Dr. Josef Rieber

Tento opis byl porovnán s originálem a
shledán jako doslovně znějící.

Praha, 27. listopadu 1930.

Děkan: Dr. Josef Rieber

10. 12. 1930 Zasedání profesorského sboru. Po čtvrtém jednacím bodě Schmaus opouští sborovnu a Hilgereiner přednesl referát pro návrh ministerstvu na jmenování Schmause za profesora řádného. Č. j. 423/1930

Zl.423/1930.

Abschrift!

Protokoll

aufgenommen in der Sitzung des

Professorenkollegiums der Theologischen

Fakultät der Deutschen Universität in Prag

am 10. Dezember 1930 um 10 Uhr

vormittags im Professorenzimmer der

Fakultät.

Vorsitzender: Der Dekan Prof. Dr. Rieber

Anwesend: Die Unterfertigten.

Entschuldigt: Prof. Dr. Jatsch.

Gegenstände:

Zl.423/1930.

Opis!

Protokol

sepsaný při zasedání profesorského sboru

teologické fakulty Německé univerzity

v Praze 10. prosince 1930 v 10 hodin

dopoledne ve sborovně fakulty.

Předsedající: děkan profesor Dr. Rieber

Přítomní: podepsaní.

Omluven: profesor Dr. Jatsch.

Předměty:

1. Mitteilung des Einlaufes durch den Dekan. Wird zur Kenntnis genommen.

2. Verteilung des Zinsenerträgnisses der „Kanonikus Prof. Dr. Franz Endler'schen Stiftung“ für das Jahr 1930 im Betrage von 600 Kč. Es wird einstimmig beschlossen nach dem Vorschlage des Dekans den Theologen Lauber, Wawarta, Bäuml, Glase, Hampl, Hüttl, Lang, Pichl, Franz Salzer und Binder je 60 Kč zu verleihen.

3. In gleicher Weise wird die Verteilung der im Studienjahre 1929 dem Dekanate überwiesenen Kanzlertaxen im Betrage von 80 Kč an 3 bedürftige Hörer der Fakultät beschlossen.

4. Der Dekan teilt im Anschlusse an diese Verteilung mit, daß die fälligen Interessen aus der Prof. Leo Schneedorfer-Stiftung wegen des im Zuge sich befindlichen Umtausches der Wertpapiere in diesem Jahre leider ihrem Zwecke nicht zugeführt werden können. Wird zur Kenntnis genommen. Prof. Dr. Michael Schmaus verläßt die Sitzung.

5. In einem eingehenden Referate begründet Prof. Dr. Hilgereiner den Antrag auf Ernennung des außerordentlichen Professors der Dogmatik Dr. Michael Schmaus zum ordentlichen Professor desselben Faches. Auf Grund dieses

1. Oznámení průběhu jednání děkanem. Bylo vzato na vědomí.

2. Rozdělení úrokových výnosů „Nadace kanovníka profesora Dr. France Endlera“ za rok 1930 v částce 600 Kč. Bylo jednohlasně rozhodnuto podle návrhu děkana, aby se udělilo po 60 Kč těmto teologům: Lauber, Wawarta, Bäuml, Glase, Hampl, Hüttl, Lang, Pichl, Franz Salzer und Binder.

3. Usneslo se, že se rozdělí stejným způsobem kancelářské poplatky, které byly poukázány děkanství ve školním roce 1929 ve výši 80 Kč, třem nejpotřebnějším posluchačům fakulty.

4. Děkan sděluje v návaznosti na toto rozdělování, že splatné výtěžky z Nadace profesora Leo Schneedorfera bohužel v tomto roce nemohou být uplatněny kvůli probíhající směně cenných papírů. Bylo vzato na vědomí. Profesor Dr. Michael Schmaus opouští zasedání.

5. V nadcházejícím referátě zdůvodnil profesor Dr. Hilgereiner návrh na jmenování mimořádného profesora dogmatiky Dr. Michaela Schmause za profesora řádného téhož oboru. Na základě

Referates beschließt das
Professorenkollegium einstimmig, den
außerordentlichen Professor Dr. Michael
Schmaus dem Ministerium für Schulwesen
und Volkskultur zur Ernennung zum
ordentlichen Professor der Dogmatik an der
deutschen theologischen Fakultät in Prag
vorzuschlagen.

Geschlossen und gefertigt: Der
Schriftführer: Punkt 1-4 Dr. Michael
Schmaus, Punkt 5: Dr. Wenzel Stoederle
Der Dekan: Dr. Josef Rieber
Diese Abschrift mit dem Originale
verglichen und wörtlich gleichlautend
befunden.
Prag, am 19. Dezember 1930.
Der Dekan: Dr. Josef Rieber

referátu profesorský sbor jednohlasně
rozhodnul, aby se navrhl mimořádný
profesor Dr. Michael Schmaus ministerstvu
školství a národní osvěty k jmenování na
řádného profesora dogmatiky na německé
teologické fakultě v Praze.

Uzavřeno a podepsáno:
Zapisovatel: bod 1-4 Dr. Michael Schmaus,
bod 5: Dr. Wenzel Stoderle
Děkan: Dr. Josef Rieber
Tento opis byl porovnán s originálem a
shledán jako doslovně znějící.
Praha, 19. prosince 1930
Děkan: Dr. Josef Rieber

10. 12. 1930 Návrh ministerstvu na povýšení mimořádného profesora Schmause na profesora řádného (podloženo soupisem jeho publikační činnosti) a jeho náležité finanční ohodnocení. Č. j. 424/1930

Zl. 424/1930.
Prag, am 10. Dezember 1930.
Betreff: Beförderung des ao. Prof. Dr.
Michael Schmaus zum ordentlichen
Professor.

An das Ministerium für Schulwesen
und Volkskultur in Prag.

Zl. 424/1930.
Praha, 10. prosince 1930
Věc: Povýšení mimořádného profesora Dr.
Michaela Schmause na profesora řádného.

Ministerstvu školství a národní
osvěty v Praze.

Mit Entscheidung des Präsidenten vom 23. Oktober 1929
 /:Erl.d.Min.f.Schw.u.Vk. Zl.144.129/29-IV.
 vom 20. November 1929:/ wurde Privatdozent Dr. Michael Schmaus an der Universität in München zum ao. Professor der Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Deutschen Universität in Prag ernannt, nachdem er die Vorlesungen bereits seit 15. Oktober 1929 laut Erlaß d.Min.f.Schw.u.Vk. vom 11. Oktober 1929, Zl.130.270/29-IV ab 15. Oktober 1929 gegen Remuneration suppliert hatte.

Die Berufung hat sich seitdem als eine überaus glückliche erwiesen, Professor Schmaus, dessen wissenschaftliche Arbeiten im hierämlichen Berichte vom 16. Mai 1928, Z.221 /: vorgelegt am 23. Mai 1928:/, hervorgehoben waren, hat sich auch als Lehrer ausgezeichnet bewährt. Er hat es verstanden, durch klare Darstellung und lichtvollen Vortrag für das schwierige Gebiet der theologischen Dogmatik das Interesse seiner Hörer in hohem Masse zu gewinnen und deren Fortschritt in bemerkenswerter Weise zu fördern.

Auch seine wissenschaftliche Tätigkeit hat er mit großem Fleiße fortgesetzt. Es seien genannt:

1. Der Liber propugnatorius des Thomas

Rozhodnutím presidenta z 23. října 1929 /:výnos ministerstva školství a národní osvěty Zl.144.129/29-IV. z 20. listopadu 1929:/ byl privátní docent Dr. Michael Schmaus univerzity v Mnichově jmenován za mimořádného profesora dogmatiky teologické fakulty Německé univerzity v Praze, poté, co již od 15. října 1929 zastupoval přednášky podle výnosu ministerstva školství a národní osvěty z 11. října 1929, Zl.130.270/29-IV od 15. října 1929 za remuneraci.

Povolání se od té doby prokázalo více než šťastné, profesor Schmaus, jehož vědecké práce byly vyzdvihnuty ve zdejší úřední zprávě ze 16. května 1928, Z.221 /: předložené 23. května 1928:/, se také výtečně osvědčil jako učitel. Dovedl jasným výkladem a názornou přednáškou získat ve vysoké míře zájem svých posluchačů pro těžký obor teologické dogmatiky a podporovat jejich pokrok pozoruhodným způsobem.

Také pokračoval s velkou pílí ve své vědecké činnosti. Ať jsou jmenovány:

1. Liber propugnatorius des Thomas

Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus. II. Teil: Die trinitarischen Lehrdifferenzen /:in zwei Bänden: XXVII, 666 und IV, 334 S mit drei Beilagen:/, Aschendorff, Münster 1930.

2. Augustini epistola 147, Florilegium patristicum fasc. XXIII, Bonn 1930.

3. Augustinus und die Trinitätslehre Wilhelms von Ware, Beitrag in der Augustinus-Festschrift der Görresgesellschaft, S. 315-352, Köln, 1930.

4. Die Trinitätslehre des Fulgentius von Ruspe, Beitrag in der Festschrift für Prof. Rzach. Reichenberg 1930.

Im Druck sind: Augustini, De beata vita liber unus, Florilegium patristicum.

Ferner wird in der in Rom erscheinenden in Druck sich befindlichen Augustinus-Festschrift ein Beitrag von etwa 3 Bogen über Augustins Einfluß bei Simon von Tournai herauskommen.

Weiterhin sind die Verhandlungen /:mit einer hiesigen Druckerei:/ eingeleitet über den Druck von Teil I Band 2 des oben genannten Thomas Anglicus-Werkes, das bis Sommer oder Herbst erscheinen wird.

Endlich kommen mehrere Artikel im „Lexikon für Theologie und Kirche“ in

Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus. II. Teil: Die trinitarischen Lehrdifferenzen /:ve dvou svazcích:

XXVII, 666 a IV, 334 s. se třemi přílohami:/, Aschendorff, Münster 1930.

2. Augustini epistola 147, Florilegium patristicum fasc. XXIII, Bonn 1930.

3. Augustinus und die Trinitätslehre Wilhelms von Ware, příspěvek do oslavného sborníku o sv. Augustinovi společnosti Görresgesellschaft, s. 315-352, Kolín nad Rýnem, 1930.

4. Die Trinitätslehre des Fulgentius von Ruspe, příspěvek do oslavného sborníku pro profesora Rzacha. Liberec 1930.

V tisku jsou: Augustini, De beata vita liber unus, Florilegium patristicum.

Dále má vyjít v Římě v oslavném sborníku o sv. Augustinovi, který je zatím v tisku, příspěvek asi o 3 listech s titulem: Augustins Einfluß bei Simon von Tournai.

Dále je zahájeno jednání /:s jednou zdejší tiskárnou:/ o tisku části I. druhého svazku výše jmenovaného díla Thomas Anglicus, které vyjde v létě nebo na podzim.

Konečně připadá do úvahy několik článků v „Lexikon für Theologie und Kirche“,

Frage, z. B. über Eckehart oder über Erlösung.

In Anerkennung dieser ausgezeichneten Leistung beantragt das Professorenkollegium der theologischen Fakultät, den außerordentlichen Professor der Dogmatik Dr. Michael Schmaus mit möglicher Beschleunigung zum ordentlichen Professor der Dogmatik zu ernennen. Da es sich um eine systemisierte Lehrkanzel handelt, sind die materialen Voraussetzungen dazu gegeben.

Wenn das Professorenkollegium so sehr auf Bescheinigung dieser Ernennung drängt, liegt der Hauptgrund in dem großen Unterschiede, der zwischen den Bezügen der Hochschulprofessoren im Inlande und in Deutschland herrscht. Die Monatsbezüge eines ordentlichen Professors in Deutschland beginnen bei 5.500 Kč, steigen mit 10 Jahren auf 7.000 Kč und erreichen mit 22 Jahren 9.300 Kč. Die Monatsbezüge eines außerordentlichen Professors beginnen mit 4.500 Kč erreichen mit 10 Jahren 5.800. Kč und mit 22 Jahren 6.700 Kč. Der Abstand der inländischen Bezüge springt in die Augen. Daher schließt jeder Berufungsantrag von

např. o Eckehartovi nebo o Vykoupení.

S uznáním tohoto vynikajícího výkonu navrhuje profesorský sbor teologické fakulty, aby se mimořádný profesor dogmatiky Dr. Michael Schmaus co možná nejdříve jmenoval za řádného profesora dogmatiky.

Protože se jedná o systematickou katedru, jsou k tomu dány materiální předpoklady.

Jestliže profesorský sbor tolik naléhá na potvrzení tohoto jmenování, spočívá hlavní důvod ve velkém rozdílu, který panuje mezi příjmy vysokoškolských profesorů v tuzemsku a v Německu. Měsíční příjmy řádného profesora v Německu začínají od 5.500 Kč, zvyšují se po deseti letech na 7.000 Kč a dosahují po 22 letech 9.300 Kč. Měsíční příjmy mimořádného profesora začínají od 4.500 Kč dosahují po deseti letech 5.800. Kč a po 22 letech 6.700 Kč. Rozdíl tuzemských příjmů bije do očí. Proto s sebou nese každý povolávací návrh z Německa silné pokušení, aby byl přijat. Současné měsíční příjmy mimořádného profesora Dr.

Deutschland eine starke Versuchung in sich, ihm zu folgen. Die gegenwärtigen Monatsbezüge des ao. Professors Dr. Schmaus ohne Abzüge betragen Kč 3.100, also bei weitem nicht die Bezüge eines außerordentlichen Professors in Deutschland.

Dem Professorenkollegium muß viel daran liegen, daß dieser Unterschied baldigst ausgeglichen und Professor Dr. Schmaus materielle Vorteile geboten werden, welche geeignet sind, ihn für lange Zeit an die Fakultät zu fesseln. Es hofft dafür aufseiten des Ministeriums für Schulwesen und Volkskultur volles Verständnis zu finden.

In dieser Erwartung stellt es den Antrag, den außerordentlichen Professor der Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Deutschen Universität in Prag Dr. Michael Schmaus mit tunlichster Beschleunigung zum ordentlichen Professor des gleichen Faches zu ernennen.

Dr. Hilgenreiner als Referent

Dr. Josef Rieber als Dekan

Schmause bez srážek činí 3.100 Kč, tedy nedosahují ani zdaleka příjmů mimořádného profesora v Německu.

Profesorskému sboru musí hodně záležet na tom, aby byl tento rozdíl co nejdříve vyrovnán a profesoru Dr. Schmausovi byly nabídnuty hmotné výhody, které jsou vhodné k tomu, aby jej na dlouhý čas podržely na fakultě. Doufáme, že nalezneme plné pochopení ze strany ministerstva školství a národní osvěty.

V tomto očekávání (profesorský sbor) navrhuje, aby byl jmenován mimořádný profesor dogmatiky teologické fakulty Německé univerzity v Praze Dr. Michael Schmaus, jak jen to lze uspíšit, na řádného profesora stejného oboru.

Dr. Hilgenreiner jako referent

Dr. Josef Rieber jako děkan

13. 12. 1930 Profesorský sbor se rozhoduje na základě referátu požádat ministerstvo o jmenování Schmause za řádného profesora dogmatiky – výňatek zprávy ze zasedání dne 10. 12. 1930. Č. j. 424/1930

Kopie!

Beilage zur h.ä.Zl.424/1930.

Auszug des Punktes 5 aus dem Protokoll Zl.423/1930 aufgenommen in der Sitzung des Professorenkollegiums der Theologischen Fakultät der Deutschen Universität in Prag am 10. Dezember 1930 um 10 Uhr vormittags im Professorenzimmer der Fakultät.

In einem eingehenden Referate begründet Prof. Dr. Hilgenreiner den Antrag auf Ernennung des außerordentlichen Professors der Dogmatik Dr. Michael Schmaus zum ordentlichen Professor desselben Faches. Auf Grund dieses Referates beschließt das Professorenkollegium einstimmig, den außerordentlichen Professor Dr. Michael Schmaus dem Ministerium für Schulwesen und Volkskultur zur Ernennung zum ordentlichen Professor der Dogmatik an der deutschen theologischen Fakultät in Prag vorzuschlagen.

Geschlossen und gefertigt :

Der Schriftführer : Dr. Wenzel Stoderl m.p.

Der Dekan : Dr. Josef Rieber m.p.

Dr. Josef Zaus m.p. Dr. Franz Steinmetzer m.p. Dr. Karl Hilgenreiner m.p. Dr. Johann

Kopie!

Příloha k h. ä. Zl.424/1930.

Výňatek bodu 5 z protokolu Zl.423/1930 zaznamenaného při zasedání profesorského sboru teologické fakulty Německé univerzity v Praze 10. prosince 1930 ve sborovně fakulty v 10 hodin dopoledne.

V navazujícím referátu zdůvodňuje profesor Dr. Hilgenreiner návrh na jmenování mimořádného profesora dogmatiky Dr. Michaela Schmause za profesora řádného téhož oboru.

Na základě tohoto referátu rozhoduje profesorský sbor jednohlasně, aby se navrhnul mimořádný profesor Dr. Michael Schmaus ministerstvu školství a národní osvěty pro jmenování za řádného profesora dogmatiky na německé teologické fakultě v Praze."

Uzavřeno a podepsáno:

Zapisovatel: Dr. Václav Stoderl v. r.

Děkan: Dr. Josef Rieber v. r.

Dr. Josef Zaus v. r. Dr. Franz Steinmetzer

v. r. Dr. Karel Hilgenreiner v. r. Dr. Johann

Schlenz m.p. Dr. August Naegle m.p. Dr.
Eduard Winter m.p.

Dieser Auszug wurde mit dem Originale
verglichen und wörtlich gleichlautend
befunden.

Prag, am 13. Dezember 1930.

Schlenz v. r. Dr. August Naegle v. r. Dr.
Eduard Winter v. r.

Tento výpis byl porovnán s originálem a
shledán jako doslovně znějící.

Praha, 13. prosince 1930

13. 12. 1930 Návrh ministerstvu na povýšení mimořádného profesora Dr. Michaela Schmause na profesora řádného, Stoderle za řádného a Winter za mimořádného bezpodmínečně ještě před Schmausem. Č. j. 424/1930

Kopie!

Zl.424/1930.

Prag, am 13. Dezember 1930.

Betreff: Antrag auf Beförderung des ao.
Prof. Dr. Schmaus Michael zum
ordentlichen Professor.

Mit 2 Beilagen.

An das Ministerium für Schulwesen
und Volkskultur in Prag.

Dem Beschlusse des
Professorenkollegiums vom 25. November
d.J. entsprechend brachte Prof. Dr.
Hilgenreiner in der Kollegiums-Sitzung
vom 10. Dezember d.J. ein Referat zum
Vortrage, in welchem er eingehend den
Antrag auf Ernennung des
außerordentlichen Professors für Dogmatik
Dr. Michael Schmaus zum ordentlichen
Professor desselben Faches an der

Kopie!

Zl.424/1930.

Praha, 13. prosince 1930

Věc: Návrh na povýšení mimořádného
profesora Dr. Schmause Michaela na
profesora řádného.

Se 2 přílohami.

Ministerstvu školství a národní
osvěty v Praze.

V návaznosti na rozhodnutí
profesorského sboru z 25. listopadu tohoto
roku přednesl profesor Dr. Hilgenreiner při
zasedání kolegia 10. prosince tohoto roku
referát, ve kterém podrobně zdůvodňuje
návrh na jmenování mimořádného
profesora dogmatiky Dr. Michaela
Schmause za profesora řádného téhož
oboru na německé teologické fakultě
v Praze.

deutschen theologischen Fakultät in Prag begründet.

In voller Würdigung des in diesem Referate angeführten Grundes hat das Professorenkollegium einstimmig den Beschluß gefaßt den ao. Professor Dr. Michael Schmaus dem Ministerium für Schulwesen und Volkskultur in Prag als ordentlichen Professor für Dogmatik in Vorschlag zu bringen und um beschleunigte Erledigung dieses Vorschlages zu ersuchen.

Dem Auftrage des Professorenkollegiums entesprechend beehrt sich der gefertigte Dekan hiermit diesen Vorschlag dem Ministerium für Schulwesen und Volkskultur zu unterbreiten.

Es wurde aber bei der Diskussion in der Sitzung über diesen Vorschlag der sicheren Erwartung Ausdruck verliehen, daß die im Zuge befindliche Ernennung des Professors Dr. Stoderl zum ordentlichen und des Dr. Winter zum besoldeten außerordentlichen Professor, durch den Vorschlag Schmaus auf keinen Fall eine Verzögerung erleide und unbedingt vor der Ernennung des Professors Schmaus erfolgte.

Da ferner die christliche Philosophie als eine der wichtigsten Lehrgegenstände

Plným uznáním důvodu uvedeného v tomto referátu se profesorský sbor jednohlasně chopil závěru, aby byl navrhnut mimořádný profesor Dr. Michael Schmaus ministerstvu školství a národní osvěty v Praze jako řádný profesor pro dogmatiku, a aby se požádalo o uspíšené vyřízení tohoto návrhu.

Na základě nařízení profesorského sboru si pokládá podepsaný děkan za čest, aby tímto předložil tento návrh ministerstvu školství a národní osvěty.

V diskuzi při zasedání bylo ale vyjádřeno k tomuto návrhu jisté očekávání, že vzhledem k probíhajícímu jmenování profesora Dr. Stoderla za řádného a Dr. Wintera za placeného mimořádného profesora, toto jmenování nestrpí návrhem na jmenování Schmause v žádném případě průtahů a mělo by se uskutečnit bezpodmínečně před jmenováním profesora Schmause.

Protože křesťanská filozofie platí nadále jako jeden z nejdůležitějších

an den katholischen theologischen Fakultäten gilt und der gegenwärtige Vertreter dieser Lehrkanzel Prof. Winter eine besonders anerkennenswerte literarische und Forschertätigkeit entfaltet, so muß die theologische Fakultät darauf dringen, dass Professor Dr. Eduard Winter nicht nur durch möglichst rasche Ernennung zum besoldeten außerordentlichen Professor endlich eine gesicherte Existenz erlangte, sondern daß die Lehrkanzel für christliche Philosophie, welche an der böhmischen theologischen Fakultät in Prag und auch an der theologischen Fakultät in Olmütz schon seit Jahren als systemisierte ordentliche Lehrkanzel besteht, auch an der deutschen theologischen Fakultät in Prag in kürzester Zeit als ordentliche Lehrkanzel systemisiert und damit eine schwere Benachteiligung und Zurücksetzung dieser Fakultät beseitigt werde.

Dekanat der Theologischen Fakultät der Deutschen Universität in Prag.

Exp. 16. 12. 1930 Rekt. Hewera
d.Z. Dekan Dr. Josef Rieber

studijních předmětů na katolických teologických fakultách a současný představitel této katedry profesor Winter rozvíjí zvláště uznáníhodnou literární a badatelskou činnost, musí se teologická fakulta dožadovat toho, aby nabyl profesor Dr. Eduard Winter konečně zajištěnou existenci nejen pokud možno rychlým jmenováním za placeného mimořádného profesora, ale aby katedra křesťanské filozofie, kterážto již léta existuje na české teologické fakultě v Praze a také na teologické fakultě v Olomouci jako systematizovaná řádná katedra, byla také na německé teologické fakultě v Praze v nejkratším čase systematizována jako řádná katedra, a tím aby byla odstraněna těžká újma a odstrkování této fakulty.

Děkanství teologické fakulty Německé univerzity v Praze.

Expedováno 16.12. 1930 rekt. Hewera
t. č. děkan Dr. Josef Rieber

4. 2. 1931 Děkanství potvrzuje, že Schmaus pobírá plat měsíční i čtvrtletní. Č. j. 48/1931

Zl.48/1931.

Kopie!

Bestätigung.

Das unterfertigte Dekanat bestätigt hiermit, daß Prof. Dr. Michael Schmaus außer der vierteljährlichen Funktionszulage per Kč. 1.650 ein Monatsgehalt – nach Abrechnung der gesetzlichen Abzüge – per 2.250 Kč bezieht.

Dekanat der Theologischen Fakultät der Deutschen Universität in Prag.

Prag, am 4. Feber 1931.

Dr. Josef Rieber, z. Z. Dekan

Persönlich ausgefolgt

Prag, am 4. Feber 1931 Hewera

Zl.48/1931.

Kopie!

Potvrzení.

Podepsané děkanství potvrzuje tímto, že profesor Dr. Michael Schmaus pobírá kromě čtvrtletního funkčního příplatku ve výši Kč 1.650, měsíční plat – po vyúčtování zákonných srážek – 2.250 Kč.

Děkanství teologické fakulty Německé univerzity v Praze.

Praha, 4. února 1931

Dr. Josef Rieber, t. č. děkan

Osobně vydáno

Praha, 4. února 1931 Hewera

11. 2. 1931 Zápis zasedání profesorského sboru, žádost Schmause o příspěvek na studijní cestu do Francie a Anglie. Č. j. 60/1931

Abschrift!

Zl.60/1931.

Protokoll aufgenommen in der Sitzung des Professorenkollegiums der Theologischen Fakultät der Deutschen Universität in Prag am 11. Feber 1931 um 10 Uhr vormittags im Professorenzimmer der Fakultät.

Vorsitzender: Der Dekan Prof. Dr. Rieber.

Anwesend: Die Unterfertigten.

Entschuldigt: Die Professoren bzw.

Opis!

Zl.60/1931.

Protokol sepsaný při zasedání profesorského sboru teologické fakulty Německé univerzity v Praze ve sborovně fakulty 11. února 1931 v 10 hodin dopoledne.

Předsedající: děkan profesor Dr. Rieber.

Přítomní: podepsaní.

Omluveni: profesorové, popřípadě docenti:

Dozenten:

Dr. Zaus, Dr. Hilgenreiner, Dr. Stoderl, Dr. Winter, Dr. Diessl, Gebert.

Gegenstände:

1. Verlesung und Besprechung des Einlaufes. Wird zur Kenntnis genommen.

2. Gesuch des ao. Prof. Dr. Schmaus um Bewilligung eines Beitrages zu seiner Studienreise nach Paris und London.

Wird vom Professorenkollegium einstimmig dem Ministerium zur Genehmigung dringend empfohlen.

3. Gesuch des ao. Prof. Dr. Winter um einen Beitrag zu einer Studienreise nach Rom. Wird ebenfalls einstimmig dem Ministerium wärmstens empfohlen.

4. Prof. Dr. Naegle beantragt, daß der Dekan beim Ministerium wegen der Bewilligung von weiteren Seminarien im Sinne des früheren Fakultätsbeschlusses vorstellig werde.

Antrag wird einstimmig angenommen.

5. Betreffs der Frequenz der Vorlesungen seitens der Hörer im abgelaufenen Winter-Semester 1930/31 wird von keiner Seite eine Beschwerde erhoben.

6. Der Antrag des Dekans, dem Ministerium das Ansuchen um Bewilligung der Remunerationen von je 1000 Kč für die

Dr. Zaus, Dr. Hilgenreiner, Dr. Stoderl, Dr. Winter, Dr. Diessl, Gebert.

Předměty:

1. Seznámení s průběhem a návazná diskuze. Je vzato na vědomí.

2. Žádost mimořádného profesora Dr. Schmause o schválení příspěvku na svou studijní cestu do Paříže a Londýna. Profesorským sborem jednohlasně doporučeno ministerstvu naléhavě ke schválení.

3. Žádost mimořádného profesora Dr. Wintera o příspěvek na studijní cestu do Říma. Rovněž jednohlasně vše doporučeno ministerstvu.

4. Profesor Dr. Naegle požaduje, aby děkan podal u ministerstva návrh kvůli povolení dalších seminářů ve smyslu dřívějšího fakultního rozhodnutí.

Návrh je jednohlasně přijat.

5. Co se týká četnosti přednášek v uplynulém zimním semestru 1930/31, nezvedla se ze strany posluchačů žádná stížnost.

6. Návrh děkana, aby se předložila ministerstvu žádost o povolení remunerace ve výši 1000 Kč pro vedení vědeckých

Leitung der wissenschaftlichen Seminarien und der normalen Remuneration für die Abhaltung der Spezialkollegien für das Winter-Semester 1930/31 zu unterbreiten, wird einstimmig angenommen.

7. Der von naturwissenschaftlichen Fakultät /Prof. Kirpal/ dem Dekanate der Theologischen Fakultät vorgelegte Antrag auf Kürzung der Frist für Nachinskriptionen wird einstimmig genehmigt.

Geschlossen und gefertigt:

Der Schriftführer: Dr. Michael Schmaus

Der Dekan: Rieber

Vorliegende Abschrift mit dem Originale verglichen und wörtlich gleichlautend befunden.

Prag, am 28. Feber 1931.

Rieber, z. Z. Dekan

seminářů a povolení normální remunerace pro konání speciálního kolegia pro zimní semestr 1930/31, je jednohlasně přijat.

7. Návrh předložený přírodovědeckou fakultou /profesorem Kirpalem/ děkanství fakulty teologické o zkrácení lhůty pro dodatečné zápisy je jednohlasně schválen.

Uzavřeno a podepsáno:

Zapisovatel: Dr. Michael Schmaus

Děkan: Rieber

Předložený opis porovnán s originálem a shledán jako doslovně znějící.

Praha, 28. února 1931

Rieber, t. č. děkan

13. 2. 1931 Žádost na ministerstvo o 10 000 Kč pro Schmause na cestu do Anglie a Francie. Č. j. 57/1931

Kopie!

Zl.57/31 Prag, am 13. Feber 1931.

Betreff: Prof. Dr. Michael Schmaus,

Ansuchen um Bewilligung eines

Zuschusses von 10.000 Kč für eine

Studienreise nach Paris und England.

Mit 1 Beilage.

Kopie!

Zl.57/31 Praha, 13. února 1931

Věc: Profesor Dr. Michael Schmaus, žádost o schválení příspěvku ve výši 10.000 Kč pro studijní cestu do Paříže a Anglie.

S 1 přílohou.

An das Ministerium für Schulwesen
und Volkskultur in Prag.

Das unterfertigte Dekanat beehrt
sich, das anruhende Ansuchen des a. o.
Professors der Dogmatik an der
Theologischen Fakultät der Deutschen
Universität in Prag Dr. Michael Schmaus
um Bewilligung eines Zuschusses von
10.000 Kč für Studienreise nach Paris und
England dem Ministerium für Schulwesen
und Volkskultur vorzulegen und auf Grund
des einstimmigen Beschlusses des
Professorenkollegiums in seiner Sitzung
vom 11. Feber 1931 einer günstigen
Erledigung seitens des Ministeriums
wärmstens anzuempfehlen.

Dekanat der Theologischen Fakultät der
Deutschen Universität in Prag.
Der Dekan Dr. Josef Rieber
Exp. 14. 2. 1931 Rekt. J. Hewera

Ministerstvu školství a národní
osvěty v Praze.

Podepsané děkanství si pokládá za
čest, předložit ministerstvu školství a
národní osvěty připojenou žádost
mimořádného profesora dogmatiky na
teologické fakultě Německé univerzity v
Praze Dr. Michaela Schmause o schválení
příspěvku ve výši 10.000 Kč pro studijní
cestu do Paříže a Anglie a na základě
jednohlasného usnesení profesorského
sboru při svém zasedání 11. února 1931
vřele doporučit k příznivému vyřízení ze
strany ministerstva.

Děkanství bohoslovecké fakulty Německé
university v Praze.

Děkan Dr. Josef Rieber

Expedováno 14. 2. 1931 Rekt. J. Hewera

25. 3. 1931 Přidělení ministerské podpory Schmausovi na studijní cestu do Francie a Anglie a podmínky čerpání podpory. Č. j. 157/1931

Ministerstvo školství a národní osvěty

V Praze dne 25. března 1931.

Č.j. 26384/31-IV-2.

Věc: Praha, německá universita, theologická fakulta, Profesor Dr. Michael Schmaus,
žádost o podporu na studijní cestu do Francie a Anglie.

Odpoověď k číslu 57/31 ze dne 13. února 1931.

Děkanství theologické fakulty německé university v Praze

Přihlížejíc k předložené žádosti profesora Dra M. Schmause povoluje ministerstvo školství a národní osvěty jmenovanému podporu Kč 5.000, t. j. pět tisíc Kč na studijní cestu do Francie a Anglie, kterou poukáže po 1. říjnu 1931 po srážce kolkovného poštovní spořitelnou děkanství k výplatě, a žádá, aby se jmenovaný přihlásil u zastupitelských úřadů ČSR v místech svého pobytu v cizině, a aby do konce roku 1931 podal ministerstvu zprávu o výsledku svého studia.

Ministr: Dr. xxx

16. 5. 1931 Zasedání profesorského kolegia, oznámení schválené podpory pro Schmause na studijní cestu ve výši 5000 Kč; Schmaus a dva další profesori mají přednést ministerstvu žádost o podporu vědeckého časopisu fakulty. Č. j. 185/1931

Abschrift!

Zl.185/1931

Protokoll

aufgenommen in der Sitzung des
Professorenkollegiums der Theologischen
Fakultät der Deutschen Universität in Prag
am 16. Mai 1931 um ½ 5 Uhr nachmittags
im Sitzungssaal des Karolinums.

Vorsitzender : Der Dekan Prof. Dr. Rieber.

Anwesend : Die Unterfertigten.

Entschuldigt: Priv. Doz. Dr. Diessl.

Gegenstände:

1. Der Dekan widmet dem verstorbenen
Professor Dr. August Rohling Worte des

Opis!

Zl.185/1931

Protokol

sepsaný při zasedání profesorského sboru
teologické fakulty Německé univerzity
v Praze 16. května 1931 v ½ 5 odpoledne
v zasedací síni Karolína.

Předsedající: Děkan profesor Dr. Rieber.

Přítomní: podepsaní.

Omluven: Priv. docent Dr. Diessl.

Předměty:

1. Děkan věnuje zesnulému profesorovi Dr.
Augustovi Rohlingovi vzpomínková slova.

Gedenkens. Der Nachruf wird vom Professorenkollegium zum Zeichen der Ehrung des Dahingeschiedenen stehend angehört.

2. Es wird die Wahl des Dekans für das Studienjahr 1931/32 vorgenommen – gewählt wird Prof. Dr. Josef Zaus. /:Siehe sep. Wahlprotokoll Zl. 148/1931.:/

3. Hierauf erfolgt die Wahl der vier Wahlmänner für die Wahl des Rektors – gewählt werden die Professoren Dr. Rieber, Dr. Zaus, Dr. Steinmetzer und Dr. Winter. /:Siehe sep. Wahlprotokoll Zl. 148/1931.:/ Nach diesem Wahlen erscheint Prof. Dr. Schlenz im Sitzungssaale, entschuldigt sein verspätetes Erscheinen, das als vollbegründet anerkannt wird und beteiligt sich an den weiteren Verhandlungen der Sitzung.

4. Der Dekan bringt den Einlauf zur Verlesung und Besprechung. Er berichtet bei dieser Gelegenheit über die vom Ministerium für Schulwesen und Volkskultur bewilligten Subvention für die Professoren Dr. Steinmetzer – 7.478 Kč 45 h. zur Anschaffung assyriologischer Werke, Dr. Schmaus 5.000 Kč für eine Studienreise nach Paris und London, Dr. Winter – 2.500 Kč für eine Studienreise nach Rom, sowie über die ministerielle

Nekrolog je vyslechnut profesorským sborem vstoje na znamení pocty zesnulému.

2. Volí se děkan pro školní rok 1931/32– zvolen je profesor Dr. Josef Zaus. /:Viz separovaný protokol volby Zl. 148/1931.:/

3. Nato následuje volba čtyř voličů pro volbu rektora – zvoleni jsou profesori Dr. Rieber, Dr. Zaus, Dr. Steinmetzer a Dr. Winter. /:Viz separovaný protokol volby Zl. 148/1931.:/

Po těchto volbách se objeví v zasedacím sále profesor Dr. Schlenz, omluví svůj pozdní příchod, který je uznán za plně zdůvodnitelný, a účastní se dalších jednání na schůzi.

4. Děkan vstupuje do diskuse. Podává při této příležitosti zprávu o subvenci, schválené ministerstvem školství a národní osvěty, pro profesory Dr. Steinmetzera – 7.478 Kč 45 h. pro pořízení assyriologického díla, pro Dr. Schmause 5.000 Kč pro studijní cestu do Paříže a Londýna, Dr. Wintera – 2.500 Kč pro studijní cestu do Říma, jakož i zprávu o ministerském povolení promítacího přístroje pro fakultu za dodací cenu 6.820

Bewilligung eines Projektionsapparates für die Fakultät im Lieferungspreise von 6.820 Kč.

5. Im Hinblick darauf, daß auch der Resystemisierung die Zahl der ordentlichen Professuren an der deutschen theologischen Fakultät niedriger ist als an den beiden tschechischen theologischen Fakultäten in Prag und Olmütz wird über Antrag des Prorektors Prof. Dr. Naegle beschlossen, neuerdings an das Ministerium für Schulwesen und Volkskultur das dringende Ersuchen zu richten, es mögen auch an der deutschen theologischen Fakultät in Prag die Extraordinariate für das alttestamentliche Bibelstudium und für Philosophie in Ordinariate umgewandelt und ein eigenes Extraordinariat für Soziologie errichtet werden.

6. Die Professoren Dr. Steinmetzer, Dr. Stoderl und Dr. Schmaus werden beauftragt, wegen Bewilligung einer ständigen staatlichen Subvention für die von der Fakultät in Aussicht genommene wissenschaftliche Zeitschrift beim Ministerium für Schulwesen und Volkskultur neuerdings deputativ vorzusprechen.

Geschlossen und gefertigt:

Kč.

5. Se zřetelem na to, že i přes resystematizaci je počet míst řádných profesorů na německé teologické fakultě nižší než na obou českých teologických fakultách v Praze a v Olomouci, je na návrh prorektora profesora Dr. Naegle rozhodnuto, aby se znovu zaslala ministerstvu školství a národní osvěty naléhavá žádost, že by se mohly mimořádné katedry pro starozákonní biblické studium a filozofii změnit v řádné a mohla by se zřídit vlastní mimořádná katedra pro sociologii.

6. Profesori Dr. Steinmetzer, Dr. Stoderl a Dr. Schmaus jsou pověřeni, aby znovu deputativně přednesli žádost na ministerstvo školství a národní osvěty o schválení stálé státní podpory pro vědecký časopis fakulty, který je výhledově plánován.

Uzavřeno a podepsáno:

Der Schriftführer: Schmaus

Der Dekan: Rieber

Diese Abschrift mit dem Originale
verglichen und wörtlich gleichlautend
befunden.

Prag, am 5. Juni 1931.

Rieber, z. Z. Dekan

Zapisovatel: Schmaus

Děkan: Rieber

Tento opis byl porovnán s originálem a
shledán jako doslovně znějící.

Praha, 5. června 1931

Rieber, t. č. děkan

5. 6. 1931 Předložení ministerstvu zápisu schůze z 16. května 1931. Č. j. 185/1931

Zl. 185/1931.

Prag, am 5. Juni 1931.

Betreff : Vorlage des Sitzungsprotokolles
vom 16. Mai 1931.

Mit 2 Beilagen.

An das Ministerium für Schulwesen
und Volkskultur in Prag.

Das unterfertigte Dekanat beehrt
sich anruhend das Protokoll über die
Sitzung des Professorenkollegiums der
Theologischen Fakultät der Deutschen
Universität in Prag vom 16. Mai 1931 im
Originale und in Abschrift dem
Ministerium für Schulwesen und
Volkskultur vorzulegen.

Dekanat der Theologischen Fakultät der
Deutschen Universität in Prag.

Rieber z. Z. Dekan

Exp. 6. 6. 1931 Rekt. Hewera

Zl. 185/1931.

Praha, 5. června 1931

Věc : Předložení zápisu schůze z 16.
května 1931.

Se 2 přílohami.

Ministerstvu školství a národní
osvěty v Praze.

Podepsané děkanství si pokládá za
čest předložit ministerstvu školství a
národní osvěty v originále a opisu
připojený zápis schůze profesorského sboru
teologické fakulty Německé univerzity
v Praze z 16. května 1931.

Děkanství teologické fakulty Německé
univerzity v Praze.

Rieber t. č. Děkan

Expedováno 6. 6. 1931 rekt. Hewera

31. 7. 1931 Žádost o úhradu 500 Kč Schmausovi ministerstvem za vyřízení čl. státního občanství. Č. j. 242/1931

Zl. 242/1931. Prag, am 31. Juli 1931.

Betreff : Prof. Dr. Michael Schmaus, Ersatz
der für die Verleihung der
tschechoslowakischen Staatsbürgerschaft
entrichteten Amtshandlungsgebühr per 500
Kč.

Mit 1 Beilage.

An das Ministerium für Schulwesen
und Volkskultur in Prag.

Das unterfertigte Dekanat beehrt
sich das anruhende Gesuch des
außerordentlichen Prof. Dr. Michael
Schmaus um Ersatz der dem Genannten für
die Verleihung der tschechoslowakischen
Staatsbürgerschaft vorgeschriebenen und
von diesem am 25. Juni 1931 mittels
Posterlagscheines entrichteten
Amtshandlungsgebühr im Betrage von 500
Kč vorzulegen und einer günstigen
Erledigung seitens des Ministerium für
Schulwesen und Volkskultur wärmstens
anzuempfehlen.

Dekanat der Theologischen Fakultät der
Deutschen Universität in Prag.

Der Dekan : Rieber

Exp. 3. 8. 1931 Rekt. Hewera

Zl.242/1931. Praha, 31.července 1931

Věc: Profesor Dr. Michael Schmaus,
náhrada odvedeného úředního poplatku za
propůjčení československého státního
občanství ve výši 500 Kč.

S 1 přílohou.

Ministerstvu školství a národní
osvěty v Praze.

Podepsané děkanství si pokládá za
čest předložit připojenou žádost
mimořádného profesora Dr. Michaela
Schmause, aby byl jmenovanému uhrazen
předepsaný úřední poplatek odvedený 25.
června 1931 prostřednictvím poštovní
složenky ve výši 500 Kč, za propůjčení
československého státního občanství a
vřele doporučit žádost k příznivému
vyřízení ze strany ministerstva školství a
národní osvěty.

Děkanství teologické fakulty Německé
univerzity v Praze.

Děkan: Rieber

Expedováno 3. 8. 1931 rekt. Hewera

8. 9. 1931– Úhrada Schmausovi výloh spojených se státním občanstvím ministerstvem. Č. j. 242 (?) 324 (?)/1931

Ministerstvo školství a národní osvěty v Praze dne 8. září 1931.

Č. j. 114537/31-IV/3

Věc: Praha – něm. universita – fakulta bohoslovecká – prof. Dr. Michael Schmaus – úhrada výloh se státním občanstvím.

Odpověď k čís. 242 ze dne 31. července 1931.

Přílohy 0.

Děkanství bohoslovecké fakulty německé university v Praze.

Ministerstvo školství a národní osvěty povoluje mimořádnému profesoru tamní fakulty Dru Michaelu Schmausovi na úhradu výloh získání státního občanství československého mimořádnou výpomoc v částce 500 Kč, t. j. pětset korun čsl. a zmocňuje zemský úřad v Praze, aby poukázal povolenou výpomoc jmenovanému k výplatě prostřednictvím děkanství fakulty.

Za ministra: xxx

28. 11. 1931 Návrh ministerstvu na povýšení Schmause na řádného profesora. Měl by přijmout ordinariát po Rieberovi, protože Rieber v lednu 1932 dosáhne důchodového věku. Č. j. 424/1931

Kopie!

Zl. 424/1931.

Prag, am 28. November 1931.

Betreff: Prof. Dr. Michael Schmaus,

Beförderung vom ausserordentlichen zum ordentlichen Professor.

Zur h.ä.Zl.424/1930 vom 13.XII.1930.

Kopie!

Zl. 424/1931.

Praha, 28. listopadu 1931

Věc: Profesor Dr. Michael Schmaus, povýšení z mimořádného profesora na profesora řádného.

K h.ä.Zl.424/1930 z 13.XII.1930.

An das Ministerium für Schulwesen und Volkskultur in Prag.

Das Professorenkollegium der Theologischen Fakultät der Deutschen Universität in Prag hat auf Grund eines einstimmigen Beschlusses in der Fakultäts-Sitzung vom 10. Dezember 1930 /:Protokoll Z.423/1930:/ dem Ministerium am 19. Dezember 1930 unter hierämtlicher Zl. 424/1930 den Antrag unterbreitet auf Beförderung des ausserordentlichen Professors der Dogmatik Dr. Michael Schmaus zum ordentlichen Professor.

Das durch die Pensionierung des ordentlichen Professors der Dogmatik Dr. Franz Endler erledigte Ordinariat wurde jedoch durch Erlass des Ministeriums für Schulwesen und Volkskultur vom 14. Mai 1931, Zl.57664/31-IV-3, dem bisher ausserordentlichen Professor für das alttestamentliche Bibelstudium Dr. Wenzel Stoderl verliehen.

Unter hierämtlicher Zl.407/1931 vom 18. November 1931 wurde vom unterfertigten Dekanate im Wege der Landesbehörde in Prag beantragt, den im Jänner 1932 die Altersgrenze erreichenden Professor Dr. Josef Rieber ordnungsgemäss zu pensionieren.

Das gefertigte Dekanat stellt im

Ministerstvu školství a národní osvěty v Praze.

Profesorský sbor teologické fakulty Německé univerzity v Praze předložil ministerstvu na základě jednohlasého usnesení při fakultním zasedání z 10. prosince 1930 /:protokol Z.423/1930:/ dne 19. prosince 1930 pod zdejší úředním číslem Zl. 424/1930 návrh na povýšení mimořádného profesora dogmatiky Dr. Michaela Schmause za profesora řádného.

Ordinariát uprázdněný odchodem řádného profesora dogmatiky Dr. Franze Endlera do důchodu byl však propůjčen výnosem ministerstva školství a národní osvěty ze 14. května 1931, Zl.57664/31-IV-3, do té doby mimořádnému profesoru pro starozákonní biblické studium Dr. Václavovi Stoderlovi.

Pod zdejší úředním číslem Zl.407/1931 z 18. listopadu 1931 bylo podepsaným děkanstvím prostřednictvím zemského úřadu v Praze zažádáno, aby byl řádně poslán do důchodu profesor Dr. Josef Rieber, který v lednu 1932 dosáhne důchodového věku.

Podepsané děkanství v návaznosti

Anschlusse daran den Antrag, das durch die Pensionierung des ordentlichen Professors Dr. Rieber frei werdende Ordinariat dem ausserordentlichen Professor der Dogmatik Dr. Michael Schmaus zu verleihen.

Dieser Antrag erscheint umso gerechtfertigter, als wie oben bereits hervorgehoben, das bisher für die Dogmatik bestehende Ordinariat dem Professor für alttestamentliches Bibelstudium Dr. Wenzel Stoderl verliehen worden ist.

Dekanat der Theologischen Fakultät der Deutschen Universität in Prag.

Der Dekan : Jatsch

Exp. 30. 11. 1931 Hewera

na to navrhuje, aby se ordinariát řádného profesora Dr. Riebera, který bude uvolněn jeho odchodem do důchodu, propůjčil mimořádnému profesorovi dogmatiky Dr. Michaelovi Schmausovi.

Tento návrh se zdá o to víc oprávněný, jak již bylo výše zdůrazněno, že byl do té doby stávající ordinariát pro dogmatiku propůjčen profesoru pro starozákonní biblické studium Dr. Václavovi Stoderlovi.

Děkanství teologické fakulty Německé univerzity v Praze.

Děkan: Jatsch

Exp. 30. 11. 1931 Hewera

22. 12. 1931 Děkanství předkládá ministerstvu Schmausovu zprávu o cestě do Francie a Anglie. Č. j. 450/1931

Kopie!

Zl.450/1931 Prag, am 22. Dezember 1931.

Betreff : Prof. Dr. Michael Schmaus,

Vorlage des Berichtes über seine Studienreise nach Frankreich und England.

Zur d.ä.Zl.26.384/31-IV-2 vom 25. III. 1931.

Mit 1 Beilage.

An das Ministerium für Schulwesen

Kopie!

Zl.450/1931 Praha, 22. prosince 1931

Věc: Profesor Dr. Michael Schmaus, předložení zprávy o jeho studijní cestě do Francie a Anglie.

K d.ä.Zl.26.384/31-IV-2 z 25. III. 1931.

S 1 přílohou.

Ministerstvu školství a národní

und Volkskultur in Prag.

Das unterfertigte Dekanat beehrt sich, in Entsprechung des dortämlichen Erlasses vom 25. März 1931, Zl.26.384/31-IV-2, anruhed den Bericht des Prof. Dr. Michael Schmaus über seine Studienreise nach Frankreich und England vorzulegen, zu welchem Zwecke dem Genannten seitens des Ministeriums für Schulwesen und Volkskultur mit oben zitiertem Erlaß eine Reiseunterstützung im Betrage von Kč 5.000 bewilligt wurde.

Dekanat der Theologischen Fakultät der Deutschen Universität in Prag.

Der Dekan : Jatsch

Exp. 22. 12. 1931. Rekt. Hewera

osvěty v Praze.

Podepsané děkanství si pokládá za čest předložit podle Vašeho úředního výnosu z 25. března 1931, Zl.26.384/31-IV-2, připojenou zprávu od Dr. M. Schmause o jeho studijní cestě do Francie a Anglie. Za tím účelem byla jmenovanému schválena ministerstvem školství a národní osvěty nahoře citovaným výnosem cestovní podpora ve výši Kč 5.000.

Děkanství teologické fakulty Německé univerzity v Praze.

Děkan: Jatsch

Expedováno 22. 12. 1931. rekt. Hewera

10. 2. 1932 Žádost Schmause o příspěvek ministerstva na studijní cestu do Španělska. Schmaus zvolen do sportovního výboru. Č. j. 54/1932

Zl.54/1932

Protokoll aufgenommen in der Sitzung des Professorenkollegiums der Theologischen Fakultät der Deutschen Universität in Prag am Mittwoch, den 10. Feber 1932 um 10 Uhr vorm. im Professorenzimmer der Fakultät.

Vorsitzender: Der Dekan Prof. Dr. Zaus.

Anwesend: Die unterfertigten.

Entschuldigt: Priv.-Doz. Dr. Diessl.

Zl.54/1932

Protokol sepsaný při zasedání profesorského sboru teologické fakulty Německé univerzity v Praze ve středu, 10. února 1932 v 10 hodin dopoledne ve sborovně fakulty.

Předsedající : děkan profesor Dr. Zaus.

Přítomní : podepsaní.

Omluven : priv. docent Dr. Diessl.

Gegenstände:

1. Dekan Prof. Dr. Zaus spricht dem wegen Erreichung der Altersgrenze aus aktiven Dienst scheidenden Prof. Dr. Rieber Dank und Anerkennung der Fakultät aus. Das Professorenkollegium erhebt sich von den Sitzen. Prof. Dr. Rieber erwidert in Herzlichen Worten.
2. Dekan Prof. Dr. Zaus gibt den Einlauf bekannt. Derselbe wird zur Kenntnis genommen.
3. Prof. Dr. Rieber stellt den Antrag, das Professorenkollegium möge beschließen, das Ministerium für Schulwesen und Volkskultur um Übergabe der Leitung des alttestamentlichen Seminars an Prof. Dr. Stoderl – mit Beginn des Sommer-Semesters 1932 zu ersuchen. Der Antrag wird einstimmig genehmigt.
4. Prof. Dr. Naegle beantragt, daß die Lehraufträge für christliche Soziologie und Geschichte der Philosophie an Prof. Dr. Winter weiter honoriert werden, mit Rücksicht darauf, daß beide Disziplinen für die Studierenden Pflichtfächer sind und Prof. Dr. Winter auf Grund seines Anstellungsdekretes bloß zu Vorlesungen über systematische christliche Philosophie verpflichtet ist. Der Antrag wird

Předměty:

1. Děkan profesor Dr. Zaus vyslovuje dík a uznání fakulty profesorovi Rieberovi, který odchází z aktivní služby kvůli dosažení důchodového věku. Profesorský sbor se pozvedá ze židlí. Profesor Dr. Rieber opětuje srdečnými slovy.
2. Děkan profesor Dr. Zaus oznamuje průběh zasedání. A tento je vzat na vědomí.
3. Profesor Dr. Rieber navrhuje, že by mohl profesorský sbor rozhodnout o žádosti směřované ministerstvu školství a národní osvěty ve věci předání vedení starozákonního semináře profesoru Dr. Stoderlovi – od počátku letního semestru 1932. Návrh je jednohlasně schválen.
4. Profesor Dr. Naegle navrhuje, aby učební úvazky pro křesťanskou sociologii a dějiny filozofie byly dále honorovány profesorovi Dr. Winterovi, s ohledem na to, že obě disciplíny jsou pro studující povinnými obory a profesor Dr. Winter na základě svého ustanovujícího dekretu je povinen přednášet pouze křesťanskou systematickou filozofii. Návrh je jednohlasně přijat.

einstimmig angenommen.

5. Das Gesuch des Prof. Dr. Schmaus an das Ministerium für Schulwesen und Volkskultur um Bewilligung eines Kostenbeitrages von 9.000 Kč zwecks Ermöglichung einer Studienreise nach Spanien wird einstimmig wärmstens befürwortet.

6. Das Professorenkollegium befürwortet einstimmig die Anrechnung eines an der medizinischen Fakultät absolvierten Semesters für die ordentlichen Hörer Walter Gruber.

7. Das Professorenkollegium befürwortet die Anerkennung je eines an der Universität München absolvierten theologischen Semesters für die ordentlichen Hörer Josef Hüttl und Alfons Lang.

8. Prof. Dr. Schmaus wird einstimmig in den Sportausschuß gewählt.

9. Gegen die Frequenz werden Einwendungen nicht erhoben.

10. Durch Beschluß des Professorenkollegiums wird Dekan Prof. Dr. Zaus beauftragt beim Ministerium für Schulwesen und Volkskultur die üblichen Remunerationen für die Abhaltung der Seminarien und Spezialkollegien zu beantragen.

5. Žádost profesora Dr. Schmause na ministerstvo školství a národní osvěty o schválení příspěvku na náklady ve výši 9.000 Kč za účelem umožnění studijní cesty do Španělska je jednohlasně vřele doporučena.

6. Profesorský sbor jednohlasně doporučuje započtení jednoho semestru absolvovaného na lékařské fakultě řádnému posluchačovi Walterovi Gruberovi.

7. Profesorský sbor doporučuje uznání jednoho semestru teologie absolvovaného na univerzitě v Mnichově pro řádné posluchače Josefa Hüttla a Alfonse Langa.

8. Profesor Dr. Schmaus je jednohlasně zvolen do sportovního výboru.

9. Proti četnosti se nezvedají námitky.

10. Rozhodnutím profesorského sboru je děkan profesor Dr. Zaus pověřen, aby zažádal na ministerstvu školství a národní osvěty o obvyklé remunerace pro konání seminářů a speciálních kolegií.

11. Prof. Dr. Hilgenreiner beantragt das Ministerium zu Ersuchen Mittel für die Einrichtung und Sachdotation der neu errichteten Seminarien zur Verfügung zu stellen. Der Antrag wird einstimmig angenommen.

12. Prof. Dr. Hilgenreiner beantragt die Einsetzung einer Kommission für die Neubesetzung der durch die Pensionierung des Prof. Dr. Rieber erledigten alttestamentlichen Professur. In die Kommission werden einstimmig gewählt Prof. Dr. Steinmetzer, Prof. Dr. Stoderl und Prof. Dr. Rieber; letzterer als Beirat. Als Vorsitzender wird der jeweilige Dekan bestimmt.

13. Prof. Dr. Naegle beantragt, daß die von der Landesbehörde in Prag für die Dauer des theologischen Studiums verliehenen Studentenstiftungen auch für das neueingeführte 5./:fünf:/ Studienjahr weiter ausbezahlt werden, mit der Begründung, daß das Ministerium wiederholt mündlich die Zustimmung zur Ausdehnung des theologischen Studiums auf fünf Jahre gegeben hat, und daß auf der seitens des Ministeriums für Schulwesen und Volkskultur einberufenen Enquete unter Vorsitz des Vertreters des Ministeriums in der Sitzung vom 2. Mai 1928 ausdrücklich

11. Profesor Dr. Hilgenreiner žádá ministerstvo, aby byly dány k dispozici finanční prostředky pro zařízení a věcnou dotaci nově zřízených seminářů.

Návrh je jednohlasně přijat.

12. Profesor Dr. Hilgenreiner navrhuje ustanovení komise pro nové obsazení uvolněné starozákonní profesury, která se uvolnila odchodem profesora Dr. Riebera do důchodu. Do komise jsou jednohlasně zvoleni profesor Dr. Steinmetzer, profesor Dr. Stoderl a profesor Dr. Rieber; poslední jako poradce. Jako předsedající se ustanovuje nynější děkan.

13. Profesor Dr. Naegle navrhuje, aby se nadále vyplácela ze zemského úřadu v Praze po dobu trvání teologického studia propůjčená studentská dotace, a také pro nově zavedený 5./:pátý:/ studijní ročník, s odůvodněním, že ministerstvo opakovaně ústně schválilo protažení teologického studia na pět let, a že na poradě, svolané ministerstvem školství a národní osvěty, kde předsedal představitel ministerstva, bylo při zasedání 2. května 1928 výslovně rozhodnuto, necht' je s počátkem školního roku 1928/29 prováděn pro teologické studium pětiletý učební plán.

beschlossen wurde, es sei mit Beginn des Studienjahres 1928/29 im theologischen Studium ein fünfjähriges Lehrplan durchzuführen. Wird einstimmig genehmigt.

Da kein weiterer Antrag gestellt wird, wird die Sitzung um 12 Uhr geschlossen.

Geschlossen und gefertigt :

Der Schriftführer: Schmaus

Der Dekan : Jatsch Dr. Rieber m.p.

Dr. Hilgenreiner m.p. Dr. Naegle m.p.

Dr. Jatsch m.p. Dr. Steinmetzer m.p.

Dr. Schlenz m.p. Dr. Stoderl m.p.

Dr. Winter m.p.

Vorliegende Abschrift mit dem Originale verglichen und wörtlich gleichlautend befunden.

Prag, am 16. März 1932.

Je to jednohlasně schváleno.

Protože není přednesen žádný další návrh, zasedání je uzavřeno ve 12 hodin.

Uzavřeno a podepsáno:

Zapisovatel: Schmaus

Děkan: Jatsch Dr. Rieber v. r.

Dr. Hilgenreiner v. r. Dr. Naegle v. r.

Dr. Jatsch v. r. Dr. Steinmetzer v. r.

Dr. Schlenz v. r. Dr. Stoderl v. r.

Dr. Winter v. r.

Předložený opis porovnán s originálem a shledán za doslovně znějící.

Praha, 16. března 1932

12. 2. 1932 Předložení ministerstvu Schmausovy žádosti o schválení podpory pro studijní cestu do Španělska. Č. j. 48/1932

Kopie!

Zl. 48/1932.

Prag, am 12. Feber 1932.

Betreff : Prof. Dr. Michael Schmaus,

Ansuchen um Bewilligung einer

Unterstützung für eine Studienreise nach

Spanien.

Kopie!

Zl. 48/1932.

Praha, 12. února 1932

Věc: Profesor Dr. Michael Schmaus,

Žádost o schválení podpory pro studijní

cestu do Španělska.

Mit 1 Beilage.

An das Ministerium für Schulwesen
und Volkskultur in Prag.

Das unterfertigte Dekanat beehrt
sich, auf Grund des einstimmigen
Beschlusses des Professorenkollegiums der
Theologischen Fakultät der Deutschen
Universität in Prag in seiner Sitzung vom
10. Feber 1932, das anruhendes Gesuch des
außerordentlichen Professors Dr. Michael
Schmaus um Bewilligung einer
Unterstützung für eine Studienreise nach
Spanien dem Ministerium für Schulwesen
und Volkskultur wärmstens befürwortet
vorzulegen.

Dekanat der Theologischen Fakultät der
Deutschen Universität in Prag.

Der Dekan : Jatsch

Exp. 15. 2. 1932 Rekt. Hewera

S 1 přílohou.

Ministerstvu školství a národní
osvěty v Praze.

Podepsané děkanství si pokládá za
čest, na základě jednohlasého usnesení
profesorského sboru teologické fakulty
Německé univerzity v Praze při svém
zasedání 10. února 1932, vřele se
přimlouvajíc předložit ministerstvu školství
a národní osvěty připojenou žádost
mimořádného profesora Dr. Michaela
Schmause o schválení podpory pro studijní
cestu do Španělska.

Děkanství teologické fakulty Německé
univerzity v Praze.

Děkan : Jatsch

Expedováno 15. 2. 1932 rekt. Hewera

**Po 24. 2. 1932 Členství ve stálém výboru kurzu pro další vzdělávání kněží (bude
ustanoven Schmaus). Č. j. 139 (?)/1932**

An das hochwürdigste Professoren-
Kollegium der theol. Fakultät in Prag
Dejvice. Priesterseminar.

Über Antrag des hochw. Univ.-Prof.
Prälaten Dr. Hilgenreiner hat der

Nejdůstojnějšimu profesorskému sboru
teologické fakulty v Praze Dejvicích.
Kněžský seminář.

Na návrh nejdůstojnějšiho
univerzitního profesora preláta Dr.

Reichsverband der deutschen kath. Priestervereine im čsl. Staat in seiner Vollversammlung am 24. Feber 1932 in Prag beschlossen, zwecks priesterlicher Weiterbildung jährlich einen Fortbildungskurs für Priester abzuhalten, dessen Durchführung einem ständigen Ausschusse übertragen wurde. Dieser Ausschuß soll sich zusammensetzen aus dem Reichsverbandsobmanne als Vorsitzenden, dem Schriftleiter des Verbandsblattes als Geschäftsführer, den Obmännernder Diözesanpriestervereine und wenigstens je einem Vertreter unserer theologischen Fakultäten und bischöf. theol. Diözesanlehranstalten als Beisitzern.

Die gefertigte Reichverbandsleitung bittet nun das dortige hochw. Professoren-Kollegiums, wenigstens einen Vertreter des dortigen Professoren-Kollegium, für den genannten ständigen Ausschuß zu nominieren und davon die gefertigte Verbandsleitung in Bälde gütigst verständigen zu wollen.

Der Reichsverbandsobmann: Dr. xxx

Hilgenreinera rozhodl Říšský svaz německých katolických kněžských spolků v čsl. státě při své plenární schůzi 24. února 1932 v Praze, aby se za účelem dalšího vzdělávání kněží každoročně konal kurz dalšího vzdělávání pro kněze, jehož uskutečněním byl pověřen stálý výbor. Tento výbor se má skládat z předsedy říšského svazu jako předsedajícího, z redaktora svazového listu jako jednatele, z předsedů diecézních kněžských spolků a alespoň z jednoho představitele našich theologických fakult a biskupských theologických diecézních učilišť, jako přisedících.

Podepsané vedení Říšského svazu žádá nyní tamější nejdůstojnější profesorský sbor, aby jmenoval alespoň jednoho představitele z tamního profesorského sboru pro zmíněný stálý výbor a brzy o tom vyrozuměl co nejlaskavěji podepsané vedení svazu.

Předseda říšského svazu: Dr. xxx

3. 3. 1932 Ministerstvo zamítá Schmausovu žádost o podporu studijní cesty do Španělska. Č. j. 120/1932

Ministerstvo školství a národní osvěty

V Praze, dne 3. března 1932

Č. j. 22532/32-IV/2.

Věc: Praha, německá universita, theologická fakulta, prof. Dr. Michael Schmaus, žádost o podporu na studijní cestu do Španělska.

Odpověď k číslu 48/1932 ze dne 12. února 1932.

Přílohy 0.

Děkanství theologické fakulty německé university v Praze.

Předloženému návrhu nemůže ministerstvo školství a národní osvěty z důvodu nutných úspor ve státních financích vyhověti.

Za ministra: xxx

8. 4. 1932 Schmaus je jmenován zástupcem profesorského sboru Německé univerzity ve stálém výboru kurzu dalšího vzdělávání kněží. Č. j. 139/1932

Zl.139/1932.

Prag, am 8. April 1932.

An die Leitung der Reichsverbandes
d. deutschen Priestervereine im
tschechoslowakischen Staate in Prag.

Bezugnehmend auf die Zuschrift der
Reichsverbandsleitung vom 29. Feber 1932
beehrt sich das unterfertigte Dekanat im
Einverständnis des Professorenkollegiums
der Theologischen Fakultät der Deutschen
Universität in Prag Herrn Prof. Dr. Michael
Schmaus als Vertreter des
Professorenkollegiums in den ständigen
Ausschuß für Fortbildungskurse für

Zl.139/1932.

Praha, 8. dubna 1932

Adresováno vedení Říšského svazu
německých kněžských spolků
v československém státě v Praze.

Se zřetelem na zprávu z vedení
Říšského svazu z 29. února 1932 si
podepsané děkanství pokládá za čest
jmenovat, se souhlasem profesorského
sboru theologické fakulty Německé
univerzity v Praze, pana profesora Dr.
Michaela Schmause jako zástupce
profesorského sboru ve stálém výboru
kurzu dalšího vzdělávání kněží.

Priester zu nominieren.

Dekanat der Theologischen Fakultät der
Deutschen Universität in Prag.

Der Dekan : Jatsch

Exp. 9. 4. 1932. Hewera

Děkanství teologické fakulty Německé
univerzity v Praze.

Děkan : Jatsch

Exp. 9. 4. 1932 Hewera

IV.2. Úplný seznam Schmausova díla (bibliografie Michaela Schmause)

Nalezneme zde úplný výčet Schmausova díla, kde jsou přednostně u dogmatiky s názvem *Katholische Dogmatik* i u jeho nové dogmatiky *Der Glaube der Kirche* uvedena všechna vydání jednotlivých svazků.

IV.2.1. *Katholische Dogmatik* a *Der Glaube der Kirche* (řazeno chronologicky)

Katholische Dogmatik

1. Svazek I *Einleitung. Gott der Eine und der Dreieinige*. Mnichov 1938. (XIV) 278 s.
2. Svazek II *Schöpfung und Erlösung*. Mnichov 1938. (XIV) 463 s.
3. Svazek I *Einleitung. Gott der Eine und der Dreieinige*. 2. vydání, Mnichov 1940. (XVI) 372 s.
4. Svazek II *Schöpfung und Erlösung*. 2. vydání, Mnichov 1941. (XVI) 524 s.
5. Svazek III/1 *Kirche und göttliches Leben im Menschen*. 1. a 2. vydání, Mnichov 1940. (XII) 444 s.
6. Svazek III/2 *Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen*. 1. a 2. vydání, Mnichov 1941. (XVI) 627 s.
7. Svazek I *Gott der Dreieinige*. 3. a 4. vydání, Mnichov 1948. (XVI) 648 s.
8. Svazek II *Gott der Schöpfer und Erlöser*. 3. a 4. vydání, Mnichov 1949. (XVI) 962 s.
9. Svazek III/1 *Kirche und göttliches Leben im Menschen*. 1. a 2. vydání, Mnichov 1940. (XII) 444 s.
10. Svazek III/2 *Die göttliche Gnade*. 3. až 4. vydání, Mnichov 1951. (XII) 466 s.
11. Svazek IV/1 *Die Lehre von den Sakramenten*. 3. a 4. vydání, Mnichov 1952. (XII) 714 s.
12. Svazek IV /2 *Von den Letzten Dingen*. 3. a 4. vydání, Mnichov 1953. (VII) 280 s.
13. Svazek I *Gott der Dreieinige*. 5. vydání, Mnichov 1953. (XVI) 667 s.
14. Svazek II/1 *Gott der Schöpfer*. 5. vydání, Mnichov 1954. (XVI) 451 s.

15. Svazek II/2 *Gott der Erlöser*. 5. vydání, Mnichov 1955. (VIII) 527 s.
16. Svazek V *Mariologie*. Mnichov 1955. (IV) 416 s.
17. Svazek III/2 *Die göttliche Gnade*. 5. vydání, Mnichov 1956. (XII) 486 s.
18. Svazek IV /1 *Die Lehre von den Sakramenten*. 5. vydání, Mnichov 1957. (XII) 804 s.
19. Svazek III/1 *Die Lehre von der Kirche*. 3. až 5. vydání, Mnichov 1958. (XVI) 934 s.
20. Svazek IV/2 *Von den Letzten Dingen*. 5. vydání, Mnichov 1959. (XX) 748 s.
21. Svazek I *Einleitung. Gott der Dreieinige*. 6. vydání, Mnichov 1960. (XXVIII) 751 s.
22. Svazek V *Mariologie*. 2. vydání, Mnichov 1961. (XVI) 503 s.
23. Svazek II/1 *Gott der Schöpfer*. 6. vydání, Mnichov 1962. (XXIV) 612 s.
24. Svazek II/2 *Gott der Erlöser*. 6. vydání, Mnichov 1963. (XXIV) 621 s.
25. Svazek III/2 *Christi Fortwirken bis zu seiner Wiederkunft*. 6. vydání, Mnichov 1965. (XX) 578 s.
26. Svazek IV /1 *Die Lehre von den Sakramenten*. 6. vydání, Mnichov 1964. (XXXII) 902 s.

Der Glaube der Kirche

27. Svazek I *Der Glaube der Kirche*. Max Hueber Verlag – Mnichov, St. Ottilien 1969. (XVI) 792 s.
28. Svazek II *Der Glaube der Kirche*. Max Hueber Verlag – Mnichov, St. Ottilien 1970. (XXVIII) 934 s.
29. Šest dílů ve třinácti svazcích. *Der Glaube der Kirche*. Sedmý díl. *Literaturauswahl, Sach- und Personenregister für Band 1 – 6*. Druhé, podstatně změněné vydání, St. Ottilien 1979-82. [Vyšlo také anglicky, italsky, španělsky, portugalsky a částečně slovensky⁸⁵⁵, v němčině je dílo zpřístupněno i na internetu. Níže jsou uvedeny jednotlivé svazky druhého vydání.]

⁸⁵⁵ K překladu díla *Der Glaube der Kirche* do slovenštiny. Za povšimnutí stojí, že tato nedokončená edice nelogicky vychází jak z prvního vydání Schmausova díla *Der Glaube der Kirche* z let 1969/70 (díly *Cirkev, Svatosti, Život milosti a milostiplná*), tak z druhého, podstatně změněného vydání z let 1979-82 (díly *Božie Zjavenie*). Pro doplnění: dva svazky samizdatových překladů, které se nachází v osobní knihovně Prof. C. V. Pospíšila a pochopitelně nemají bližší bibliografické údaje, lze podle srovnání obsahů zařadit mezi ty, které ve svém překladu do slovenštiny vycházející z prvního vydání dogmatiky *Der Glaube der Kirche*. Jedná se o titul *Eschatológia a Kristológia*. Samizdat s titulem *Kristológia* však obsahuje pouze oddíl *Die Voraussetzungen* (předpoklady, míněno christologie), což nesmí pozornému čtenáři uniknout. Mezi takové předpoklady Schmaus zahrnuje pojednání o starozákonním obraze Boha, o stvoření včetně andělů, člověka a problém dědičného hříchu. Autor teda pojal christologii v neobvykle širokém slova smyslu, zřejmě z důvodu podtrhnutí christologického aspektu v celé teologii. Překlad Schmausovy christologie v užším a běžném

30. Svazek I/1 *Der Glaube der Kirche. Grundlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. 1. Die Initiative Gottes auf menschliche Antworten hin*. Druhé, podstatně změněné vydání, St. Ottilien 1979. (XXIV) 335 s. [Reprint 1984].

slova smyslu do slovenštiny (oddíl *Jesus Christus* s kapitolou *Christusgeschehen* a *Das Sein Jesu Christi*) jsme tedy nepotvrdili. Více srovnej níže.

Božie Zjavenie [přeložil Alojz Litva, zrevidovali a doplnili Jozef Vavrovič, Jozef Zlatňanský a Rudolf Blatnický]. Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda v Ríme, Řím 1986. 520 s.

Původní titul: Der Glaube der Kirche, Band 1: Grundlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. Teil-Band 2: Die menschliche Antwort als Integration von Gottes Initiation. EOS Verlag – Erzabtei, St. Ottilien 1979.

Božie Zjavenie [přeložil Alojz Litva, zrevidovali a doplnili Jozef Vavrovič, Jozef Zlatňanský a Rudolf Blatnický]. 2. vydání, Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda v Ríme, Řím 1988. 520 s.

Původní titul: Der Glaube der Kirche, Band 1: Grundlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. Teil-Band 2: Die menschliche Antwort als Integration von Gottes Initiation. EOS Verlag – Erzabtei, St. Ottilien 1979.

Božie Zjavenie [přeložil Alojz Litva, zrevidovali a doplnili Jozef Vavrovič, Jozef Zlatňanský a Rudolf Blatnický]. Rímskokatolícká cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Bratislava 1992. 520 s.

Původní titul: Der Glaube der Kirche, EOS Verlag – Erzabtei, St. Ottilien 1979.

Cirkev [přeložil Ján Loydl a další, zrevidovali a doplnili Jozef Vavrovič, Jozef Zlatňanský a Rudolf Blatnický]. Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda v Ríme, Řím 1977. 409 s.

Původní titul: Der Glaube der Kirche, Band 2, dritter Teil: Die Kirche, Max Hueber Verlag – Mníchov 1970.

Cirkev [přeložil Ján Loydl a další, zrevidovali a doplnili Jozef Vavrovič, Jozef Zlatňanský a Rudolf Blatnický]. 2. vydání, Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda v Ríme, Řím 1979. 409 s.

Původní titul: Der Glaube der Kirche, Band 2, dritter Teil: Die Kirche, Max Hueber Verlag – Mníchov 1970.

Cirkev [přeložil Ján Loydl a další, zrevidovali a doplnili Jozef Vavrovič, Jozef Zlatňanský a Rudolf Blatnický]. 3. vydání, Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda v Ríme, Řím 1983. 409 s.

Původní titul: Der Glaube der Kirche, Band 2, dritter Teil: Die Kirche, Max Hueber Verlag – Mníchov 1970.

Cirkev [přeložil Ján Loydl a další, zrevidovali a doplnili Jozef Vavrovič, Jozef Zlatňanský a Rudolf Blatnický]. Rímskokatolícká cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Bratislava 1993. 409 s.

Původní titul: Der Glaube der Kirche, Band 2, dritter Teil: Die Kirche, Max Hueber Verlag – Mníchov 1970.

Sviatosť [přeložil Štefan Fabera a jiní, zrevidovali a doplnili Jozef Vavrovič, Jozef Zlatňanský a Rudolf Blatnický]. Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda v Ríme, Řím 1981. 435 s.

Původní titul: Der Glaube der Kirche, Band 2, dritter Teil: Die Kirche, Max Hueber Verlag – Mníchov 1970.

Sviatosť [přeložil Štefan Fabera a jiní, zrevidovali a doplnili Jozef Vavrovič, Jozef Zlatňanský a Rudolf Blatnický]. Rímskokatolícká cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Bratislava 1992. 435 s.

Původní titul: Der Glaube der Kirche, Max Hueber Verlag – Mníchov 1970.

Život milosti a milostiplná [přeložil František Reves, zrevidovali a doplnili Jozef Vavrovič, Jozef Zlatňanský a Rudolf Blatnický], Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda v Ríme, Řím 1978. 263 s.

Původní titul: Der Glaube der Kirche, Band 2, vierter Teil: Die Rechtfertigung des einzelnen, Max Hueber Verlag – Mníchov 1970.

Život milosti a milostiplná [přeložil František Sever, zrevidovali a doplnili Jozef Vavrovič, Jozef Zlatňanský a Rudolf Blatnický], 2. vydání, Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda v Ríme, Řím 1982. 263 s.

Původní titul: Der Glaube der Kirche, Band 2, vierter Teil: Die Rechtfertigung des einzelnen, Max Hueber Verlag – Mníchov 1970.

Život milosti a milostiplná [přeložil František Reves, zrevidovali a doplnili Jozef Vavrovič, Jozef Zlatňanský a Rudolf Blatnický]. Rímskokatolícká cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Bratislava 1993. 263 s.

Původní titul: Der Glaube der Kirche, Band 2, vierter Teil: Die Rechtfertigung des einzelnen, Max Hueber Verlag – Mníchov 1970.

31. Svazek I/2 *Der Glaube der Kirche. Grundlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. 2. Die menschliche Antwort als Integration von Gottes Initiation.* Druhé, podstatně změněné vydání, St. Ottilien 1979. (XI) 266 s.
32. Svazek II *Der Glaube der Kirche. Gott der Eine und Dreieinige – der ewige Ursprung des menschengewordenen Gottessohnes.* Druhé, podstatně změněné vydání, St. Ottilien 1979. (XII) 274 s.
33. Svazek III *Der Glaube der Kirche. Gott der Schöpfer.* Druhé, podstatně změněné vydání, St. Ottilien 1979. (XIX) 425 s.
34. Svazek IV/1 *Der Glaube der Kirche. Gott der Retter durch Jesus Christus. 1. Hinführung zum Christusverständnis und das Heilstun Jesu Christi.* Druhé, podstatně změněné vydání, St. Ottilien 1980. (XIV) 360 s. [Reprint 1984].
35. Svazek IV/2 *Der Glaube der Kirche. Gott der Retter durch Jesus Christus. 2. Das Sein Jesu Christi.* Druhé, podstatně změněné vydání, St. Ottilien 1980. (XI) 268 s.
36. Svazek V/1 *Der Glaube der Kirche. Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. 1. Das Wesen der Kirche.* Druhé, podstatně změněné vydání, St. Ottilien 1982. (XIII) 324 s.
37. Svazek V/2 *Der Glaube der Kirche. Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. 2. Die Leitung der Kirche.* Druhé, podstatně změněné vydání, St. Ottilien 1982. (X) 262 s.
38. Svazek V/3 *Der Glaube der Kirche. Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. 3. Das Heilhandel der Kirche: Das Wort, die Eucharistie als Zentralsakrament.* Druhé, podstatně změněné vydání, St. Ottilien 1982. (XI) 268 s.
39. Svazek V/4 *Der Glaube der Kirche. Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. 4. Das Heilhandel der Kirche: Taufe, Firmung, Weihe, Bußsakrament, Krankenölung, Ehe.* Druhé, podstatně změněné vydání, St. Ottilien 1982. (XII) 284 s.
40. Svazek V/5 *Der Glaube der Kirche. Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. 5. Maria, Mutter Christi und Mutter der Kirche.* Druhé, podstatně změněné vydání, St. Ottilien 1982. (XIV) 344 s.
41. Svazek VI/1 *Der Glaube der Kirche. Gott als der durch Christus Vergebende und als der Vollender. 1. Gott als der durch Christus Vergebende.* Druhé, podstatně změněné vydání, St. Ottilien 1982. (XVII) 338 s.
42. Svazek VI/2 *Der Glaube der Kirche. Gott als der durch Christus Vergebende und als der Vollender. 2. Gott der Vollender.* Druhé, podstatně změněné vydání, St. Ottilien 1982. (XVI) 354 s.
43. Svazek VII *Der Glaube der Kirche. Literatúrauswahl, Sach- und Personenregister für Band 1-6.* Druhé, podstatně změněné vydání, St. Ottilien 1982. 80 s.

IV.2.2. Monografie a pojednání (řazeno chronologicky)

1. *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* [disertační práce Mnichov]. Münster 1927 [dotisk Münster 1967 s autorovým dodatkem včetně doplnění literatury].
2. *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus. II. Die trinitarischen Lehrunterschiede* [habilitační práce Mnichov]. Münster 1930. [In *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*. Vydal M. Grabmann, Aschendorff, Münster 1930. Sv. XXIV, první svazek XXVII stran úvodu, 666 s. a druhý svazek IV strany úvodu, 334 s. se třemi přílohami.]
3. S. Aurelii Augustini, Episcopi Hipponensis, De videndo Deo seu epistula 147. In *Florilegium Patristicum*. Vydal B. Geyer a J. Zellinger, Bonn 1930. Sv. XXIII.
4. Augustinus und die Trinitätslehre Wilhelms von Ware. In *Aurelius Augustinus. Festschrift der Görresgesellschaft*. Vydal M. Grabmann a J. Mausbach, Kolín nad Rýnem 1930. S. 315-352.
5. Die Trinitätslehre des Fulgentius von Ruspe. In *Charisteria. Alois Rzach zum 80. Geburtstag dargebracht*. Reichenberg 1930. S. 166-175.
6. S. Aurelli Augustini, Episcopi Hipponensis, De beata vita. In *Florilegium Patristicum*. Vydal B. Geyer a J. Zellinger, Bonn 1931. Sv. XXVII.
7. Die Trinitätslehre des Simon von Tournai. In *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*. 1931, č. 3, s. 373-396.
8. Albert der Große. In *Katholiken-Korrespondenz*. Praha 1932, č. 26/13, s. 32-39.
9. Guilelmi de Alnwick OFM Doctrina de medio, quo Deus cognoscit futura contingentia. In *Bogoslovni Vestnik*. 1932, č. 12, s. 201-255.
10. Guilelmi de Nottingham OFM Doctrina de aeternitate mundi. In *Antonianum*. 1932, č. 7, s. 139-166.

11. Neue Mitteilungen zum Sentenzenkommentar Wilhelms von Nottingham. In *Franziskanische Studien*. 1932, č. 9, s. 195-223.
12. Kykeley, cuiusdam adhuc ignoti auctoris Anglici saeculo XIV florentis Quaestio de cooperatione divina. In *Bohoslavia*. 1932, č. 10, s. 195-223.
13. Die Texte der Trinitätslehre in den Sententiae des Simon von Tournai. In *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*. 1932, č. 4, s. 59-72, 187-198, 294-307.
14. Nicolai Trivet quaestiones de causalitate scientiae Dei et concursu divino. In *Divus Thomas*. 1932, č. 35, s. 185-196.
15. Uno sconosciuto discepolo de Scoto. Interno alla prescienza di Dio. In *Rivista filosofia Neo-Scolastica*. 1932, č. 24, s. 327-356.
16. S. Aurelii Augustini, Ad Consentium epistula. Praemissa est Consentii ad S. Augustinum epistula [In corpore Augustiniano epistulae 120 et 119] In *Florilegium Patristicum*. Vydal B. Geyer a J. Zellinger, Bonn 1933. Sv. 33.
17. Le commentaire des Sentences de Richard de Bromwych OSB. In *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*. 1933, č. 5, s. 205-217.
18. Die Quaestio des Petrus Sutton OFM über die Univokation des Seins. In *Collectanea Franciscana*. 1933, č. 3, s. 5-25.
19. Zur Entstehungsgeschichte der Willensmetaphysik. In *Theologische Revue*. 1933, č. 32, s. 345-358.
20. *Begegnungen zwischen katholischem Christentum und nationalsozialistischer Weltanschauung*. 1933, 1934.
21. Das Antlitz Christi und das Gesicht der Welt. Zur Formung unseres geistigen Wesens. In *Sanctificatio nostra*. 1934, č. 5, s. 450-546.
22. Ich glaube an das ewige Leben. In Robert Grosche, *Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses*. Paderborn 1934. S. 223-242.

23. Die Gotteslehre des Augustinus Triumphus. In *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Festschrift Martin Grabmann zum 60. Geburtstag*. Vydal A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus, Münster 1935. S. 896-953. [*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*. Vydal M. Grabmann. Sv. doplňkový III.]
24. Aurelius Augustinus, 15 Bücher über die Dreieinigkeit. In *Bibliothek der Kirchenväter svazek 13 a 14*. [Přeloženo z latiny a doplněno úvodem.] 1. vydání, Mnichov 1935/36, 2. vydání, Mnichov 1950.
25. Christus, der Gesandte des Vaters – der Priester, der Gesandte Christi. In *Sanctificatio nostra*. 1935, č. 6, s. 533-535.
26. Christus, Kirche Mission. In *Akademische Monatsblätter*. 1935, sv. 23, s. 3-8.
27. Des Petrus de Trabibus Lehre über das göttliche Vorauswissen und die Prädestination. In *Antonianum*. 1935, č. 10, s. 121-148.
28. Die Stellung Matthias Joseph Scheebens in der Theologie des 19. Jahrhunderts. In *Matthias Joseph Scheeben, der Erneuerer der katholischen Glaubenswissenschaft*. Vydal der Katholische Akademikerverband, Mainz 1935. S. 29-54.
29. *Aurelius Augustinus, Über den Dreieinigen Gott. Ausgewählt und übertragen*. 1. vydání Leipzig 1936, 2. vydání Mnichov 1951.
30. Brauchen wir eine Theologie der Verkündigung? In *Die Seelsorge*. 1938, sv. 16, s. 1-12.
31. Vom Wesen christlichen Daseins. In *Die christliche Frau*. 1938, sv. 8/9, s. 221-230.
32. Die Selbständigkeit des Christen. In *Theologie und Glaube*. 1940, č. 32, s. 75-83.
33. Gotteslehre oder die Theologie im engeren Sinne. In Matthias Joseph Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*. Sv. II. [2. vydání Michael Schmaus, Freiburg 1943, 3. vydání 1948.]

34. *Vom Wesen des Christentums*. 1. vydání, Westheim bei Augsburg 1947, 2. vydání, Westheim bei Augsburg 1949, 3. vydání, Ettal 1954. [Překlady do angličtiny, italštiny, španělštiny, portugalštiny a francouzštiny.]
35. *Von den Letzten Dingen*. Řezno – Münster 1948. [Překlad do italštiny.]
36. Das Eschatologische im Christentum, In G. Söhngen, *Aus der Theologie der Zeit*. Vydal G. Söhngen, Řezno 1948. S. 56-84.
37. *Christus, das Urbild des Menschen*. Řezno 1949.
38. Der Episkopat als Ordnungsgewalt in der Kirche nach der Lehre des hl. Bonaventura, In *Episcopus. Studien über das Bischofsamt, Festschrift für Kardinal Faulhaber zum 80. Geburtstag*. Řezno 1949. S. 305-336.
39. Das Verhältnis der Christen und Juden in katholischer Sicht, In *Judaica*. 1949, č. 5, s. 182-191.
40. Der Mensch als Person und Kollektivwesen in christlich-theologischer Sicht. In *Synthetische Anthropologie*. Vydal L. von Wiese a V. G. Spechtl, Bonn 1950. S. 91-102.
41. Reich Gottes und Bußsakrament, In *Münchener Theologische Zeitschrift*. 1950, č.1, s. 20-36.
42. Geschichtliches Ereignis und übergeschichtliche Wahrheit im Christentum. In *Studium Generale*. 1951, č. 4, s. 358-364.
43. Das Kommen des Herrn und die Feier der Eucharistie. In *Vom christlichen Mysterium, Gesammelte Aufsätze zum Gedächtnis von Odo Casel*. Vydal A. Mayer, J. Quasten, B. Neunheuser, Düsseldorf 1951. S. 22-34.
44. *A essência do Cristianismo, Recife (Brasilien) 1951*. 1. vydání, Lissabon/Coimbra 1957, 2. vydání, Lissabon/Coimbra 1966.
45. Beharrung und Fortschritt im Christentum. Rede gehalten bei der Übernahme des Rektorates am 24. November 1951 (In *Münchener Universitätsreden*. Neue Folge, sešit 1) Mnichov 1952. (také španělsky, japonsky);

46. Continuidad y progreso en el cristianismo. In *Cuadernos hispanoamericanos*. 1952, č. 36, s. 171-185.
47. *Sobre la esencia del Cristianismo*. Madrid 1952.
48. Die Eucharistie als Prinzip der sozialen Ordnung, In *XXXV. Congreso Eucaristico Internacional*. Barcelona 1952. S. 184-186.
49. Gespräch zwischen den Konfessionen. In *Quatember [Evangelische Jahresbriefe, Kassel]*. 1952, č. 16, s. 214-216.
50. Die christliche Auffassung der Geschichte. In *Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur*. 1953, č. 8, s. 19-28.
51. *Vom Geheimnis des in uns wohnenden Gottes [Credo Reihe 11]*. Wiesbaden 1953.
52. Teologia de la Cultura. In *Revista dela Universidad de Madrid*. 1953, sv. II, č. 7, s. 305-316.
53. Der Christ in dieser Welt. In *Der katholische Erzieher*. 1954, č. 7, s. 356-359.
54. *El hombre como persona y como ser colectivo*. Madrid 1954.
55. Nationalismus – Zerstörer wahren Menschentums. In *Pax Christi*. 1954, 6 č. 5, s. 11-12.
56. Die Vollendung des Erlösungswerkes im Himmel. In *Seele*. 1954, č. 30, s. 98-99.
57. Zum Gedächtnis Heinrich Denifles. In *Münchener Theologische Zeitschrift*. 1955, č. 6, s. 275-285.
58. *Engel und Dämonen [Credo Reihe 16]*. Wiesbaden 1955.
59. Die Liturgie als Lebensausdruck der Kirche. In *Liturgisches Jahrbuch*. 1955, č. 5, s. 80-95.

60. Liturgie als Gottesverehrung und Hüterin von Person und Gemeinschaft. In *Die christliche Frau*. 1955, č. 6, s. 80-95.
61. Das Fortwirken der augustinischen Trinitätspsychologie bis zur karolingischen Zeit. In *Vitae et Veritati. Festgabe für Karl Adam*. Düsseldorf 1956. S. 44-56.
62. Maria – Der in Christus vollendete Mensch. In *Gott – Mensch – Welt, ein Bildungsplan*. Vydal [světící biskup] Walther Kampe, Würzburg 1956.
63. *Der Einzelne und die Gemeinschaft. Liberalismus, Kollektivismus und Christentum in theologischer Schau*. [Schriften im Rahmen der theologischen Fakultät der Universität Graz.] Vydal F. Sauer, Graz 1957. Řada A, sešit 2.
64. Il problema escatologico del Cristianesimo. In *Problemi e Orientamenti di Teologia Dogmatica, a cura della Pontificia Facolta Teologia di Milano*. Mailand 1957, sv. 2, s. 925-974.
65. Kirche und Freiheit. In *Münchener Theologische Zeitschrift*. 1957, č. 8, s. 81-92.
66. Ein neuer Aspekt zur Begründung der Immaculata Conceptio. In *Virgo immaculata. Acta congressus Mariologici – Mariani, Romae Anno MCMLIV celebrati. De relatione virginis Immaculatae ad corpus Christi mysticum*. Řím 1957, sv. XIII, s. 48-54.
67. Das naturwissenschaftliche Weltbild in theologischem Lichte. In *Naturwissenschaft und Theologie. Vorträge zur Eröffnung des Institutes der Görresgesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Glauben*. Mnichov 1957, sv. 1, s. 15-41.
68. La Trinità e l'Eucaristia. In *Eucaristia*. Řím 1957. S. 699-708.
69. *Thomas Wylton als Verfasser eines Kommentars zur aristotelischen Physik. Eine Feststellung von Dr. Ludwig Hödl*. [In Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse. 1956, č. 9.] Mnichov 1957.
70. *Zur Diskussion über das Problem der Univozität im Umkreis des Johannes Duns Scotus*. [In Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse. 1957, č. 4] Mnichov 1957.

71. [Kirchenzugehörigkeit nach H. de Tournely. 1957] Die Kirchengliedschaft nach Honoré de Tournely. In *Festgabe J. Lortz*. Vydal E. Iserloh a P. Manns, Baden-Baden 1958. Sv. I., s. 447-468.
72. Das eine Christentum und die vielen Kirchen. In *Theologie heute. Eine Vortragsreihe des bayerischen Rundfunks*. Vydal L. Reinisch, Mnichov 1959. S. 176-197, 210.
73. Martin Grabmann. In *Geist und Gestalt. Biographische Beiträge zur Geschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, vornehmlich im 2. Jahrhundert ihres Bestehens*. Mnichov 1959. Sv. I, s. 221-227.
74. Leben und Werk Martin Grabmanns. In *Miscellanea Martin Grabmann. Gedenkblatt zum 10. Todestag*. Mnichov 1959. S. 4-10. [Taktéž In *Mitteilungen des Grabmann-Institutes der Universität München*. Sv. III.]
75. Arthur Michael Landgraf. In *Historisches Jahrbuch*. 1959, sv. 89, s. 514-516.
76. Kirche, Volk Gottes, Reich Gottes, Weltmission. In *Das Sozialgefüge der Völker und die Weltmission heute*. Vydal L. Kilger, Münster 1959. S. 100-119.
77. Krankheit und Tod als personaler Auftrag. In *Krankheit und Tod. Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern*. Spolu s B. Huber a R. Siebeck, Mnichov 1959. Sv. VII, s. 47-86.
78. Unsterblichkeit der Geistseele oder Auferstehung von den Toten? In *Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur*. 1959, č. 12, s. 1241-1250. [částečně otištěno, celé] In *Pro Veritate. Ein theologischer dialog. Festgabe für Erzbischof Dr.h.c. Lorenz Jaeger und Bischof Professor Dr. D. Wilhelm Stählin*. Vydal E. Schlink a H. Volk. Münster 1963. S. 311-337.)
79. Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes nach Bonaventura. In *L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge*. Löwen 1960. S. 505-519.
80. Gedanken zum Eucharistischen Weltkongreß 1960 in München (O. A. Jungmann, R. Egenter, M. Schmaus). In *Seele* 1960, č. 36, s. 161-163.
81. Christus, Kirche und Eucharistie. In *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*. Vydal M. Schmaus, Mnichov 1960. S. 53-71.

82. Die Eucharistie als Bürgin der Auferstehung. In *Pro mundi Vita. Festschrift zum Eucharistischen Weltkongreß 1960*. Vydala Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, Mnichov 1960. S. 256-279.
83. Das eucharistische Opfer im Kosmos der Sakramente. In *Opfer Christi und Opfer der Kirche*. Vydal B. Neunheuser, Düsseldorf 1960. S. 13-27.
84. Eucharistie und Kirche. In *Klerusblatt*. 1960, č. 40, s. 197-199.
85. Pro mundi Vita. Zum Eucharistischen Weltkongreß in München. In *Die Anregung, Korrespondenz- und Werkblatt für den Klerus*. 1960, 12 č. 8, s. 3-10.
86. ‚Pro mundi Vita‘ zum Eucharistischen Weltkongreß München 1960. In *Die Heimstatt, Werkheft für katholische Jugendsozialarbeit*. 1960. S. 131-134.
87. Elemente einer christlichen Geschichtstheologie. In *Sinn und Sein, ein philosophisches Symposium*. Vydal R. Wisser [věnováno Fr.- J. von Rintelen], Tübingen 1960. S. 779-794.
88. Die Schrift und die Kirche nach Heinrich von Gent. In *Kirche und Überlieferung, Josef Rupert Geiselman zum 70. Geburtstag am 27. 2. 1960*. Vydal J. Betz a H. Fries, Freiburg im Breisgau, 1960. S. 211-234.
89. Der Lehrer und der Hörer der Theologie nach der Summa quaestionum des Heinrich von Gent. In *Universitas, Dienst an Wahrheit und Leben. Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr, im Auftrag der katholisch-theologischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität, Mainz*. Vydal L. Lenhart, Mainz 1960. Sv. I, s. 3-16.
90. Bemerkungen über E. Gilsons Werk über Johannes Duns Scotus. In *Münchener Theologische Zeitschrift*. 1960, č. 11, s. 276-281.
91. La chiesa dispensatrice di grazia mediante i sacramenti. In *Il soprannaturale*. Vydal A. Piolanti, Turín 1960. S. 162-244.
92. La unicidad del cristianismo y la multiplicidad de la Iglesia. In *Teologia actual, Cristianismo y hombre actual*. Madrid 1960. S. 235-258.
93. *Le ultime realtà*. Alba 1960.

94. Der Kult und der heutige Mensch. In *Akademische Monatsblätter, Organ des Kartellverbandes der katholischen Studentenvereine*. 1960/61, č. 73, s. 11-12.
95. *Franziskanische Gottesschau. Franziskanisches Denken und Leben, die theologische Grundlage einer Seelsorge im franziskanischen Geist*. Altötting 1961.
96. Die theologische Bedeutung des Konzils. In *Erwägungen zum kommenden Konzil Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern*. Vydal K. Forster, Würzburg 1961. Sv. XV, s. 113-145.
97. Die theologische Bedeutung des Konzils. In *Klerusblatt*. 1961, č. 41, s. 284-287, 310-314.
98. Der Kult und der heutige Mensch. In *Statio orbis, Eucharistischer Weltkongreß 1960 in München*. Mnichov 1961. Sv. II, s. 181-192.
99. Der Kult als Erfüllung echten Menschentums. In *Der Kult und der heutige Mensch*. Vydal M. Schmaus a K. Forster, Mnichov 1961. S. 324-344.
100. Der Kardinal und die Glaubensverkündigung. In *Joseph Kardinal Wendel. Der Wahrheit und der Liebe*. Würzburg 1961. S. 76-83.
101. Nachruf auf Joseph Kardinal Wendel. In *Münchener Theologische Zeitschrift*. 1961, č. 12, s. 72-73.
102. Das Verhältnis des Christen zur materiellen Welt und ihren Ordnungen, eine prinzipielle Überlegung. In *Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur. Festgabe für Alfred Müller-Armack*. Vydal F. Greiß a F. W. Meyer, Berlín 1961. S. 471-485.
103. De ecclesiae magisterio et infallibilitate. In *Divinitas, Pontificiae Academiae theologicae commentarii*. Řím 1962, č. 6, s. 493-512.
104. *The essence of Christianity*. Chicago – Dublin – London 1961.
105. Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins. In *Studia patristica*. Vydal F. L. Cross, Berlín 1962. Sv. VI, s. 503-518.

106. Die Trinitätskonzeption in Bonaventuras *Itinerarium mentis in Deum*. In *Vom Sinn des Ganzen, Festschrift für Leo Gabriel. Wissenschaft und Weltbild, Monatsschrift für alle Gebiete der Forschung*. 1962, 15, sv. III-IV, s. 229-237.
107. Het ene Christendom en de vele Kerken. In *Brandpunten von de hededaagse Theologie*. Amsterdam 1962. S. 184-206.
108. *Permanencia y progreso en el cristianismo*. Madrid 1962.
109. *Au coeur du christianisme*. Mulhouse 1962.
110. Die Philosophie und die Theologie der Dantezeit, In *Deutsches Dantejahrbuch*. 1963, č. 40, s. 18-42.
111. Episkopat und Primat. In *Klerusblatt*. 1963, č. 43, s. 312-314.
112. Der Journalist und die Theologie. In *Festschrift für Anton Betz*. Düsseldorf 1963. S. 11-22.
113. Zur zweiten Sitzungsperiode des Konzils. In *Deutsche Rundschau*. 1963, 89, č. 10, s. 9-12.
114. Die Metaphysik in der Theologie des Johannes Duns Scotus. In *Die Metaphysik im Mittelalter, ihr Ursprung und ihre Bedeutung. [Miscellanea mediaevalia]*. Vydal P. Wilpert, Berlín 1963. Sv. II, s. 30-49. .
115. Zu einem Werk über die Geschichte der Überlieferung. In *Münchener Theologische Zeitschrift*. 1963, č. 14, s. 188-193.
116. Unsterblichkeit der Geistseele oder Auferstehung von den Toten? In *Pro Veritate. Ein theologischer Dialog. Festgabe für Erzbischof Dr. h. c. Lorenz Jaeger und Bischof Professor Dr. D. Wilhelm Stählin*. Vydal [Prof. D. Dr.] E. Schlink a [biskup Prof. Dr. Dr.] H. Volk, Münster 1963. S. 311-337.
117. Der theologische Ort der kirchlichen Verkündigung. In *Liturgie, Gestalt und Vollzug*. Vydal W. Düring, Mnichov 1963. S. 286-296.
118. *Vorwort zu: Die Frau im Aufbruch der Kirche*. Vydal Michael Schmaus a Elisabeth Gössmann, příspěvky Oliver Brachfeld a jiní, Mnichov 1964. S. 5-6.

119. Animadversiones ad opus recens historiam traditionis tractans. In *Divinitas, Pontificiae Academiae theologicae Romanae commentarii*. 1964, č. 8, s. 131-141.
120. Die Denkform Augustins in seinem Werke „De trinitate“. In *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*. Mnichov 1962. Sv. 6. [Taktěž In *Theologisches Jahrbuch*. Vydal A. Dänhardt, Leipzig 1964. S. 504-521.]
121. Das Gesicht der Kirche heute. In *Klerusblatt*. 1964, č. 44, s. 309-311.
122. Wahrheit als Heilsbegegnung. In *Theologische Fragen heute*. Mnichov 1964, sv. I. [Taktěž v anglickém, francouzském, italském a španělském překladu.]
123. *Ein Geleitwort, zu: B. Stolz, Drei Tage, die die Welt in Atem hielten. Vom Geheimnis der Jerusalem-Fahrt Pauls VI.* Wiesbaden 1964. S. 9-22.
124. *Cristo prototipo dell' uomo*. Turin 1964.
125. Das Paradies. Festrede bei der Jahresfeier der Universität München am 21. November 1964. In *Münchener Universitätsreden, Neue Folge*. Mnichov 1965, sv. XXXVIII.
126. Aus der Bewegungslehre des Richard von Mediavilla. In *Parusia, Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger*. Vydal Kurt Flasch, Frankfurt/Main 1965. S. 393-406.
127. El Cristocentrismo del mundo. In *Salmanticensis, Commentarius de sacris disciplinis cura facultatum Pontificiae Universitatis ecclesiasticae editus*. Salamanca 1965, č. 12, s. 211-226.
128. Das Gesetz der Sterne. Ein Kapitel aus der Theologie des Wilhelm von Auvergne. In *Speculum Historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung*. Vydal Cl. Bauer, L. Boehm, M. Müller. Freiburg – Mnichov 1965. S. 51-58.
129. Sachhafte oder personhafte Struktur der Welt? In *Interpretation der Welt. Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag*. Vydal H. Kuhn, H. Kahlefeld a K. Forster [ve spojení s Katolickou akademií v Bavorsku]. Würzburg 1965. S. 693-700.

130. Das scholastische Denken in der Sicht heutiger Forschung. In *Universitas, Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur*. 1965, č. 10, s. 77-84.
131. Das Christentum in Deutschland nach dem 2. Weltkrieg [se shrnutím v italštině 1966]. In *Akten der III. Internationalen Tagung deutsch-italienische Studien: „Das Antlitz der deutschen und italienischen Kultur nach dem 2. Weltkrieg im Rahmen der europäischen Kultureinheit“*. Meran 1965. S. 53-71.
132. *Meditationen über „Christus und der Laie“ nach dem Konzil*. Řezno 1966.
133. Die Christozentrik der Welt. In *Evolution und christliches Weltbild. Veröffentlichungen der katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg*. Karlsruhe 1966, č. 1, s. 32-48.
134. *Preaching as a saving encounter*. New York 1966.
135. Das neue Selbstverständnis der Kirche. In *Kirche und Staat. Veröffentlichungen der katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg*. Karlsruhe 1966, č. 2, s. 11-25.
136. Die theologische Methode des Richard von Mediavilla. In *Festgabe für P. Dr. Valens Heynck OFM. Franziskanische Studien*. Münster – Werl 1966, 48 sv. 3-4, s. 254-265.
137. *Theologie im Laienstand*. Michael Schmaus, Heinz Robert Schlette und Elisabeth Gössman, 1966.
138. Die Toleranz. In *Religionsfreiheit. Ein Problem für Staat und Kirche. Theologische Fragen heute*. Vydal M. Schmaus a E. Gössmann, Mnichov 1966. Sv. IX, s. 91-128.
139. Das Wort als menschliche Begegnung. Festvortrag anlässlich der 50-Jahrfeier des Kyriosverlages am 16. Januar 1966 in Meitingen. In *50 Jahre Dienst am Wort. Festschrift zur 50-Jahrfeier des Kyrios-Verlages*. Meitingen-Freising 1966.
140. Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche. In *Das neue Volk Gottes. Eine Einführung in die dogmatische Konstitution „Über die Kirche“*. Vydal W. Sandfuchs [Arena Taschenbuch]. Würzburg 1966, č. 114, s. 86-101.

141. Die menschliche Gemeinschaft. In *Die Kirche in der Welt von heute. Eine Einführung in die Pastorkonstitution „Gaudium et spes“*. Vydal W. Sandfuchs [Arena Taschenbuch] Würzburg 1966, č. 120, s. 33-56.
142. *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Lateinisch und Deutsch. Mit einer Einleitung von Michael Schmaus*. Münster 1967.
143. *La verdad encuentro con Dios*. Madrid 1967.
144. *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*. [2. fotomechanický dotisk vydání z roku 1927 – Münster, s autorovým dodatkem a doplněním literatury.] Münsterische Beiträge zur Theologie. Münster 1967. Sv. XI.
145. Finalität in theologischer Sicht. In *Naturwissenschaft und Theologie. Struktur und Dynamik der Materie. 7. Arbeitstagung des Instituts der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie*. Freiburg 1967. Sv. VIII, s. 187-198.
146. Liebe und Gebot. In *Staat und Gesellschaft. Festgabe für Günther Küchenhoff*. Vydal Franz Mayer, Göttingen 1967. S. 199-202.
147. De Oblatione Iesu in Templo (Lc 2, 22-24). In *Maria in Sacra Scriptura. Acta Congressus Mariologici-Mariani in Republica Dominica anno 1965 celebrati. De beata virgine Maria in evangeliiis synopticis*. Vydala Pontificia Academia Mariana Internationalis, Řím 1967. Sv. IV, s. 287-295.
148. Das gegenseitige Verhältnis von Liebe Christi und Volk Gottes im Kirchenverständnis. In *Volk Gottes. Festgabe für J. Höfer*. Vydal Remigius Bäumer a Heimo Dolch, Freiburg 1968. S. 13-27.
149. *Haben wir noch Grundsätze?* Alfred Bengsch, Michael Schmaus a Elisabeth Gössmann, 1968.
150. Einige Bemerkungen zu dem Konzilsdekret über Dienst und Leben der Priester. In *Ecclesia et Ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag*. Vydal K. Siepen a další, Paderborn 1968. S. 153-166.
151. Einige Bemerkungen zur Lehre von der Erbsünde. In *Wort in Welt. Festgabe V. Schurr*. Vydal Karl Rahner a Bernhard Häring, Bergen-Enkheim 1968. S. 45-54.

152. Die italienische Theologie im deutschen Sprachraum. In *Akten der V. Internationalen Tagung deutsch-italienischer Studien. Die Präsenz der italienischen Kultur im deutschen und die der deutschen Kultur im italienischen Sprachraum seit 1945*. Vydal das deutsch-italienische Kulturinstitut in Südtirol, Meran 1968, sv. I, s. 61-97.
153. A Concepção Evolucionista do Mundo à Luz da Revelação. In *Itinerarium*. 1968, sv. XIV, s. 359-378.
154. Heiliger Geist. In *Sacramentum Mundi*. Vydal Karl Rahner a jiní, Freiburg – Basel – Vídeň 1968. Sv. II, s. 615-627.
155. Gaben des Heiligen Geistes. In *Sacramentum Mundi*. Vydal Karl Rahner a jiní, Freiburg – Basel – Vídeň 1968. Sv. II, s. 151-155.
156. Thomas von Sutton: Quodlibeta. In *Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichung der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt*. Vydal Michael Schmaus, Mnichov 1969. Sv. II.
157. Dogmatik und Exegese zur Jungfrauengeburt. In *Mariologische Studien*. Vydala die deutsche Arbeitsgemeinschaft der Mariologie. 1969, sv. IV, s. 215-233.
158. Christi reale Gegenwart in der Eucharistie. In *Über das Geheimnis der Heiligen Eucharistie. Veröffentlichungen der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg*. Karlsruhe 1969, sv. XVII, s. 23-42.
159. Das katholische Priestertum – ein soziologisches oder ein theologisches Phänomen? In *Ius Sacrum. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag*. Vydal Audomar Scheuermann und Georg May, Mnichov 1969. S. 3-14.
160. Überlegungen zum gegenwärtigen Atheismus. In *Wesen und Weisen der Religion. Ehrengabe für Professor Dr. Dr. Wilhelm Keilbach zum 60. Geburtstag*. Vydal Ch. Hörgl a jiní, Mnichov 1969. S. 282-300.
161. Das Geschichtliche und das Metaphysische in der Theologie. In *Gegenwart und Tradition. Festschrift B. Lakebrink*. Vydal Cornelio Fulsio, Freiburg im Breisgau 1969. S. 203-216.

162. Die metaphysisch-psychologische Lehre über den Heiligen Geist im Monologion Anselms von Canterbury. In *SOLA ratione. Anselm-Studien für Pater Dr. h. c. Franciscus Salesius Schmitt zum 75. Geburtstag*. Vydal Helmut Kohlenberger a jiní, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970. S. 189-219.
163. Hermeneutische Grundlagen der katholischen Dogmatik. In *Salzburger Studien zur Philosophie*. 1971, č. 9, s. 151-161.
164. Bemerkungen zu einer zukünftigen Theologie. In *Zukunft der Theologie – Theologie der Zukunft*. [Příspěvek Otto Betz a jiní.] Vídeň – Freiburg – Basel 1971. S. 69-81.
165. Einige Überlegungen zur christlichen Mission in Japan. In *Asien, Tradition mit Fortschritt. Festschrift für H. Hammitzsch*. Vydala Lydia Brüll a Ulrich Kemper, Wiesbaden 1971. S. 536-539.
166. Eine Anmerkung zum Problem der Demokratisierung im Bereich der kirchlichen Unfehlbarkeit. In *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. 1971, č. 18 s. 255-265. [Festgabe zum 70. Geburtstag Mannes Dominicus Koster, vydal O. H. Pesch a H. D. Lange.]
167. Die kirchliche Lehre von der jungfräulichen Empfängnis Jesu. In *Studia mediaevalia et mariologica*. Vydal C. Balič, Řím 1971. S. 477-496.
168. Die inneren theologischen Gründe für die heutige Glaubenskrise. In *Philosophia. Miscelánea en homenaje al Dr. Don José Ignacio de Alcorta y Echevarria*. Vydal F. C. Vidal a jiní, Barcelona 1971. S. 557-576.
169. Trinitätstheologie in Patristik und Mittelalter. Die psychologischen Ternare Augustinus und ihre Abwandlung bei Bonaventura. In *Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. Festschrift für Heinrich Fries*. Vydal Max Seckler a jiní, Graz – Vídeň – Kolín 1972. S. 465-476.
170. *Vom Mysterium der göttlichen Dreieinigkeit. Veröffentlichung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg*. Karlsruhe 1972. Č. 28.
171. Das Christusbild des Pastoralkonzils des niederländischen Kirchenprovinz. In *Exempel Holland. Theologische Analyse und Kritik des niederländischen Pastoralkonzils*. Vydal Michael Schmaus a jiní [Scheffczyk, Leo, Giers, Joachim], Berlín 1972 [2. vydání 1973]. S. 105-126.

172. Das Kirchenbild des niederländischen Pastoralkonzils. In *Exempel Holland. Theologische Analyse und Kritik des niederländischen Pastoralkonzils*. Vydal Michael Schmaus a jiní, Berlín 1972. S. 127-142.
173. Die dogmatischen Grundlagen des Marienkultes nach Anselm von Canterbury. In *De cultu Mariano saeculis VI-XI. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis in Croatia anno 1971 celebrati*. Vydala Pontificia Academia Mariana Internationalis, Řím 1972. S. 613-629.
174. Zur heutigen Diskussion über das Bußsakrament. In *Recht und Staat. Festschrift für Günther Küchenhoff zum 65. Geburtstag am 21.8. 1972*. Vydal Hans Hablitzel a Michael Wollenschläger, Berlín 1972. S. 163-178.
175. Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“. In *MThZ* 1972, č. 23, s. 275-283.
176. Die Taufe als Einordnung in die Weltkirche. In *Ortskirche. Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner*. Vydal Heinz Fleckenstein a jiní, Würzburg 1973, s. 384-393.
177. Neuplatonische Elemente im Trinitätsdenken des Itinerariums Bonaventuras. In *S. Bonaventura 1274-1974, II: Studia de vita, mente, fontibus et operibus sancti Bonaventurae*. Vydal J. G. Bougerd, Řím 1973. S. 45-69.
178. Die trinitarische Gottebenbildlichkeit nach dem Sentenzenkommentar Alberts des Großen. In *Virtus politica. Festgabe zum 75. Geburtstag von Alfons Hufnagel*. Vydal Joseph Möller a Helmut Kohlenberger, Stuttgart 1974. S. 277-306.
179. Augustins psychologische Trinitätserklärung bei Robert Kilwardby OP. In *Studia Anselmiana*. 1974, č.63, s. 149-209.
180. Das Ethos der Weltorganisation und die Unterscheidung des Christlichen. In *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. 1974, č. 3, s. 161-179.
181. Die Trinitätslehre des Theodulf von Orléans auf dem Wege zwischen Augustinus und Anselm von Canterbury. In *47. Bulletin de l'Académie St. Anselme*. 1974/75. S. 221-243.

182. Die trinitarische Ebenbildlichkeit des Menschen nach Richard von Mediavilla. In *Mysterium der Gnade. Festgabe für Johann Auer*. Vydal Joseph Ratzinger a Heribert Roßmann, Řezno 1975. S. 251-258.
183. Zur Geistlehre des Aegidius Romanus. In *Scientia Augustiana. Festschrift Prof. Dr. Dr. Adolar Zumkeller OSA. zum 60. Geburtstag*. Vydal Cornelius Petrus Mayer a Willigis Eckermann, Würzburg 1975. S. 200-213.
184. Die theologiegeschichtliche Tragweite der Trinitätslehre des Anselm von Canterbury, In *Die Wirkungsgeschichte Anselms von Canterbury. [Akten der ersten Internationalen Anselm-Tagung, Bad Wimpfen, 13. – 16. Sept. 1970]. Analecta Anselmiana*. 1975, sv. IV/I, s. 29-45.
185. Bonaventura und Thomas von Aquin. Ein Vergleich. In *Aktualität der Scholastik*. Vydal J. Ratzinger, Řezno 1975. S. 53-77.
186. Zur 100. Wiederkehr des Geburtstags von Martin Grabmann. In *MThZ* 1975, č. 26, s. 1-16.
187. Das Dynamische in der Erlösungslehre des hl. Thomas von Aquin. In *Atti del Congresso Internazionalale (Roma – Napoli 17/24 April 1974) Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Dio e l'economia della Salvezza*. 1976, sv. III, s. 194-213.
188. Einleitung. In Martin Grabmann, *Gesammelte Akademiabhandlungen*. Vydal Grabmann-Institut der Universität München, Paderborn 1979.
189. Die Forschungstätigkeit Martin Grabmanns während der Zeit seiner ordentlichen Mitgliedschaft in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. In *Land und Reich, Stamm und Nation. (Probleme und Perspektiven bayerischer Geschichte.) Festgabe für Max Spindler zum 90. Geburtstag. Vom Vormärz bis zur Gegenwart*. Mnichov 1984. Sv. III, s. 438-446.
190. Die Einheit des Trinitarischen Wirkens in der Ost- und Westkirche. In *Renovatio et Reformatio. Festschrift für Ludwig Hödl zum 60. Geburtstag*. Vydal Manfred Grewing, Münster 1985. S. 72-79.

IV.2.3. Spolupráce na vědeckých sbornících.

- 191.** Lexikon für Theologie und Kirche. 1. vydání, Freiburg im Breisgau 1930-1938. Články: Adam Whodam I, s. 89; Áneas von Paris I, s. 424; Arno von Reichersberg I, s. 688-689; (Petrus) Aureoli I, s. 840; Bartholomäus von Bologna II, s. 3; (Johannes de) Bassolis II, s. 34; (Stephan) Brulefer II, s. 587; (Walter von) Chatton II, s. 848; Eckehart III, s. 527-530; Erlösung III, s. 759-765; Fareinisten III, s. 957; Farvaques, Franz III, s. 962; Ferchius, Matthias III, s. 999; Hügel Friedrich V, s. 172; Hugo de Novocastro V, s. 182; Hugolin von Orvieto V, s. 186; Humbert von Prulli V, s. 194; Jakob von Lausanne V; s. 259-260; Johannes von Köln V, s. 509; Johannes von Murrho V, s. 518; Ligarides Paisios VI, s. 571; Petrus von Falco VIII, s. 161-162; Petrus de Trabibus VIII, s. 179.
- 192.** Lexikon für Theologie und Kirche. 2. vydání, Freiburg im Breisgau 1957 – 1967 [odborný poradce pro dogmatiku]. Články: Agennesie I, s. 187-188; Ämter Christi I, s. 457-459; Antitrinitarier I, s. 660-661; Appropriation I, s. 773-775; Atzberger, Leonard I, s. 1021-1022; Aufnahme Marias in den Himmel I, s. 1068-1072; Bach, Joseph von I, s. 1179; Bischof (II) II, s. 492-497; Hirtenamt der Kirche V, s. 386-387; Humbert von Prulli V, s. 532; Hypostatische Union (I-III) V, s. 579-583; Johannes von Reading V, s. 1074; Munificentissimus Deus VII, s. 681-682; Perichorese VIII, s. 274-276; Priestertum Christi (II) VIII, s. 757-758; Proprietät VIII, s. 805-806; Sendung (II) IX, s. 663-664; Tritheismus X, s. 365-366; Vestigia trinitatis X, s. 757-758.
- 193.** Lexikon des Katholischen Lebens. Vydal [arcibiskup Dr.] Wendelin Rauch, Freiburg im Breisgau 1952.
- 194.** Neue Deutsche Biographie. Vydala die historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Berlín 1953 a následující. Články: Denifle, Heinrich III, s. 595-597; Denzinger, Heinrich III, s. 604; Diekamp, Franz III, s. 645; Drey, Joh. Sebastian von, IV, s. 120-121; Faulhaber, Michael von V, s. 31-32.
- 195.** Sachwörterbuch zur deutschen Geschichte. Vydal H. Rössler a G. Franz, Mnichov 1958. Články: Katholizismus, s. 504-511; Scholastik, s. 1127-1129.
- 196.** Staatslexikon. 6. vydání, vydala die Görresgesellschaft, Freiburg im Breisgau 1957-1963. Články: Christentum (I) II, s. 429-433; Michael von Faulhaber III, s. 231-233.
- 197.** Handbuch theologischer Grundbegriffe. Mnichov 1962. Články: Trinität II, s. 697-714.

198. Wahrheit und Zeugnis. Aktuelle Themen der Gegenwart in theologischer Sicht. Vydal Michael Schmaus a Alfred Läple, Düsseldorf 1964. Články: Christus. Bist Du es, der da kommen soll, s. 152-172; Dreifaltigkeit. Durch Christus im Heiligen Geiste zum Vater, s. 199-210; Eschatologie. Das Leben in der vollendeten Herrschaft Gottes, s. 242-256.

IV.2.4. Vydavatelská činnost Michaela Schmause

199. Münchener Theologische Zeitschrift. Hueber-Verlag, Mnichov 1950-1966.
200. Handbuch der Dogmengeschichte. Herder-Verlag, spoluvydavatel A. Grillmeier, Freiburg im Breisgau, od roku 1951
201. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Aschendorff-Verlag, Münster od roku 1960 [dříve jako spoluvydavatel].
202. Theologische Fragen Heute. Hueber-Verlag, spoluvydavatelka E. Gössmann, Mnichov 1964.
203. Lexikon der Marienkunde. Pustet-Verlag, spoluvydavatelé K. Algermissen, L. Böer, G. Enghardt, J. Tyciak, Řezno.
204. Der Kult und der heutige Mensch. Hueber-Verlag, spoluvydavatel K. Forster, Mnichov 1961.
205. Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition von H. Bacht, H. Fries, R. J. Geiselman. Hueber-Verlag, Mnichov 1957.
206. Aktuelle Fragen zur Eucharistie. Hueber-Verlag, Mnichov 1960.
207. Philosophisches Jahrbuch. Vydal [z pověření Görresgesellschaft] M. Müller a M. Schmaus, Mnichov 1960-1963.
208. *Wahrheit und Zeugnis. Aktuelle Themen der Gegenwart in theologischer Sicht.* Patmos-Verlag, spoluvydavatel A. Läple, Düsseldorf 1964.
209. Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München. Hueber-Verlag, spoluvydavatel W. Dettloff [od roku 1964], Mnichov od roku 1958. [Od roku 1967 Neue Folge: Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Münchener Universitätsschriften, Theologische Fakultät. Schöningh-Verlag, spoluvydavatelé W. Dettloff a R. Heinzmann, Paderborn.]

IV.3. Literatura o Michaelovi Schmausovi a jeho díle (řazeno chronologicky)

210. KÜRSCHNER, Joseph. *Kürschners deutscher Gelehrtenkalender*. Mnichov 1935 [poprvé a pak v následujících letech]. Sv. V, s. 1204 n.
211. *Handbuch der deutschen Wissenschaft*. 1949. Sv. II, s. 1300.
212. AUER, Johann a VOLK, Hermann. *Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschrift Michael Schmaus zum 60. Geburtstag*. Mnichov 1957.
213. GRÜNDEL, Johannes. Grabmann-Institut. In *LThK*. 2. zcela nově přepracované vydání, vydal Josef Höfer a Karl Rahner, Freiburg im Breisgau 1960. Sv. IV, s. 1156.
214. ESCRIBANO-ALBERCA, Ignacio. *La Dogmatica de Michael Schmaus*. 1962.
215. HEUSER, Adolf. *Die Erlösungslehre in der katholischen Dogmatik von B. P. Zimmer bis M. Schmaus. Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie*. Essen 1963. Sv. IV, s. 141, 194, 201-215, 219-221, 225 n., 228 n.
216. Homenaje al Profesor Michael Schmaus. In *La ciudad de dios*. 1963, č. 176. s. 393-847.
217. KOLPING, Adolf. *Katholische Theologie gestern und heute. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vatikanum bis zur Gegenwart*. Bremen 1964. S. 398 n.
218. SEELIGER, Rolf. *Braune Universität. Deutsche Hochschullehrer gestern und heute. Dokumentenreihe*. 1964 n. Sv. I, s. 60-62.
219. AUER, Johann. Michael Schmaus: Katholische Dogmatik. [5 svazků. Svazek II/1, 6. vydání, Max Hueber Verlag, Mnichov 1962.] In *Theologische Revue*. 1964, č. 60, s. 251 n.
220. BREUNING, Wilhelm. Michael Schmaus: Katholische Dogmatik. [5 svazků. Svazek III/2, 6. vydání, Max Hueber Verlag, Mnichov 1965.] In *TrThZ*. 1968, č. 77, s. 333 n.
221. FORSTER, Karl. Michael Schmaus. In *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*. Vydal Hans Jürgen Schultz, 1967. S. 422-427. [Taktéž In *Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute*. 1982. Sv. I, s. 684-689.]
222. *Wahrheit und Verkündigung. Festschrift Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*. Vydal Leo Scheffczyk, W. Dettloff a Richard Heinzmann, Mnichov – Paderborn – Vídeň 1967.

223. SCHEFFCZYK, Leo. Michael Schmaus: Katholische Dogmatik. [5 svazků. Svazek III/2, 6. vydání, Max Hueber Verlag, Mnichov 1965.] In *Theologische Revue*. 1967, č. 63, s. 315-317.
224. BREUNING, Wilhelm. Michael Schmaus: Wahrheit als Heilsbegegnung. In *Theologische Fragen heute*. Mnichov 1964. Sv. 1. [Taktěž In *TrThZ* 1967, č. 76 s. 254.]
225. BREUNING, Wilhelm. Michael Schmaus: Das Paradies. Festrede bei der Jahresfeier der Universität München am 21. November 1964. In *Münchener Universitätsreden. Neue Folge*. Mnichov 1965. Sv. 38. [Taktěž In *TrThZ*. 1968, č. 77, s. 334.]
226. KEILBACH, Wilhelm. Besprechung der Festschrift: Wahrheit und Verkündigung. Festschrift Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. [Vydal Leo Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann, Mnichov – Paderborn – Vídeň 1967.] In *MThZ*. 1968, č. 19, s. 76.
227. SLENCZKA, Reinhard. Besprechung der Festschrift: Wahrheit und Verkündigung. Festschrift Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. [Vydal Leo Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann, Mnichov – Paderborn – Vídeň 1967.] In *Theologische Literaturzeitung*. 1969, č. 94, s. 253-256.
228. BREUNING, Klaus. *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934)*. Mnichov 1969. S. 16, 17, 182, 193-195, 291, 293, 295, 299, 363, 383.
229. SCHEFFCZYK, Leo. Dogmatik in christologischer Zentrierung. In *MThZ*. 1969, č. 20, s. 330-334.
230. FINKENZELLER, J. Michael Schmaus: Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik. [Svazek I, Max Hueber Verlag, Mnichov 1969.] In *Theologische Revue*. 1970, č. 66, s. 133-135.
231. SCHULTZ, Werner. Michael Schmaus: Katholische Dogmatik. [5 svazků. Svazek II/1 a II/2, 6. vydání, Max Hueber Verlag, Mnichov 1963.] In *Theologische Literaturzeitung* 1970, č. 95, s. 143 n.
232. AUBERT, Roger. Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert. In *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*. Vydal Herbert Vorgrimler a Robert Vander Gucht, Freiburg im Breisgau 1970. Sv. II, s. 7-70 (22, 27, 55).
233. BREUNING, Wilhelm. Trinitätslehre. In *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*. Vydal Herbert Vorgrimler a Robert Vander Gucht, Freiburg im Breisgau 1970. Sv. III, s. 21-36 (27, 29, 31).
234. LACHENSCHMID, Robert. Christologie und Soteriologie. In *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*. Vydal Herbert Vorgrimler a Robert Vander Gucht, Freiburg im Breisgau 1970. Sv. III, s. 82-120. [Zmínka o Schmausovi ještě na s. 151, 158, 302, 475 n.]

235. SCHEFFCZYK, Leo. Die Kirche auf dem Weg in die Vollendung. In *MThZ*. 1970, č. 21, s. 356-359.
236. LILL, Rudolf. Die deutsche Katholiken und die Juden in der Zeit von 1850 bis zur Machtübernahme Hitlers. In *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden* Vydal Karl Heinrich Rengstorf a Siegfried von Kortzfleisch, 1970 [dotisk 1988]. Sv. II, s. 370-420.
237. FINKENZELLER, J. Michael Schmaus: Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik. [Svazek II, Max Hueber Verlag, Mnichov 1970.] In *Theologische Revue*. 1971, č. 67, s. 68 n.
238. STAHL, Norbert. Von der Vergangenheit zur Gegenwart. Das Grabmann-Institut zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. In *Ludwig-Maximilians-Universität München 1472 – 1972. Geschichte – Gegenwart – Ausblick*. Mnichov 1972. S. 121-126 [Interview].
239. HASENFUß, Josef. Michael Schmaus, Leo Scheffczyk, Joachim Giers: Exempel Holland. Theologische Analyse und Kritik des Niederländischen Pastoralkonzils. [Berlín 1972, druhé vydání 1973.] In *MThZ*. 1973, č. 24, s. 83-85.
240. SCHWAIGER, Georg. Größe und Grenze der Theologie. Aufgezeigt an fünfhundert Jahren Geschichte einer theologischen Fakultät. In *Ingolstadt – Landshut – München. Der Weg einer Universität*. Vydal Benno Hubensteiner, Řezno 1973. S. 51-78.
241. AUER, Johann. Gott – der Eine und Dreieine. In *Kleine katholische Dogmatik*. Řezno 1978. Sv. II, s. 215, 216 n., 226 n., 255, 286, 291, 294, 311, 323, 324, 337, 423, 505.
242. SCHEFFCZYK, Leo. Der Glaube der Kirche. Zur Neuauflage des „Handbuchs der katholischen Dogmatik“ von Michael Schmaus. In *MThZ*. 1980, č. 31, s. 62-70.
243. SCHEFFCZYK, Leo. Michael Schmaus: Der Glaube der Kirche. [Svazek IV/1 a IV/2.] In *MThZ*. 1981, č. 32, s. 323 n.
244. FORSTER, Karl. Michael Schmaus. In *Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute*. Würzburg 1982. Sv. I [Glaube - Kirche, pastoraler Dienst], s. 684-689.
245. *Urteile über die neue Dogmatik*. Prospekt vydavatelství EOS z roku 1984.
246. BÖHM, Helmut. Die Theologische Fakultät der Universität München. In *Das Erzbistum München und Freising in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft*. Vydal Georg Schwaiger, Mnichov – Zürich 1984. Sv. I, s. 684-738, 695 n., a sv. II, s. 26.
247. HEINZMANN, Richard. Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. Michael Schmaus zum 90. Geburtstag. In *MThZ*. 1987, č. 38. s. 115-133.
248. ESCRIBANO-ALBERCA, Ignacio. Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. In *Handbuch der Dogmengeschichte*. 1987. Sv. IV – 7d, s. 227-229.

249. MILANO, A. La Trinità dei teologi e dei filosofi: l'intelligenza della persona in Dio. In *Persona e personalismi*. Vydal A. Pavan a jiní, Miláno 1987. S. 1-286, 241-248.
250. SEYBOLD, Michael. „Klassiker der Theologie des 20. Jahrhunderts.“ Zum 90. Geburtstag von Michael Schmaus. In *Klerusblatt*. 1987, č. 67, s. 191 n.
251. LOCHBRUNNER, Manfred. Theologie zwischen Kriegsende und Gegenwart. In *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte*. Vydal Walter Brandmüller, 1991. Sv. III, s. 653-680, 656, 658, 661, 670.
252. KOLLMANNBERGER, Peter. *Die Schöpfungstheologische Frage nach dem Personsein des Menschen in den Dogmatiken von Michael Schmaus und Johann Auer*. Weiden – Schuch 1992.
253. SCHEFFCZYK, Leo. Michael Schmaus. In *Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. 1993 [mimořádný výtisk].
254. GÖSSMANN, Elisabeth. Theologie im Leben. Zum Gedenken an Michael Schmaus. In *Christ in der Gegenwart*. 1994, č. 46, s. 13 n.
255. MÜLLER, W. W. *Die Gnade Christi*. In *MThS*. St. Ottilien 1994. Sv. 48, s. 274-278.
256. MÜLLER, Gerhard Ludwig. Vorwort. Sonderdruck: Michael Schmaus zum Gedenken In *MThZ*. 1994, č. 45, s. 113 n.
257. WETTER, Friedrich. Ein Geschenk Gottes für Theologie und Kirche. Michael Schmaus, einer der großen Theologen des 20. Jahrhunderts. In *MThZ*. 1994, č. 45, s. 115-117. [Taktěž In *Klerusblatt*. 1994, č. 74, s. 5 n.]
258. STEINMANN, Wulf. „... die Werke des Geistes vollbringen, um derentwillen es lohnt, ein Mensch zu sein.“ In *MThZ*. 1994, č. 45, s. 119-122.
259. HEINZMANN, Richard. Michael Schmaus in memoriam. In *MThZ*. 1994, č. 45. s. 123-127.
260. SCHIERL, J. *In Christus. Deutschsprachige Stimmen zur Verbindung der Gläubigen mit Christus im Vorfeld der Encyklika Pius XII. „Mystici corporis“ (1943)*. Řezno 1994. S. 134-151.
261. EDER, Manfred. Schmaus, Michael. In *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Hamm 1995. Sv. IX, s. 322-327.
262. RATZINGER, Joseph. *Aus meinem Leben. Erinnerungen*. Stuttgart 1998. S. 54, 55, 60, 77-91.
263. SEYBOLD, Michael. Michael Schmaus. In *LThK*. 3. zcela nově přepracované vydání, vydal Michael Buchberger a Walter Kasper, Freiburg im Breisgau 2000. Sv. IX, s. 172 n.
264. SIRCH, Bernhard. *Vorwort zur Herausgabe der Schmaus-Dogmatik im Internet*.
265. COURTH, F. *Handbuch der Dogmengeschichte*. Sv. 2/1c, s. 144-154.

IV.4. Schmausova ocenění

O Schmausově významu svědčí i níže uvedená členství ve vědeckých akademiích, čestné tituly a ocenění.

IV.4.1. Členství Michaela Schmause ve vědeckých akademiích

Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, München 1951.

Pontificia Academia Mariana Internationalis, Roma 1952.

Accademia ‚Leonardo da Vinci‘ Napoli, Scienze, Lettere, Belle Arti 1952.

Pontificia Accademia Teologica Romana 1956.

IV.4.2. Čestné tituly a ocenění Michaela Schmause:

Erzbischöflicher Geistlicher Rat 1947.

Päpstlicher Hausprälat 1952.

Komturkreuz des spanischen Ordens ‚Al merito civil‘ 1954.

Kommandeurkreuz des ‚Königlichen Phönixordens von Griechenland‘ 1957.

IV.5. Seznam Schmausových doktorandů a habilitantů

Schmaus v průběhu celé své akademické činnosti vedl vědecké práce celkem u 74 doktorandů a 13 habilitantů.

IV.5.1. Doktorské práce, které vedl Michael Schmaus (74)⁸⁵⁶

ANGEL, Antón Gómez. *Die Typologie der Taufe bei Sankt Isidor von Sevilla*. 1960.

⁸⁵⁶ Řazeno abecedně podle autorů. Práce, které byly sepsány před rokem 1946 pochází z doby činnosti Michaela Schmause v Münsteru.

- ARNAU, Garcia Ramón. *El Concepto de naturaleza creada y su ordinacion a la vision beatifica segun la doctrina de San Augustin*. 1961.
- AUER, Johann. *Die Gnadenlehre des Franziskanergenerals Matthäus von Acquasparta* (zveřejněno pod titulem: *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik mit besonderer Berücksichtigung des Kardinals Matteo d' Acquasparta*). 1942.
- BADA, Panillo José-Ramón. *Die dynamische und universale Mittlerschaft Christi im Corpus Areopagiticum*. 1960.
- BALLAY, Ladislaus SJ. *Der Hoffnungsbegriff bei Augustinus. Untersucht in seinen Werken: De doctrina christiana, Enchiridion sive de Fide, Spe et Caritate ad Laurentiam und Enarrationes in Psalmes 1-91*. 1962.
- BECK, Irene. *Liebe und Werk in der Theologie des heiligen Franz von Sales*. 1964.
- BENDFELD, Bernhard. *Grundlegung und Beweisführung der Unsterblichkeitslehre in der beginnenden Hochscholastik*. 1940.
- BENGSCHE, Alfred Bernhard. *Heilswissen und Heilsgeschichte. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk ‚Adversus Haereses‘ des Hl. Irenäus von Lyon*. 1956.
- BIEKER, Joseph. *Der Mensch als Einzel- und Gemeinschaftswesen im Heilswirken*. 1940.
- BILANIUK, Petro Boris. *De magisterio ordinario Summi Pontificis*. 1961.
- BOSS, Gerhard. *Die Rechtfertigungslehre des Komelius a Lapide*. 1958.
- BOSSE, Laurentius (Augustin) OFM. *Heilsgeschiedenis en Openharing by Hugo van Sint Victor*. 1959.
- BURKE, Thomas Patrik. *The Concept of Faith according to Matthias Joseph Scheeben*. 1964.
- CRAGHAN, John F. *Mary's vow of Virginity*. 1965.
- DETTLOFF, Werner. *Die Lehre von der acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre*. 1952.

- EICHENSEER, Josef Caelestis OSB. *Das Symbolum Apostolicum beim Heiligen Augustinus mit Berücksichtigung des dogmengeschichtlichen Zusammenhangs.* 1955.
- ESCRIBANO-ALBERCA, Ignacio. *Die Gewinnung theologischer Normen aus der Geschichte der Religion bei E. Troeltsch.* 1956.
- FINKENZELLER, Josef. *Die Lehre von den Sakramenten der Taufe und der Buße nach Johannes Baptista Gonet O. P. (1616-1681).* 1953.
- FORSTER, Karl. *Die Verteidigung der Lehre des Hl. Thomas von der Gottesschau durch Johannes Capreolus.* 1952.
- GABAS PALLAS, Pedro Raul. *Escatologia Protestante en la Actualidad.* 1961.
- GESTEIERA-GARZA, Manuel. *Die Verdienstlehre der ‚Kirchlichen Dogmatik‘ von Karl Barth.* 1962.
- GÖGLER, Rudolf Hermann. *Das Wesen des biblischen Wortes nach Origenes.* 1953.
- GONZÁLEZ-HABA, Maria Josefa. *Die Gestalt Christi bei Meister Eckhart.* 1960.
- GONZALEZ, de Cardedal Olegario. *Die göttliche Trinität und die menschliche Existenz in der Theologie des heiligen Bonaventura.* 1964.
- GÖSSMANN, Elisabeth. *Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters.* 1954.
- GÜNTER, Josef MSF. *Die Christologie des Gerhoh von Reichersberg.* 1940.
- HALLKE, Hermann. *Die Lehre von der beseligenden Schau nach Nikolaus Trivet.* 1966.
- HEINEMANN, Uta. *Die Motive für die Entstehung des Mönchtums nach dem Selbstverständnis der Mönche.* 1954.
- HEINZMANN, Richard. *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der fröhscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre.* 1962.
- HÖDL, Ludwig. *Die Grundfragen der Sakramentenlehre nach Herveus Natalis O.P.* 1955.

- HOFMEIER, Johann. *Die Trinitätslehre des Hugo von St. Viktor, dargestellt im Zusammenhang mit den trinitarischen Strömungen seiner Zeit.* 1961.
- HORN, Otto Stephan SDS. *Glaube und Rechtfertigung nach der Lehre des Konzilstheologen Andreas de Vega.* 1966.
- HORST, Ulrich Harald OP. *Die Trinitäts- und Gotteslehre des Robert von Melun.* 1963.
- KAHLES, Wilhelm. *Radbert und Bernhard.* 1938.
- KAISER, Alfred. *Natur und Gnade im Urstand. Eine Untersuchung der Kontroverse zwischen Michael Bajus und Johannes Martinez de Ripalda.* 1962.
- KARRER, Leo. *Die historisch-positive Methode des Theologen Dionysius Petavius.* 1967.
- KERSTIENS, Walther. *Gestalt und Geschichte nach Langbehn.* 1941.
- KOMPOSCH, Emil. *Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre Kaspar Schatzgeyer's O.F.M. über das eucharistische Opfer.* 1962.
- KOPER, Johannes Josef Rigobert OFM. *De begrippen saeculum en mundus in het leven en denken van Franciscus van Assisie. En theologisch onderzoek van Franciscus' woord: ‚Exivi de saeculo‘ (zveřejněno pod titulem: Das Weltverständnis des heiligen Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung über das Wort: ‚Exivi de saeculo‘).* 1955.
- KÖSTER, Heinrich. *Die Heilslehre des Hugo von Sankt-Viktor.* 1940.
- KUHAUPT, Hermann. *Die Formalursache der Gotteskindschaft.* 1940.
- LÄPPLE, Alfred. *Der Einzelne in der Kirche, Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach John Henry Kardinal Newman.* 1951.
- LIESKE, Alois SJ. *Die Theologie der Christusbystik Gregors von Nyssa.* 1939.
- LORENZO-SALAS, Gumersindo. *Die Rechtfertigungslehre des "Cursus Theologicus Salmanticensis".* 1958.
- LOOSEN, Joseph SJ. *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor.* 1940.
- MAGINOT, Norbert. *Der Actus Humanus Moralis unter dem Einfluß des Heiligen Geistes nach Dionysius Carthusianus.* 1963.

- MANZY, Ludwig. *Die theologische Anthropologie John Henry Newman's*. 1941.
- McSORLEY, Harry J. CSP. *Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift ‚De Servo Arbitrio‘ im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition: Ein Beitrag zur ökumenischen Theologie*. 1966.
- MAYR, Johann. *Die Lehre von der Kirche des Pariser Theologen Honoré Tournely* (zveřejněno pod titulem: *Die Ekklesiologie Honoré Tournelys*). 1963.
- MERTA, Franz. *Die Lehre von der visio beata in den Quodlibeta und Quaestiones disputatae des Johannes von Neapel O. P. (+ 1336)*. 1964.
- MÜLLER, Alfons. *Die Lehre von der Taufe bei Albert dem Großen*. 1962.
- NIEBECKER, Engelbert. *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen*. 1936.
- NOCKE, Franz Josef. *Sakrament und personaler Vollzug bei Albertus Magnus*. 1962.
- NOLAN, Kieran Peter OSB. *The Immortality of the Soul and the Resurrection of the Body according to Giles of Rome*. 1963.
- OTTO, Stephan. *Natura und dispositio. Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians*. 1959.
- PETER, Sebastian. *Das Menschenbild bei Albert Maria Weiß O. P. Ein Beitrag zur christlichen Anthropologie*. 1966.
- PLOTNIK, Wenceslaus OSB. *The Eucharistic Teaching of Hervaeus Natalis O. P.* 1963.
- von RHEIN, Raphael. *Die Lehre des h. Basilius d. Großen von der Heiligung des Menschen*. 1940.
- RIEDINGER, Rudolf Utto OSB. *Die Heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie*. 1956.
- SARTORY, Matthias Thomas. *Die Ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienst einer ökumenischen Ekklesiologie*. 1954.
- SCHAUF, Heribert. *Die Einwohnung des Heiligen Geistes*. 1941.
- SCHLETTE, Heinrich Robert. *Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas von Aquin*. 1958.
- SCHMAUCH, Joachim Albert. *Die eschatologischen Gedankengänge Cassiodors*. 1954.

- SCHMITT, Karl. *Die Gotteslehre des Compendium theologiae veritatis des Hugo Ripelin von Straßburg*. 1940.
- SCHNEIDER, Anton Johann. *Die theologische Erkenntnislehre bei Alois von Schmid (1825-1910)*. 1964
- SCHNEIDER, Johannes. *Die Lehre vom Dreieinigem Gott in der Schule des Petrus Lombardus*. 1956.
- SCHÜTT, Josef. *Die sakramentale Materie der hl. Firmung in der Zeit vom 1. bis zum 7. Jahrhundert*. 1943.
- SCHREITMÜLLER, Heinrich. *Das Leben Gottes in Schellings Philosophie der Offenbarung*. 1936.
- SCHULTER, Anton. *Die Marienlehre des ausgehenden XIII. und beginnenden XIV. Jahrhunderts nach der gedruckten Sentenzen-, Quodlibeta- und Quästionenliteratur*. 1938.
- STADTER, Ernst. *Das Problem der Theologie bei Petrus Johannes Olivi, O. F. M.* 1959.
- SLAKEMEIER, Adolf. *Die persönliche Heilsgewißheit auf dem Tridentinum (zveřejněno pod titulem: Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit)*. 1947.
- THEISSING, Hermann. *Glaube und Theologie bei Robert Cowton O. F. M.* 1963.
- TÜRKS, Paul. *Das Gottesbild des Leonhard Lessius*. 1952.
- VOLK, Hermann. *Emil Brunners Lehre von der ursprünglichen Gottesebenbildlichkeit des Menschen*. 1939.

IV.5.2. Habilitační práce, které vedl Michael Schmaus (13)

- BIEKER, Joseph, Dr. theol. *Das Menschenbild bei Jakob Böhme in theologischer Sicht*. 1944.
- DETTLOFF, Werner, Dr. theol. *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen*. 1961.

- ESCRIBANO-ALBERCA, Ignacio, Dr. theol. *Hören und Schauen. Gregor von Nyssa und die Alexandriner*. 1965.
- FINKENZELLER, Josef, Dr. theol. *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Eine historische und systematische Untersuchung*. 1959.
- GAAR, Franz Xaver, Dr. theol. *Das Prinzip der göttlichen Tradition nach Kardinal Johann Baptist Franzelin – eine geschichtliche Untersuchung zur Traditionstheologie*. 1962.
- HÖDL, Ludwig, Dr. theol. *Die scholastische Literatur und Theologie der Schlüsselgewalt von ihren Anfängen bis zur Summa Aurea des Wilhelm von Auxerre*. 1958.
- LAIS, Hermann, Dr. theol. *Die Gnadenlehre des hl. Thomas in der Summa contra gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara*. 1949.
- MÜHLEN, Heribert, Dr. phil., Dr. theol. *Una mystica Persona*. 1964.
- OTTO, Stephan, Dr. theol. *Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts*. 1962.
- SEYBOLD, Michael, Dr. theol. *Glaube und Rechtfertigung bei Thomas Stapleton*. 1966.
- SCHEFFCZYK, Leo, Dr. theol. *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*. 1957.
- VOLK, Hermann, Dr. theol. *Emil Brunners Lehre von dem Sünder*. 1943.
- WETTER, Friedrich Karl, Dr. theol. *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*. 1965.

IV.6. Seznam použitých a doporučených pramenů a literatury

Ve skutečnosti mezi použitou literaturu můžeme započítat téměř všechnu výše uvedenou sekundární literaturu o Michaelovi Schmausovi a jeho díle. V naší práci jsme použili také všechny archivní dokumenty. Níže se pak nachází jenom malé doplnění použitých, popřípadě doporučených pramenů a literatury.

ALBERIGO, G. (a cura di). *Storia dei concili ecumenici*. Brescia 1990.

- ALBERIGO, G. – DOSSETTI, G. – JOANNOU, P. (a cura di). *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bologna 1991.
- AMATO, A. *Gesù il Signore. Saggio di Cristologia* (7. vyd.). Bologna 2008.
- AUER, J. *Jesus Christus, Gottes und Mariä „Sohn“*. *Kleine katholische Dogmatik IV/1*. Regensburg 1986.
- AUGUSTIN [AURELIUS AUGUSTINUS]. *De civitate Dei*. In PL 41, 13-804. Česky: *O Boží obci, knih XXII*. Praha 1950.
- BALTHASAR H. U. von. „Mysterium Paschale“. In FEINER, J. - LÖHRER, M. *Mysterium Salutis. Grundrißheils geschichtlicher Dogmatik 3/2*. Einsiedeln – Zürich – Köln 1969, s. 133-326.
- BARTH, K. *Die kirchliche Dogmatik IV,1 – IV,4. Die Lehre von der Versöhnung*. Zürich 1953-1967.
- BASIL [Basilus]. *Regulae fusius tractatae*. In PG 31, 889-1052.
- Bible : *Písmo svaté Starého a Nového zákona* [ekumenický překlad]. Praha 1987.
- Bibliografické citace* [ČSN ISO 690]. Praha 1996.
- BIETENHARD, H. „Kyrios“. In COENEN, L. – BEYREUTHER, E. – BIETENHARD, H. *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo testamento*. Bologna 1989, s. 1757-1763.
- BIFFI, G. *Kristocentrismus*. Praha 1997.
- BONAVENTURA. *Itinerarium mentis in Deum*. In *Opera Omnia V*, s. 295-312. Česky: SVATÝ BONAVENTURA. *Putování mysli do Boha*. Praha 2003, 2. vyd.
- BORDONI, M. *Gesù di Nazaret. Presenza, Memoria, Attesa*. Brescia. 1988.
- BORDONI, M. *Gesù di Nazaret Signore e Cristo I*. Roma 1982.
- BORDONI, M. *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. 3 – Il Cristo annunciato dalla Chiesa*. Roma 1986.
- BORDONI, M. „Incarnazione“. In BARBAGLIO, G. – DIANICH, S. *Nuovo dizionario di teologia*. Milano 1988, s. 621-643.
- BROWN, R. E. *Ježíš v pohledu Nového zákona*. Praha 1998.
- BURLEIGH, M. *In onome di Dio*. Milano 2007.
- CARCIONE, E. *Le eresie. Trinità e incarnazione nella chiesa antica*. Milano 1992.

- CULLMANN, O. *Die Christologie des Neuen Testaments*. Tübingen 1957.
- CYRIL ALEXANDRIJSKÝ. *Epistula 4 (Cyrili epistula altera ad Nestorium)*. In ALBERIGO, G. – DOSSETTI, G. (a cura di). *Conciliorum Oecumenicorum Decreta 41*. In PG 77, 43-50.
- CYRIL ALEXANDRIJSKÝ. *Oratio ad Pulcheram et Eudoxiam Augustas defide*. In PG 76, 453-488.
- CYRIL ALEXANDRIJSKÝ. *Quod unus sit Christus*. In PG 75, 1253-1361.
- ČMEJRKOVÁ, S. DANEŠ, F., SVĚTLÁ, J. *Jak napsat odborný text*. Praha 1999.
- Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha 1995.
- DREYFUS, F. *Věděl Ježíš, že je Bůh?* Praha 1998.
- DUPUIS, J. *Introduzione alla cristologia*. Casale Monferrato 1993.
- Enchiridion delle encicliche*. Bologna 1995.
- ERNST, J. *Il vangelo di Luca II*. Brescia 1985.
- FABRIS, R. „Gesù Cristo“. In ROSSANO, P. – RAVASI, G. – GIRLANDA, A. (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia biblica*. Milano 1988.
- FIORES, S. *De Maria, Madre di Gesù*. Bologna 1992.
- FLOSS, K. „Substance a akcident“. In BLECHA, I. – BRÁZDA, R. – BŘEZINA J. *Filosofický slovník*. Olomouc 1995, 393b-395a.
- GALOT, J. *Chi sei tu, o Cristo?* Firenze 1984.
- GIBELLINI, R. *Teológia XX. storočia*. Prešov 1999.
- GRELOT, P. *I canti del Servo del Signore*. Bologna 1983
- GRILLMEIER, A. *Gesù il Cristo nella fede della chiesa I/1 – Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*. Brescia 1982.
- GRILLMEIER, A. *Gesù il Cristo nella fede della chiesa I/2 – Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*. Brescia 1982.
- GRILLMEIER, A. „Piscatorie – aristotelice. Zur Bedeutung der Formel in den seit Chalkedon getrennten Kirche“, in GRILLMEIER, A. *Mit ihm und in ihm*. Freiburg 1975, s. 283-300.
- HERIBAN, J. *Retto fronein e kenósis. Studio esegetico su Fil 2, 1-5. 6-11*. Roma 1983.
- HICK, J. (vyd.) *The Myth of God Incarnate*. Londýn 1977.

- HICK, J. – KNITTER, P. *The Myth of Christian Uniqueness*. Maryknoll 1987.
- HOLOUŠOVÁ, D. a kol. *Jak psát diplomové a závěrečné práce*. Olomouc 1999.
- JAN PAVEL II. *Dominum et vivificantem* (encyklika ze dne 18. 5. 1986). Česky: Praha 1997.
- JAN PAVEL II. *Fides et ratio* (encyklika ze dne 14. 9. 1998). Česky: Praha 1999.
- JAN PAVEL II. „Promluva ze dne 4. 5. 1980“. In *Insegnamenti III/I* (1980).
- JAN PAVEL II. *Reconciliatio et paenitentia* (posynodální adhortace ze dne 2. 12. 1984). Česky: Praha 1996.
- JAN PAVEL II. *Redemptoris missio* (encyklika ze dne 7. 12. 1990). Česky: Praha 1994.
- JAN PAVEL II. *Ut unum sint* (encyklika ze dne 25. 5. 1995). Česky: Praha 1995.
- JAN ZLATOÚSTÝ. *Homiliae in ev. Matthaei*. In PG 57-58.
- KÄSEMANN, E. „Kritische Analyse von Phil 2, 5-11.“ In *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47, 1950, s. 313-360.
- KASPER, W. *Der Gott Jesu Christi*. Mainz 1983.
- KASPER, W. *Jesus der Christus*. Mainz 1976.
- Katechismus katolické církve*. Praha 1995.
- KELLY, J. N. D. *I simboli di fede della chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo*. Napoli 1987.
- KOLEKTIV AUTORŮ. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg – Basel – Roma – Wien 1995.
- KOLEKTIV AUTORŮ. *Prezentace encykliky Fides et ratio a dokumentu Ad tuendam fidem*. Olomouc 1999.
- Kompendium katechismu katolické církve*. Kostelní Vydří 2006.
- KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Dominus Jesus* (deklarace ze dne 6. 8. 2000). Česky: Olomouc 2000. [Příloha Matičního zpravodaje 2000/3.]
- LANG, A. *Kristus vrchol zjevení*. Olomouc 1993.
- LÄPPLE, A. *Arbeitsbuch zum Katechismus der katholischen Kirche*. Augsburg 1993.
- LÉON-DUFOUR, X. aj. *Slovník biblické teologie*. Roma 1991.

- LEV VELIKÝ. *Tomus ad Flavianum*. In ALBERIGO, G. – DOSSETTI, G. (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bologna 1991, s. 77-82.
- LIETZMANN, H. *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchung*. Tübingen 1904.
- LOHMEYER, E. *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11*. Heidelberg 1928; Darmstadt 1961.
- LUBAC, Henri de. *Katolicismus. Společenská hlediska dogmatu*. Kostelní Vydří 1995.
- MAXIM VYZNAVAČ [Maximus Confessor], *De eo quod scriptum est: „Pater si fieri potest transeat a me calix“ (Mt 26, 39)*. In PG 91.
- MOLTMANN, J. *Der gekreuzigte Gott*. München 1972.
- MTK. *De interpretatione dogmatum* (dokument z října 1989). In EV 11, 2717-2811. Česky in POSPÍŠIL, C. V. *Hermeneutika mystéria*. Praha – Kostelní Vydří 2005, s. 175-199.
- MTK. *Iam a pluribus* (dokument ze dne 20. 10. 1980). In EV 7, 631-694.
- MTK. *Iam bis de christologia* (dokument ze dne 31. 5 1986). In EV 10, 685-723.
- MTK. *Křesťanství a ostatní náboženství* (dokument ze dne 30. 9. 1996). Praha 1999.
- MTK. *L'unité de la foi et le pluralisme théologique – Jednota víry a teologický pluralismus* (dokument ze dne 10.-11. 10. 1972). In EV 4, 1801-1815. Česky in POSPÍŠIL, C. V. *Hermeneutika mystéria*. Praha – Kostelní Vydří 2005, s. 164-166.
- MTK. *O lidském rozvoji a křesťanské spáse*. In *Dokumenty mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii od roku 1995*. Kostelní Vydří 2010.
- MTK. *Quaestiones selectae de Deo Redemptore* (dokument ze dne 29. 11. 1994). In EV 14, 1830-2014.
- MTK. *Theologia – Christologia – Anthropologia* (dokument z října 1982). In EV 8, 404-461.
- MÜLLER, G. L. „Inkarnation“. In BEINERT, W. *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg – Basel – Wien 1988, s. 286-289.
- NEUNER, J. ROOS, H.. *Viera cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*. Trnava 1995.
- NEUSNER, J. *Rabín mluví s Ježíšem*. Brno 2008.

- NIEBUHR, H. R. *Christ und Culture*. New York 1951.
- NOVOTNÝ, V. *Teologie ve stínu. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Praha 2007.
- Nový zákon*. Text užívaný v českých liturgických knihách přeložený z řečtiny se stálým zřetelem k Nové Vulgátě. Praha 1989.
- ORTIZ DE URBINA, I. „Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung“. In GRILLMEIER, A. – BACHT, H. *Das Konzil von Chalkedon I: Der Glaube von Chalkedon*. Freiburg 1951.
- OTT, L. *Grundriß der katholischen Dogmatik*. Freiburg – Basel – Wien. 1978.
- OTTO, J. *Ottův slovník naučný. Illustrovaná encyklopaedie obecných vědomostí*. [Dvacátý díl. Pokora – Q. V.] Praha 1903.
- PBK. *Bible a christologie* (dokument z roku 1984). Praha 1999.
- PBK. *Výklad bible v církvi* (dokument ze dne 15. dubna 1993). Praha 1993.
- PIUS XII. *Haurietis aquas* (encyklika ze dne 15. 5. 1956). In EE 6, 1214-1289.
- POKORNÝ, P. *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*. Praha 1986, 2. vyd. 1998.
- POSPÍŠIL, C. V. *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*. Praha – Kostelní Vydří 2005.
- POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Kostelní Vydří 2007.
- POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha – Kostelní Vydří 2010.
- POSPÍŠIL, C. V. „Lev Veliký a jeho Tomus ad Flavianum“. In *Theologická revue* 72 (2001), s. 263-278.
- POSPÍŠIL, C. V. „Problematika christologického hymnu (TT 6/96)“. In *Teologické texty* 8 (1997), s. 27-28.
- POSPÍŠIL, C. V. *Problematika vědění a vědomí vlastní osobní identity Ježíše z Nazareta*. Velehrad – Řím 1998.
- POSPÍŠIL, C. V. *Tajemství srdce vtěleného Syna*. Olomouc 2001.
- POSPÍŠIL, C. V. *Teologie služby*. Kostelní Vydří 2002.

- RAHNER, K. „Cristologia oggi“. In RAHNER, K. *Scienza della fede cristiana*. Roma 1984, s. 304-314.
- RAHNER, K. „Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte“. In FEINER, J. – LÖHRER, M. *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik II*. Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, s. 317-401.
- RAHNER, K. „Der theologische Sinn der Verehrung des Herzens Jesu“. In *Schriften zur Theologie VII*. Einsiedeln – Zürich – Köln 1966, s. 481-490.
- RAHNER, K. „Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis“. In *Schriften zur Theologie III*. Einsiedeln – Zürich – Köln 1964, s. 47-60.
- RAHNER, K. „Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi“. In RAHNER, K. *Beiträge zur Christologie*. Leipzig 1974, s. 141-158.
- RAHNER, K. „Einheit – Liebe – Geheimnis“. In *Schriften zur Theologie VII*. Einsiedeln – Zürich – Köln 1966, s. 491-508.
- RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg – Basel – Wien 1984.
- RAHNER, K. „Siehe dieses Herz!“. In *Schriften zur Theologie III*. Einsiedeln – Zürich – Köln 1964, s. 379-390.
- RAHNER, K. „Soteriologia“. In RAHNER, K. *Sacramentum Mundi 7*. Brescia 1977, s. 736-744.
- RAHNER, K. „Teologia dell'incarnazione“. In RAHNER, K. *Saggi di cristologia e di mariologia*. Roma 1967, s. 115-116.
- RAHNER, K. „Zur Theologie des Symbols“. In RAHNER, K. *Schriften zur Theologie IV*. Einsiedeln – Zürich – Köln 1964, s. 275-311.
- RAHNER, K. VORGRIMLER, H. *Teologický slovník*. Praha 1996.
- RATZINGER, J. *Aus meinem Leben. Erinnerungen*. Stuttgart 1998.
- RATZINGER, J. BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský*. Brno 2008.
- RATZINGER, J. *Hledět na probodeného. Pokus o spirituální kristologii*. Brno 1996.
- RATZINGER, J. *Úvod do křesťanství*. Řím 1978. Český reprint: Brno 1991.
- RUDOLPH, K. *Gnóze. Podstata a dějiny náboženského směru*. Praha 2010.
- RUPERT Z DEUTZU. *De gloria et honore Filii hominis*. In PL 168.
- ŘEHOŘ NAZIÁNSKÝ. *Oratio 45, 22*. In PG 36, 653.

- ŘEHOŘ NAZIÁNSKÝ. *Epistula 101 (Ad Cledonium I)*. In PG 37.
- SÁZAVA, Z. *Mistr a Pán*. Praha 1988.
- SERENTHÀ, M. *Gesù Cristo ieri oggi e sempre. Saggio di cristologia*. Torino 1988.
- SESBOÛÉ, B. *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*. Milano 1987.
- SCHATZ, K. *Dějiny papežského primátu*. Brno 2002.
- SCHIERSE, F. J. *Biblická teologie. Christologie*. Praha 1992.
- SCHNACKENBURG, R. „Christologie des Neuen Testaments“. In FEINER, J. - LÖHRER, M. *Mysterium Salutis 3/1*. Einsiedeln – Zürich – Köln 1970, s. 227-383.
- SCHNILLER, J. P. „Christ and Church. A Spectrum of Views“. *Theological Studies* 37, 1976, s. 545-566.
- SCHÖNBORN, CH. „Ein vergessenes Konziljubiläum – eine versäumte ökumenische Chance“. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 29 (1982), s. 157-174.
- SIMONETTI, M. *Il Cristo II*. Vicenza 1986.
- STRECKER, G. „Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2, 6-11“. In *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 55 (1964), s. 63-78.
- STUDER, B. *Soteriologie. In der Schrift und Patristik*. Freiburg im Breisgau 1978.
- ŠIMANDL, J. aj. *Jak zacházet s náboženskými výrazy. Pravopis, výslovnost, tvary, význam*. Praha 2004.
- TANQUEREY, A. *Brevior synopsis theologiae dogmaticae*. Parisiis – Tornaci – Romae – Neo-Eboraci 1956.
- TAWARD, G. H. *The vision of the Trinity*. Washington 1981.
- TICHÝ, L. „Bůh náš Otec. Svědectví Nového zákona“. In *Communio* 1 (1997), s. 171-181.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ. *Summa theologiae*. Česky: *Theologická summa*. Olomouc 1937-1940.
- VOGEL, J. *Herman Shell, apologeta a dogmatik*. Brno 2001.
- WALDENFELS, H. *Kontextová fundamentální teologie*. Praha 2000.
- WREDE, W. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangelium*. Göttingen 1963, 1. vyd. 1901.

ZVĚŘINA, J. *Teologie Agapé I*. Praha 1992.

IV.7. Seznam zkratk a značek⁸⁵⁷

a. – articulus

AAS – *Acta Apostolicae Sedis*. Roma 1909-

AG – dekret II. vatikánského koncilu o misijní činnosti církve *Ad gentes*

AUK – archiv Univerzity Karlovy (v Praze)

coll. – collatio

Č., č. – číslo (časopisu, novin)

d. – distinctio

DH – Denzinger, H. – Hünermann, P. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Freiburg in Breisgau 2009 CD-ROM s textem ze 42. vyd.)

DV – věroučná konstituce II. vat. koncilu o Božím zjevení *Dei verbum*

EE – *Enchiridion delle Encicliche*. Bologna 1994-1998

EOS – vydavatelství Erzabtei sankt Ottilien (?)

EV – *Enchiridion Vaticanum* 1-16. Bologna 1966-

GS – pastorální konstituce II. vat. koncilu o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*

KG – Kirchengeschichte

KKC – *Katechismus katolické církve*

LG – věroučná konstituce II. vat. koncilu o církvi *Lumen gentium*

LThK – *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg – Basel – Wien 2009 (Sonderausgabe).

LXX – Septuaginta

MThZ – Münchener theologische Zeitschrift

MTK – Mezinárodní teologická komise

OT – dekret II. vat. koncilu o výchově ke kněžství *Optatam totius*

PBK – Papežská biblická komise

PG – *Patrologiae cursus completus...*, *Series Graeca et Orientalis* (vydavatel J. P. Migne).

Paříž 1857-1886

PL – *Patrologiae cursus completus...*, *Series Latina* (vydavatel J. P. Migne). Paříž 1878-1890

⁸⁵⁷ Značky názvů biblických knih jsou přebrány podle: *Nový zákon. Text užívaný v českých liturgických knihách přeložený z řečtiny se stálým zřetelem k Nové Vulgátě*. 1. vyd. Praha : Česká liturgická komise, 1989. 880 s.

q. – quaestio

resp. – respondeo

S., s. – 1. strana 2. sloupec

SC – konstituce II. vat. koncilu o posvátné liturgii *Sacrosanctum Concilium*

srov. – srovnej

Sv., sv. – 1. svazek 2. díl 3. sešit

TFNU – teologická fakulta Německé univerzity (v Praze)

TrThZ – Trierer theologische Zeitschrift

UK – Univerzita Karlova

UR – dekret II. vatikánského koncilu o ekumenismu *Unitatis redintegratio*

xxx – nečitelné slovo (místo) archivního dokumentu

(?) – (naše) domněnka, nejisté místo

IV.8. Citované webové stránky a e-mail

<http://www.cuni.cz/UK-374.html>

Dne 4. 11. 2009

Historie UK

Pražskou univerzitu založil český a římský král Karel IV. listinou ze 7. dubna 1348 jako první z vysokých učen (studii generale) na sever od Alp a na východ od Paříže. Univerzita Karlova tak náleží k starým evropským univerzitám. Řídila se vzorem univerzit v Bologni a v Paříži a v krátkém čase dosáhla mezinárodního věhlasu. Měla čtyři fakulty: teologickou, svobodných umění, právníkou a medicínskou. Členy její akademické obce byli nejen domácí, ale mnozí cizí učitelé a studenti, zejména ze středoevropských oblastí, pro něž se stala Praha dostupnou a erudovanou školou studií generale. Karlův syn a nástupce Václav IV. rozšířil svůj vliv na univerzitu a Kutnohorským dekretem v roce 1409 posílil rovněž postavení domácích členů akademické obce. Protestním odchodem části magistrů a scholarů z pražského učení se zvýraznila teritoriální povaha pražského generálního studia.

Krátce nato se proměnila pražská univerzita působením husitského reformního hnutí, předcházejícího evropskou reformaci. Silný vliv tu získal její rektor Mistr Jan Hus. V následující sociální a politické revoluci se univerzita redukovala na jedinou fakultu svobodných umění (artium) jako prototyp budoucích teritoriálních reformačních akademií.

V dějinách pražské univerzity nelze přehlédnout dobu vlády Rudolfa II., jenž ze svého sídelního města vytvořil metropoli kulturní, kde se vedle dvorského centra (s učením Johannesem Keplerem nebo Tychonem de Brahe) rozvíjela vzdělanost univerzitní.

Počátkem 17. století se univerzita dostala pod silný vliv politických zemských stavů, zapojených do protihabsburské opozice, jejichž političtí představitelé vyvolali konflikt na počátku první evropské války (třicetiletá válka 1618–1648). Jejich porážka přinesla podstatnou změnu na univerzitě. Vítězný římský císař a český král Ferdinand III. v roce 1654 spojil Karolinské učení s jezuitskou univerzitou v Klementinu (jejíž počátky sahají do roku 1556) v univerzitu s novým názvem Karlo-Ferdinandova univerzita (název se udržel do roku 1918). Ta obnovila všechny čtyři fakulty, které měla před husitstvím, a vyvíjela se z někdejší svobodné korporace vzdělanců ve státní vzdělávací instituci a tento proces završily v osmdesátých letech 18. století reformy absolutistického režimu císaře Josefa II.

Podoby moderní vysoké školy nabývala univerzita v reformách let 1848/49. Měnila se postupně ve státní ústav vychovávající profesionální vrstvu inteligence. V časech vrcholného nacionálního politického hnutí byla pražská Karlo-Ferdinandova univerzita rozdělena v roce 1882 na dvě: českou a německou.

Na přelomu 19 a 20. století dosáhly obě univerzity vysoké vědecké úrovně. Na německé působil např. profesor Albert Einstein. Na české univerzitě vynikly osobnosti, které měly významnou úlohu ve státněpolitickém emancipačním procesu, na prvním místě profesor Tomáš G. Masaryk, který se stal prvním prezidentem samostatné Československé republiky v roce 1918.

Univerzita Karlova, jak byla česká univerzita v samostatném státě nazvána, využila nových podmínek k rozvoji vědeckého bádání, jehož některé výsledky dosáhly světového měřítka. Za připomínku stojí objevy profesora Jaroslava Heyrovského v oboru polarografie, za něž v roce 1959 obdržel Nobelovu cenu.

Velké neštěstí a ztráty znamenala okupace Československa hitlerovským Německem. Po studentských demonstracích 28. října 1939 a při pohřbu medika Jana Opletala byly české vysoké školy 17. listopadu 1939 uzavřeny, následovala perzekuce studentů i učitelů univerzity.

Univerzita Karlova mohla opět zahájit činnost až po skončení druhé světové války. Německá univerzita v Praze, která se v roce 1939 připojila k svazku univerzit říšských, zanikla s koncem nacistické říše.

Svobodný rozvoj činnosti Univerzity Karlovy byl přerušen po únorovém puči komunistů v roce 1948. Režim na dlouhou dobu podřídil ideologicky a politicky výuku i bádání kontrole, zasaženy byly i mezinárodní styky a impulzy vědy. Studenti, věrní tradici svých svobodných zásad, vystoupili v demonstraci 17. listopadu 1989 proti totalitnímu systému a dali podnět k odstranění režimu.

V opoře o mezinárodní spolupráci se rychle rozvinul moderní vysokoškolský život. Univerzita Karlova nadále cílevědomě rozvíjí vědeckou spolupráci a zapojuje se do programů evropských i světových.

http://de.wikipedia.org/wiki/Karls-Universit%C3%A4t_Prag#Teilung_in_zwei_Universit.C3.A4ten

Dne 4. 11. 2009

Karls-Universität in Prag

Geschichte

Gründung und erste Blütezeit

Unter Kaiser Karl IV. und seinem Sohn Wenzel IV. erblühte die Stadt Prag als Hauptstadt des Heiligen Römischen Reiches in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts wirtschaftlich, kulturell und politisch. Im Laufe dieser Entwicklung wurde am 7. April 1348 die Karls-Universität als erste Universität in Mitteleuropa gegründet („Alma Mater Carolina“). Bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts blieb sie die wichtigste Bildungsstätte des Reiches. Sie zog Studenten nicht nur aus Böhmen, sondern auch aus Sachsen, Bayern, Schlesien und dem übrigen östlichen Reichsgebiet an, und wird daher u.a. vom Brockhaus als älteste deutsche Universität bezeichnet, wobei dies zu vereinfachend ist: einerseits existierte kein „Deutschland“ im heutigen Sinn, sondern das regnum teutonicum (im Gegensatz zu regnum italicae und arelatensis, westlich des Rheins), in dessen Gebiet Prag lag. Andererseits studierten schon in Paris, und innerhalb des Kaiserreiches auch in Bologna deutschsprachige Adlige (genannt transmontani, von jenseits der Alpen). Der Stiftsbrief Karl IV. von 1348 wurde in Karls Funktion als böhmischer König unterzeichnet. Das Eisenacher Diplom von 1349 bestätigt das Privileg aber aus römisch-deutscher Machtvollkommenheit, wodurch Prag zur Reichsuniversität wird. Der Titel "deutsche" bzw. "böhmische / tschechische" Universität ist daher für das Mittelalter zu vereinfachend; wohl kann sie die älteste deutsche genannt werden, dies wurde später sichtbar in der Teilung in eine deutsche und eine tschechische Universität, bei der die Böhmen 1409 Stimmgleichheit erreichten.

Die Universität Prag war nach dem Vorbild der Pariser Universität gegliedert und lehrte in den vier klassischen Fakultäten (Artistenfakultät, juristische Fakultät, theologische Fakultät, medizinische Fakultät). Die Magister und Scholaren waren ihrer Herkunft nach vier Nationes (Nationen) zugeordnet: Böhmen, Polen, Baiern und Sachsen. Dies hatte nichts mit einer

ethnischen oder sprachlichen Gliederung im modernen Sinn zu tun, sondern mit der groben geographischen Herkunft der Studenten. Die böhmische Nation war die zahlenmäßig stärkste.

Die hussitische Bewegung

Die spätmittelalterliche Krise der Kirche führte in Böhmen Anfang des 15. Jahrhunderts zu einer von Jan Hus angeführten Reformbewegung, deren geistiges Zentrum die Prager Universität war. Hus selbst hatte an dieser Universität studiert und wirkte in Prag als Prediger. Innerhalb der Universität gab es zu dieser Zeit Auseinandersetzungen zwischen den Nationes, die durch die hussitische Bewegung noch verschärft wurden. Die starke böhmische Universitätsnation, die sich von den deutschsprachigen Studenten bestimmt fühlte, schloss sich den Hussiten an, die anderen Nationes lehnten die Bewegung ab. Bei König Wenzel IV. konnten die Böhmen erreichen, dass ihre Nation ebenso viele Stimmen erhielt wie die anderen drei zusammen. Nach dem dieses so genannte Kuttenberger Dekret am 18. Januar 1409 unterzeichnet wurde, kam es im Mai 1409 zum Auszug vieler deutschsprechender Studenten und Professoren aus der Prager Karls-Universität. Etwa 1.000 Studenten und Professoren gingen nach Leipzig und gründeten die dortige Universität. Drei deutschsprachige Lehrer, die den Hussiten anhingen, übernahmen die Dresdner Kreuzschule (Peter von Dresden, Nikolaus und Friedrich von Dresden).

Die Hussiten waren inzwischen vom Papst und vom Konzil in Konstanz zu Ketzern erklärt worden. Die Prager Universität aber hat 1417 offiziell das hussitische Bekenntnis angenommen. Dies führte im Laufe des 15. Jahrhundert zu einer weitgehenden Isolierung der Universität von der übrigen europäischen Universitätslandschaft und ihre Bedeutung sank. In Prag studierten und lehrten fortan nur mehr böhmische Utraquisten. Selbst böhmische Katholiken gingen zum Studium ins Ausland.

Vom 15. Jahrhundert bis zum Weißen Berg (1621)

Im Laufe der Hussitenkriege verfiel die Universität. Von 1419 bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts bestand sie nur noch aus der Artistenfakultät. 1556 kamen die Jesuiten auf Einladung Kaiser Ferdinands I. nach Prag und gründeten am Clementinum eine philosophisch-theologische Hochschule, die auch das Recht zur Promotion hatte. Diese katholische Einrichtung wirkte als starke Konkurrenz zur utraquistischen Universität. 1616 wurde das Clementinum zur katholischen Universität erhoben.

1609 kam es durch den Majestätsbrief Kaiser Rudolfs II. auch zu einer Reform der Universität. 1618 beteiligte sich die Universität aktiv am böhmischen Ständeaufstand gegen die katholischen Habsburger. Nach der Niederlage der Stände verlor die Universität ihre Autonomie, wurde den Jesuiten übergeben und rekatholisiert.

Vom 17. Jahrhundert bis zur nationalen Spaltung 1882

1638 wurden die medizinische und die juristische Fakultät begründet. Kaiser Ferdinand III. vereinigte 1654 das Clementinum mit der Karls-Universität. Die Universität trug fortan bis zum Ende der Habsburgermonarchie (1918) den Namen: Universitas Carolo-Ferdinandea. 1718 wurde der barocke Neubau des Universitätsgebäudes unter Leitung des Architekten Franz Maximilian Kaňka vollendet.

Nach der Aufhebung des Jesuitenordens wurde die Universität 1773 eine staatliche Einrichtung. Unter Kaiser Josef II. begann 1781 eine tiefgreifende Universitätsreform. Erstmals seit 1622 wurden Nichtkatholiken wieder zum Studium zugelassen. 1784 wurde die eigene Gerichtsbarkeit der Universität aufgehoben und Deutsch zur alleinigen Unterrichtssprache erklärt (vorher wurde auf Deutsch und Latein unterrichtet).

An der Revolution von 1848 beteiligen sich Studenten und Professoren beider Nationalitäten und verlangen die Freiheit in Forschung und Lehre. Tschechisch sollte wahlweise als zweite Unterrichtssprache zugelassen werden.

In den folgenden Jahrzehnten nahmen die nationalen Auseinandersetzungen an der Universität zu. Tschechen und Deutsche stritten um die Sprache und die Besetzung der Stellen. Mehrfach kam es zwischen den Studenten zu Prügeleien. Durch die Unruhen war zeitweise ein geordneter Lehrbetrieb nicht mehr möglich.

Teilung in zwei Universitäten

1882 gibt Kaiser Franz Joseph den nationalistischen Forderungen nach und teilt die Universität in eine tschechische und eine deutsche Lehranstalt. Am längsten hatte der Prager Erzbischof Friedrich von Schwarzenberg Widerstand dagegen geleistet, weil er nicht wollte, dass die theologische Fakultät national geteilt wird. Er wollte, dass die Priesteramtskandidaten seiner Diözese im Geist der Versöhnung und übernationalen Einheit ausgebildet werden, konnte sich aber nicht durchsetzen.

Seit 1882 existierten somit zwei unabhängige Universitäten mit allen Fakultäten in Prag, eine für die Tschechen und eine für die Deutschen.

Die Gründung der Tschechoslowakei im Jahr 1918 verschärfte die Trennung. 1920 wurde durch das „Lex Maresch“ die tschechische Universität zur alleinigen Rechtsnachfolgerin der Karls-Universität erklärt und in Karlova universita zurückbenannt, unter Verzicht auf den Namen des Habsburgischen Kaisers. Die deutsche hielt am Namen Karl-Ferdinands-Universität fest. 1921 gab es Überlegungen, die Deutsche Universität ins Sudetenland nach Reichenberg (Liberec) zu verlegen. 1934 kam es zum Insignienstreit. Das tschechoslowakische Ministerium für Schulwesen und Volkskultur verpflichtete die Deutschen zur Aushändigung der mittelalterlichen Universitätsinsignien, ein Vorfall, der an deutschen Universitäten für starke Proteste sorgte.

Am 2. August 1939, knapp fünf Monate nach der Schaffung des Reichsprotektorats Böhmen und Mähren wurde die Deutsche Universität in die Reichsverwaltung übernommen. Nach studentischen Unruhen wurde im November die tschechische Karls-Universität geschlossen, neun 'Rädelsführer' standrechtlich erschossen und etwa 1.200 Studenten und jüdische Professoren in Konzentrationslager deportiert („Sonderaktion Prag“). Die Universitätsinsignien wurden am 17. April 1945 nach Deutschland geschafft und sind seitdem verschollen.[1] Die Deutsche Universität wurde in Konkurrenz zu Posen und Straßburg zur Frontuniversität und arbeitete bis zum März 1945. Das Dekret Nr. 112 des tschechoslowakischen Präsidenten Edvard Beneš vom 18. Oktober 1945 verfügte die Auflösung der Deutschen Universität in Prag, rückwirkend zu November 1939.

Weitere Bildungseinrichtungen in Prag

Neben der Karls-Universität wurde 1863 in der Stadt die erste Technische Hochschule des Landes, die Tschechische Technische Universität Prag gegründet, aus der die Tschechische Agraruniversität Prag hervorging. Heute existieren in Prag noch sechs weitere Hochschulen. Auch die Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik, deren Ursprünge bis in das Jahr 1784 zurückreichen, hat ihren Sitz in Prag.

Gegenwart

Die Samtene Revolution am 17. November 1989 war nicht nur ein bedeutendes Ereignis für die tschechische Gesellschaft als Ganzes. Das Ende des „realen Sozialismus“ hat auch der Universität neuen Schub gegeben. Tiefgreifende Reformen wurden begonnen. Aufbauend auf den historischen Wurzeln wurde eine moderne Universität auf den Weg gebracht, die mittlerweile weit mehr als 40.000 Studenten zählt. Die Universität hat sich außerdem der Coimbra-Gruppe angeschlossen.

In der Folge der Bologna-Erklärung hat die Karls-Universität Prag im Jahre 2001 neue Abschlüsse eingeführt sowie ein Leistungspunkte-System (ECTS) umgesetzt. In den 17 Fakultäten können derzeit 270 verschiedene Studienabschlüsse als Bachelor-, Master- oder Ph.D.-Abschlüsse erreicht werden. Es wird in der Regel in tschechischer Sprache und zunehmend auch Programme auf Englisch und gelegentlich auf Deutsch angeboten.

http://clamu.dyndns.org/paterbernhard/Michael_Schmaus/Vorwort_zur_Herausgabe_der_Schmausdogmatik.html

Dne 4. 11. 2009

Vorwort zur Herausgabe der Schmaus-Dogmatik im Internet

von Dr. P. Bernhard Sirch OSB.

Als Verlags- und Druckereidirektor des EOS Verlages der Erzabtei St.Otilien habe ich einige Werke in Angriff genommen und dabei vor allem auf Gott vertraut: *Die Feier des Stundengebetes für die deutschsprachigen Benediktiner: Stundenbuch* (3 Bände) und *Lektionar* (4 Bände) zu einem Preis von 22.- DM bzw. 25.- DM je Band, dann das *Marienlexikon* (von 1957 bis 1967 in einem anderen Verlag erschien der Band 1 in 10 Lieferungen und wurde eingestellt) und die *Dogmatik von Prof. Schmaus*. Da die Dogmatik vergriffen ist, habe ich jetzt durch das Internet die Möglichkeit der Dogmatik eine größere Verbreitung zu geben. Ermutigt dazu hat mich vor allem *Josef Kardinal Ratzinger*: „Es ist sicher eine große Sache, die letzte Dogmatik von Schmaus über Internet wieder zugänglich zu machen; es ist eine wirklich katholische Dogmatik und, wie Sie

sagen, die letzte, die als Ganze von einem einzigen Gelehrten verfaßt wurde“ und *Prof. Dr. Richard Heinzmann*: „Es dürfte keine Frage sein, daß ich Ihre Absicht, die Dogmatik von Schmaus ins Internet zu stellen, außerordentlich begrüße“. *Prof. Dr. Leo Scheffczyk*, jetzt Kardinal, schrieb in seinem Artikel in der Deutschen Tagespost: "Deshalb müßte es mit Blick auf den Heimgang des theologischen Meisters vor allem das Anliegen seines großen Schülerkreises sein, sein Lebenswerk authentisch aufzunehmen und es organisch weiterzuentwickeln".

Finanziell half vor allem der Rektor der Ludwig Maximilians-Universität: *Prof. Dr. Andreas Heldrich*. Ohne die Zusage eines Zuschusses wäre das Vorhaben wohl nicht zustande gekommen. Vielen Dank an Enrico Baumann, der die Aufbereitung und Bearbeitung der Dogmatik für das Internet übernahm.

Schon als Verlagsleiter hatte ich große Mühe mit der Herausgabe der Dogmatik. Aus ursprünglich 2 Bänden wurden 13 Bände mit 4.800 Seiten, die ich vor allem in meinem Urlaub als Pfarrvertreter von Rottach-Egern korrigierte.

Ich betrachte es als meine Pflicht, die Dogmatik von Prof. Schmaus ins neue Jahrtausend herüberzuholen. Kardinal Scheffczyk hat die Bedeutung der neuen Dogmatik klar hervorgehoben: **"die christologische Zentrierung ist in die Ekklesiologie, in die Lehre von der Kirche weitergeführt, so daß auch die Ekklesiologie unter einem christologischen Aspekt dargeboten wird"**.

Da ich oft bei Prof. Schmaus war, kann ich nur unterstreichen, was Kardinal Scheffczyk über Prof. Schmaus sagte: **"Am Ende blieb ihm als letztmöglichster Ausdruck religiös-theologischer Hingabe eines vom Tode Gezeichneten der Rosenkranz"**. Ich war tief beeindruckt von Prof. Schmaus und freue mich, daß durch das Internet - es bietet ungeahnte Möglichkeiten - vielen Lesern auf der ganzen Welt das Erbe von Prof. Schmaus zugänglich wird.

Dr.P.Bernhard Sirch OSB, Pfarrer vom Achental.

http://clamu.dyndns.org/paterbernhard/Michael_Schmaus/Urteile_uber_die_neue_Dogmatik.html

Dne 4. 11. 2009

Urteile über die neue Dogmatik (Prospekt des EOS Verlages aus dem Jahr 1984):

Joseph Kardinal Ratzinger an Prof. Schmaus:

»Ich staune, wie es Ihnen gelingt, den Stoff im Horizont der fortgehenden Diskussion immer neu zu fassen, das Schwierige durchsichtig und verstehbar ohne falsche Vereinfachung zu gestalten und so dem Lehrenden wie dem Lernenden eine Wegweisung an die Hand zu geben, die selten so nötig war wie heute. Ich glaube, daß dieses Buch auch von der äußeren Form her die Chance hat, bei unseren Theologen Eingang zu finden und so der dogmatischen Dürftigkeit entgegenzuwirken, die sich mittlerweile ausgebreitet hatte.«

Joseph Kardinal Schröffer:

»Darf ich Ihnen sagen, daß mich schon ein erster Blick in diese neue Auflage so gefesselt hat, daß ich mit dem Lesen nicht mehr aufhören konnte, sondern einige Stunden damit verbrachte.«

Josef Stimpfle, Bischof von Augsburg, später Erzbischof:

»Dieses Buch verdient eine große Verbreitung. Ich würde es begrüßen, wenn die Schmaus-Dogmatik im Bücherregal eines jeden Geistlichen, aller im Dienste der Verkündigung stehenden Laien sowie vieler Familien stehen würde. Hier wird von hoher wissenschaftlicher Warte aus solide Hausmannskost angeboten, die — um im Bilde zu bleiben — äußerst nahrhaft und stärkend ist.«

Franciscus Kardinal Seper, Präfekt der Glaubenskongregation:

»Ich freue mich, daß Sie die Kraft haben, an solch einem Werk zu arbeiten; gerade heute, wo sich viele Theologen scheuen, eine Gesamt-Dogmatik zu verfassen, was den Unterricht an unseren Universitäten und Hochschulen sehr erschwert.«

Prof. Dr. L. Scheffczyk, jetzt Kardinal:

»Das neue Werk von M. Schmaus stellt die Heilswirklichkeit als personales Geschehen zwischen dem göttlichen Wort und der menschlichen Antwort dar, das sich in Christus vollendet. Dieser dialogisch-geschichtliche und christologische Charakter macht diese Dogmatik zusammen mit ihrer erhellenden Sprache zu einem theologischen Zeugnis von repräsentativer Bedeutung für unsere Zeit.«

Münchener Theologische Zeitschrift 45 (1994), Heft 2 (S.113-135), Sonderdruck: Michael Schmaus zum Gedenken.

Vorwort

Am 8. Dezember des vergangenen Jahres verstarb Prof. Dr. Michael Schmaus.

Der weltweit bekannte und geschätzte Theologe war Träger hoher und höchster kirchlicher und staatlicher Auszeichnungen sowie Mitglied zahlreicher in- und ausländischer Akademien. Von der Kirche war Prof. Schmaus in Anerkennung seiner großen Verdienste zum Prälät und zum apostolischen Protonotar ernannt worden.

Prof. Schmaus gehörte von 1945 bis zu seinem Tode dem Lehrkörper der Katholisch-Theologischen Fakultät an, der er mehrmals auch als Dekan vorstand. Für die Amtsperiode 1951/52 war Prof. Schmaus ferner zum Rektor der Ludwig-Maximilians-Universität gewählt worden.

Nicht zuletzt gehörte er im Jahre 1950 zu den Mitbegründern der Münchener Theologischen Zeitschrift, deren Herausgeber er dann bis zum Jahre 1966 war.

All diesen Ämtern und Funktionen hat Michael Schmaus mit überragender Sachkompetenz und zugleich mit großer menschlicher Wärme seine ganz persönliche Prägung gegeben.

Die MThZ hat Michael Schmaus aus Anlaß seines 90. Geburtstages mit einer theologiegeschichtlichen Einordnung seines Werkes durch Prof. Dr. Richard Heinzmann sowie einer Bibliographie seiner Veröffentlichungen seit dem Jahre 1967 geehrt (Jahrgang 38/1987, 115-133).

Unser herzlicher Dank und unsere Hochachtung gilt Frau Elisabeth Hölzl, der Nichte des Verstorbenen, die Michael Schmaus mehr als vier Jahrzehnte lang eine umsichtige und treu sorgende Begleiterin war. Ihrer Vermittlung verdanken wir das ausdrucksstarke und charakteristische Bild von Michael Schmaus auf der ersten Seite dieses Heftes aus dem Atelier Klaus Demuth in München.

Prof. Schmaus wurde am 13.12.1993 im Münchener Waldfriedhof beerdigt. Beim vorausgehenden Requiem hielt der Münchener Erzbischof Kardinal Friedrich Wetter, Schüler und Freund des Verstorbenen, in der Pfarrkirche St. Benedikt in Gauting die Predigt.

Die Katholisch-Theologische Fakultät feierte die Eucharistie für Professor Schmaus am 12.1.1994 in der Universitätskirche St. Ludwig. Es war der ausdrückliche Wunsch des Verstorbenen gewesen, daß zu diesem Anlaß Prof. Dr. Richard Heinzmann, Ordinarius für Christliche Philosophie und Theologische Propädeutik sowie Vorstand des Grabmann-Institutes, sein Leben und Werk würdigte, wie es einem alten Brauch der Fakultät entspricht. Bei demselben Gottesdienst dankte der derzeitige Rektor der Universität, Prof. Dr. Wulf Steinmann, seinem verstorbenen Kollegen und Amtsvorgänger in einer Gedenkansprache vor allem für dessen unermüdlichen Einsatz beim äußeren und inneren Wiederaufbau der Universität nach der Zerstörung durch den Krieg.

Wir dokumentieren im folgenden die Predigt Kardinal Wetters sowie die beiden Ansprachen anläßlich des Gedächtnisgottesdienstes der Fakultät.

Es sei dies ein bescheidenes Zeichen der Dankbarkeit und der Ausdruck der tiefen Verehrung einem Mann gegenüber, dessen Leben und Werk nicht nur, aber ganz besonders für die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität München und die Münchener Theologische Zeitschrift zugleich Verpflichtung, Herausforderung und Ermutigung ist.

Prof. Dr. Gerhard Ludwig Müller, Hauptschriftleiter der MZhZ.

E-maily Jiřího Havlíka z archivu UK v Praze**před, nejpozději však 25. března 2004**

Dobrý den,

po jednom odpoledni hledání dokladů o prof. ThDr. Michaelu Schmausovi (1897-1994) nemohu říct mnoho. Pouze následující: Podle Personalstandů Německé univerzity 1929-1933:

V letech 1929-1931 je uváděn pouze jako mimořádný profesor. V Personalstandu 1931-1932 je poprvé uváděn mimo to i jako vedoucí semináře dogmatické teologie. V Personalstandu za rok 1932/1933 je uváděn jako člen komise univerzitní knihovny, vedoucí semináře dogmatické teologie a univerzitní kazatel (bohoslužby vedl u sv. Salvátora na Křížovnickém náměstí). Navíc zastával ještě funkci spisového vedoucího (?Schriftführer - nevím, co měl někdo takový na starosti) sportovního výboru.

Dále jsem objevil ve spisovém materiálu TF dopis arcibiskupa Kordače z 16. III. 1929, kde mluví o M. Schmausovi.

Budu nadále pokračovat v práci, ale nezaručuji, že v AUK toho bude mnoho.

Jenom musím upozornit předem na to, že poštovné, výlohy na kopírování atp. jsou ve vaší režii.

S pozdravem

Jiří Havlík.

25. března 2004

Dobrý den,

Otče, posílám vám jeden z dokumentů touto cestou jako pokus, zdali to jde. Je tu celkem 52 čísel (to neznamená 52 stran, ani 52 listů, ale prostě 52 různých souborů dokumentů). A platí se 5 Kč za stránku, 7 Kč, když je to oboustranně. Pokud to půjde touto cestou, mohlo by to vyjít levněji. Proto to zkouším. Odepište mi, zdali to jde. Mám pro vás okopírovaný rok 1929 (13 čísel).

Napište mi tedy i adresu, kam mám dokumenty zasílat.

S pozdravem, Jiří Havlík.

P. S.: Toto jsou dvě stránky jednoho dopisu Dr. Schmause z 9. X. 1929 z Freising, který byste citoval jako

AUK, fond TFNU, Běžné spisy 1929 - 1930, č. 317, karton č. 18.

Ostatní dopisy budu posílat rovněž s citacemi.

6. dubna 2004

Dobrý den, pane Káňo,

toto je stručný soupis materiálů, které AUK o Michaelu Schmausovi chová. Ceny jsou orientační, prostým součtem krát 5 (něco půjde oboustranně atd.). Navíc část dokumentů je dvojjazyčných (je na nich překlad téhož textu do češtiny či němčiny), a tak není zřejmě pro vaše potřeby nutné kopírovat obě verze (německou i českou). Napište mi, jak se s tím srovnáváte a já Vám jdu poslat ty okopírované a popsané dokumenty pro rok 1929.

S pozdravem a přáním hezkých svátků

Jiří Havlík.

14. dubna 2004

Dobré odpoledne,

až dnes jsem po Velikonocích dorazil do archivu, a proto odpovídám takto opožděně. Během zítřka snad nafotím většinu vámi požadovaných dokumentů a během příštího týdne byste je mohl mít. Pokud se týče vašeho dotazu na dokumenty k roku 1933, musím bohužel odpovědět, že nevím. Dokumenty pro rok 1933 se v AUK nenacházejí pro celou Teologickou fakultu NU, nikoli tedy jen pro Dr. Schmause. Pokud jsou někde uloženy, nemám o tom informace, a pokud to sám zjistíte během své doktorské práce, budu vám velmi vděčný (a celý AUK), když nám o nich dáte vědět. Každopádně materiály ke Schmausovi v r. 1933 by mohly být v archivu univerzity, na níž působil poté, co opustil pražskou. I to však musím prohlásit za pouhou hypotézu (málo pravděpodobnou).

Budu vám, přát mnoho štěstí při hledání dalších materiálů. Z naší strany je bohužel toto opravdu vše.

S pozdravem

Jiří Havlík