

**PALACKÉHO UNIVERZITA V OLOMOUCI**

**CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

**Katedra filosofie a patrologie**

**Miroslav Beňo**

Typologie hříchu u Klementa z Alexandrie

**Diplomová práce**

Vedoucí práce: Mgr. Vít Hušek, Th.D.

Obor: Filosofie

Zaměření: Typy hříchů, jak je chápe Klement z Alexandrie

**OLOMOUC 2015**

Závazně prohlašuji, že tuto diplomovou práci jsem vypracoval samostatně a všechny použité literární zdroje jsou uvedeny v seznamu literatury.

## Poděkování

patří především vedoucímu mé diplomové práce Mgr. Vítu Huškovi, Th.D. , který mě po celou dobu trpělivě usměrňoval a pomáhal mi ve správné myšlenkové orientaci. Navíc svými připomínkami motivoval mou snahu ke zvládnutí uvedené problematiky v rámci daných možností.

## OBSAH

Úvod.....	6
<b>1. kapitola</b>	
1.1 Krátký pohled do života a díla Klementa z Alexandrie.....	7
1.2 Pojem lítosti u Klementa z Alexandrie jako součást nauky o hříchu.....	10
1.3 Nauka o hříchu u Klementa z Alexandrie.....	19
1.4 Závěrečné pojednání .....	31
<b>2 kapitola</b>	
Úvod.....	35
2.1 Bohatí a spása v úvahách Klementa z Alexandrie.....	38
2.2 Závěrečné pojednání.....	60
<b>3 kapitola</b>	
Úvod.....	64
3.1 Problém kritéria pravdy a epikurejský pojem anticipace.....	68
3.2 Předmět a význam víry u Klementa z Alexandrie.....	74
3.3 Závěrečné pojednání.....	80
4.0 Závěr.....	85

<b>Summary.....</b>	<b>87</b>
<b>Souhrn.....</b>	<b>88</b>
<b>Seznam použité literatury.....</b>	<b>89</b>

## Ú V O D

Cílem této práce je snaha o interpretaci chápání hříchů a jejich rozdělení ve vybraných textech Klementa z Alexandrie.

Práce je členěná do tří částí. Kromě typologie hříchů, která je stěžejním záměrem tohoto pojednání a je také i její první částí, bude následně věnována další pozornost i jiným myšlenkovým aspektům tohoto významného raně křesťanského myslitele. Druhá část práce se bude zabývat Klementovou interpretací novozákonního textu, nacházejícího se v synoptických evangeliích a zabývajícího se spásou bohatých lidí. O problému spásy bohatých pojednává Klement z Alexandrie ve svém díle *Který boháč bude spasen?*

Třetí, závěrečná část, bude věnována myšlenkám Matyáše Havrdy v jeho pojednání: *Víra jako anticipace smyslu*<sup>1</sup>, jenž se zabývá Klementovou epistemologií víry. Poukazuje na to, jak Klement pojem anticipace chápe ve své filozofické rozvaze a v jakém vztahu je jeho chápání k filozofickým interpretacím jiných filozofů, především stoiků a epikurejců pojednávajících o významu pojmu anticipace v procesu poznávání již v předklementovské době.

---

<sup>1</sup> HAVRDA Matyáš. *Víra jako anticipace smyslu*, In *Miscellanea patristica*, Vít Hušek et al. Brno: CKD (Centrum pro studium demokracie a kultury) 2007. str. 7- 21.

# 1. Kapitola

## 1.1 Krátký pohled do života a díla Klementa z Alexandrie

Rok narození a rok smrti Klementa Alexandrijského není přesně znám. Traduje se, že se narodil mezi roky 140- 150 po Kr. a jeho smrt se datuje do období mezi roky 211- 215 po Kr., snad někde v Palestině, kam se dostal po emigraci z Alexandrie za pronásledování křesťanů římským císařem Septimem Severem v letech 202 – 203 po Kr.

Své filozofické vzdělání získal od různých učitelů v Řecku, Itálii a Alexandrii na způsob putujících filozofů (peripatetiků). Podle původnějšího názoru založil v Alexandrii filozofickou školu, která byla považována za školu katechetickou a jenž byla pokračováním školy Pantaina, Klementova učitele, kterého před tím Klement poslouchal. Novější názor mluví ale o tom, že to byla především nezávislá křesťanská filozofická škola<sup>2</sup>, která se snažila zpřístupnit obsah křesťanského zjevení pomocí filozofie platónského a stoického uvažování.

Nicméně Klement jejich pojmosloví, a stejně tak i myšlenkové postupy či filozofickou metodiku uchopoval a přizpůsoboval ji vlastním myšlenkovým intencím. Adresáti, kterým byly jeho texty určeny, pocházeli především z bohatých a kultivovaných alexandrijských společenských vrstev. Obecně je sdílen názor, že Klement z Alexandrie je především teologem zjevení<sup>3</sup>. Byl přesvědčen, že chce-li někdo poznat skutečnou pravdu, nemůže ji poznat jinou cestou než skrze Boží sebe sdělení.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> DROBNER R. Hubertus, *Patrologie: Úvod do studia starokřesťanské literatury*, Vydání první, přel. Recinová Monika, Praha: Oikoymenth 2011, str. 177.

<sup>3</sup> KRAFT Heinrich. *Slovník starokřesťanské literatury*, přel. Kaplan Jiří, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005, str. 178.

<sup>4</sup> KRAFT Heinrich. *Slovník starokřesťanské literatury*, přel. Kaplan Jiří, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005, str. 178.

Jeho činnost pedagoga a současně i křesťanského filozofa byla systematizována do tří následně navazujících kroků. V prvním kroku se snažil, aby svým dílem působil na adresáta ve smyslu jeho konverze ke křesťanství. Ve druhém kroku směřovala jeho snaha k utváření správného křesťanského života (skrže ctnosti) toho, kdo se již obrátil, a závěrečným krokem pak směřoval k duchovnímu sjednocení, které bylo završeno přijetím zjevené pravdy.

Alespoň v tomto kontextu byla přijímána jeho trilogie spisů *Protrepticus*, spisem, kterým Klement sleduje konverzi pohanů k Logu- a jež má i apologetický akcent, ve spisu *Paedagogus* poukazuje Klement na morálně-etický přístup k lidskému životu a jeho smyslu, a třetím spisem této naukové trilogie je dílo *Stromateis*, které je určeno těm, kdo již pravdu Božího zjevení přijali za svou.

Nicméně názory poslední doby zpochybňují výše uvedenou koncepci a nepřiklánějí se proto ke zmíněné systematizaci Klementova pedagogického úmyslu. Vycházejí především ze skutečnosti, že posledně uvedený spis *Stromateis* (latinsky Stromata) obsahově těmto předpokladům neodpovídá.

Pokazuje se na různorodost Klementova literárního díla *Stromateis*, shromažďujícího spíše apologetická, etická a praktická témata, než na nějaký ucelený systematický celek. Nicméně i přes tyto výhrady nelze chápat spisy *Stromateis* za nesystematické dílo bez jakékoliv vnitřní kontinuity a myšlenkové koherence, jehož jednotlivé úvahové celky by byly navzájem izolované. Klementovým úmyslem a cílem současně bylo poukázat především na rozdílnost mezi pravou křesťanskou gnózi vycházející z Božího zjevení a falešnou gnózi heretiků a jejich sympatizantů či příznivců.

Křesťanskou gnózi chápe Klement jako moudrost, pomocí které křesťan bojuje nejen proti hříchu, ale současně skrže víru a ctnostný život směřuje ke své lidské dokonalosti a ke spáse.

Klement mimo jiné navazuje ve své úvaze o pravé gnózi a stejně tak i ve svých exegetických pojednáních na Filóna Alexandrijského, nicméně Klementovy myšlenky, jak se zdá, mají přece jenom propracovanější formu. Z tvořivé naukové a literární činnosti Klementa z Alexandrie se kromě již výše uvedené trilogie děl zachovaly i dvě rozsáhlejší sbírky výpisků: *Výpisky z Theodota* (valentiánského gnostika) a *Exegetické zlomky* ( vybrané pasáže z prorockých knih tj. Písma).

Ze spisů: *O prozřetelnosti*, *Církevní kánon neboli Spis proti judaistům*, *Napomenutí k trpělivosti neboli Nově pokřtěným* se zachovaly pouze fragmenty. Pojednání *O postu*, *O pomlouvání* a *O proroku Amosovi* se ztratila úplně.<sup>5</sup>

Mezi Klementova díla patří samozřejmě i jeho exegetický spis *Který boháč bude spasen?*, tedy dílo, které je předmětem pojednání této práce.

---

<sup>5</sup> HEINRICH Kraft, *Slovník starokřesťanské literatury*, str. 179.

## 1.2 Pojem lítosti u Klementa z Alexandrie jako součást nauky o hříchu

O pojmu lítosti jako prvním kroku hříšného člověka na cestě k dokonalosti a ke spáse pojednává Klement ve druhé knize *Stromat.* Nicméně předtím než rozvede svoji úvahu o ústředním postavení křesťanské ctnosti lítosti ve vztahu ke hříchu, snaží se o určitou systematizaci křesťanských ctností, které lítost předcházejí. Klementovou snahou je poukázat na skutečnost, že k tomu, aby člověk dospěl k uvědomění si hříchu skrze lítost, musí se také zdokonalit i v jiných ctnostech s lítostí souvisejících a k lítosti také směřujících. První křesťanskou ctností, kterou Klement v tomto směru považuje za esenciální, je ctnost víry. Ctnost víry chápe jako volbu a počátek nejen rozumného jednání,<sup>6</sup> ale i základ poznání pravdy vedoucí k lítosti. Klement to vyjadřuje následovně: *Také lítost je tedy blahodárným účinkem víry. Jestliže totiž člověk neuvěří, že to, čím byl svazován, je hřích, nemůže se od něho odvrátit.*<sup>7</sup>

Druhou důležitou ctností, předcházející lítost, je ctnost bázně. Bázeň je stoiky pokládána za podobný pohyb v lidském jednání jako je strach, a proto bázeň v rámci jejich filozofické etiky nabývá aspekt iracionality a nepřirozenosti.<sup>8</sup> Klement naproti tomu přisuzuje bázni pozitivní obsah. Vztahuje bázeň nejen k poslušnosti před zákonem, zákonem, který Bůh ustanovil lidem<sup>9</sup>, ale i jako ctnost přivádějící člověka k lítosti a naději v očekávání dobrých věcí<sup>10</sup>. Klement to formuluje: *Blahoslaveni, kdo uvěří, neboť v takovém člověku se spojuje láska s bázní.*<sup>11</sup> Křesťanská ctnost lítosti se tak stává v Klementově úvaze ve vztahu k hříchu ctností klíčovou, protože v sobě sjednocuje i účinek ctnosti víry a

---

<sup>6</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II. přel. Čermušková Veronika, Praha: OIKOYMENH 2006, pozn. 52, str. 111.

<sup>7</sup> Srov. tamtéž, 4, 27, 1, str. 147.

<sup>8</sup> Srov. tamtéž, pozn. 194, str. 155.

<sup>9</sup> Srov. tamtéž, 7, 32, 1, str. 155.

<sup>10</sup> Srov. tamtéž, 9, 41, 1, str. 171.

<sup>11</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, 12, 53, 5, str. 195.

bázně, které ji formují do finální kvality. Není proto překvapením, že jeho pojednání o lítosti logicky předchází vlastní kapitulu o hříchu. V tomto kontextu bude také našim záměrem pokusit se o zhodnocení ctnosti lítosti ve vztahu k hříchu a k pokání, jak lze o ní uvažovat z Klementova textu. Je-li tedy Klementova nauka o lítosti správně chápána, můžeme ctnost lítosti z funkčního hlediska strukturovat do tří následných rovin:

a) rovina identifikace : v této rovině je hříšník schopen identifikovat své chování jako hříšné. Je schopen tedy správného úsudku z morálně-etického hlediska;

b) rovina očistné funkce: lítost vede k usvědčení sama sebe z nemorálního jednání. Následným pokáním je odsouzen vykonaný hřích a kající tak přijímá i závazek více nehřešit (směřování k očištění své duše);

c) rovina transformační: důsledkem lítosti je poznání zlého jednání, jeho odsouzení a skrze pokání dosažení odpuštění hříchu. Výsledkem je vnitřní proměna člověka, znamenající obrat (duchovní transformaci) z hříšného života do mravního života ve víře.

Takto strukturovaná funkce lítosti nám částečně umožňuje zaměřit pozornost na vztah lítosti k hříchu, a to z pozice jak ji Klement předkládá. Nalezneme-li v tomto vztahu něco problematického, bude našim záměrem nalezenou nesrovnalost nejen kriticky zhodnotit, ale případně zaujmout i přijatelnější stanovisko, bude-li to možné. Snaha o správné uchopení významu ctnosti lítosti a její zakomponování do křesťanské nauky se u Klementa z Alexandrie odehrává na pozadí negativního hodnocení této křesťanské ctnosti u některých

představitelů řecké filozofie, především stoiků<sup>12</sup>. Stoikové (ale i jiní myslitelé) považovali totiž lítost za negativní emoci, zcela neslučitelnou s představou ctnosti.<sup>13</sup> Na straně druhé byli i filozofové, ve kterých mohl Klement nacházet názorovou spřízněnost ve smyslu pozitivního hodnocení lítosti jako žádoucího projevu lidské duše. Takovým byl např. Aristoteles.

Aristoteles ve své knize *Etika Nikomachova* říká: *...ten, kdo usiluje o nadbytek příjemných věcí nebo směřuje k nadbytku s vědomým rozhodnutím pro samotný nadbytek a nemá při tom jiný cíl než rozkoš, je člověk nevázaný. Celkem jistě mu chybí schopnost uvažovat o svém jednání a litovat toho. Tedy je nevyléčitelný; nebo kdo nepozná lítost, je nepolepšitelný.*<sup>14</sup> Takový člověk je nutně neschopen lítosti, takže jest nevyléčitelný. Kde není lítosti, tam není ani polepšení.

V rámci úvahy o zdokonalení těch, kdo jsou povoláni, představuje lítost podle Klementa jakýsi bod zlomu v duši každého hříšníka. V momentu lítosti si hříšný člověk zlé skutky, které vykonal, uvědomuje, projevuje nad nimi upřímný smutek (tedy odsuzuje tyto činy) a následně dochází k předsevzetí žít spořádaný život. Klement to vyjadřuje slovy: *Kdo byl zproštěn vin, ten už nesmí hřešit. Při první a jediné lítosti nad hříchy se povolanému člověku naskýtá možnost litovat a očistit tak svoje nitro od prohřešků, aby se upevnila jeho víra.*<sup>15</sup>

Jinými slovy to lze interpretovat i tak, že je člověkem nalézajícím skrze lítost pravdu, žil-li předtím v hříchu a v klamu. Pojem lítosti nemá proto pro Klementa jen význam, pomocí kterého se snaží vysvětlit jeho obsah v jiné rovině než stoikové, ale hodnotí ho i z hlediska jeho funkce. V rámci teologické diskuze o

---

<sup>12</sup> Sám Klement Alexandrijský vycházel ve svých myšlenkových úvahách z platónské a stoické filozofie, ale na tomto příkladu lze interpretovat, jak Klement modifikoval některé myšlenky jiných filosofických směrů, do vlastního myšlenkového schématu, aby tak zdokonalil křesťanskou nauku určenou pro adresáty vzdělanějších alexandrijských vrstev obyvatelstva

<sup>13</sup> KLEMENT Alexandrijský, *Stromata* II, pozn.328, str. 198.

<sup>14</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*, 2. vyd. přel. Július Špaňár, Bratislava: Kalligram s r.o. 2011. 7, 8, str.197.

<sup>15</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II. 13, 56, 1, str. 199.

zproštění viny a odpuštění hříchů, která v Klementově době probíhala, se setkávaly na křesťanské půdě i protichůdné teologické názory. Názorová nejednotnost byla původcem i určitých zdrojů napětí. Jednalo se především o období pronásledování a perzekuce křesťanů, z nichž mnozí nátlak římské represivní moci nevydrželi a od církve odpadli. Vystala proto otázka: Je možné po těžkém provinění svoji chybu ještě napravit? Toto dilema postavilo mladou církev před problém, a zdálo se, že určité řešení lze nalézt ve spisu *Pastýř Hermův*<sup>16</sup>: „Ten, kdo zhřešil a obrátil se, má být přijat, ale ne vícekrát - je (jen)jedno pokání pro služebníky Boží“<sup>17</sup>

Nicméně jiní hledali řešení v textu z *Listu Židům*: „Kdo byli už jednou osvíceni a okusili nebeského daru, kdo se stali účastníky Ducha svatého...a pak odpadli, s těmi není možno znovu začínat a vést je k pokání“<sup>18</sup>.

Klement z Alexandrie byl naproti tomu názorově umírněnější. Ačkoliv v prvotní lítosti a následném pokání spatřoval mimořádně závažný akt pro vnitřní očistu duše kajícího od hříchů a upevnění jeho víry<sup>19</sup>, podpořil svými myšlenkami prostor i pro učinění druhé lítosti a pokání. Své stanovisko argumentuje následně: *Proto Pán ve svém velkém milosrdenství dává i věřícím, kteří se dopustili nějakého poklesku, možnost litovat podruhé, aby člověk, který byl násilím nebo lstí sveden ke hříchu i po svém povolání, mohl neodvolatelně litovat ještě jednou*<sup>20</sup>. I přes svůj shovívavější vztah k hřešícím považuje Klement toho, kdo opakovaně lituje a následně hřeší, za horšího, než toho, kdo sice hřeší, ale v Boha nevěří. Pro hříšníka, který po tom, co poznal pravdu a opět dobrovolně zhřešil, vylučuje možnost další lítosti úplně: *Jestliže hřešíme dobrovolně i poté, co jsme poznali pravdu, už pro nás nezbývá žádná oběť za*

---

<sup>16</sup> KADLEC Jaroslav. *Dějiny katolické církve*, 3. vyd. Olomouc: 1993. str. 43

<sup>17</sup> DRÁPAL Dan et al. *Spisy apoštolských otců*, Pastýř Hermův, 3. vyd. přel. Drápal Dan, Praha: KALICH 2004. Čtvrtý příkaz 1, 8, str. 213

<sup>18</sup> *Žid* 6, 4-6

<sup>19</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, 13., 56, 1, str. 199.

<sup>20</sup> Srov. tamtéž, 13, 57, 1, str. 201.

*hříchy, ale jen hrozný soud a žár, který pozře odpůrce. Když někdo ustavičně lituje a stále znovu upadá do hříchu, vůbec se neliší od toho, kdo ani jednou neuvěřil, až na to, že si je hříšnosti svého počínání vědom. Nevím, co je horší: jestli vědomě hřešit, nebo se znovu dopustit poklesku, jehož jsem už jednou litoval.*<sup>21</sup> V těchto částech Klementových textů o vztahu lítosti a hříšného jednání lze nalézt určitý problém. Jednak Klement blíže nevymezuje, o jaký druh opakovaného hříchu se musí jednat, aby byl člověk definitivně zbaven možnosti další lítosti a následného pokání, a nevyjadřuje se blíže ani o hříších spáchaných pod vlivem prchlivosti a rozkoše, jež jsou obsahem jeho interpretací v rámci dvojího pohledu na spáchané hříchy.<sup>22</sup>

Klementovy víceméně ne vždy jasné úvahy o hříchu ve vztahu k lítosti nás proto někdy nutí pouze k domněnkám, chceme-li se propracovat ke konkrétnějším závěrům. Týká se to např. pojmu poznání pravdy. Můžeme jím myslet především přijetí víry křtem, i když to z Klementových úvah tak jednoznačně nevyplývá. V tomto případě se lze opřít pouze o jednu myšlenkovou indicii v jeho textu, která určitým způsobem posiluje správnost tohoto závěru: *Pokud zhřeší i potom a lituje toho, bude mu sice odpuštěno, ale měl by se stydět, protože se nemůže omýt na odpuštění hříchu*<sup>23</sup> (pravděpodobně míněna nemožnost opakovaného křtu). Je-li tedy náš předpoklad správný, hříchem proti přijaté pravdě můžeme rozumět především hřích proti víře po předchozím přijetí křtu, jež lze jednoznačně kvalifikovat jako provinění těžké. I přes tuto skutečnost, která v Klementově době byla v některých případech důvodem zamítavého postoje k možnosti druhé lítosti, Klementovo stanovisko bylo mírnější (jak již bylo výše uvedeno). Nicméně, Klement z Alexandrie i přes svůj

---

<sup>21</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, 13, 57, 2-3, str. 201.

<sup>22</sup> Klement uvádí, že hřích se usvědčujícím pohledu jeví dvojím způsobem. V prvním případě je to zpětné uvědomění si, co spáchal v minulosti anebo předem, když si uvědomuje, že chce spáchat něco špatné. Ve druhém případě se člověk oddává prchlivosti nebo rozkoši, přičemž mu je jasné, čemu se oddává. *Stromata* II, 13, 57, 4, str. 201.

<sup>23</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, 13, 58, 1, str. 203.

shovívavější postoj stanovil podmínku, která na druhé straně jeho umírněnost přece jen vymezovala přísněji. Možnost litovat hřích podruhé vyhrazuje pouze pro případ, pokud by byl hřích spáchán pod hrozbou násilí anebo pomocí lsti. Pro Klementa se stává tedy důležitým momentem ve vztahu hříchu a lítosti, dobrovolnost nebo nedobrovolnost lidského jednání ( k tomuto rozlišení se ještě vrátíme). Mravně zlé jednání, vykonané dobrovolně po předchozím poznání pravdy (přijetí křtu), není ani v rámci Klementova konceptu zahrnuto do možnosti druhé lítosti, zatímco jednání vykonané pod vlivem lstí<sup>24</sup> nebo hrozby násilí privilegium druhé lítosti zahrnuje. Klement to sděluje následně: *...dává i věřícím, kteří se dopustí nějakého poklesku, možnost litovat podruhé, aby člověk, který byl násilím nebo lstí sveden ke hříchu i po svém povolání, mohl neodvolatelně litovat ještě jednou.*<sup>25</sup>

Jenomže zatímco provinění proti víře jako poznané pravdě je proviněním těžkým, Klement zde mluví o dopuštění nějakého poklesku.

Nutno přiznat, že rozdíl mezi proviněním proti víře a nějakým pokleskem, jak uvádí Klement, je značně nesrovnatelný. Jak tedy tomu porozumět z hlediska lítosti, odpuštění a závažnosti mravních přestupků v širším kontextu? Z Klementovy myšlenky o vykonaném skutku pod vlivem násilí nebo lsti, vede odpověď na otázku k jediné možnosti, která má v rámci Klementova uvažování o lítosti a hříchu ústřední postavení. Jak již bylo uvedeno výše, je to otázka dobrovolnosti či nedobrovolnosti volného jednání. Klement tedy skutečně klade hlavní důraz na úkon svobodné vůle, která také vymezuje i funkčnost a účinnost lítosti, a zdá se, že tíže materie hříchu jakoby u něho nevykazovala relevantní vážnost. Zde se proto můžeme pokusit i o vyvození určitého závěru.

---

<sup>24</sup> Klement zde vychází z platónské myšlenky. Lstivost nechápe jako plně dobrovolný akt jednání..Kritizuje démonický charakter řecké rétoriky, především její moc přemluvit. Člověk, který si nechal vymluvit svou víru, je obětí krádeže. *Strom.* I, pozn. 286, str. 270. Krádež pokládá za skutečnost, kdy je člověk zbaven dobrých věcí (myšlena křesťanská víra) jen proti své vůli. *Strom.* II, 13, 57, 1, pozn. 331, str. 200.

<sup>25</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II,, 13, 57, 1, str. 201.

Pro Klementa z Alexandrie je určující kvalifikací, která staví hříšníka do nepříznivé situace z hlediska možnosti opakované lítosti, především akt dobrovolnosti a nikoliv tíže hříšného jednání. Alespoň v tomto smyslu vyznívají některé jeho úvahy týkající se křesťanské ctnosti lítosti. To je také důvodem k následné úvaze. I když respektujeme názor, že otázka dobrovolnosti či nedobrovolnosti je nesporně důležitým momentem v rámci vyvozování soudů o vztahu lítosti, hříchu a odpuštění, nelze ji navzdory tomu chápat jako moment jediný. Navíc, pod pojem dobrovolnosti řadí Klement hříchy vykonané jak pod vlivem žádostivosti, tak hříchy vykonané pod vlivem prchlivosti. A zde opět vyvstává dvojí problém. V prvním případě rozumíme pod pojmem dobrovolné žádostivosti skutky jednoznačně směřující k naplnění rozkoší bez zábran, jen pro rozkoš samotnou. Lidé takto konající jsou nevázaní ve svém konání a co konají, konají z plného přesvědčení. Mohou vůbec takoví jedinci poznat pravdu, nejsou-li schopní lítosti, jak to formuluje Aristoteles ve své *Etice Nikomachově*? Má tedy vůbec význam v tomto smyslu mluvit o lítosti a pokání vůbec?<sup>26</sup>

Ve druhém případě klade Klement skutky vykonané pod vlivem prchlivosti (či netrpělivosti) také pod dobrovolnou žádostivost. Proto zde opět vyvstává otázka: Proč řadí skutky vykonané z netrpělivosti či vznětlivosti na stejnou rovinu jako skutky vykonané ze samé žádostivosti pro žádostivost samotnou?

Je případný hřích z netrpělivosti skutečně hříchem plně dobrovolným a tedy neprominutelným? Tyto dotazy jsou naprosto legitimní, a to z toho důvodu, že Klement považuje opakovanou lítost za nepřijatelnou nejen pro ty, kdo zhřešili v aktu dobrovolné žádostivosti a pro žádostivost samotnou, ale i pro ty, kteří zhřešili v netrpělivosti (prchlivosti): *Často se opakující lítost hříchy pěstuje. Je*

---

<sup>26</sup> Částečně se k tomuto problému vrátíme ještě ve druhé kapitole této práce, pojednávající o Klementově dílu *Který boháč bude spasen?* Zde Klement v závěru svého díla komentuje svědectví apoštola Jana o věřícím, který přijal víru a pak dobrovolně od víry odpadl. Ačkoliv to byl dobrovolně spáchaný těžký hřích, přesto se mu dostalo pomoci Božího člověka a skrze tuto pomoc dospěl k lítosti a opětovnému přijetí do církve, kterou před tím opustil. Zdá se tedy, že Klement procházel v této problémové oblasti určitým názorovým vývojem. *Který boháč bude spasen?* str. 58- 62.

*to sklon k nestálosti, jenž plyne z nekázně. Neustále prosit za odpuštění hříchů, jehož se neustále dopouštíme, tedy není lítost, ale zdání lítosti.*<sup>27</sup>

Nicméně v tomto druhém případě lze o plně dobrovolné žádostivosti pro ní samotnou vyslovit oprávněnou pochybnost. V rámci této nesrovnalosti bude proto vhodné připomenout si i jiný Aristotelův pohled na nezdrženlivost, jak ji interpretuje ve své *Etice Nikomachově* : *Stává se také, že je někdo pro vášnivé vzrušení přes svůj správný úsudek vyveden z míry. Vášněň ho přemůže natolik, že už nekoná podle správného úsudku, ale na druhé straně ho nepřemůže natolik, aby byl bytostně přesvědčen, že se musí hnát za takovými rozkošemi bez zábrany.*<sup>28</sup>

Z Aristotelova pohledu tedy skutek vykonaný pod vlivem nezdrženlivosti či prchlivosti nemusí vždy znamenat, že je vykonán v plné dobrovolnosti, ale nemusí být vždy vykonán ani v plné nedobrovolnosti. A je-li tomu skutečně tak, pak Klementovo omezení funkce lítosti pouze na jednorázovou možnost u hříchů vykonaných v prchlivosti lze považovat za spornou. V prchlivosti vykonaný mravní skutek nelze proto v plné míře kvalifikovat jako skutek dobrovolný. A to je také i důvodem k námitce, proč skutek vykonaný v neúplné dobrovolnosti by měl jednajícího úplně zbavovat možnosti litovat ještě alespoň jednou. Závěrem lze tedy ke Klementově myšlenkovému schématu vztahů mezi lítostí, hříšností a odpuštěním podotknout, že postrádá jasnější koncepci, která by vedla ke snadnějšímu porozumění tomu, co chtěl vyjádřit jako stěžejní. Důsledkem této koncepční nesourodosti, dá-li se to tak chápat, je také i obtížnost pro souvislejší kritickou reflexi, která se tím stává poměrně náročnější. Nelze sice popřít, že v určitém směru má Klement pravdu v tom smyslu, že opakování hříchů člověka značně vnitřně oslabuje a problematizuje jeho život na

---

<sup>27</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II. 13,58, 3- 59,1, str. 203.

<sup>28</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*, 7, 9, str. 200.

cestě ke spáse. Nicméně na straně druhé, problém opakovaného hříchu a lítosti není tak jednoduchý, jak by se mohl na první pohled jevit. V Klementově kontextu se hříšník opakovaně hřešící a litující stává vlastně hříšníkem zatvrzelým a nenapravitelným. Může tedy neupřímný a zatvrzelý hříšník vůbec něčeho litovat? Určitou odpověď na Klementův negativní názor můžeme hledat u Aristotela. Podle Aristotela je rozdíl mezi člověkem nevázaným, konajícím z přesvědčení a mezi člověkem nezdrženlivým, který o rozkoš usiluje také, ale nikoliv z přesvědčení. Aristoteles to formuluje slovy: *To je člověk nezdrženlivý, který je lepší od člověka nevázaného a není zlý o sobě; nebo to nejlepší v něm, základní princip (konání) zůstává zachováno.*<sup>29</sup>

Navíc, jak bylo uvedeno v předchozím textu výše, Aristoteles považuje - a to je potřeba zdůraznit - nevázaného člověka za plně neschopného litovat svých činů. Jeho závěr lze proto přijmout jako jeden z možných důvodů, proč nelze s vědomím oprávněnosti každého lítosti schopného, ale hřešícího člověka automaticky klasifikovat jako falešně litujícího. Posuzovat hledisko upřímnosti a falešnosti lítosti na podkladě vnějších projevů jednajícího může být samo o sobě momentem poměrně zavádějícím, a navíc zatíženým i různým stupněm subjektivismu. To nás také přivádí i k určitému závěru. I když na jedné straně musíme přiznat, že vnější projevy v jednání sice mohou o jednajícím signalizovat mnohé, na straně druhé jsme také povinni respektovat skutečnost, že to není dostatečný důvod, abychom z něho vyvozovali jednoznačné soudy.

---

<sup>29</sup> ARISTOTELES. *Etika Nicomachova*, 7, 9. str. 200..

### 1.3 Nauka o hříchu u Klementa z Alexandrie

Klement uvádí svou nauku o hříchu ve druhé knize *Stromat* parafrází Aristotelova textu z jeho *Etiky Nikomachovy*.<sup>30</sup> Aristoteles zde pojednává o lidském dobrovolném jednání a o jednání vztahujícímu se k donucení a nevědomosti. V Aristotelových úvahách může Klement najít i určitou oporu pro své pojednání o ctnosti lítosti. Vymezení vztahů mezi lítostí a hříchem zahrnuje v sobě i jednu velmi důležitou možnost, možnost odpuštění. Pro Klementovu nauku o lítosti, hříchu a pokání představuje tato možnost naprosto fundamentální moment. Aristoteles v úvodu třetí knihy *Etiky Nikomachovy* říká: *Protože ctnost se vztahuje na city a jednání a chvály a hany se dostává jenom dobrovolnému jednání, zatímco nedobrovolné jednání nalézá odpuštění a někdy i soucit.*<sup>31</sup> Nedobrovolnost Aristoteles kvalifikuje jako něco, co se děje násilným donucením nebo v nevědomosti. Donucení má podle Aristotela hybnou příčinu působící zvenčí a to tak, že konající či trpící se na tom nijak nepodílí svým svobodným rozhodnutím.

Proti této nedobrovolnosti vymezuje Aristoteles skutky vykonané ze strachu před ještě větším zlem. K objasnění situace uvádí i příklad: *Ale činy vykonané ze strachu před ještě větším zlem, např. tyran má v moci naše děti či rodiče a žádá po nás vykonat hanebný čin pod podmínkou, že jim daruje život, vyvolávají pochybnost, zda takové jednání je nedobrovolné či dobrovolné.*<sup>32</sup> Tyto skutky mají podle Aristotela smíšený charakter, nicméně přisuzuje jim spíše podobu skutků dobrovolných, protože *...ve chvíli, když se konají, jestvuje možnost svobodné volby a cíl jednání určují okolnosti. Tedy o dobrovolnosti či*

---

<sup>30</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*, 3, 1-4, str. 71-78.

<sup>31</sup> Srov. tamtéž 3, 1, str. 71.

<sup>32</sup> Srov. tamtéž, 3, 1, str. 71-72.

*nedobrovolnosti nutno mluvit s ohledem na čas, kdy jsou vykonány.*<sup>33</sup> Člověk koná tedy na jedné straně do určité míry dobrovolně, protože *princip* jednání je v člověku a je i v jeho moci jednat anebo nejednat, ale na straně druhé, kvalifikujeme-li takový skutek sám o sobě, nelze mu plnou dobrovolnost přisoudit, protože se nikdo sám o sobě k takovému jednání nerozhodne dobrovolně. Aristoteles do této problematiky řadí i zvláštní kategorii skutků, ke kterým by se člověk neměl nechat přinutit nikdy, a to ani za cenu velikého utrpení či ztráty vlastního života. Klementovým záměrem, jak se zdá, je snaha o vymezení lidského hříchu jako takového ( hřích je záměrem jednání) vůči jednání, které nelze v plném slova smyslu jako hříšné kvalifikovat. Vyjadřuje to slovy: *Na to, co je nedobrovolné, se nevztahuje soud, přičemž existuje dvojitá nedobrovolnost- z nevědomosti a z donucení*<sup>34</sup>

Klementova myšlenka má v kontextu Aristotelových úvah o nedobrovolnosti zásadní význam. Klementovi slouží nejen jako východisko pro určitý klasifikační rámec lidského jednání, ale současně mu slouží i jako podklad pro dělení hříchů ve vztahu k možnosti lítosti a odpuštění. Naším záměrem bude tedy snaha o kritické zhodnocení Klementových úvah, s případným poukazem na problematická místa, vyskytují-li se v jeho textu taková. V určitém smyslu lze Klementovo pojednání o hříchu ve vztahu k dobrovolnosti či nedobrovolnosti strukturovat do tří rovin:

- a) v první rovině vymezuje oba pojmy tak, aby jasněji demonstroval rozdíly mezi dobrovolným a nedobrovolným jednáním. Jako pomůcku k lepšímu pochopení využívá Klement i příkladů z běžného života;

---

<sup>33</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*, 3, 1, str. 72.

<sup>34</sup> KLEMENT Alexandrijský, *Stromata* II. 14.,60, 1, str. 205.

- b) ve druhé rovině směřuje Klementova snaha k rozdělení lidského hříchu pravě ve vztahu k dobrovolnému a nedobrovolnému jednání, přičemž využívá příkladů z biblických textů Starého a Nového zákona;
- c) třetí rovina je věnována příkladům Božího odpuštění a litości, i když zde není tak jednoznačné, jaký hodnotící úmysl vedl Klementa k závěrečné části této kapitoly o hříchu.<sup>35</sup>

V návaznosti na nedobrovolnost lidského jednání si Klement sám klade otázku: *Vždyť jak bychom mohli vyslovit rozsudek nad někým, o kom připustíme, že hřeší nedobrovolně?*<sup>36</sup> Klement pak uvádí příklady historických postav Kleomenése nebo Athamáse<sup>37</sup>, aby na jejich životních situacích dokumentoval, jak může jednající vykonat hříšný skutek, aniž by to bylo jeho skutečným záměrem. Mezi neúmyslné jednání řadí Klement mimo jiné i lidský skutek vykonaný v omylu. Toto dělení má pro Klementa důležitost především z pohledu budoucího odsouzení konajícího. Vyjadřuje to myšlenkou: *Souzena jsou tedy záměrná jednání.*<sup>38</sup>

Aby Klement jasněji vymezil skutek vykonaný bez záměrného úmyslu, vrací se k pojmu dobrovolnosti lidského jednání, jenž v sobě zahrnuje touhu, volbu a úmysl.<sup>39</sup> Následně do analogického vztahu, v jakém se nachází touha, volba a úmysl, řadí Klement na straně druhé hřích, omyl a zločin.<sup>40</sup>

V rámci takto chápaných vztahů, jak je Klement uvádí, se nachází určitá nejasnost. Je to zařazení omylu mezi hřích a zločin. Mluví-li tedy Klement o

<sup>35</sup> Třetí rovinu Klementova pojednání o hříchu lze chápat spíše jako jakousi směsici úvah, navazující sice na předchozí dvě roviny, nicméně bez jasnějšího myšlenkového záměru.

<sup>36</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, 14, 60, 1, str. 205

<sup>37</sup> Srov. tamtéž, 14, 60, 2, str. 205.

<sup>38</sup> Srov. tamtéž, 14, 61, 2, str. 207.

<sup>39</sup> Zde Klement navazuje na stoické pojednání o touze jako druhu racionálního pudu srov. *Strom.* II, pozn. 352 str. 209.

<sup>40</sup> Klement zde vychází z textů Aristotelovy *Rhétoriky*, *Etiky Nikomachovy* a *Etiky Eudemovy*, *Strom.* II, pozn.353, str. 208.

dobrovolnosti bude vhodné omyl podrobit kritickému zkoumání, zda skutečně patří mezi skutky vykonané dobrovolně anebo nedobrovolně. Jistě, pod vlivem omylu může člověk sice vykonat špatný skutek, ale samotný omyl není hříchem. Omyl je stavem vědění, které je nesprávné, tedy mylné, ale samotný stav mysli není hříchem<sup>41</sup> pokud člověk pod vlivem omylu nevykoná skutek, který je nesprávný. Druhá část nejasnosti směřuje k otázce, zda chápat skutek vykonaný v omylu za akt dobrovolný. Co o skutku vykonaném v omylu (nevědomosti) říká Aristoteles? Aristoteles ve své *Etice Nikomachově* říká: *Ne všechno, co se děje z nevědomosti je dobrovolné, no nedobrovolné je to pouze tehdy, když způsobuje zármutek a lítost; nebo kdo udělal něco z nevědomosti, ale nemá nepříjemný pocit ze svého činu, neudělal to sice dobrovolně, protože si nebyl vědom toho, co koná, ale ani nedobrovolně, protože nad tím necítí žádný zármutek.*<sup>42</sup>

Důležitá je i následující část Aristotelova pojednání o jednání z nevědomosti. Jak se zdá Aristoteles rozlišuje nevědomost obecnou a nevědomost vztahenou ke konkrétním skutečnostem. Vyjadřuje to následně... *mezi nevědomostí ve všeobecném smyslu, protože ta je důvodem proč jsou lidé kárání a nevědomostí o konkrétních jednotlivostech tj. o okolnostech a předmětech jednání, v nichž je totiž i soucit a odpuštění; protože kdo něco z nich nepozná, jedná nedobrovolně.*<sup>43</sup> Jak tedy chápat Klementův pohled na vztah omylu a hříchu v jeho příkladu o fyzickém inzultování přítele namísto nepřítele? Klement říká...*omyl je udeřit z nevědomosti přítele namísto protivníka.*<sup>44</sup> a následně o omylu sděluje...*omyl je bezděčný hřích, hřích je nechtěný zločin.*<sup>45</sup>

---

<sup>41</sup> Lze samozřejmě předpokládat, že Klement pod pojmem omyl myslí již skutek vykonaný pod vlivem omylu. Nicméně je vhodné upozornit na rozdíl mezi omylem, který není ještě sám o sobě špatným jednáním (např. mohu si o někom na základě nesprávných informací myslet, že není dobrým člověkem) a skutkem vykonaným v omylu (tedy když na základě nesprávných informací někomu ublížím svým výrokem anebo pohrdáním).

<sup>42</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*, 3, 2, str. 73-74.

<sup>43</sup> Srov. tamtéž, 3, 2, str. 74.

<sup>44</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II. 15, 62, 2, str. 209.

<sup>45</sup> Srov. tamtéž, 15, 64, 3, str. 211.

Pokusíme se tedy nejdřív reflektovat jeho první myšlenku o fyzickém inzultu domnělého nepřítele, který je ve skutečnosti přítelem. Na tomto, ne zcela vhodném příkladu ze života, chce Klement z Alexandrie argumentovat, že omyl je bezděčným hříchem. Zde musíme oponovat ze dvou důvodů. Za první: jak bylo již uvedeno výše, omyl sám o sobě není hříchem, tedy hříšným aktem, ale pouze součástí rozumové úvahy, jejíž závěr není správný. Nicméně předpokládejme, že Klement zde myslí pod pojmem omylu již vykonaný skutek z nevědomosti. Nebudeme to tedy považovat za významnější myšlenkovou nesrovnalost, ale spíše jako Klementovo přímější vyjádření se o skutku vykonaném v omylu.

Přistoupíme-li ale ke druhé námitce, ta je již z kritického hlediska významnější. Pokusme se zamyslet nad Klementovým vyjádřením, že omyl je bezděčným hříchem. Lze předpokládat, že tuto myšlenku pravděpodobně Klement vztahuje k příkladu o úderu přítele z nevědomosti. Přijmeme-li tedy Klementův příklad z pohledu úmyslu, či účelu, můžeme následně dospět pouze ke dvěma pravděpodobným alternativám:

- a) jednající jedná s úmyslem udeřit nepřítele. Tedy chce inzultovat někoho, o kterém si myslí, že je nepřítel, ale dochází k omylu. Je to přítel. Uvažuje-li jednající s rozvahou, nedopouští se špatného skutku z nevědomosti. Jeho úmyslem je ublížit. (je zcela jedno, zda se jedná o přítele či nikoliv);
- b) jednající jedná v hněvu, tedy v hněvu napadne někoho, o kom si myslí, že je jeho nepřítelem. V případě, kdy je jednající v zajetí vznětu, je jeho rozumová úvaha značně ovlivněna vnitřním citovým napětím. Jednající

nekoná v nevědomosti, ale nevědomě<sup>46</sup>. Nicméně i v tomto případě se dopouští hříchu, který nelze plně klasifikovat jako bezděčný. Nevědomí při rozhodování nebývá příčinou nedobrovolnosti, a tedy nemůžeme plně souhlasit s Klementem z Alexandrie, že napadnout přítele je pouze omyl ve smyslu bezděčného hříchu. Je to sice skutek vykonaný v oslabené rozumové úvaze, ale přesto i za těchto okolností je konečným úmyslem ublížit. ( Vztah k jinému jedinci, zda se jedná o přítele či nepřítele je v tomto případě také podružný) Proto nelze přijmout ani v tomto případě omyl jako garanta ospravedlnění. Jak také Aristoteles ve své *Magna moralia* říká: *V hněvu totiž můžeme být jak nezdrženlivý, tak zdrženlivý.*<sup>47</sup>

Nicméně jak se zdá, Klementovo směřování spočívá především ve snaze určitým způsobem lidské skutky definovat a systematicky je utřídit. Protože pouze z této pozice může Klement rozvinout své úvahy do konečného cíle, kterým je ctnost lítosti, pokání, odpuštění hříchů a následný bezúhonný život završující dokonalost věřícího křesťana. Vychází-li tedy Klement ze tří základních pozic špatného jednání, můžeme je chápat následovně. Především se snaží poukázat na tři faktory určující tři druhy nesprávného jednání: hřích je špatným jednáním vycházejícím ze špatně zaměřené vášně či touhy, omyl je špatné jednání vycházející ze špatné volby a zločin je špatné jednání vycházející ze špatného úmyslu. Určitý problém lze spatřovat v Klementově kvalifikaci omylu jako bezděčného hříchu, hříchu jako nechtěného zločinu a zločinu jako úmyslného zla<sup>48</sup>. Vyloučíme-li tedy z kritické reflexe omyl jako bezděčný hřích, o kterém již bylo pojednáno a který není tak jednoznačný ani z pohledu

---

<sup>46</sup> Podle Aristotela je rozdíl, zda konáme z nevědomosti či nevědomě. Opilý či rozzlobený nejedná totiž jistě z nevědomosti, ale právě z opilosti a z hněvu, nikoliv vědomě, ale nevědomě. Nevědomí při rozhodování nebývá příčinou nedobrovolnosti, ale méněcennosti. Nejedná se o nevědomost v obecném smyslu, ale v konkrétních předmětných případech. *Etika Nikomachova*, 3, 2, str. 74.

<sup>47</sup> ARISTOTELES. *Magna moralia*, 1. vyd. přel. Antonín Kříž, Praha: nakl. Petr Rezek 2006, 1, 13, str. 31.

<sup>48</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, 15, 64, 3. str. 211.

vykonaného skutku, jak by se mohlo zdát, zůstává nám pokusit se uchopit a kriticky zhodnotit druhou část jeho úvahy. Vztahovou rovinu hříchu jako nechtěného zločinu a zločinu jako úmyslného zla. Jak rozumět hříchu jako nechtěnému zločinu a co je úmyslným zlem? Zdá se, že v této části svých úvah o hříchu klade Klement hlavní důraz především na úmysl jednání, skrze který vymezuje hřích jako zločin chtěný či záměrný, a hřích jako zlo, které je sice konáno, ale nikoliv proto, že ho konat někdo chce, ale proto, že nutkání resp. vášně nebo touha ke konání je silnější, než je svobodná vůle konajícího nekonat ho. Nicméně Klementovo vymezení hříchů ve vztahu ke zločinu, jak je uvádí, je do jisté míry a určitým způsobem problematické.

Klement mohl jednoduše rozdělit hříchy na úmyslné a neúmyslné, s případným uvedením vysvětlujících příkladů ke snadnějšímu pochopení. Chápeme-li zločin jako zlý čin, je každý takovýto čin současně i hříchem. Zlý čin (zločin) lze proto chápat jako jiný způsob pojmenování hříchu, stejně jako je hřích jiným pojmenováním zlého činu. Navíc může být mezi hříchem a chtěným zločinem i určitý aspekt perichoretického vztahu, který nedovoluje jednoznačně vymezit hranici mezi hříšným skutkem jako nechtěným zločinem a zločinem jako chtěným zlem. Proto se lze domnívat, že kvalifikace hříchu jako nechtěného zločinu a zločinu jako úmyslného zla může být svým způsobem komplikující.<sup>49</sup>

V další části svých úvah Klement z Alexandrie navazuje na předchozí pojednání o vztazích mezi omylem, hříchem a zločinem. Přechází zde do roviny, která by měla pravděpodobně argumentačně podpořit jeho myšlenky o kategorizaci

---

<sup>49</sup> Klement ve svých úvahách pracuje s filozoficko-etickými pojednáními řeckých myslitelů (Aristotela, stoiků, Platona, Seneky a dalších). Tato filozofie sice pojednává o ctnostech, jež jsou základem mravního jednání a správného života, ale jejich nazírání se zde realizuje v rovině přirozeného rozumu - spíše ve vztahu ke světu. Zatímco křesťanská filozofie i když přejímá některé myšlenky z řecké filosofie o ctnostech, snaží se nahlížet na mravní jednání především z roviny nadpřirozeně zjeveného mravního zákona. To je i důvodem, proč uvažuje v oblasti mravní o hříchu, se kterým běžně řecká filozofie nepracuje. Mravní jednání, chápáno z křesťansko-filozofického pohledu, svým způsobem překračuje vymezený prostor řecké nauky filozofické etiky. Bohužel, tato asimilace jednoho myšlenkového systému do jiného myšlenkového systému, jak je u Klementa zjevné, může být také příčinou určité nesystematičnosti v pojednání, kterou např. nalézáme někdy i v jeho stati o hříchu.

hříchu podle úmyslu na základě biblických míst. Pokusme se tedy o kritické zhodnocení Klementovy argumentace, nakolik koresponduje s jeho dělením hříchu ve smyslu, jak ji sám předkládá. Klement v první řadě upozorňuje na slova žalmisty, který na rozdíly<sup>50</sup> mezi hříchy naráží „...*když říká, že šťastni jsou ti, jejichž nepravosti Hospodin prominul a jejich hřích přikryl; jedny ani nepočítal, ostatní odpustil*“<sup>51</sup>. V jakém smyslu se Klement domnívá, že slova žalmisty korespondují s jeho kvalifikací hříšného jednání? Žalmista zde neuvádí žádné rozdělení hříchů, a to ani v náznacích. Z jeho slov lze nanejvýš vyrozumět, že Hospodin prominul a přikryl mnoho hříchů a nepravostí a mnohé, které ani nepočítal, odpustil. Snad mohou být slova žalmisty chápána nanejvýš jako určitá konotace Klementovy předchozí interpretace Písma, kterou mimo jiné situuje do rámce vztahu omylu a hříchu, kde říká: „*Hřích už nad vámi nebude panovat, vždyť nejste pod zákonem, ale pod milostí*“<sup>52</sup>

V této rovině jak se zdá nelze tedy nalézt bližší korelaci mezi dělením hříchů v Klementově kontextu a slovy žalmisty, jak se to snaží Klement naznačit. Jediným momentem, který lze charakterizovat jako možné dělení hříchu na prominutelné a neprominutelné, lze spatřit až v následujícím textu, v souvislosti s Klementovou úvahou, že „*hříchy, které nevznikají úmyslně se nepřičítají*“<sup>53</sup>. Aby Klement blíže vymezil vztah mezi prominutelnými a neprominutelnými hříchy, zařazuje do svých argumentů také i text prvního Janova listu. Z pozice Janova listu rozlišuje hříchy na ty, které vedou ke smrti, a ty, které ke smrti nevedou<sup>54</sup>, ale neuvádí žádný konkrétní příklad, který by blíže osvětlil, jak lze tomuto dělení lépe porozumět. Nicméně tento přechod od žalmisty k Janovu listu má u Klementa zásadní význam<sup>55</sup> a lze ho také chápat jako úmysl vedoucí

---

<sup>50</sup> Klement pravděpodobně myslí na rozdíly hříchů, tak jak je sám uvádí.

<sup>51</sup> Žl (1, 1)

<sup>52</sup> Řím (6, 14)

<sup>53</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, pozn. 367, str. 213.

<sup>54</sup> Srov. tamtéž, 15, 66, 5, str. 213.

<sup>55</sup> Význam tohoto přechodu k Janovu listu bude ještě reflektován v následující kapitole pojednávající o jeho spisu *Který boháč bude spasen?*

k systematizaci rozdělení hříchů podle předem uváženého klíče. Klement z Alexandrie v rámci druhé roviny svých podpůrných argumentů, které mají dosvědčit správnost jeho uvažování v případě rozdělení hříchů, využívá mimo jiné i Starozákonní texty navazující na krále Davida a texty Mojžíšovy. I v jejich obsahu Klement spatřuje trojí druh hříchu: *Blaze muži, který se neuchyluje k radám bezbožníků... nestojí na cestě hříšných... a neusadil se na trůně náказы.*<sup>56</sup>

Následně toto předkládané starozákonní dělení hříchů, dá-li se to tak chápat z uvedených textových fragmentů, objasňuje pomoci výkladové interpretace listu Barnabášova<sup>57</sup>. Barnabáš ve svém listě sděluje, jak Mojžíš skrze rituální zákon předkládá trojí poučení: „*Nepřidáš se k takovým lidem, kteří jsou podobni veprům, když hýří, na Pána zapomínají a když mají nedostatek, na Pána vzpomínají, stejně jako prase, když žere, Pána nezná, když hladoví, křičí, a když dostane, opět umlká...nepřipoj se k takovým lidem, kteří si neumějí opatřovat živobytí v únavě a potu, ale ve své nepravosti uchvacují cizí, pohybují se v čistotě, číhají a rozhlízejí se, koho by ve své hrabivosti obrali...nebudeš se připojovat k takovým lidem, kteří jsou dokonale bezbožní a již odsouzeni k smrti, stejně jako tyto ryby prokleté plavou v hlubině, nevynořují se jako ostatní, ale přebývají v bahně dole pod hlubinou.*“<sup>58</sup>

Aby Klement poukázal i na jinou možnou variantu alegorického výkladu Mojžíšova poukazu na trojí druh hříšného konání, předkládá vysvětlení *jednoho muže znalého těchto věcí, který říká, že rady bezbožných jsou pohané, cesta hříšných jsou židovské domněnky a trůn náказы jsou hereze.*<sup>59</sup>

V závěrečných částech svých úvah o hříchu obohacuje Klement své myšlenky i o jiné pohledy, které jsou mu k dispozici také z jiných písemných zdrojů, např.: *Jiný podává výstižnější výklad: první blahoslavenství je prý zaslíbeno tomu, kdo*

---

<sup>56</sup> Žl (1, 1)

<sup>57</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II. 15, 67, 3, 4, str. 215.

<sup>58</sup> DRÁPAL Dan et al. *Spisy apoštolských otců*, List Barnabášův 10, 1- 5, str. 42.

<sup>59</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, 15, 67, 4, str. 215.

*nenásleduje špatné myšlenky odvádějící od Boha*<sup>60</sup>. Před závěrem kapitoly o hříchu ve druhé knize svých *Stromat* se opět vrací k jiné možnosti výkladu Mojžíšova textu o trojím hříšném jednání. Klement říká: *Němé ryby představují hříšná slova, neboť existují opravdu situace, kdy je lépe mlčet než mluvit a mlčení přináší spolehlivou odměnu, draví masožraví ptáci znázorňují hříšné činy a prasata hříšné myšlenky, neboť prasata mají rádi bahno a hnůj, my však nesmíme mít znečištěné svědomí.*<sup>61</sup>

Nicméně tyto doplňky různých citací již nepřispívají v podstatnější míře k původnímu záměru, který Klement sledoval v rámci svých úvah o hříchu jako takovém a o jeho dělení či jeho kategorizaci. Lze je spíše chápat jako určitý pomocný myšlenkový arzenál, který Klement uvádí, aby upozornil i na možnost jiného nahlížení na lidský hřích, ale především aby upozornil na správnost kategorizace špatných lidských skutků v rovině vztahů mezi zločinem, hříchem a omylem, tak jak je chápe a předkládá ve svém díle. V některých bodech souvisejících s pojednáním o vztazích mezi hříchem, omylem a zločinem, které Klement předkládá, lze do určité míry polemizovat, jak již bylo poznamenáno. Přesto má celková koncepce lidských skutků, jejich kategorizace a dělení na hříchy, zločiny a omyly své logické směřování. Klementova snaha spočívá především v odhodlání předložit alexandrijské občanské elitě ucelenou křesťanskou nauku o spáse člověka. Mluví-li tedy Klement o spáse člověka, dává jednoznačně najevo, že spása člověka není vázaná pouze na problém hříchu, i když je hřích problémem ústředním, ale je to i otázka víry,

bázně, lítosti, pokání, odpuštění a následného bezúhonného života v pravdě a lásce. V tomto směru předkládá Klement souhrn křesťanských ctností, které jsou pro spásu člověka naprosto neopomenutelné. Můžeme sice polemizovat či

---

<sup>60</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, 15, 68, 1, str. 215.

<sup>61</sup> Srov. tamtéž, 15, 68, 3, str. 215-216.

kriticky odmítat některé názory na hřích, omyl, zločin anebo jinou křesťanskou ctnost, ale žádnou z nich nelze z tohoto komplexu vyřadit anebo ji popřít. V Klementově podání tento soubor navzájem se podmiňujících křesťanských ctností tvoří koherentní celek završující se v odpuštění a naději. Odpuštěním se člověk osvobozuje z otroctví hříchu a zla. Jak Klement sděluje: *odpuštění ovšem nespočívá ve zproštění vin, ale v uzdravení. Z tohoto Klementova vyjádření lze vyvodit, že Klement chápe odpuštění ve dvojnásobném smyslu. Jedna forma odpuštění je vázána současně i na zproštění vin, jak to uvádí v kapitole o lítosti, kde říká: Kdo tedy vykročí z pohanského prenatálního života směrem k víře, bude pro jedenkrát zproštěn vin*<sup>62</sup>.

Druhá forma odpuštění je vázána na již pokřtěného pohana, který po prvním odpuštění a zproštění vin zhřešil, ale opět litoval svého činu, aby mu bylo opět odpuštěno. Nicméně v tomto druhém případě již Klement chápe odpuštění nikoliv jako zproštění vin, ale pouze jako uzdravení duše. Sděluje tím, že hříšník, kterého duše je nemocná špatným svědomím po předchozím hříšném jednání, bude odpuštěním sice uzdravena z nemoci této tíže, ale již nebude zproštěna viny za hříšný skutek, tak jako v případě přijetí křtu. V určité analogii tohoto dvojnásobného důsledku odpuštění chápe Klement z Alexandrie jak se zdá i dvojnásobnou skutečnost hříšného jednání. A to hříšné jednání v širším a v užším smyslu. Do jisté míry to vyplývá i z jeho výroku o: *hříchu jako nechtěném zločinu a zločinu jako úmyslném zlu*.<sup>63</sup> Chápeme-li Klementovo vyjádření správně<sup>64</sup>, má jeho dělení špatných skutků ve vztahu ke zločinu význam ve dvojnásobné rovině. Jednak chce vymezit hřích jako nechtěný zločin, tedy zlo spáchané pod vlivem žádostivosti či vášně, které není samo o sobě cílem jednání, a zlem, které

---

<sup>62</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, 13, 58, str. 203. Pravděpodobně zde obrat - přechodem z prenatálního života směrem k víře - myslí Klement přijetí křtu pohanem.

<sup>63</sup> Srov. tamtéž, 15, 64, 3, str. 211.

<sup>64</sup> I když bylo toto dělení již v předchozí části v určitém směru podrobena kritické reflexi.

je konáno pro zlo samotné .<sup>65</sup> Ve druhé rovině toto rozdělení skutků Klement směřuje k možnosti odpuštění, i když to není explicitně v textu vyjádřeno. Nicméně Klementem uváděná část textu prvního listu Janova pojednávající o hříchu ke smrti a hříchu, který ke smrti není, by tomu mohla napovídat. Apoštol Jan ve svém prvním listu říká: „*Vidí-li někdo, že jeho bratr se dopouští hříchu, který není k smrti, ať za něho prosí; a Bůh mu daruje život, jestliže nehřešil k smrti. Jest ovšem hřích, který je k smrti; o takovém neříkám, abyste za něj prosili. Každá nepravost je hřích, ale je i hřích, který není k smrti*“<sup>66</sup>.

Odpustit tedy lze i hřích, který je sice zločinem, ale nechtěným, zatímco nelze odpustit přímo chtěné zlo, které Klement chápe v kontextu Janova vyjádření jako hřích, který je ke smrti. Jak se Klementovy postoje ohledně hříchu, lítosti a možného odpuštění budou vyvíjet a zda nabudou jiný směr, to bude záměrem naší kritické reflexe ve druhé kapitole, zabývající se jeho dílem *Který boháč bude spasen?*

---

<sup>65</sup> Např. zamilovaný muž může v afektu zabít svou milou, která mu oznámila, že se s ním rozchází. Jeho soudnost mizí v návalu afektu a učiní, co by ve skutečnosti učinit nechtěl. Zabije-li ale člověk jiné lidi, jako je to např. v případě sériových vrahů, má tento skutek charakter chtěného zločinu. Není vykonán v afektu, protože konající ve vraždě a v utrpení oběti nachází uspokojení své mravně zvrácené duše. Takové zlo je vykonáno z podstaty zla samotného, které má ďábelský původ a které v konajícím přebývá. Zlo je tedy konáno cílevědomě pro zlo samotné.

<sup>66</sup> *1 Jan* (5, 16-17)

## 1.4 Závěrečné pojednání

Pojednání o hříchu u Klementa z Alexandrie je situováno především do jeho druhé knihy *Stromat*. Nicméně fragmentárně se o hříchu zmiňuje i v jiných částech *Stromat*, ve kterých Klement uvažuje o problémech i z jiných oblastí lidského života, v nichž může docházet k hříšnému jednání, např.: *Rodit není hřích*<sup>67</sup> atp. Nauka o hříchu je u Klementa zakomponována do poměrně širšího myšlenkového kontextu. Předtím než pojedná o hříchu, zaměřuje svoji pozornost na víru a vědění, které považuje za východisko k pojednání o další křesťanské ctnosti, ctnosti bázně Boží. Jak jinak by mohl chybný člověk dospět k přesvědčení o svém nemorálním jednání? Na základě jakých kritérií by dospěl k odsouzení hříchu, k lítosti, pokání a vnitřního duchovního obrácení?

Vnitřní obrácení nebo metanoia je podle Klementa nutnou podmínkou k dosažení milosrdného Božího odpuštění, jenž by mělo být následováno bezúhonným životem věřícího v křesťanské naději a lásce. Klement to sděluje následně: *Kdo tedy vykročí z pohanského „přinatálního života“ směrem k víře, bude po jedenkrát zproštěn vin.*<sup>68</sup> Tato situace je vztažena k těm, kteří v rámci svého obrácení z předchozího pohanství přijali křest a přijetím křtu se zavázali k následnému bezúhonnému životu v pravdě. Stane-li se, že po přijetí křtu opět zhřeší, mohou sice skrze pokání dosáhnout opět odpuštění hříchů, ale nikoliv jejich zproštění.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, str. 429.

<sup>68</sup> Srov. tamtéž, 13, 58, 1, str. 203.

<sup>69</sup> Zde Klement Alexandrijský trochu nešikovně pojednává o první lítosti a odpuštění vedoucí ke zproštění vin a až na poměrně vzdálenějším místě pojednává o druhé formě odpuštění, která ke zproštění vin nevede. Kontext dvojího účinku odpuštění ve vztahu k hříšnému jednání je tak do jisté míry roztržštěn a netvoří souvislejší celek. Tato roztržštěnost by mohla být zdrojem protichůdného chápání dvojí koncepce odpuštění.

Hřích se tedy u Klementa z Alexandrie neprofiluje pouze jako samostatný a izolovaný problém, o němž pojednává, ale je uchopován v podstatně širších souvislostech. Dalším důležitým momentem také je, že názory některých nekřesťanských myslitelů Klementovy doby, majících významnou společenskou autoritu, v mnoha ohledech Klementově nauce odporovaly. Tento složitý názorový terén, na kterém musí Klement z Alexandrie promýšlet své teze nejen jako teolog, ale i jako křesťanský filosof a apologeta v jedné osobě, kladou na něho vysoké intelektuální a morální nároky. Navíc je jeho úsilí situováno také v době, kdy křesťanství muselo čelit mimo jiné nejen herezím z vlastních řad, ale i současné perzekuci ze strany římské moci.<sup>70</sup>

K výše uvedeným problémům se řadí ještě další, pro Klementa možno ještě obtížnější problém. Klement musí křesťanskou nauku interpretovat filozofickým jazykem tak, aby byl ve svém výsledku co nejsrozumitelněji přístupný cílovým intelektuálním vrstvám alexandrijské společnosti, ale při současném zachování věrnosti nauce obsažené v Písmu a Tradici.<sup>71</sup> V obecnosti lze konstatovat, že v rámci svých úvah o lítosti, omylu a hříchu na některých místech pojednání postupuje Klement trochu nesourodě. Jeho koncepce jako by byla na těchto místech rozpačitější. Na druhé straně je tato rozpačitost i určitým zdrojem nejistoty pro toho, kdo se snaží o bližší pochopení toho, co vlastně Klement zamýšlí. Že se Klementovy úvahy určitým způsobem také vyvíjely, lze dokumentovat např. na jeho představě o koincidenci lidské vůle a zlých mocností. Zatímco ve druhé knize *Stromat* charakterizuje Klement zlé mocnosti jako lstivé otrokáře lidské vůle<sup>72</sup>, ve čtvrtém dílu je již nepovažuje za skutečnou hrozbu pro pokročilého křesťana<sup>73</sup>. Nicméně mnohé životní zkušenosti nás

---

<sup>70</sup> Jako tzv. *religio illicita*

<sup>71</sup> Aby mohl Klement z Alexandrie pozitivně ovlivnit intelektuální alexandrijskou vrstvu obyvatel, která byla cílovou skupinou jeho evangelizace, musel využít všech předností myšlenkového bohatství řecké filozofie, ale při současném zachování obsahové a myšlenkové věrnosti Písmu a Tradici.

<sup>72</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, 13, 56, 2, str. 201.

<sup>73</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, 4,13, 1, str. 179.

legitimují k tomu, abychom s tímto názorem polemizovali. Jak kvalifikovat pokročilého křesťana, jehož vůle je imunní vůči působícímu zlu? Samozřejmě shrneme-li všechny možné okolnosti, za jakých Klement z Alexandrie přemýšlel o skutečnostech navazujících na problém hříchu, nemůžeme vyloučit ani předpoklad, že tato doba nebyla v oblasti penitenciární praxe v tehdejších křesťanských obcích úplně jednotná. Je proto možné anebo se lze domnívat, že i Klementova nauka o hříchu byla v některých momentech touto nejednotností poznamenána. Jako jednu z dalších možností, kterou nelze zcela vyloučit a která mohla rezonovat na pozadí některých Klementových interpretačních nesrovnalostí, mohlo být také ne zcela jednoznačné chápání některých nečností jako kořene hříšného jednání.<sup>74</sup>

Na jedné straně např. označuje nestřídmost za univerzální motiv jakéhokoliv nespravedlivého jednání, ale vzápětí dodává: *Špatnost je totiž úmyslná a nespravedlivá, kdežto lidé nezdrženliví ve skutečnosti nejsou nespravedliví, ačkoliv tak jednají.*<sup>75</sup> Kde leží ona hranice mezi pomyslným nezdrženlivým a nestřídmým, kdy můžeme o někom říci, že je nestřídmý, ale zdrženlivý, a kdy můžeme říci, že je střídmý, ale nezdrženlivý? Není to jen hra se slovy, vezmeme-li v úvahu, že nestřídmost je podle Klementa univerzálním motivem nespravedlivého jednání, tedy je hříchem, zatímco nezdrženlivost nespravedlivým jednáním, tedy hříchem nemusí být i když tak může vypadat? Musíme uznat, že je to poměrně významný problém, pokud je interpretace hříšného jednání spojena s tak závažnou skutečností, jako je spása člověka.

Nicméně v závěru lze konstatovat, že Klementovo dílo *Stromat* ve své celistvosti poukázalo na to, že křesťanská nauka vycházející ze Zjevení, Písma a

---

<sup>74</sup> Bylo již uvedeno výše v souvislosti s upozorněním na filozofickou etiku a morální jednání, jak je chápána v křesťanské nauce.

<sup>75</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* III, pozn.381, str. 454

Tradice svým obsahem významně posunula hranice v myšlení, které do té doby dominovalo v tehdejších pohanských společnostech.

## 2. Kapitola

### Úvod

Ve druhé části této práce bude mým úkolem navázat na závěry kapitoly předchozí, pojednávající o dělení hříchu u Klementa z Alexandrie. Bude-li to možné, pokusím se reflektovat obsah jeho díla *Který boháč bude spasen?* v kontextu pojednání o hříchu, jak je sám předkládá ve svých *Stromatech*. Do jaké míry zůstane Klement věrný svým myšlenkám o víře, bázni Boží, hříchu a odpuštění? Bude se Klementova interpretace biblických textů, které si vybral, aby na nich demonstroval problémy spojené s hříšným jednáním, držet původních myšlenek, anebo se objeví nový pohled? Mým cílem tedy bude najít případné názorové rozdílnosti, poukázat na ně a komentovat je v duchu přiměřené kritické reflexe.

Ve svém díle se Klement Alexandrijský zaměřil na perikopu z Markova evangelia přibližující událost setkání bohatého mladíka s Ježíšem z Nazaretu<sup>76</sup>, která pojednává také o bohatství jako překážce člověka na cestě ke spáse.

Biblický text má v křesťanské tradici jedno z klíčových postavení, protože zahrnuje v sobě poukaz na důležité aspekty lidského charakteru, které pro toho, kdo chce být spasen a chce být přijat do Božího království, musí bezpodmínečně vlastnit. Je to především sociální cítění, soucit a milosrdenství, ale také, a to především, musí mít vnitřní svobodu ducha, bez které není schopen v plné míře uvedené ctnosti naplnit.

Předpokládá se mimo jiné, že Klement Alexandrijský měl k dispozici kromě perikop obsažených v Matoušově a Lukášově evangeliu i texty z tzv. *Tajného Markova evangelia*, o kterém se Klement zmiňuje v listu *Theodorovi*<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> Mk 10, 17-31

V listu se údajně Klement zmiňuje, že toto tajné Markovo evangelium je duchovněji a kromě známých perikop obsahovalo i jiné Pánovy výroky, jejichž cílem bylo více zasvětit vyvolené učedníky do tajemství poznání.<sup>78</sup>

Je snad pravděpodobné, že kromě Klementových textů, týkajících se setkání Ježíše s bohatým mladíkem, existovaly i jiné texty na podobné téma, které byly výsledkem působení gnostických autorů.

Tento názor je zastáván mimo jiné i z toho důvodu, že Klementův současník Irenej z Lyonu ve svém spise *Proti herezím*<sup>79</sup> důrazně upozorňuje, že ve zmíněném podobenství není ukryta žádná tajná moudrost gnostiků, ale texty především slouží k tomu, aby věřící více mysleli na solidaritu s chudými.

Proč má text takový význam pro křesťanskou nauku a tradici? Jedním z předpokladů je, že je teologicky zaměřen na problém bohatství a chudoby a s tím spojenou naukou o Božím království. Dalším předpokladem je, že v době, kdy byl text k dispozici širší křesťanské veřejnosti, panovalo v antické společnosti mínění, že movití a úspěšní lidé jsou odměňováni přízní bohů, zatímco lidé na opačné straně sociální hierarchie jsou stejnými bohy postiženi jejich nepřízní. Ideový obsah textu o setkání Ježíše s boháčem naopak takové představy jednoznačně popírá.

Problém bohatství a spásy bylo možné uchopit ve dvou rovinách, jednak v rovině doslovné, která podmiňovala příchod do Božího království jen vzdáním se veškerého majetku, a jednak v rovině alegorické, která hledala podstatně hlubší smysl v obsahu tohoto textu. Ačkoliv v této době bylo mnoho těch, kteří byly textem inspirováni ke svobodnému přijetí mnišského života, Klement z

---

<sup>77</sup> RECINOVÁ Monika: *Úvod*, In Klement Alexandrijský, *Který boháč bude spasen*, 1. vyd. Olomouc: Refugium 2008. str. 6.

<sup>78</sup> Srov. tamtéž, str. 6.

<sup>79</sup> Srov. tamtéž, str.6.

Alexandrie se spíše snažil proniknout svým výkladem hlouběji a najít v textu podstatně duchovnějším smysl, než jak byl převážně text chápán.

Jinými slovy, Klement z Alexandrie neviděl obsah textu v černo-bílé optice, ale měl cit pro porozumění jeho smyslu v subtilnější myšlenkové struktuře. To je velkým přínosem pro každého čtenáře, ale především pro ty, kdo mají tendenci hledat odpovědi na své otázky v rovině příliš zjednodušených představ.

## 2.1 Bohatí a spása v úvahách Klementa z Alexandrie

Úvodní text v pojednání ve své knize *Který boháč bude spasen?* věnuje Klement vztahu mezi bohatými a těmi, které nelze za bohaté považovat.

Jeho záměrem je nejdříve poukázat na životní zkušenosti, tak jak to ve vztazích mezi bohatými a těmi, kdo jim servilně pochlebují, v běžném životě chodí. Následně Klement vyvíjí snahu podrobit tuto běžnou praxi určité reflexi v mravní a etické dimenzi. Klement pochlebníky kritizuje slovy: *Ti, kteří bohatým přinášejí darem chvalořeči, mají být právem pokládáni nejen za pochlebníky a otrocké povahy, protože se v naději na velký zisk zavděčují tím, co si žádný vděk nezaslouží, ale také za bezbožné a úskočné.*<sup>80</sup>

Tedy nejen podrobuje kritickému hodnocení takové nezdravé mezilidské vztahy, ale poukazuje i na jejich důsledky. Bezbožnost pochlebníků podle něho spočívá především v tom, že chválit za dobrotu a dokonalost se má jedině Bůh a nikoliv boháč, protože od Boha pochází všechno, včetně bohatství. Chvála tak podle Klementa nesměřuje k Bohu, ale k lidem duchovně plytkým, libujícím si ve zhýralém a prostopášném životě. Za úskočné je Klement považuje proto, že pochlebováním naplňují mysl bohatých, která je ještě více povzbuzuje v domýšlivosti. A to je podle Klementa ústředním problémem vedoucím v konečném důsledku k tomu, že se boháč zamiluje do svého bohatství tak slepě, až nakonec pohrdne vším ostatním. Místo naivního očekávání osobního užitku a místo pochlebování by měli pochlebníci spíše vykonávat *mnohem přátelštější skutek vůči bohatým. Léčit je, nést s nimi jejich život a získávat jim spásu vším možným způsobem; na prvním místě jim ji vyprošovat od Boha....skrze milost*

---

<sup>80</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Který boháč bude spasen*, 1. vyd. přel. Monika Recinová, OLOMOUC: Refugium Velehrad- Roma s.r.o. 2008, 1, str. 18

*Spasitele, léčit jejich duše Slovem, osvěcovat je a přivádět je k nabytí pravdy.*<sup>81</sup>

Text této úvodní části Klementovy knihy *Který boháč bude spasen?* lze chápat jako určitou přípravnou fází k problematice, o které Klement pojednává v následujících kapitolách. Implicitně zde rezonují myšlenky, jež mohou odkazovat na pojednání o hříchu v jeho *Stromatech*. Lze je chápat ve třech aspektech:

1. Klement zde vychází z Janova prvního listu, že má-li někdo hřích, který nevede ke smrti, má se bratr za bratra modlit.<sup>82</sup>
2. Tím Klement jasně dává najevo, že mít bohatství není smrtelným hříchem, protože za spásu bohatého se lze modlit.
3. Dalším důležitým aspektem je neexistence důvodu, který by automaticky vyřazoval bohatého člověka z Božího plánu spásy, nedopustil-li se smrtelného hříchu. Protože skutečný hřích a zlo vycházejí z podstatně hlubších vrstev lidského subjektu, a nikoliv z pouhého vlastnictví, mají na spásu naději i lidé bohatí majetkem

Klement tedy pojednává o těch, kteří mají vykročit *z prenatálního života směrem k víře*<sup>83</sup>. Je to také obsaženo i v jeho doporučení, že se lidé mají spíše modlit za bohaté, aby *skrze milost Spasitele nabyli pravdy*.<sup>84</sup> Jedná se tedy především o ty, alespoň tak to lze chápat, kteří ještě pravdu nenašli.<sup>85</sup> Z textu vyplývá, že Klementovým prioritním záměrem je povzbudit všechny bohaté, kteří nepodloženě propadli zoufalství. Přejdeme-li k perikopám z Markova evangelia *Bohatý muž, O majetku*<sup>86</sup>, které Klement interpretuje ve svém díle

---

<sup>81</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Který boháč bude spasen?* 1, str. 19

<sup>82</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, 15, 66, 4, str. 213

<sup>83</sup> Srov. tamtéž, 13, 58, 1, str. 203

<sup>84</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Který boháč bude spasen?* 1, str. 19

<sup>85</sup> Dojít k pravdě lze podle Klementa jen ve víře a pomocí bázně Boží, ale plného přijetí pravdy lze dosáhnout pouze skrze křest.

<sup>86</sup> *Mk* 10, 17-31

*Který boháč bude spasen?*, pokusíme se objasnit vztah toho, o čem tyto perikopy pojednávají ke Klementově nauce o hříchu. Klementova snaha směřuje především k hlubšímu pochopení příběhu o setkání Ježíše a boháče. Klement upozorňuje na to, že *nesmíme Pánovým slovům naslouchat tělesně, ale musíme v nich poznat skrytý smysl.*<sup>87</sup> Klement chce především poukázat na podstatu hříšného jednání, které má své kořeny v lidské duši a není produktem indiferentní skutečnosti, jakým bohatství beze sporu je. Co vlastně myslí Ježíš svoji odpovědí bohatému mladíkovi, který se ho ptá jak dosáhnout věčného života (tedy spásy)? Mladý bohatý muž Ježíši sděluje, že dodržuje dokonale Zákon a dává i almužny již od mládí. Ježíš mu odpovídá: *Chceš-li být dokonalý, prodej to, co ti patří, a rozdej chudým, a budeš mít poklad v nebi. Pak přijď a následuj mě! On pro to slovo zesmutněl a odešel zarmoucen, protože měl mnoho majetku*<sup>88</sup>. Reakce mladého muže byla důvodem, proč Ježíš následně řekl svým učedníkům: *Jak těžko vejdou do Božího království ti, kdo mají bohatství!.. Spíš projde velbloud uchem jehly, než vejde bohatý do Božího království.*<sup>89</sup>

Jak tomuto podobenství rozumí Klement z Alexandrie? Klement nachází podstatu podobenství ve dvojím způsobu vlastnictví. Jedno vlastnictví je uvnitř duše, zatímco druhé vlastnictví je vně duše. *Ten, kdo odvrhne světské jmění, může být bohatý ještě vášněmi, i když je majetek pryč. Toto rozpoložení totiž pokračuje v činnosti, sužuje a tísní rozum a nadýmá jej hluboce zakořeněnými žádostmi. Ukázalo se tedy, že mu nic neprospívá být chudý penězi, když je bohatý vášněmi.* Klement poukazuje na to, že být bohatý majetkem není nic zlého, pokud ho člověk rozumně užívá a slouží tím Bohu. Vášeň a žádostivost, kterou člověk neodstraní ze své duše, je skutečnou příčinou hříšného jednání. Klement definuje vášeň jako *pohnutku přesahující rozumnou míru... je to pohyb duše*

---

<sup>87</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Který boháč bude spasen?* 5, str. 23

<sup>88</sup> Srov. tamtéž, 4, str. 22

<sup>89</sup> Srov. tamtéž, 4, str. 22

*směřující proti přirozenosti.*<sup>90</sup> *Tato vzpoura a neposlušnost je v naší moci, takže jsme souzeni za dobrovolné jednání.*<sup>91</sup> Jiným důležitým závěrem Klementova pojednání je, že zamítá myšlenku předurčeného vyloučení ze spásy kohokoliv, jen na základě vlastnění majetku. Takové úvahy by mohly vést k mylnému závěru, že Boží království je dosažitelné pouze pro ty, kdo jsou nejchudší a pouze na základě krajní bídy. Klement z Alexandrie to považuje za zásadní omyl. Jedinou překážkou ke spáse se může pro člověka stát hřích, jenž nezávisí na bohatství ani na chudobě. Zamyslíme-li se nad Klementovým postojem ke hříchu, jak o něm pojednává ve svých *Stromatech*, a přeneseme-li naši pozornost do jeho díla *Který boháč bude spasen?*, můžeme následně dospět k dalšímu závěru.

V předchozí části našeho pojednání bylo již uvedeno, že Klement nepovažuje samotné bohatství za smrtelný hřích<sup>92</sup>, protože za majetného člověka se lze modlit. Můžeme tedy předpokládat, že Klement navazuje na dělení hříchu podle kontextu prvního Janova listu. Jan v tomto listu dělí hříchy na smrtelné, za které se nelze modlit, a za ty, které ke smrti nejsou a za které je možné se modlit. Kde spočívá hranice mezi smrtelností a nesmrtelností hříchu, na kterou poukazuje Jan ve svém prvním listu a kterou akceptuje také i Klement? Proč mladý boháč nemůže dosáhnout spásy (věčného života), když od svého mládí žije v pokoře před Zákonem, zatímco celníkům Matouši a Zacheusovi, bohatým mužům a výběřcům daní, kterými bylo opovrhováno pro nečestnost, byla tato možnost věčného života nabídnuta? Ježíš navíc ani po nich nechtěl, aby svůj majetek prodali, zatímco mladému boháči to Ježíš doporučil. Podíváme-li se zpětně ke

---

<sup>90</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, 13, 59, 6, str. 205

<sup>91</sup> Srov. tamtéž, pozn. 343, str. 204

<sup>92</sup> Klement Alexandrijský ve své podstatě držení bohatství za hřích nepovažuje vůbec. Nicméně v kontextu evangelijního podobenství o mladém boháči by mohl být takto nesprávně text chápán z Ježíšova výroku, že spíše velbloud projde uchem jehly, než se boháč dostane do Božího království. Je proto potřeba zdůraznit, že i přes Ježíšův výrok není správné považovat vlastnění bohatství za hřích, a už vůbec ne za hřích smrtelný. Ježíš svou formulaci sledoval především dimenzi lidské duše a její žádostivosti, a nikoliv držení hmotných statků samotných. Bohužel text byl v tomto směru věřícími často nesprávně chápán.

Klementovým *Stromatům*, shledáme, že základním kritériem pro dělení hříchu na smrtelné a nesmrtelné je přijetí nebo odmítnutí víry. Klementova koncepce spásy vede skrze přijetí víry, lítost, vyznání hříchů a jejich odpuštění. Dodržování Zákona, které je závazné pro mladého bohatého muže, je sice správné, ale nedostačuje k tomu, aby mohl člověka ospravedlnit a přivést ho ke spáse. Mladý muž, kterému Ježíš doporučil, aby se zbavil svého majetku a následoval ho, zesmutněl a odešel pryč. Majetek byl v jeho srdci zakořeněn příliš silně, než aby se změnil uvnitř sebe sama. Klement to sděluje slovy: *Neočistěná duše je ta, která je bohatá na žádosti a je sužována mnoha světskými touhami.*<sup>93</sup>

Podíváme-li se ale na příběh bohatého celníka Zachea v kontextu Klementova sdělení, je situace naprosto jiná. Z podobenství Lukášova evangelia o Zacheovi, které je mimo jiné i součástí Klementových interpretačních snah v díle *Který boháč bude spasen?*, se dovídáme, že „*Zacheus se zastavil a řekl Pánu: Polovinu svého jmění, Pane, dávám chudým, a jestliže jsem někoho ošidil, nahradím mu to čtyřnásobně*“ Ježíš mu řekl: „*Dnes přišlo spasení do tohoto domu*“.<sup>94</sup> Zacheus tedy na rozdíl od mladého bohatého muže, který Ježíše nepřijal a smutný odešel, víru v Ježíše přijal. Skrze přijatou milost tak očistil svou duši od žádostivosti a lpění na bohatství. Dosáhl tedy toho, co se mladému boháči, jehož duše byla plná vášní, dosáhnout nepodařilo. To nás vede následně k dalšímu důležitému rezultátu navazujícímu na pojednání o hříchu z jeho *Stromat*. Smrtelnost hříchů je v Klementově kontextu vázaná na přijetí či odmítnutí víry v Božího Syna. Úkon přijetí víry, tedy poznání pravdy, je následován lítostí<sup>95</sup>, pokáním a odpuštěním. Celý tento proces je garantován

---

<sup>93</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Který boháč bude spasen?* 16, str. 32

<sup>94</sup> *Lk* 19, 8-9

<sup>95</sup> Zde je možné si položit otázku, zda právě to, že Zacheus projevil velikou zvědavost, aby zhlédl Ježíše, který ho následně oslovil, nelze považovat již za počátek působící milosti. Nebyla to jeho zvědavost jako určitý impulz, který Zachea nakonec dovedl k bližšímu setkání s Ježíšem a k Zacheovu vnitřnímu obrácení? Nelze totiž vyloučit ani alternativu, že Zacheus nemusel být zvědavý a nemusel se také s Ježíšem setkat vůbec.

Boží milostí, která je pro spásu člověka neopomenutelná. Zůstává-li člověk ve stavu nepřijaté víry, zůstává ve stavu smrtelném, protože u něho trvale působí žádostivost a vášeň v nezměněné síle. Nicméně by mohl někdo namítnout, že text evangelia nikde nemluví o tom, že by celník Zacheus také přijal víru v Ježíše a litoval svých špatných skutků. Není to tak úplně pravdou. Zacheovo přijetí víry, jeho lítost a pokání jsou zakomponovány v jeho skutcích. Darování poloviny jmění chudým a jeho úmysl vrátit čtyřnásobek těm, kterým způsobil nespravedlnost, jsou nepřímým vyjádřením této skutečnosti. Mimo jiné i Zacheova radost, že Ježíš bude hostem v jeho domě, je nepochybným znamením upřímného přijetí víry v Ježíše.

Naproti tomu je reakce mladého boháče na Ježíšovu nabídku jiná. Mladík na rozdíl od Zachea na výzvu Ježíše, aby prodal svůj majetek a následoval ho, zesmutněl a odešel. Výsledek jejich setkání je tak možné považovat za mladíkovo explicitní odmítnutí víry v Ježíše. Žádosti duše, které ho připoutávaly k tomuto světu, jej tak zbavily naděje na spásu. Ježíš to vyjádřil slovy: „*Amen pravím vám, že bohatý těžko vejde do království nebeského*“.<sup>96</sup> Příklady evangelijního podobenství o bohatství a vztahu člověka k němu jsou ústředním problémem Klementova díla *Který boháč bude spasen?*, ke kterému zaujímá morálně- teologický postoj. Skrze tato podobenství se snaží Klement v přijatelné formě jasněji vymezit hřích smrtelný a hřích nesmrtelný a současně i stanovit podmínky k možnosti být spasen. Můžeme tedy s určitým stupněm jistoty konstatovat, že smrtelnost či nesmrtelnost hříšného jednání je u Klementa z Alexandrie skutečně podmíněna především vazbou na přijetí či odmítnutí víry v Božího Syna. To má, jak se zdá, pro Klementa nejen obecnou platnost, ale je to z jeho pohledu i klíčovým mravním předpokladem. Alespoň tak to lze chápat v úvahách o spáse a bohatých lidech, čteme-li je v kontextu Klementova pojednání o hříchu v jeho *Stromatech*.

---

<sup>96</sup> Mt 19, 23

Je-li tedy naše uvažování v tomto směru správné, můžeme se pokusit o zhodnocení další části Klementova díla s cílem posoudit, do jaké míry korespondují jeho následující úvahy se závěry již výše předloženými. V předchozí části jsme úvodní myšlenky Klementova díla *Který boháč bude spasen?* charakterizovali jako tzv. přípravnou fázi, otevírající prostor k ústřednímu problému Klementova textu. A je to problém touhy po bohatství. Tato přípravná fáze, obsahující Klementovu základní analýzu životních zkušeností a situací, za kterých se lidé projevují různým způsobem jednání ve vztahu k chudobě či bohatství, je výchozím předpokladem pro hlubší pochopení celého problému. V jistém smyslu lze přípravnou fázi také pojímat jako první stupeň problému sloužící Klementovi zároveň jako výchozí bod pro další směřování. Pohan, který hřešil před přijetím víry, byl trvale ve smrtelném stavu. Jeho duše byla bez naděje na spásu, bez naděje na život věčný. Po přijetí víry v Syna Božího, přechází duše pohana ze stavu smrtelnosti do stavu naděje na věčný život.

Co se ale stane s věřícím, který již víru v Božího Syna přijal, ale opět smrtelně zhřešil? Je možné opětovné odpuštění anebo je opět jeho duše beznadějně odsouzena ke smrti? Co říká k tomuto Písmo svaté? Uvedeme verš z listu Židům, o kterém se zmiňuje i Klement ve svých *Stromatech*. Slova z listu Židům jsou jednoznačná: „*Kdo byli už jednou osvíceni a okusili nebeského daru, kdo se stali účastníky Ducha svatého a zakusili pravdivost Božího slova i moc budoucího věku a pak odpadli, s těmi není možno znovuzacínat a vést je k pokání, protože znovu křičují Božího Syna a uvádějí ho v posměch.*“<sup>97</sup> Jak se s tímto imperativem vyrovnává Klement ve své knize *Který boháč bude spasen?*. Klement zde uvádí *pravdivý příběh o apoštolu Janovi*<sup>98</sup>. Apoštol Jan v jedné křesťanské obci svěřil mladíka na pohled šlechetné duše místnímu

---

<sup>97</sup> Žd 6, 4-6

<sup>98</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Který boháč bude spasen?* 42, 58

biskupovi do péče: *Tohoto ti svěřuji s veškerou vážností do ochrany před církví a Kristem jako svědkem.*<sup>99</sup> Místní biskup mladíka vychoval, pokřtil ho a v domnění, že po přijetí pečeti Pána bude pod svrchovanou mocí, ochabnul v jeho další výchově a v duchovní péči. Biskupova benevolence ve výchově nakonec vedla k tomu, že mladík, ač přijal i svátost biřmování, opustil cestu dobra a *Navázal zhoubné přátelství s některými zahálčivými a zhýralými vrstevníky, uvyklými špatným činům. Kvůli své vášnivé přirozenosti se jako vzpurný a silný kuň vrhl do propasti. Tu se zcela vzdal spásy v Bohu...*<sup>100</sup>

Mladý člověk se tedy úplně propadl až na samé dno zla. Apoštol Jan, který se po určité době vrátil a zjistil co se stalo, vyhledal mladíka a pomohl mu zpět k návratu do církve, kterou předtím mladý muž opustil. Klement apoštolovo jednání popisuje slovy: *A neodešel dřív, jak říkají, dokud ho nenavrátil církví, aby tak poskytl velký příklad skutečného obrácení a vítězné znamení znovuzrození, připomínku viditelného vzkříšení.*<sup>101</sup>

Tímto příběhem Klement podporuje správnost svých myšlenek ohledně možnosti litovat ještě jednou pro toho, kdo zhřešil i po svém povolání a zhřešil velmi těžce. Ve druhé knize *Stromat* se Klement v tomto smyslu vyjadřuje celkem jasně: *...aby člověk, který byl násilím nebo lstí sveden ke hříchu i po svém povolání, mohl neodvolatelně litovat ještě jednou.*<sup>102</sup> Zdá se, že ke snaze o zmírnění přísnosti vyplývající ze slov v listu Židům, jenž nepřipouští možnost opětovné lítosti, pokud již povolání od víry odpadl, přispěla pravděpodobně situace v raně křesťanské církvi.<sup>103</sup> Klement tedy připouští možnost ještě jednoho pokání, pokud se věřící dopustí i smrtelného hříchu, a to v případě, že je lstí nebo násilím sveden. Pod násilím myslí skutečnost, že je věřící za velikého

---

<sup>99</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Který boháč bude spasen?* 42, str. 58

<sup>100</sup> Srov. tamtéž, 42, str. 59

<sup>101</sup> Srov. tamtéž, 42, str. 61

<sup>102</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, 13, 57, 1, str. 201

<sup>103</sup> Srov. tamtéž, pozn. 332, str. 200

utrpení přicházejícího zvenčí přinucen zhřešit<sup>104</sup>. Druhý případ, tedy případ, kdy byl povolán sveden lstí, je myšlen právě příběh o apoštolu Janovi. Klement myslí pod lstí působení ďábla, který *podstrkuje božím služebníkům různé příležitosti ke hříchu, aby padli jako on.*<sup>105</sup> Shrňeme-li tedy obsah Klementovy knihy o možné spáse boháče a uvedeme-li ho do vztahu k pojednání o hříchu, jak jej Klement prezentuje ve svých *Stromatech*, můžeme dojít k následnému závěru. Klement volí takové biblické téma, aby na něm mohl reprezentativně poukázat na hřích smrtelný, jeho příčiny, ale i na možnost, jak lze skrze přijetí víry, lítosti a pokání dospět nakonec k věčnému životu- ke spáse.

Klement tedy začíná své úvahy nejdříve pojednáním o těch, kteří ještě Boha nepoznali a které můžeme označit jako pohanů zůstávající z hlediska víry v prenatálním životě<sup>106</sup>. Jsou to všichni bezbožní, zůstávající ve smrtelném hříchu, ale především ti, kteří... *pohrdají naprosto vším kromě bohatství, pro které jsou obdivováni.*<sup>107</sup> Z tohoto pohledu jsou to lidé žijící jen pro rozkoš samotnou, žijící bezbožně a zvráceně. Nicméně Klement ani přes tuto velmi nepříznivou skutečnost je předem nevyklučuje z možnosti spásy. Jako jedinou možnou podmínku předkládá Klement pohanům přijetí víry, skrze kterou mohou poznat zhoubnost svého jednání a následně svých činů litovat. To jim umožňuje dospět tak k pokání a k naději. Explicitním příkladem je v tomto směru zkušenost celníka Zachea, na který se Klement ve své knize odvolává a přibližuje slovy: *Vždyť každému, kdo se pravdivě obrátí z celého srdce k Bohu, jsou otevřeny dveře a Otec velice rád přijímá syna, který skutečně činí pokání. Skutečné obrácení už není stíháno za stejná provinění, ale zcela z kořene vytrhává z duše hříchy, za které člověk sám sebe odsoudil k smrti.*<sup>108</sup> Toto

---

<sup>104</sup> Zde pravděpodobně Klement myslí situaci pronásledovaných křesťanů, kteří byli pod velkými hrozbami ze strany římské moci nuceni vzdát se své víry.

<sup>105</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, 13, 56, 2, str. 201

<sup>106</sup> Klementovo označení těch, kteří ještě nepoznali pravdu a nepřijali víru. *Strom.* II, 13, 58, 1, str. 203

<sup>107</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Který boháč bude spasen?* 1, str. 18

<sup>108</sup> Srov. tamtéž, 38, str. 55

pravdivé obrácení se k Bohu z celého srdce je tedy pro Klementa klíčovým momentem a podmínkou spásy. Odstraní-li totiž někdo jen majetek, to ještě není jasným důkazem toho, že odstranil ze své duše i vášně, které ho zotročují. Když podle Klementa někdo odstraní pouze majetek jako vnější vlastnictví, ale zůstane mu vnitřní vlastnictví vášní, vznikne uvnitř jeho duše veliké napětí a jeho rozpoložení jej neustále obtěžuje a vystavuje jeho duši trvalé nespokojenosti a velikému utrpení. Klement z tohoto vyvozuje důležitý závěr. Nikdo nemá totiž prospěchu z toho, že je chudý penězi, pokud je na straně druhé bohatý na vnitřní vášně a žádostivost. Klement považuje za základní problém právě to, že se člověk nezbavil toho, co si zaslouží skutečné opovržení. Ve své druhé knize *Stromat* svůj názor formuluje do myšlenky: *Za chudobu musíme považovat nikoliv zmenšování majetku, ale zvětšování nenasytnosti. Vždyť dobrý člověk je bohatý ne proto, že není nemajetný, ale že není nenasytný.*<sup>109</sup>

Toto je jeden z důležitých závěrů, který Klement předkládá jako stěžejní. Bývá to právě toto podobenství o bohatém mladíku a Ježíšův výrok o bohatých, kteří jen stěží najdou cestu k věčnému životu, což je tak často chápáno mylně. Mnozí totiž v Ježíšových výrociích spatřují odsouzení každého, kdo je bohatý, a tak se stává bohatství automaticky synonymem zla a bezpráví. Na druhé straně z této pozice jaksi automaticky, ale mylně vyvozují své přesvědčení, že jen ti, kdo jsou chudí, mají cestu ke spáse otevřenou. Klement pojednáním o hříchu a jeho příčinách, které tkví především ve vášněmi a žádostmi zkorumpované lidské duši, dává jednoznačně najevo, že lidská zvrácenost toužící po požitcích tohoto

---

<sup>109</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, 22, 4, str. 137. Na tomto místě Klement poukazuje na shodu Písma, které blahoslaví chudé duchem, se závěrem Platonovy nauky, jak je v textu uveden. Chudý duchem zde znamená být chudý žádostivosti duše, ale současně být bohatý ctnostmi duše. Otázka chudoby či bohatství se proto v tomto případě nevztahuje k otázce bohatství majetkem jako takovým. Člověk chudý duchem, tedy chudý nenasytností duše, může být stejně tak bohatý či chudý majetkem, a přesto zůstává chudý duchem (chudý nenasytností duše), zatímco člověk bohatý nenasytností duše po majetku může být chudý anebo bohatý majetkem, a přesto zůstává bohatý nenasytností duše. Bohatství samo o sobě je v obou případech skutečností indiferentní. Proto klíč k pochopení chudoby a bohatství v tomto případě směřuje především k duchovním hodnotám člověka a jeho vztahu k majetku a požitkářství v obecném smyslu. Z výše uvedeného vyplývá, že žádoucí je být chudý duchem a bohatý ctnostmi, zatímco nežádoucí je být bohatý duchem a chudý ctnostmi.

světa je blízká jak tomu, kdo majetkem disponuje, tak i tomu, který je sice majetkem chudý, ale bohatý žádostmi a touhou po bohatství. V rámci pojednání o hříchu, ale i lítosti a víry ve vztahu ke hříchu, klade Klement mimo jiné i značný důraz na přítomnost bázně Boží v duši litujícího a kajícího se. S bázní Boží je totiž spojena ctnost křesťanské lásky k Bohu. Klement to uvádí ve svých *Stromatech* slovy: *...tak je bázeň počátkem lásky, neboť přerůstá ve víru a poté v lásku.*<sup>110</sup> Klement se také snaží v širším kontextu poukázat na ctnost bázně před Bohem a jak ji lze chápat ve vztahu k jiným křesťanským ctnostem. Jeho záměrem je upozornit především na skutečnost, že bázeň před Bohem není totéž, co mít strach: *Bát se totiž člověk může dvojím způsobem. Jinak řečeno, kdo se bojí, aby nebyl potrestán, bojí se z lásky k sobě, kdo se ale bojí, aby neurazil otce, ten má rád otce.*<sup>111</sup> *Blahoslavení, kdo uvěří, neboť v takovém člověku se spojuje láska s bázní.*<sup>112</sup> *Víra je síla ke spáse, moc k věčnému životu.*<sup>113</sup>

Tyto Klementovy myšlenky mají zásadní význam, přistoupíme-li ke druhé rovině pojednání o bohatých lidech a jejich možné spáse. Klementovo podobenství o bohatém mladém muži se vztahuje ke dvojímu chápání smrtelného hříchu, který může být na jedné straně odpuštěn, ale také může na druhé straně vést k vyloučení ze spásy. Odpuštěn může být těm, kteří doposud Boha ještě nepřijali, tedy žijícím v prenatálním životě, jak říká Klement, ale také těm, kteří již nějakým způsobem Boha přijali, a přesto se smrtelného hříchu nezbavili<sup>114</sup>. Tento druhý případ se týká právě bohatého mladíka, který se

---

<sup>110</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, 12, 53, 3, str. 195

<sup>111</sup> Srov. tamtéž, pozn. 319, str. 195

<sup>112</sup> Srov. tamtéž, pozn. 320, str. 195

<sup>113</sup> Srov. tamtéž, 12, 53, 5, str. 195

<sup>114</sup> Mladý bohatý muž sice respektoval Zákon, kterým Hospodin skrze Mojžíše zavázal svůj vyvolený lid k jeho dodržování, ale nepřijal Ježíše reprezentujícího zákon nejvyšší, zákon Lásky. Formálně tedy Boha/Hospodina přijal, ale nepřijal ho vnitřně, srdcem. To byl také důvod, proč byl majetek jeho duši bližší než spása, po které původně toužil. Mladého bohatého muže lze považovat za toho, který sice Hospodina skrze dodržování Mojžíšova Zákona přijal, ale nepřijetím Ježíše zůstal mimo naději na spásu (tedy ve smrtelném stavu). Na základě této skutečnosti nelze mladíka zařadit mezi ty, jež jsou v prenatálním stavu jako pohané, kteří ještě Boha nepoznali, ale mezi ty, jenž Boží zákon formálně přijali, ale přesto zůstali ve smrti. Smrtelný hřích ničí v srdci člověka lásku k Bohu těžkým způsobem. Odvrací člověka od Boha tím, že dává přednost nižšímu dobru před

dotazuje Ježíše, co má udělat, aby dosáhl věčného života. Můžeme si klást otázku, proč mladý muž nemůže dosáhnout věčného života, když Ježíši sděluje, že zachovává Zákon od svého mládí? Mladý muž tedy Hospodina přijal skrze Mojžíšův zákon, ale přesto nedospěl k dokonalosti, aby mohl dosáhnout věčného života. Na Ježíšovu výzvu, aby prodal svůj majetek, rozdal ho chudým a pak ho následoval, mladík sklonil hlavu a smutný odešel. Byl totiž přesvědčen, že stačí, aby zachovával Zákon a dosáhne tak dokonalosti. Nicméně můžeme se také ptát, zda jeho bázeň nebyla tím, co Klement ve svých *Stromatech* formuluje jako bázeň ze strachu, aby nebyl potrestán? Tedy lásku k sobě samému a nikoliv lásku k Bohu a k bližnímu. To byl důvod, proč bohatý mladík zůstal ve smrtelném hříchu, který mu znemožnil dosáhnout života věčného. Jak dále Klement zdůrazňuje, jen skutečné vnitřní obrácení na základě lásky k Bohu může vést k lítosti, pokání, odpuštění a k životu věčnému.

Mladý muž vlastně Ježíše nepřijal, neuvěřil mu, protože láska k sobě samému a ke jmění, které měl, byla mnohem silnější. Klement vzniklou situaci upřesňuje: *Ale smutný odešel a mrzel se nad přikázáním života, o který snažně prosil. Nechtěl však život skutečně, jak říkal, ale usiloval pouze o slávu za dobrý úmysl.*<sup>115</sup> Jaký značný rozdíl byl v jednání hříšného celníka Zachea, který byl na Ježíše zvědavý, a nejenže rozdal polovinu svého jmění chudým, ale se dokonce před Ježíšem zavázal vrátit čtyřnásobek toho, o čem každého připravil. Ježíšova odpověď, že do domu Zachea, u kterého byl Ježíš hostem, přišla spása, je logickým důsledkem Zacheova upřímného obrácení. Jeho obrácení je implicitně obsaženo ve svobodném rozhodnutí nahradit hmotnou újmu všem, které poškodil. Zacheus, jenž byl postižen smrtelným hříchem pro svoji nespravedlnost, přijal lítost nad tím, čeho se dopustil, odsoudil svůj hřích a nabyt naděje na život věčný. Dosáhl tedy toho, co mladý bohatý muž při setkání

---

Bohem. Srov. Katechismus katolické církve, 2. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, čl. 8, č. 1855, str. 465

<sup>115</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Který boháč bude spasen?* 10, str. 27

s Ježíšem nedosáhl a ani dosáhnout nemohl, protože jeho žádostivost po majetku a láska k sobě samému byla ve skutečnosti větší, než touha po životě věčném. V další části Klementova díla *Který boháč bude spasen?* se setkáváme i s jiným smrtelným hříchem, který se týká přijetí víry ve křtu, a pak následného odpadnutí od přijaté víry. Byla to nezřízená vášeň a propadnutí vlastním žádostem, které mladého muže dovedly téměř k zatracení. Jaký závěr z příběhu apoštola Jana Klement vyvozuje? V textu jeho knihy se dozvídáme, že apoštolu Janovi se povedlo téměř zatraceného mladíka, který se stal dobrovolně zločincem, přivést zpět do lůna církve skrze modlitby. Klement tedy připouští, že i při tak těžkém hříchu, jako je odpadnutí od víry, lze umožnit hříšníku ještě jedno pokání. Oproti imperativu, který nacházíme v *Listu Židům*, můžeme takový postoj z Klementovy strany chápat jako významný posun v názoru na možnost opakované lítosti a pokání.

Určitým problémem přesto zůstává, že ani z prvního listu Janova ani z pojednání o hříchu ve *Stromatech* nelze jednoznačně vymezit, které hříchy jsou ty smrtelné, za které se nelze modlit. Můžeme pouze vycházet z určitých myšlenkových indicií, které v textu nacházíme, nicméně nelze tyto indicie považovat za jasnou odpověď. V předešlé kapitole o hříchu jsme uvedli, že jak v *Pastýři Hermově* tak v *Listu Židům* se explicitně mluví o tom, že kdo jednou přijali křest a následně odpadli od víry, již nemohou být vedeni k pokání po druhé. Nicméně ani novozákonní text *List Židům* neříká nic o tom, jaké podmínky odpadnutí od víry musí být splněny, aby se ten, kdo již jednou odpadl, nemohl do společenství církve vrátit. Stejně tak ani *Jan* neříká nic o tom, které jsou hříchy na smrt, za něž se již nelze modlit. Lze z toho předpokládat, že absence vymezení podmínek směřuje k závěru, že odpadne-li někdo od víry jednou, nezáleží na podmínkách, ale pouze na výsledné skutečnosti samotného odpadnutí od víry. Jakým způsobem argumentoval Klement, aby mohl udělat významný posun ke zmírnění trestu? Klement totiž

dělí špatné skutky na ty, které jsou vykonané pod vlivem omylu, na hřích jako nechtěný zločin, který sice dělám já, ale nedělám to úmyslně, a pak na zločin jako úmyslné zlo. Jak kvalifikuje Klement jednání dobrovolného odpadnutí mladého muže od víry, který se stal zločincem? V kontextu pojednání o hříchu v jeho *Stromatech* se lze domnívat, že Klement považuje mladíkovo odpadnutí od víry za úkon ďáblovy lsti, aby svedl člověka k příležitosti hřešit. Vyplývá to z Klementovy formulace, kterou se snaží poukázat na příčinu mladíkova odpadnutí: *Kvůli své vášnivé přirozenosti se jako vzpurný kůň...vrhl do propasti.*<sup>116</sup> Tento náš závěr vyplývá i z druhé skutečnosti, kterou Klement popisuje ve své knize slovy: *Zastav se, věř, Kristus mě poslal. Když to uslyšel, nejprve se zastavil...poté odhodil zbraně, roztřásl se a hořce se rozplakal. Když k němu stařec došel, lupič ho objal a omlouval se svým vzdycháním, jak jen mohl...*<sup>117</sup> V tomto popisu situace jasně dominuje úkon mladíkova lítosti. A to je pravděpodobně klíčovým momentem pro Klementa, aby zaujal méně rigoristický postoj k další možnosti pokání.

Zdá se tedy, že Klement zde navazuje na strukturu křesťanských ctností směřujících ke spáse, které popisuje ve své druhé knize *Stromat*. Kromě víry a bázně Boží je to z jeho pohledu především klíčová křesťanská ctnost, ctnost lítosti. Je to právě ona, která u něho svou kompetencí rozhoduje o možnosti spásy hříšníka. Rozměr hříšného jednání jako nechtěného zločinu není pro Klementa až tak zavazující.<sup>118</sup> Lítost je i kritériem toho, zda je zlý skutek vykonán dobrovolně anebo nedobrovolně. To je druhý aspekt Klementovy úvahy, který také participuje na zmírnění soudu, umožňujíc tak hříšníku možnost i druhého pokání. Ten, kdo neprojevuje lítost, nelituje svých činů a proto páchá zlo pro zlo samotné, pro vlastní potěšení. Takový člověk nemůže

---

<sup>116</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Který boháč bude spasen?* 42, str. 59

<sup>117</sup> Srov. tamtéž, 42, str. 60- 61

<sup>118</sup> V žádném případě nelze ale vyvozovat, že by byla tíže hříchu u Klementa zlehčována. Alespoň to z jeho textu nikde nevyplývá.

být spasen. Litující nekoná pro zlo samotné, ale se žádostivosti a vášně, které ho ovládají. Svě činy si uvědomuje, ale jeho vůle je slabá, aby byl schopen se sám z této závislosti osvobodit. Potřebuje k tomu milost, ke které může dospět pouze skrze víru, lítost, odsouzení hříchu, pokání a přijetí odpuštění. V tomto kontextu lze také chápat pojem hříchu i v Klementově knize *Který boháč bude spasen?*.

Hříšný celník Zacheus, který se dopouštěl nespravedlnosti, byl těžkým hříšníkem stejně jako mladý muž v příběhu apoštola Jana, který byl přijat do církve a pod tíhou vlastní vášně a žádostivosti od církve odpadl. Oba přesto získali naději na spásu, zatímco bohatý mladík, který Ježíše odmítl, naději na spásu nezískal. Co oba hříšníky spojovalo a co je od mladého boháče oddělovalo? Byla to právě lítost a pokání, které je osvobodilo od možného trestu zatracení, zatímco mladý boháč bez lítosti a pokání k zatracení směřoval.

Určitým problémem nacházejícím se v Klementově knize *Který boháč bude spasen?* je problém spojený s jednáním v omylu. Pokusíme se proto kriticky reflektovat Klementovy myšlenky na jednání v omylu v kontextu jeho vlastního názoru, jak jej uvádí ve svých *Stromatech*. Zde Klement říká: *Omyl je neúmyslné jednání jiného člověka vůči mně. Z toho plyne, že úmyslný je jediné zločin...*<sup>119</sup>. Klement zde tedy bezděčně vykonaný zlý skutek klasifikuje jako skutek, jenž nelze přiřadit do kategorie smrtelného hříchu a tedy hříchu neodpuštělného. Podle Klementa *Souzena jsou tedy záměrná jednání*,<sup>120</sup> protože Bůh vidí i do úmyslů. Tak dospíváme k jednoznačnému závěru, že jednání v omylu nevedou ke smrtelnému hříchu, a proto lze takové skutky odpustit. Nicméně myšlenky, které Klement prezentuje ve své knize *Který boháč bude spasen?* a které se týkají skutků milosrdenství v oblasti almužen či darování, nabývají poněkud jiný směr v jeho úvahách.. Klement se zde mimo jiné zabývá také poskytováním hmotných darů těm, kdo jsou chudí a jsou

---

<sup>119</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, 14, 64, 5, str. 211

<sup>120</sup> Srov. tamtéž, 14, 61, 2, str. 207

v hmotných nesnázích. Poukazuje rovněž na apoštolovy výroky: „*Radostného dárce miluje Bůh*“<sup>121</sup> *toho, kdo se raduje z dávání a neseje skoupě, aby tak také nesklízel*<sup>122</sup>. Aby Klement důležitost těchto výroků pro lidskou spásu ještě zdůraznil, dodává, jak Pán na jiném místě říká: „*Každému, kdo tě prosí, dej*“.<sup>123</sup> Klement tedy vyzývá, aby člověk poskytoval pomoc každému, protože nikdo neví, kdo z těch potřebných je skutečným Božím přítelem a může tak dárci otevřít cestu do Božího příbytku. *Ty sám nerozhoduj, kdo je hoden a kdo není hoden. Může se totiž stát, že se ve svém úsudku zmýlíš.*<sup>124</sup> Klement to vysvětluje následně: *Neboť tím, že budeš skoupý a budeš předstírat, že zkoumáš, kdo si zaslouží pomoc a kdo ne, může se stát, že opomeneš také někoho z těch, které miluje Bůh, čehož odplatou je trest věčného ohně.*<sup>125</sup>

V tomto Klementově textu dochází k posunu v jeho názoru na jednání v omylu. Zatímco ve svých *Stromatech* explicitně zdůrazňuje, že jednání v omylu není hříchem smrtelným, ale je hříchem bezděčným, v knize *Který boháč bude spasen?* se případný omyl v úsudku stává hříchem smrtelným, hodným věčného ohně. Zdůrazníme-li ještě důležitost dobrovolného jednání, kterým Klement vymezuje špatný skutek mezi úmyslné zlo, tedy zločin, bude potřeba položit si otázku, co vedlo Klementa k takové změně názoru na skutek vykonaný v omylu? V první otázce je samozřejmě implicitně obsažena i otázka druhá. Je Klementův postoj správný? A pokud ano, do jaké míry? Klementův spis *Který boháč bude spasen?* je svým zaměřením orientován na problém bohatství ve vztahu k lidskému jednání. Tento vztah Klement rozvíjí na pozadí ctnosti lásky a naděje na spásu. Spása je ústředním motivem celého spisu a zároveň momentem spoluurčujícím podmínky a kritéria, která jsou pro člověka nutná, aby dosáhl naděje na spásu. Na rozdíl od svých *Stromat*, kde rozlišuje tři druhy

---

<sup>121</sup> 2 Kor 9, 7

<sup>122</sup> 2 Kor 9, 6

<sup>123</sup> Lk 6, 30

<sup>124</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Který boháč bude spasen?* 33, str. 49- 50

<sup>125</sup> Srov. tamtéž, 33, str. 50

hříchů v kontextu Mojžíšových a Davidových slov, ve spisu *Který boháč bude spasen?* jsou hříchy zredukovány pouze na dvě kategorie hříchů. Na ty, které za určitých podmínek lze odpustit, a ty, které odpustit nelze. Co tedy vedlo Klementa k tomu, že lidské jednání v omylu učinil hříchem, který nemůže vést ke spáse člověka? Jsou to texty biblického *Podobenství o milosrdném Samařanu*<sup>126</sup> a *O posledním soudu*<sup>127</sup>. V podobenství o milosrdném Samařanu zdůrazňuje Klement lásku k bližnímu, který se nachází v tísnivé životní situaci a v textu o posledním soudu, zdůrazňuje lásku ke Kristu slovy Matoušova evangelia: „*Pojďte, požehnaní mého Otce, ujměte se království, které je vám připraveno od založení světa. Neboť jsem hladověl, a dali jste mi jíst, žíznul jsem, žíznul jsem a dali jste mi pít, byl jsem na cestách a ujali jste se mě, byl jsem nahý a oblékli jste mě, byl jsem nemocen a navštívili jste mě, byl jsem ve vězení a přišli jste za mnou. Tu mu ti spravedliví odpovědí: Kdy jsme tě viděli jako hladového a nasýtli jsme tě, nebo žíznivého a dali jsme ti pít?...Král odpoví a řekne jim: Amen pravím vám, cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili*“.<sup>128</sup>

Tedy láska k Bohu předchází lásku k bližnímu, nicméně obě jsou navzájem propojeny, protože láska k bližnímu, kteří trpí, je současně i láskou ke Kristu, které On chrání. Je možné, že právě z těchto textů čerpá Klement argumenty, skrze které překvalifikoval skutek v omylu ve hřích zasluhující zatracení. Alespoň tak to lze chápat z textu, kde pojednává o dobrodiní potřebným. Navíc doporučuje každému, aby rozdával žádajícím, co po něm chtějí, protože *...když je to nejisté kvůli neznalosti, je lepší prokazovat dobro také těm, kdo si to nezaslouží, kvůli těm, kdo jsou toho hodni, než být na stráži vůči těm, kdo jsou méně dobří, nebo přehlédnout ty nejlepší*.<sup>129</sup> Jak již bylo výše uvedeno, oba

---

<sup>126</sup> Lk 10, 25-37

<sup>127</sup> Mt 25, 31-46

<sup>128</sup> Mt 25, 34-40

<sup>129</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Který boháč bude spasen?* 33, str. 50

biblické texty, které Klement interpretuje ve svém spisu, jsou nejpravděpodobněji příčinou, jež zásadním způsobem ovlivnila jeho názor na skutek v omylu, jako skutek smrtelný. Jak jinak porozumět i jeho dalším slovům... *může se stát, že opomeneš také někoho z těch, které miluje Bůh, čehož odplatou je trest věčného ohně?*<sup>130</sup> Je tedy Klementův názor správný či nikoliv, a je-li správný, do jaké míry? Vycházíme-li z obsahu obou biblických textů, které Klement uvádí, můžeme si všimnout, že oba mluví o bližních, kteří jsou skutečně a nefalšovaně v těžké životní situaci. Ať už se jedná o zraněného a bezmocného pocestného v podobenství o milosrdném Samařanu anebo o těch, které Ježíš uvádí jako nepatrné a potřebující pomoc bližního.

Oba texty mají silný sociální akcent a z něho vyplývající mravní imperativ pro každého, kdo chce mít naději na život věčný. Zde nelze mluvit o rozhodování se ano či ne. Tyto situace zavazují každého k povinnosti pomoci člověku v nouzi všemi dostupnými způsoby. Nachází-li se tedy bližní v těchto kritických situacích, má Klement pravdu a nelze jinak, než s ním souhlasit. Odmítnutí potřebné pomoci by bylo skutečně těžkým prohřeškem proti lásce k bližnímu, zasluhující věčné zatracení. Zde je proto Klementova kvalifikace zlého skutku vedoucího k věčnému zatracení na svém místě. Nicméně kritickou reflexi zasluhuje především druhá část Klementova pojednání. Ve druhé části Klement doporučuje potřebu poskytovat pomoc každému, kdo o ni žádá. Z jeho úvahy mimo jiné vyplývá, že Klement nepochybuje o tom, že mezi žádajícími mohou být i takoví, o kterých si nemůžeme být zcela jisti, zda skutečně pomoc potřebují. Implicitně lze tedy předpokládat, že existují i mnozí, kteří dobrotu lidí zneužívají. Proto zní Klementovo doporučení raději dávat i nepoctivým, aby člověk neztratil naději na spásu, více méně překvapivě. Klement tedy mravní imperativ z první části svého pojednání aplikuje i na druhou část, kde žádající nemusí být v tak obtížné situaci, jako byl zraněný v podobenství o milosrdném

---

<sup>130</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Který boháč bude spasen?* 33, str. 50

Samařanu anebo v těch situacích, o kterých se vyjadřuje Ježíš v epištole o posledním soudu. Jak tedy lze chápat Klementův trest věčným ohněm za skutek v omylu, kterého se může potenciálně darující dopustit tím, že neposkytne almužnu někomu, o kom má vážnou pochybnost, že je skutečně v nouzi? Pokusme se nejdřív Klementovo pojednání rozdělit do dvou pozic ve vztahu k pomoci bližnímu:

- 1) V první části pojednání jsou jasně vymezeny kritické životní situace bližního, které nepřipouštějí pochybnost o nutnosti pomoci. V rámci křesťanské morálky tyto situace jednoznačně vylučují možnost pro rozhodování se, zda pomoc poskytnout či nikoliv. Proto zde nemůže dojít ani k omylu.
- 2) Ve druhé části svých úvah připouští Klement i možnost, kdy žadatel almužny či pomoci může být také člověkem nečestným. Tím Klement implicitně připouští i určitý prostor pro svobodné rozhodnutí se potenciálního dárce almužnu neposkytnout. Nicméně i přes tuto legitimní možnost svobodně se rozhodnout v neprospěch žádajícího hrozí Klement těm, kdo by pomoc odmítli pod vlivem mylného přesvědčení, věčným ohněm. Klement tedy uplatňuje morální imperativ obdarovat i někoho, kdo dobrotu potenciálního dárce může zneužít. Svým způsobem tak ruší prostor pro svobodné rozhodnutí se potenciálního dárce pomoc odmítnout.

Ve své druhé knize *Stromat* Klement preferuje především ctnost lásky, která je také projevem svobodného lidského jednání a o které Klement pojednává i ve vztahu k bázni Boží. Jakou míru upřímnosti má láska k bližnímu, je-li postavena více na strachu než na svobodném rozhodování se, které implicitně obsahuje i možnost žádajícímu nevyhovět? Je v tomto případě ještě láska láskou, je-li

lidské jednání vynuceno strachem? Nevede nakonec takové dávání všem a každému bez legitimních podmínek pro svobodné jednání spíše k vychytralé kalkulaci, kde se vlastně kupuje spása za hmotné prostředky? Jak Klement pozná, že ten, kdo dává všem, dává proto, že je chudý žádostivostí v duši, anebo to nedává pro prázdnou pověst a marnou slávu? Jak Klement pozná, že právě ten, kdo moudře uvažuje veden k opatrnosti v rozhodování, je člověkem, který si spásu nezaslouží? Vidí snad Klement do jeho nitra? Připomeňme si Klementova slova, aby legitimnost těchto otázek nebyla zpochybněna. Klement na jednom místě říká: *Spása nezávisí na vnějších věcech, ať jich je mnoho nebo málo, ať jsou malé nebo velké, znamenité nebo obyčejné, slavné nebo neslavné, ale na ctnosti duše, víře, naději, lásce, vstřícnosti k bratřím, poznání, laskavosti, pokoře a pravdě, jejichž odměnou je spása.*

I na jiném místě Klement poznamenává: *Vždyť sám Pán je hostem Zachea, Levího a Matouše, bohatých mužů a výběrčích daní, a nepřikazuje jim, aby rozdali své peníze. Naopak jim ukládá jejich spravedlivé užívání.*<sup>131</sup>

Nesporně je zde pod formulací spravedlivého užívání implicitně myšleno i doporučení užívat majetek s rozumem a s rozvahou. A rozvaha v sobě současně zahrnuje jak možnost pomoc poskytnout, tak také i možnost pomoc odmítnout, máme-li vážnou pochybnost o spravedlivém požadavku žádajícího. Samozřejmě, že možnost svobodného rozhodování v sobě nese mimo jiné i riziko chybného jednání v omylu. Nicméně ze samotného jednání v omylu nelze jednoznačně vyvozovat špatný úmysl<sup>132</sup>. Klement naproti tomu zkoumajícího považuje za skoupého, který jen předstírá, že se mu jedná o spravedlnost. Svým způsobem tak sám Klement vynáší soud o vnitřním úmyslu, a to jen na základě nejistých domněnek. Jsou-li tedy *Souzena jen záměrná jednání a Hospodin*

---

<sup>131</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Který boháč bude spasen?* 13, str. 29-30

<sup>132</sup> Pojem jednoznačnosti je použit záměrně, protože na straně druhé nelze také vyloučit ani předstíraný omyl, kdy skutečný úmysl jednajícího může být opravdu odporující ctnosti lásky k bližnímu.

*zkoumá srdce a ledví a vidí i do našich úmyslů*<sup>133</sup> nelze skutek v omylu, v případě odmítnutí dát almužnu, pokud má potenciální dárce vážnou pochybnost o oprávněnosti takového požadavku, považovat za skutek vylučující z možnosti spásy<sup>134</sup>. Svobodnou vůli jednat, za dané situace nelze zpochybnit pouze na domněnkách, které nemusí vůbec korespondovat se skutečným stavem věcí. Zde nelze s Klementem proto souhlasit v plné míře. Obecně lze konstatovat, že zatímco Klement se poměrně jasně vymezuje v oblasti hříchu, který vede ke smrti a který ke smrti nevede<sup>135</sup>, v oblasti skutků v omylu, jak se zdá, je problematických míst o něco více. Tato názorová asymetrie vystupuje do popředí ještě nápadněji, když tomu, kdo se těžce a vědomě provinil proti víře, Klement dává naději na spásu, zatímco ten, kdo v omylu neposkytl almužnu, bude odměněn trestem věčného ohně.

Nicméně v tomto směru lze také nabídnout možnost i pro jiné možné řešení, které nemůžeme také vyloučit. Vystává totiž i pochybnost, že by si sám Klement z Alexandrie této asymetrie nepovšimnul a neudělal by přesto nic, aby tuto nejasnou pozici skutku v omylu jako smrtelného hříchu nevedl na pravou míru. Nabízená alternativa řešení vychází především z předpokladu, že pojednání *Který boháč bude spasen?* je textem homiletickým. Je-li tedy textem homiletickým, nelze Klementova slova chápat doslovně, ale je nutné je přijmout v kontextu určité Klementovy nadsázky, která měla spíše posloužit věřícím jako určitý druh povzbuzení, aby byli věřící soucitní a milosrdní k těm, kdo jsou vyloučení na periférii společnosti. Je to tedy možná alternativa, jak se vyhnout případnému omylu a nepodsouvat Klementu z Alexandrie něco, co skutečně neměl v úmyslu, i když se to může tak z jeho interpretace na první pohled jevit. Proto bude jistě schůdnějším řešením ponechat otázku týkající se problému

---

<sup>133</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, 61, 2, 3, 4, str. 207

<sup>134</sup> Klement sice nemluví explicitně o vyloučení ze spásy, ale v tomto případě jeho výrok o věčném ohni jinou alternativu nepřipouští.

<sup>135</sup> I když i zde, jak již bylo pojednáno, v některých otázkách ohledně hříšného jednání se objevují nesrovnalosti taktéž.

pomoci v případně nevěrohodného žádajícího otevřenou, abychom se tak sami nedopustili vlastního omylu.

## 2.2 Závěrečné pojednání

Úvahy Klementa z Alexandrie se v jeho díle: *Který boháč bude spasen?* týkají především novozákonních textů pojednávajících o bohatých lidech a o možnosti jejich spásy. Tento motiv je sice motivem ústředním, ale není v jeho díle motivem jediným. Problém spásy bohatých lidí, v kontextu jak ho Klement čtenáři předkládá, navazuje přímo či nepřímo i na jiné oblasti lidského života. Klement svým výkladem odkrývá hlubší vrstvy problému, které nelze při zjednodušeném nazírání postřehnout. Je-li na problém nesprávně nahlíženo, vede ve své finalitě k nesprávnému závěru. Klement si byl pravděpodobně vědom toho, že nesprávný výklad textu Písma může vést i k nesprávné praxi a nepříznivým důsledkům v životní orientaci každého, kdo text Písma neumí správně přečíst. Právě Klementův výklad podobenství o mladém boháči a Ježíši anebo o celníku Zacheovi, který použil ve svém díle *Který boháč bude spasen?*, jsou exemplárním příkladem toho, jak lze při nesprávném uchopení ideového odkazu dospět k nespravedlivému postoji vůči lidem vlastním bohatství.

Nejdůležitější moment Klementova pojednání zůstává obsažen v jeho interpretaci univerzální Boží lásky, kterou Bůh nabízí každému hříšníkovi a předem nikoho nevyklučuje ze svého plánu spásy. Je-li někdo nebo něco, co může člověka z Božího plánu spásy vyřadit, tak je to především svobodná volba každého člověka rozhodnout se pro Boha anebo pro sebe sama. Klement mimo jiné poukazuje na to, že hřích je vždy plodem žádostivosti a nenasytosti lidské duše, která postrádá nejen ctnost lásky k bližnímu, ale i bázeň Boží, vedoucí člověka k poznání a moudrosti. A není-li někdo moudrý a nemá-li správné poznání, jež může nalézt jen v Písmu, nemůže poznat ani hřích, a tak setrvává ve smrti. Klement využívá ke snadnějšímu dosažení svých naukových cílů i

dalších novozákonních textů, jako např.: podobenství o milosrdném Samaritánu, evangelijní epištolu o Posledním soudu a různé jiné Ježíšovy výroky důležité pro křesťanský život a pro spásu člověka. Neméně významným se jeví také jeho závěrečný příběh pojednávající o apoštolu Janovi, který navrátí církvi mladého muže, jenž z nerozvážnosti a slabosti vůle odpadl od přijaté víry a dopustil se tak těžkého hříchu proti ctnosti lásky k Bohu. Ústředním pojednáním v díle *Který boháč bude spasen?* jak jsem již uvedl, zůstává podobenství o *Bohatém muži*<sup>136</sup>. I když by se mohlo zdát, že ostatní místa v Klementově díle pojednávají o skutečnostech, které až tak plně nekorespondují s obsahem podobenství, kde Ježíš vede rozhovor s bohatým mladíkem, není to pravdou. Všechny Klementovy úvahy a myšlenkové analýzy zahrnující i jiné aspekty lidského života, mimo problém spásy bohatých lidí, jsou koncentrovány do roviny vztahu lidské duše k vnějším věcem a z toho plynoucích možných důsledků. Všechny oblasti lidského života a lidského jednání, jehož důsledkem je nespravedlnost a zlo, jsou navzájem propojeny právě skrze lidský hřích.

Zdá se tedy, že smyslem Klementovy knihy je na straně jedné motivovat ty, kteří ještě víru nepřijali, anebo povzbudit ty, kteří nevěří, že by mohli spásy dosáhnout, a na straně druhé motivovat věřící křesťany k dokonalejšímu životu v lásce. Podle Klementa by měl být nejvyšším a sjednocujícím motivem veškerého lidského jednání právě motiv naděje na spásu, kterou nelze dosáhnout jinak než skrze křesťanskou lásku k Bohu a k bližnímu. Tento sjednocující motiv nacházíme ať už v podobenstvích o boháči nebo o celníku Zacheovi, o milosrdném Samařanu nebo o získávání si přátel, kteří nám spásu mohou umožnit. Klement volí uspořádání biblických textů, o kterých pojednává tak, aby směřovaly svým účinkem především k předpokládanému okruhu adresátů s cílem ovlivnit jejich myšlení a postoje, případně je obrátit z prenatálního života pohanů do života křesťanského.

---

<sup>136</sup> Mk 10, 17- 22

Samotný příběh o setkání Ježíše s mladíkem, který se ho dotazuje, co má udělat, aby získal věčný život a následné konstatování Ježíše, že se spíše velbloud dostane uchem jehly do Božího království než bohatý člověk, má v interpretaci Klementa zvláště hluboký smysl. Klement interpretací příběhu o bohatství a spáse překonal nejen svoji dobu, ale i dobu dnešní a pravděpodobně překoná i dobu budoucí. Jaký důvod mně vede k tomuto hodnocení? Je to důvod celkem prostý. Právě toto podobenství se v různé míře stávalo a také stává zdrojem mylného chápání a nesprávných závěrů u mnoha lidí. Tito na základě Ježíšových výroků předem soudí každého majetného člověka jako člověka nespravedlivého a nemravného, zatímco se chudoba stávala jakousi determinantou pro hodnocení spravedlnosti a mravnosti. Takto přijímaný nesprávný pohled se často stává impulsem pro nenávist a závist. Klement z Alexandrie svým výkladem upozorňuje mimo jiné i na to, že biblické texty nelze vykládat v rovině zjednodušených myšlenkových schémat užívaných v běžném životě, ale je nutné mít určitý stupeň předporozumění skrze křesťanskou víru, vědění a poznání.

Povrchní a zjednodušená interpretace biblických textů může vést nakonec i k násilí, kterého se často dopouštěli chudí a nemajetní z nenávisti, ale také ze závisti, a navíc ještě svoje jednání různým způsobem ospravedlňovali.<sup>137</sup>

Klement z Alexandrie dává svými úvahami jednoznačně najevo, že majetek a bohatství jsou samy o sobě ve své podstatě skutečnostmi indiferentními. Hlavní podstatou veškerého bezpráví, hříchu a nespravedlnosti není majetek, ale žádostivost lidské duše po něm. Sociální postavení a hmotné zajištění jedince není žádnou predikující skutečností, na základě které můžeme člověka hodnotit jako spravedlivého anebo ho vymežit jako nespravedlivého.

---

<sup>137</sup> Nejlépe tuto skutečnost dokumentuje kniha od Jerzyho Roberta Nowaka, polského historika, *Církev a Velká francouzská revoluce*, Olomouc 2003. Nicméně již za života Klementa z Alexandrie působily různé skupiny náboženských rigoristů, ve středověku to byly různé heretické náboženské skupiny a bohužel tato tendence v dnešní době je snad nejhorší- totalitarismy dvacátého století.

Reflektujeme-li Klementovo dílo *Který boháč bude spasen?* v kontextu jeho *Stromat*, kde pojednává o hříchu a o dělení hříchu, můžeme s jistotou vyslovit závěr, že Klement zůstává věrný závěrům ze svých *Stromat*. Jednak zachovává dělení hříchů na dvě kategorie, hříchu smrtelných a hříchů, které lze odpustit, a jednak zachovává i svůj umírněný postoj k těm, kdo se dopustili těžkého hříchu, aby mohli ještě jednou litovat. V této rovině zdůrazňuje Klement především osobní odpovědnost, která je rozhodujícím momentem ve vztahu ke spáse člověka.

Jediným a do určité míry problematickým místem jak ve *Stromatech*, tak v jeho díle *Který boháč bude spasen?* se stává skutek vykonaný v omylu. Nicméně o tomto problému již bylo pojednáno na konci druhé kapitoly, a proto se k němu již vracet nebudeme. Jedním z cílů, které Klement svým dílem také sledoval, je bezesporu snaha otevřít cestu těm, kdo v životě bloudí, aby jim nabídl základní orientaci v hodnotově-mravním systému, který pomáhá pochopit člověku skutečný smysl života.

### 3. Kapitola

#### Úvod

Třetí kapitola představuje kapitolu závěrečnou. Jejím cílem je navázat na předchozí části práce a doplnit je tak o nové myšlenky, které by poskytly předchozím úvahám o hříchu, lítosti, pokání a odpuštění komplexnější pohled na zvolené téma práce. Cílovým bodem pojednání je otázka víry jako anticipace smyslu a způsob jejího propojení s ostatními křesťanskými ctnostmi. Přijatá víra jako esenciální podmínka naděje na spásu vyžaduje proto i porozumění způsobu, jakým se víra jako anticipace smyslu podílí na lítosti, jaký vztah má ke hříchu a jeho typizaci a jakým způsobem je ovlivňuje. Jak jinak lze pochopit klíčovou křesťanskou ctnost lítosti, poznání hříšného jednání a následného pokání bez přijaté víry?

Vycházíme-li tedy i z krátké studie Matyáše Havrdy : *Víra jako anticipace smyslu u Klementa Alexandrijského*, ve které se autor snaží reflektovat Klementův pohled na pojem víry jako anticipace smyslu, není to z důvodu snahy o jakési izolované hodnocení obsahu Havrdovy studie, ale z důvodu konzistentnějšího přístupu k hlavnímu tématu této práce. Pojem anticipace je pojmem, který používají epikurejci ve svých úvahách o poznání a vědění. Klement sice tento pojem od nich převzal, ale přizpůsobil ho svým vlastním filozofickým myšlenkám. Klement hájí křesťanskou víru nejen proti nepravým gnostikům, ale i proti některým filozofickým odpůrcům, kteří oponují jeho názorům. Představa víry v učení řeckých filosofů je přece jenom jiná, než jak ji prezentuje Klement, a to především v oblasti vzájemného vztahu víry a vědy.

Jak již bylo v úvodní části této práce uvedeno, Klement se především snažil názorově ovlivnit horní vrstvy alexandrijské společnosti o výsadním postavení křesťanské víry a jejího obsahu mezi naukami a filozofickými systémy tehdejší

doby. Aby lépe přiblížil své myšlenky předpokládaným adresátům, sám využívá již zavedené filozofické pojmosloví a filozofické myšlenkové systémy a zapojuje je do vlastní interpretace problémových filozofických a teologických okruhů, které sám považuje za důležité. Z filozofických směrů, ze kterých čerpá, jsou to především myšlenky stoiků, epikurejců, ale také myšlenky z děl Aristotelových či děl platoniků. V tomto směru je proto Klement považován za příznivce programu eklektické filosofie<sup>138</sup>.

Klement pojednává o vztahu víry k vědění a poznání nejen ve své druhé knize *Stromat*, ale i o kritériu pravdy a jednotě víry v sedmé knize a také v páté knize o víře a poznání. Víra ve vztahu k pravdě a poznání má v Klementových úvahách klíčové postavení. Má-li být člověk spasen, musí pochopit skrze víru evangelium, jež je nejen zdrojem pravdy, ale také i garantem pravdy. Jak jinak by člověk mohl upřímně dospět k rozpoznání hříšného jednání a litovat ho? Bez víry, která je vstupnou branou do křesťanských ctností a v konečném důsledku přivádí člověka ke spáse, nelze dojít ke skutečné pravdě. Z obsahu Klementova pojednání o vztahu víry k vědění a poznání implicitně vyplývá, že neexistuje pluralita pravd, ale existuje pouze jedna skutečná pravda a ta je garantována Písmem svatým.

Ve třetí kapitole této práce se budeme snažit porozumět nejen Klementovým úvahám o víře jako anticipaci smyslu, jak ji interpretuje Klement ve svých *Stromatech*, ale také o víře a poznání a víře a pravdě. Víra jako anticipace smyslu znamená u Klementa jen počáteční krok v jeho hlavním záměru. Především chce poukázat na to, jak lze skrze víru dospět k pravému poznání a pravdám, které mají nejvyšší stupeň závaznosti. Vztah víry k hříchu, o kterém Klement pojednává ve *Stromatech* je proto momentem klíčovým. Obsahuje-li

---

<sup>138</sup> ŠEDINA Miroslav. *Dialektika eklektické filosofie*, In *Stromata I*, Klement Alexandrijský, 1. vyd, přel. Plátová Jana, Praha: OIKOYMENH 2004. str. 9.

totiž víra moudrost a poznání, nelze bez ní správně pochopit ani rozdíl mezi hříšným a ctnostným jednáním. Jak by asi mohl nevěřící a současně hřešící člověk poznat, že to, co dělá, odporuje obecně mravnému řádu, jehož autorem je sám Bůh?

Samozřejmě na straně druhé nelze z toho automaticky vyvozovat, že by Klement považoval každého, kdo doposud víru nepřijal za nutně zlého. Ne všichni, kteří konají špatné skutky, konají je se zlým úmyslem. Je mnoho těch, kteří sice hřeší, ale pro svoji nevědomost nejsou schopní plně rozlišit hříšnost svého jednání od jednání ctnostného. Klement z Alexandrie to formuluje v sedmém díle *Stromat* : *Kdo usiluje o ty největší věci, ten se nutně nejvíce mýlí, pokud měřítko pravdy nepřijme od pravdy samotné a pravdy se nedrží...dopouští se samozřejmě mnoha omylů na různých stranách, jelikož nemá vycvičené kritérium pravdy a lži, aby mohl s přesností volit, co je třeba. Kdyby ho měl, důvěřoval by božským Písmům.*<sup>139</sup>

Další důležitý krok v Klementově pojednání o víře jako anticipaci smyslu je zaměřen k přijetí víry jako kritéria pravdy. Víra obsažená v Písmu nese v sobě podle Klementa důkazní sílu pravd majících apodiktickou platnost, a to bez nutnosti dalšího dokazování pomocí vědeckých sylogismů. V tomto kontextu je také možné chápat i jeho slova: *Jestliže tedy důsledně odvozujeme důkazy o Písmu z Písma samotného, pak je i naše přesvědčení vycházející z víry podloženo důkazy.*<sup>140</sup>

Z tohoto pohledu je Klementova snaha správně uchopit a zakomponovat epikurejský pojem anticipace do svého myšlenkového systému zcela logickým krokem. Bez tohoto kroku nelze směřovat k nauce o křesťanských ctnostech. Teprve až přijetí pravého poznání a vědění poskytuje základ pro

---

<sup>139</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* VII, 16, 94, 5- 6, str. 293- 295

<sup>140</sup> Srov. tamtéž, 16, 96, 1, str. 297

pochození rozdílů mezi skutečným dobrem a hříchem. Jenom ten, kdo přijal pravdy víry, je schopen své hřichy poznat, litovat je a vykonat úkon pokání. Pojetí víry jako anticipace smyslu zaměřenému k evidentnímu cíli, tak zaujímá v Klementově filosofii klíčovou pozici.

### 3.1 Problém kritéria pravdy a epikurejský pojem anticipace

Kritérium pravdy bylo významným problémem, který se objevil ve filozofii po Aristotelovi<sup>141</sup> a jako významný problém zaměstnával trvale ve svých úvahách mnohé filozofy a myslitele i v době Klementa z Alexandrie. Například skeptik Sextos Empeirikos pojem kritérium definuje následně: *Označuje věc, na jejímž základě tvrdíme, že jedny věci existují a jiné neexistují a že věci jsoucí jsou pravdivé a věci nejsoucí nejsou pravdivé. Z tohoto důvodu se daný problém označuje za problém kritéria pravdy.*<sup>142</sup> Problém kritéria pravdy a snaha o vyjasnění jeho statutu v rámci filozofických úvah se objevil v souvislosti s pyrrhonismem a pozdějším akademickým skepticizmem.<sup>143</sup>

Definici skepticizmu předkládá ve své první knize *Nárysu pyrrhonismu* Sextos Empeirikos, považující za výchozí bod skepticizmu: *naději na dosažení neochvějnosti.*<sup>144</sup> Skepticismus ve své podstatě zpochybňoval možnost odlišení pravdivého tvrzení od tvrzení nepravdivého. Stoická odpověď týkající se otázky kritéria pravdy byla vyjádřena pojmy uchopení či uchopující představa.<sup>145</sup> Nicméně Epikúros hledá také odpověď na významovou a obsahovou adekvátnost pojmu kritéria pravdy, a to nejen v rovině teorie poznání, ale také ve spojitosti s měřítkem prospěšného jednání, volby a odmítnutí. Mezi další epistemologická měřítka řadí Epikúros také smyslové vjemy a anticipaci.<sup>146</sup>

I když tedy anticipace u Epikúra byla jedním z kritérií pravdy, vedle vjemů a citů, nebylo přesto jednoznačné, jak to ve skutečnosti Epikúros myslel.

---

<sup>141</sup> RIST M. John. *Stoická filosofie*, Kritérium pravdy, přel. Karel Thein, 1. vyd, Praha: OIKOYMENH 1998. str. 143.

<sup>142</sup> Srov. tamtéž, str. 143.

<sup>143</sup> Pojem *skepsis* je ve významu: uvažovat nebo zkoumat.

<sup>144</sup> LONG A. A. *Helénistická filosofie, stoikové, epikurejci, skeptikové*, 1. vyd, přel. Petr Kolev, Praha: OIKOYMENH 2003. str. 102.

<sup>145</sup> RIST M. John. *Stoická filosofie*, Kritérium pravdy, str. 144.

<sup>146</sup> HAVRDA Matyáš. *Víra jako anticipace smyslu*, In *Miscellanea patristica*. Vít Hušek et al. 1. vyd. Brno: CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury) 2007. str. 8-9.

O jeho bližší interpretaci, ale v intencích stoických úvah, se snažil Diogenes Laertios. Podle jeho přesvědčení, míní epikurejci pojmem anticipace, uchopení či správné mínění, ale nelze vyloučit ani úvahu o obecném pojmu uloženém v mysli jako vzpomínka na věci zjevené v minulosti. Pojem anticipace v rámci kritéria pravdy, jak předkládá Diogenes, lze tedy podle epikurejců chápat v rovině jakéhosi mentálního obrazu uloženého v mysli, který je výsledkem opakované smyslové reflexe vnějších věcí. Tento mentální obraz v rámci anticipace je vlastně uchopením či pravdivou představou nějaké věci, ale nikoliv jako její konkrétní skutečnosti, ale jako obecného pojmu. V jiném smyslu lze také o anticipaci říct, že je výsledkem empirické reflexe, ale současně i významovým určením slov.

Podle Diogena anticipace umožňuje pochopit prvotní význam každého pojmu, nebo jinými slovy vyjádřeno, pomocí anticipace je nám každý pojem obsahově jasný a umožňuje nám zkoumání pravdivosti výroků. Nicméně, v rámci diskuzí o významu pojmu kritérion, jako pojmu kritéria pravdy, nebylo úplné názorové jednoty ani mezi samotnými stoiky. V jednom ze svých textů Diogenes Laertios říká, že: *Za kritérion vyhlásují uchopující představu, tj. takovou, jež pochází od skutečně jsoucí věci, jak praví Chrysippos ve dvanácté knize Fyziky, rovněž Antipatros a Apollodóros. Naproti tomu Boéthos připouští více kritérii, rozum, smyslové vnímání, snahu a vědění. Chrysippos si však sám odporuje v první knize spisu O výkladu, uznáváje za kritérion smyslové vnímání a předpoklad; je pak předpoklad přirozená představa o všeobecných věcech. Někteří jiní ze starších stoiků uznávají za kritérion správný rozum, jak uvádí Poseidónios ve spise O kritériu.*<sup>147</sup> Z výše uvedeného citátu Diogenova textu vyplývá možnost, že některá z uvedených pojmů pro kritérium pravdy nebyla všemi stoiky stejným způsobem akceptována. Přesto je ale také možné, že některé terminologické rozdíly představují pouze různý způsob jak poukázat na jeden a

---

<sup>147</sup> RIST M. John. *Stoická filosofie*, str. 143.

tentýž jev. Vrátime-li se od stoické interpretace zpět k interpretaci epikurejské, dle dochovaných zlomků, epikurejci vztahovali anticipaci k řeči a ke zkoumání. Sám Epikúros se zabýval podmínkami, které umožňují zkoumání mínění a umožňují také rozsoudit otázky a pochybnosti bez toho, aby důkazní postup nějakého zkoumání skončil buď v nekonečném regresu, nebo aby pojmy, s nimiž pracujeme, zůstaly významově nejasné. Epikúrově anticipaci tak odpovídá úloha určité první premisy v důkazním postupu, jenž je evidentní sama o sobě a jenž nežádá dalšího důkazu. Tato epikurejská představa o významu anticipace svým způsobem odpovídá také Aristotelově úvaze o premisách vědeckých důkazů, jak je uvádí ve svých *Druhých analytikách*.<sup>148</sup>

V nich Aristoteles pojednává o premisách, které jsou známější a dřívější, než dokazovaný závěr. Nicméně v rámci epikurejského a aristotelského myšlení nastává v tomto ohledu přece jenom mezi nimi názorová diference.

Zatímco podle Aristotela důkaz vědeckého tvrzení vyplývá ze sylogismů prvních premis, Epikúros tento názor nezastával. Podle Epikúra není dialektika nutná z pohledu vyvozování důkazního závěru, protože se zkoumaný výrok ověřuje přímo podle anticipace jeho subjektu nebo predikátu, jinými slovy, Epikúros je přesvědčen, že zkoumá-li vědec pravdivost nějakého výroku, postačuje, když se řídí pojmy odpovídající zkoumaným věcem.<sup>149</sup> Na základě takto formulovaných úvah se Epikúros také domníval, že i např. spravedlnost zákonů nebo mínění o bozích je zahrnuto v tomto způsobu posuzování pravdivosti výroků, protože jak pojmu spravedlnosti, tak pojmu boha odpovídá jasná anticipace. Tento úvod týkající se anticipace je důležitý z toho důvodu, že Klement ve své filosofii o víře, pravdě, poznání a o důkazu, vychází z výše uvedených filozofických úvah, aby je nakonec využil pro vlastní myšlenkový postup. Ten směřuje ale k vyššímu cíli, než jsou úvahy epikurejců či stoiků,

---

<sup>148</sup> HAVRDA Matyáš. *Víra jako anticipace smyslu*, str. 13.

<sup>149</sup> Srov. tamtéž 21, str. 13.

keré nepřekračují rovinu empirického uvažování, tedy to, co lze reflektovat jen smysly. Klement směřuje k transcendentní pravdě, která vyžaduje jiné postupy při promýšlení toho, k čemu směřuje. Klement se domnívá, že anticipací Epikúros míní především upření mysli k jasnému pojmu nějaké věci. Navíc, jak již bylo zmíněno, Epikúros zpochybňuje důkazy skrze sylogizmy, jak o nich ve svém díle pojednává Aristoteles. Nikdo se nemůže tázat, pochybovat či soudit bez anticipace, říká Epikúros. Znamená-li tedy anticipace upření mysli k jasnému pojmu, nabízí se podle Klementa otázka, jak posoudit tento vztah z hlediska anticipace, protože epikurejci tento vztah blíže neformulovali. Podle Klementa lze chápat aktivitu anticipace i ve smyslu upření nebo perceptivního aktu mysli, představujícího činnost mysli, kterou si mysl sjednává přístup k něčemu jasnému - evidentnímu. Nicméně Klement nepovažuje za anticipaci výsledek tohoto aktu, ale považuje za anticipaci akt sám.

Klement v rámci svého výkladu volí tento napohled nepatrný rozdíl mezi výsledkem aktu anticipace a aktem samotným záměrně, a to z důvodu, že odlišuje anticipaci od uchopení věci. Uchopením věci rozumí především završení tohoto aktu, o nějž v anticipaci vlastně jde. Mimo jiné pojem uchopení si Klement vypůjčuje ze stoického filosofického pojmosloví, protože epikurejci tento pojem běžně neužívali. V samotném stoickém myšlení znamená pojem uchopení výsledek souhlasu moudrého muže s evidentní smyslovou představou. Byla-li tedy anticipace chápána v epikurejském prostředí jako předchozí znalost věci, jež byla předmětem zkoumání či pochybnosti, chápal ji Klement jako předběžný kognitivní akt nemající sice ještě povahu poznání, ale teprve k tomuto poznání směřující. Pro Klementa tedy není anticipace spojena s předchozí znalostí věci, ale s předjímáním věci, o kterou jde, protože předjímání je podmínkou pro smysluplné zkoumání. Teprve v cíli daného zkoumání můžeme mluvit o uchopení předmětu zkoumané věci, která byla až doposud jen anticipována. Vzhledem k tomu, že Klement směřuje k transcendentní pravdě,

nemůže se opírat pouze o anticipaci spojenou s předchozí znalostí věci, protože Boha nelze empiricky zkoumat. To je důvod, proč se v Klementových úvahách objevují i myšlenky Basileidových žáků, kteří víru definovali jako *souhlas s něčím, co nepodněcuje smysly, protože to není přítomno*.<sup>150</sup>

V jejich pojetí se víra vztahuje k něčemu, co nelze bezprostředně smysly reflektovat, ale přijímáme to na způsob souhlasu. Pojem souhlasu měl významné postavení v myšlenkových schématech stoických filosofů a Zenón z Kitia ve 3.-4. stol. př. Kr. jím myslel úkon přitakání duše smyslovým představám nadaným svou přesvědčivostí. Představy tak odpovídají vnímaným věcem. Naproti tomu je víra podle basileidovců souhlasem s něčím, co smyslově přítomno není.

Snad v návaznosti na basileidovskou myšlenku Klement uvažuje, že víra je dobrovolný souhlas, který předchází důkazu. Ve druhé knize *Stromat* to sděluje následně: *Kdyby věřit bylo totéž, co domnívat se, jak by filosofové mohli své teorie pokládat za spolehlivé? Vždyť dobrovolné přitakání předcházející důkazu není domněnka, ale přitkání něčemu silně přesvědčivému. A je snad někdo silnější než Bůh?*<sup>151</sup> Přesvědčení pokládá Klement za pevný úsudek o dané věci, protože věříme tomu, kdo nás přesvědčil a ke komu máme plnou důvěru. A komu jinému lze důvěřovat ne-li Bohu? V rámci kritéria pravdy uvádí Klement v sedmé knize svých *Stromat* tři typy kritérii, o které se lze opřít. V první řadě existuje kritérium společné všem lidem např. smysly, ve druhé řadě jsou to kritéria těch, kteří se rozhodli pro pravdu a vypracovávají různé postupy umožňující skrze intelekt a rozvažování rozlišovat pravdivé výroky od lživých, a nakonec je to třetí a nejdůležitější kritérium, které doporučuje odložit domyšlivé zdání a snažit se poznat, že kdo doufá ve spásu, ten si je také vědom, že cesta k pravdě je velmi namáhavá a úzká. Jiným způsobem tato tři kritéria Klement chápe jako *smysly pro věci smyslové, rozum pro výpovědi a intelekt pro věci*

<sup>150</sup> HAVRDA Matyáš. *Víra, symbol, poznání* in *Stromata V*, 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009 str. 52

<sup>151</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata II*, 6, 27, 4 - 28, 1 str. 147

*duchovní*<sup>152</sup>. Klement při hledání pravdy samozřejmě myslí především na třetí z uvedených kritérii.

---

<sup>152</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* VII, pozn. 622, str. 290

### 3.2 Předmět a význam víry u Klementa z Alexandrie

Kritérium pravdy představuje jedno z klíčových témat Klementových pojednání v jeho *Stromatech* II. Víra jako kritérium pravdy zahrnuje v sobě podle Klementa dvě roviny. Jednak rovinu pro kritérium správné volby a jednak kritérium poznání jako měřítko správnosti výroků. Motivem pro klasifikaci vlastního hodnocení kritéria pravdy se stala pro Klementa spíše nauka stoiků a skeptiků<sup>153</sup>. Klement z Alexandrie se při hledání vztahu mezi vírou a pravdou snaží nabídnout řešení, o kterém je přesvědčen, že by mohlo být východiskem pro právě probíhající filozofické disputace týkající se tohoto problému. Pro Klementa se také otevírá obtížný prostor pro syntézu dvou ideových koncepcí. Jedna ideová koncepce vychází z barbarské (myšleno Řecké) filozofie, která je základem pro většinu myslitelů a kterou i Klement respektuje jako pravdivou, pokud se jedná o zkoumání pravdivosti v rámci smyslového světa<sup>154</sup>. Druhá ideová koncepce vychází z toho, co naznačili již Basileidovy žáci, a kterou v určitém směru využil i Klement. Je to koncepce víry jako souhlasu s něčím, co nepodněcuje smysly a o čem nemáme bezprostřední smyslovou evidenci.

Tedy podíváme-li se na obě koncepce představující na jedné straně to, co lze reflektovat smyslově, a na straně druhé to, co je mimo smyslovou reflexi, Klement volí jako výchozí bod své syntézy víru jako anticipující představu. Tedy zacílení mysli k něčemu, co je sice jasné, ale není výsledkem předešlé reflexe něčeho smyslového. Ve druhé knize *Stromat* to vyjadřuje následně: *Bůh převyšuje prostor, čas a vše, co je vlastní stvořeným věcem*<sup>155</sup>. Na pozadí Klementova výroku rezonuje myšlenka židovského filozofa Filóna

<sup>153</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, pozn. 38 str. 106.

<sup>154</sup> Přesto si v tomto směru udržuje Klement z Alexandrie určitý stupeň prozíravé opatrnosti

<sup>155</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, 2, 6, 1, str. 105

Alexandrijského, který říká, že *Bůh obsahuje, ale není obsažen, jeho výlučnou vlastností je být všude a nikde*.<sup>156</sup> Celá koncepce Klementovy víry jako základního kritéria pravdy vede v rovině, na jejímž počátku je víra jako anticipující představa, následována vírou jako rozumovou volbou a vírou jako základem poznání. Finalitou jeho koncepce víry je víra jako dobrovolný souhlas s tím, co předchází samotnému důkazu. Klement ve své koncepci víry směřuje k tomu, aby prokázal, že Písmo svaté je tím nejvyšším kritériem pravdy a jiná kritéria pravdy, jsou-li nějaká, jsou podřízená tomuto hlavnímu kritériu. Obtížnost jeho úkolu spočívá především v tom, že křesťanská víra jako kritérium pravdy implicitně v sobě obsahuje dvě, možná na první pohled antagonistické, ale přesto kompatibilně korespondující složky, které se navzájem nevylučují. Jednak je to část obsahově materiální složky víry, kterou lze reflektovat metodou empirického uvažování<sup>157</sup>, tedy metodou, kterou uplatňují také stoikové, epikurejci a jiní myslitelé, a jednak je to část obsahově metafyzické složky víry, která v sobě pojímá transcendentní realitu, kterou nelze reflektovat metodou empirického uvažování.<sup>158</sup> Lze ji uchopovat pouze intuitivně a skrze anticipující představu zaměřenou k Božímu slovu.

Tento dvojí obsah křesťanské víry byl značně problematický pro řecké myslitele, a proto nebyli schopní křesťanskou víru jako takovou přijmout. Bylo pro ně velmi obtížné chápat obsah Zjevení, které jednoznačně přesahovalo jejich empirické postupy v myšlení, uvažování a dokazování. A to byl pravděpodobně základní problém, který Řeky vedl k tomu, že křesťanskou víru zpochybňovali a ne zřídka ji také považovali za pošetilost. A zde se také objevuje i Klementův argument, který klade do opozice vůči řeckému myšlení: „*Pokud neuvěříte, nepochopíte*“<sup>159</sup>. Klement oponuje Řekům i správným upozorněním na tu

---

<sup>156</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, pozn. 35, str. 105

<sup>157</sup> Je to složka víry, jejímž obsahem jsou události dějin spásy obsažené v Písmu a odehrávající se v reálném světě a čase

<sup>158</sup> Je to složka víry, jejímž obsahem je tajemství inkarnace Božího Slova, Jeho zmrtvýchvstání a nanebevstoupení. Sem také patří Starozákonní zkušenosti z Hospodinem a jeho zázračnými činy a stejně tak i Ježíšovy zázraky, které vykonal v průběhu svého pozemského života (např. vzkříšení mrtvého Lazara).

<sup>159</sup> *Iz 7, 9* (srov. tamtéž 4, 17, 4, str. 129)

skutečnost, že každý kdo bádá, nejdřív zaměří svou mysl k něčemu, o čem je přesvědčen, že to je, a pak teprve ho uvažování vede k důkazu. Tedy na základě anticipace věří něčemu, k čemu upírá svou mysl, aniž to nejdřív dokázal.<sup>160</sup> Základní Klementovou úvahou vztahující se k pravdě a víře je jeho přesvědčení, že: *Moudrost má mnoho způsobů, jak člověka přivést na cestu pravdy. A touto cestou je víra.*<sup>161</sup> Řekům především vytyká, že zlehčují víru jako domnělou zpozdilost, ale podle Klementa je víra dobrovolně přijatá anticipující představa, tedy zbožné přitakání Bohu. Jak Klement zdůrazňuje, ani řecká moudrost není založena na jiném, nežli na víře, skrze kterou teprve uchopují to, co chtějí poznat a co chtějí dokázat. Zdálo by se tedy, jako by Řekové měli dvojitý metr na víru. Vzhledem k tomu, že Klement považuje Písmo za nejvyšší kritérium pravdy, musí do své koncepce víry jako anticipace smyslu zakomponovat Písmo v jeho celku, protože Písmo je právě tou jasnou skutečností, ke kterému je třeba upřít svou mysl a uchopit ho v celku. Jak jinak by mohl člověk dosáhnout poznání skutečné pravdy v něm obsažené? Proto Klement přichází s koncepcí dvojího druhu víry uskutečňující vazbu nejen k minulosti, ale zahrnující i eschatologickou dimenzi. Klement to přibližuje myšlenkou: *K minulému času se vztahuje paměť, k budoucímu naděje. Věříme tomu, že se minulé věci staly a že se budoucí stanou.*<sup>162</sup> Z této pozice obrací Klement svoji pozornost k proroctví a ke gnóze. Proroctví chápe jako předvědění (prognósis) a poznání (gnósu) za pochopení tohoto proroctví. Obsahem proroctví je to, co prorokům zjevil Hospodin předem. Z Klementova pohledu lze tato předvědění kvalifikovat jako pravdivé premisy, pomocí kterých dochází moudrý člověk k apodiktickým pravdám, protože jejich garantem je Bůh, a nikoliv člověk, který se může mýlit. Klement svoji myšlenku rozvádí dále: *Poznání věcí předem ohlášených pak*

---

<sup>160</sup> Stoikové vlastně také v rámci svých kosmologických představ mluví o Světovém duchu jako té síle, která moudře organizuje kosmos a všechno co k němu náleží. Moudrý člověk je pak ten, který se snaží moudrostí pochopit tuto harmonii a sám svůj život v harmonii a moudrosti svého ducha prožívá. Stoikové ale Světového ducha také empiricky nedokázali. Oni také pouze věří, že je, ačkoliv ho nelze uchopit na základě předchozí smyslové reflexe.

<sup>161</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, 2, 4, 2, str. 101.

<sup>162</sup> Srov. tamtéž, 12, 53, 1, str. 195

ukazuje na jejich trojí naplnění: buď již nastaly dříve, nebo se právě dějí, nebo k nim má teprve dojít.<sup>163</sup> Podle Klementa tedy to, co se již uskutečnilo v minulosti a teprve se uskuteční v budoucnosti, podléhá víře, zatímco to, co se děje v přítomném čase, nás přesvědčuje o platnosti nejen toho minulého, ale i platnosti toho budoucího. Klement to interpretuje blíže: *Víra v to, co se událo kdysi, je tedy vlastně uchopením minulosti a naděje na to, co bude, je uchopením budoucnosti.*<sup>164</sup> Člověk zde vlastně uplatňuje dvojí svobodné přitakání. Jednak tomu, co se stalo v minulosti a tomu, co očekává s důvěrou, že se stane v budoucnosti. V Klementově konceptu pravděpodobně rezonuje Ciceronův výrok, že *Bez přitakání nemůže existovat ani paměť, nemohou se tvořit ani pojmy věcí, ani umění. A to nejdůležitější, totiž aby bylo něco v naší moci, nebude u toho, kdo nebude s ničím souhlasit.*<sup>165</sup> Nicméně Klement kromě myšlenky anticipace jako uchopení předmětu nebo věci vztahuje pojem anticipace i k významu řeči. Aby tento vztah blíže vyjasnil, pokládá sám otázku: *Jak bychom se mohli dovědět to, nač se ptáme, kdybychom neměli anticipaci toho, oč nám jde? Kdo se dozvěděl, proměnil již anticipaci v uchopení.*<sup>166</sup> Předmětem anticipace je podle Klementa nejen to, co se říká a co je obsahem tohoto sdělení, ale i jasný pojem, ke kterému je mysl upřena. Lze se proto ptát, co vedlo Klementa z Alexandrie k tomu, aby v rámci pojmu anticipace, kromě uchopení zkoumané věci, spojoval také anticipaci s významem řeči? Jak tedy porozumět jeho myšlence o anticipovaném sdělení řeči?

Nabízí se předpoklad, že Klement v rámci své nauky o křesťanské víře směřuje právě k výkladu pojmu víry a její anticipaci, jejíž obsah je v Písmu vyjádřen právě slovem Božím a inspirovaným slovem lidským. Je-li tedy součástí křesťanské víry i Písmo svaté, reprezentující nejen řeč Boží, ale i inspirovanou řeč lidskou, lze snadněji pochopit Klementovo myšlenkové úsilí. Klement to

---

<sup>163</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II. 12, 54, 2, str. 197

<sup>164</sup> Srov. tamtéž, 12, 54, 5, str. 197

<sup>165</sup> Srov. tamtéž, 12, pozn. 322, str. 197

<sup>166</sup> HAVRDA Matyáš. *Víra jako anticipace smyslu*, str. 17.

také formuluje ve svém textu: *My, kteří jsme skrze Písmo přijali, že Pán dal člověku svobodu zvolit nebo odmítnout, spočíňme ve víře, v tom neochvějném kritériu....protože jsme si zvolili život a uvěřili jsme Bohu skrze jeho hlas. A kdo uvěřil slovu, ví, že věc je pravdivá, protože Slovo je pravda.*<sup>167</sup> Tedy tím, co víra anticipuje, je pravda o věci, o které slovo Písma vypovídá. Vztahuje-li se víra k pravdě, vztahuje se také ke hříchu, protože posoudit své činy jako skutky hříšného jednání a litovat je, může pouze ten, kdo přijal pravdu garantovanou Božím slovem. A Klement mimo jiné také upozorňuje, že *víra je dobrovolně přijatá anticipující představa*<sup>168</sup>.

Je-li tedy víra podle Klementa dobrovolně přijatá anticipující představa, nevyhneme se předpokladu, že Klement vychází pravděpodobně i z Aristotelových úvah. Alespoň tak to lze vnímat na pozadí jeho myšlenky o dobrovolnosti jednání. Aristoteles říká, že: *Počátkem jednání je záměrná volba a počátkem volby je touha a rozumová úvaha, určené účelem. Proto nemůže záměrná volba vzniknout bez rozumu a přemýšlení, ale ani bez mravního postoje. Cílem je pak správné jednání, k němuž touha směřuje.*<sup>169</sup> Soustředěná volba má tedy rozhodující význam k poznání jako takovému a v tomto duchu Klement na ni navazuje: *My, kteří jsme na základě Písma přijali, že Pán dal lidem svobodu zvolit nebo odmítnout, spočíňme ve víře, v tom neochvějném kritériu.*<sup>170</sup> Klement mimo jiné v opozici vůči řeckým myslitelům deklaruje přesvědčení, že učitelem řeckých filozofů nemůže být žádný člověk ani démon, ale jedině božský Logos. Aby nikoho nenechal na pochybách, jak to vskutku myslí, dokládá to autoritativním výrokiem z Písma: *„Ani si nedávejte říkat Učiteli, váš učitel je jeden, Kristus“.*<sup>171</sup>

Nedůvěřivost řeckých filozofů ke křesťanské víře Klement parafrázuje i v kontextu Platónova výroku o těch, kteří hledají důkazy jenom na zemi: *Ti, kdo*

---

<sup>167</sup> HAVRDA Matyáš. *Víra jako anticipace smyslu*, str.17.

<sup>168</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II. 2, 8, 4, str. 109

<sup>169</sup> Srov. tamtéž, 9. 2, 52 str. 111.

<sup>170</sup> Srov. tamtéž, 12, 1, str. 119.

<sup>171</sup> *Mt* 23, 10.

*nemají víru, všechno jakoby stahují z nebe a z neviditelna na zem a rukama přímo objímají skály a duby. Všech těchto věcí se totiž dotýkají. Proto trvají na tom, že tohle je to jediné, do čeho lze udeřit a čeho se lze dotknout, a tvrdí, že tělo a bytnost je totéž.*<sup>172</sup> Klementovy nauka o křesťanské víře jako zdroji veškerého pravdivého poznání a jako skutečného a jediného kritéria pravdy obsahuje i další důležité momenty pojící se s jeho naukou o víře, např. bázeň jako cesta k poznání. Nicméně je již tématem svým způsobem přesahujícím základní téma kapitoly o víře jako anticipaci smyslu.

---

<sup>172</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, 4, 15, 1, str. 123

### 3.3 Závěrečné pojednání

V základním kontextu třetí kapitoly *Víra jako anticipace smyslu* se v první řadě setkáváme s problémy kritéria pravdy, které udržovaly čilou diskuzi v rámci úvah různých filozofických směrů v období za života Klementa z Alexandrie.

Problém spojený s pojmem – kritériem - ve významu kritéria pravdy je klíčovým momentem pro každé vědění a poznání. V této otevřené diskusi mezi Klementem jako apologetou a křesťanským filozofem v jedné osobě a mezi zastánci reprezentující tradiční řeckou filozofii můžeme spatřit setkání dvou myšlenkových směrů, které sice v určitých momentech sdíleli společné stanovisko, ale v mnoha směrech se jejich představy lišily. Zatímco se řecká filozofie ve svých úvahách opírala především o „hmatatelné“ argumenty empirické reflexe s kvalitně propracovanými postupy v myšlení a s bohatým filozofickým slovníkem, Klement využívá řecké myšlení k interpretaci křesťanského obsahu víry, aby ji prezentoval jako kritérium pravdy nejvyššího stupně závaznosti.

Proto se jeho filozofická nauka opírala nejen o argumenty empirické reflexe, ale také o argumenty Písma, které směřovaly k transcendentní pravdě. Ve své filozofii se tedy snažil sjednotit fyzické, smyslově uchopitelné s metafyzickým, smyslově neuchopitelným, aby nakonec dospěl k závěru, že Písmo je hlavním garantem pravdy, vrcholem vědění a moudrosti. V jeho úvahách o víře je proto anticipující představa toho, o co nám jde, ústředním bodem, ze kterého vychází, aby přes úvahy víry a poznání, víry a svobodné volby dospěl k závěru víry jako nejvyšší poznatelné pravdy. Chce-li být tedy podle Klementa člověk spasen, nemůže se opírat o jiné nauky poznání, než skrze přijatou pravdu z Písma.

Že to neměl Klement z Alexandrie jednoduché, vyplývá i z mnoha nedorozumění či konfrontací, ale také i z negativního postoje řady odpůrců křesťanské víry. Klement z Alexandrie propojil tedy ve svých úvahách myšlenky křesťanské víry obsažené v Písmu s filozofickými myšlenkami tradiční řecké filozofie a dosáhl tak úrovně sdělení, kterého řecká filozofie dosáhnout nemohla. Někdo by mohl argumentovat, že přece i Řekové měli svoje náboženství a bohy. Nicméně je zde nutné oponovat, protože zatímco řecké náboženství má své kořeny v řecké mytologii, řecká filozofie se rozvíjela svou vlastní cestou jako racionální metoda snažící se pochopit svět věcí. Navíc řecké náboženství v rovině, jak ho známe, nelze srovnávat s vírou v židovského Hospodina nebo Trojjediného Boha křesťanů.

Lze to také vyjádřit i slovy filozofa Étienne Gilsona: *Řekové nikdy nepřekonali přirozenou teologii Platónovu a Aristotelovu, ne pro svou intelektuální slabost, nýbrž z toho důvodu, že Platón i Aristoteles dovedli svá zkoumání téměř tak daleko, kam až jen může dojít sám lidský rozum. Tím, že křesťanské zjevení klade jako nejvyšší příčinu všeho jsoucího někoho, kdo je a o kom je možno nanejvýš říci- On je-, stanovilo tak za nejhlubší vrstvu skutečnosti i za nejvyšší vlastnost božství existenci. Z toho, pokud se týče světa samého, vyplynul zcela nový filozofický problém jeho samotné existence a ještě hlubší problém, který lze formulovat jako: Co je to existovat?*<sup>173</sup>

Třetí kapitola této práce měla poukázat na setkání některých myšlenkových proudů a jejich pohled na anticipaci, víru, poznání a na kritérium pravdy tak, jak je v jejich naukách obsažena. Přesto stěžejný záměr třetí kapitoly tkví, i když nepřímou, především v problematice klasifikace a typizace hříchů a jejich návaznosti na křesťanské ctnosti víry, jak jsou obsaženy nejen v Klementových *Stromatech*, ale i v jeho díle *Který boháč bude spasen?* Lze také dokonce říct, že Klementovy *Stromata* představují intelektuálně - myšlenkovou základnu

---

<sup>173</sup> GILSON Étienne. *Bůh a filosofie*, 1. vyd. přel. Miloš Calda, Praha: OIKÚMENÉ 1994, str. 32.

orientovanou k lepšímu pochopení křesťanské nauky, a biblické texty mu nabízejí určitý interpretační prostor sloužící k testování správnosti jeho úvah.<sup>174</sup> Chce-li tedy člověk dosáhnout naděje na spásu, je přijetí víry prvním a nezbytným předpokladem směřujícím k pravdě a k moudrosti, bez kterých není spása možná. Proto úkon anticipace jako zaměření mysli k jasnému cíli, zaujímá v Klementově myšlenkovém schématu ústřední bod zájmu. Klementův záměr objasnit vztah mezi přijetím víry a přijetím pravd nejvyšší závaznosti, které již netřeba dokazovat, je vztahem esenciálním. Jeho absence nedovoluje pochopit směřování člověka k lítosti, poznání podstaty hříchu a hříšného jednání a stejnou mírou ani pokání a odpuštění. Jak jinak by bylo možné zakomponovat pravdy Písma do osobní životní praxe?

Zajímavým je v tomto ohledu především způsob Klementova uvažování, které sice přejímá některé myšlenkové postupy od jiných filozofů, ale ve svém finálním zpracování je podřizuje svým cílům. Je to např. pohled na anticipaci ve vztahu k důkazu. Zatímco pro Aristotela je vědecký sylogismus ztotožněn se samotným důkazem vycházejícím z prvotních, bezprostředních a dřívějších premis, které jsou i podmínkou důkazního závěru<sup>175</sup>, v kontextu Epikurově není dialektické vyvozování důkazního závěru nutné. Epikúros zamítá Aristotelovo dokazování pravdivých závěrů skrze sylogismy, protože podle něho již samotná anticipace zaměřená na určitý subjekt či predikát je první a evidentní premisou vedoucí k důkazu, který již nepotřebuje další dokazování. Klement akceptuje Epikurův závěr, který je jeho myšlenkovému schématu blíže než závěr Aristotelův. Proč? K tomu se ještě vrátíme. Nicméně ani Klementovo pojetí anticipace nekoresponduje plně s pojetím Epikurovým. Je zde sice malý, ale důležitý rozdíl. Klement chápe anticipaci ve smyslu završení či uchopení toho,

---

<sup>174</sup> Je to také jedna z možných variant, jak se propojují myšlenky nacházející se ve *Stromatech* ve vztahu ke konkrétním textům díla *Který boháč bude spasen?* Toto dílo je více zaměřeno k obrazům z běžné životní praxe a k životním zkušenostem.

<sup>175</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II. pozn. 289, str. 186

co je předmětem anticipace. Tedy nikoliv anticipaci jako úkon, ale anticipaci jako završený akt, ve kterém je uchopeno to, o co zkoumajícímu vsutku jde. Epikurovo odmítnutí Aristotelova důkazního postupu metodou sylogismů, je pravděpodobně hlavním důvodem, proč Klement Epikurův názor akceptuje. Je-li totiž hlavním motivem Klementova zájmu předložit víru obsaženou v Písmu jako pravdu nezpochybnitelnou, nemůže akceptovat myšlenkový postup, který by již v samotném základu implicitně obsahoval potřebu tyto pravdy ještě metodou dialogických sylogismů.<sup>176</sup>

Správnost našeho předpokladu by se mohla do jisté míry opírat o Klementovo vyjádření v sedmé knize *Stromat* : *Vlastníme totiž počátek výuky Pána, který nás prostřednictvím proroků, evangelia a blahoslavených apoštolů vede k poznání. Když tedy tento počátek jakožto nedokazatelný oprávněně uchopíme vírou a od počátku samotného přijmeme pro jeho přesvědčivost také důkazy o počátku, pak nás Pánův hlas vychovává k poznání pravdy. Nesmíme se spolehnout na lidi, kteří nám prostě předloží nějaké vysvětlení- vůči nim můžeme vznést protiargumenty téže platnosti. A nestačí-li říci jen názor, ale je zapotřebí také ověření řečeného, pak neočekáváme svědectví od lidí, ale ověřujeme předmět svého tázání Pánovým hlasem, který je spolehlivější než všechny důkazy. On sám je jediným důkazem.*<sup>177</sup> Aby Klement vyjádřil také svůj odmítavý postoj k řeckému zlehčování křesťanské víry a zpochybnil jejich neodůvodněnou domýšlivost o poznání pravdy, poznamenává : *Je absurdní, že následovníci Pythagora ze Samu vyžadují při svém tázání důkazy, a přitom zakládají svou víru na vědě „ on pravil“ a tato dvě slova jim stačí k potvrzení platnosti nějakého výroku*<sup>178</sup> Má- li tedy Klement svoje pojednání o víře jako anticipaci myslí zaměřené k jasnému cíli předložit k bližšímu porozumění, v kontextu jak jej sám chápe, musí přistoupit k dalšímu důležitému kroku. V rámci úvah o

---

<sup>176</sup> Dialogický sylogismus je podle Aristotela ten, který vyvozuje závěr z toho, co je pouze pravděpodobné. To, co se jeví pravděpodobným, považuje Aristoteles za to, co se jeví pravdivým většině nebo těm, kteří jsou největšími znalci a jejichž mínění má největší vážnost. Srv. *Strom.* II, pozn. 289, str. 186

<sup>177</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* VII, 16, 95, 3, 6, 7, 8, str. 295- 297

<sup>178</sup> KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* II, 4, 24, 3, str. 141

anticipaci, jak je chápána v epikurejském prostředí, se totiž jedná o uchopení něčeho evidentního, tedy něčeho, co lze recipovat buď smysly přímo, anebo je to v představě jako vzpomínka z předchozí smyslové reflexe. Nicméně v obou případech zůstává anticipace vztažena do roviny smyslové percepce. Jak se tedy vyrovnat se situací, kde smyslová reflexe selhává a kde ji není možné použít? Tedy je-li předmětem anticipace něco, co sice existuje, ale nelze to tradičním důkazním způsobem, o který se opírá řecká filozofie, uchopit. Zde přichází Klementovi na pomoc již vzpomínaná nauka Basileidovců, definujících víru jako souhlas s něčím, co pro smysly není přítomno. A protože je křesťanská víra také o počátcích, jež nejsou dokazatelné, přijímáme skrze anticipaci i pravdy o těchto počátcích, o kterých Písmo mluví. Písmo samo nejenže tyto pravdy obsahuje, ale funguje také jako sám důkaz pravd v něm obsažených. Navíc je v Písmu přítomna specifickým způsobem i Boží garance, která situuje všechno ostatní lidské poznání postavené pouze na lidském přesvědčení či lidském věděni do druhořadé pozice. Tedy máme-li pojednat o hříchu, jeho kategorizaci, o lítosti a dalších křesťanských ctnostech nezbytných pro spásu, nemůžeme se vyhnout pojednání o víře jako anticipaci smyslu.

V závěru lze upozornit ještě na jeden důležitý moment. Klement z Alexandrie dokázal velice citlivě sjednotit do vyváženého koherentního celku to, co se na první pohled zdá velmi obtížné, ne-li nemožné. Anticipace v kontextu Klementova podání sjednocuje to, co epikurejci uchopovali pouze skrze empirickou reflexi s tím, co empiricky nelze uchopit, ale co přesto existuje a navíc, dokázal pregnančně obhájit opodstatněnost svých závěrů. Cílenou argumentací smysluplně oponovat i řeckým odpůrcům křesťanství, kterým předkládá, že jejich poznání je v klíčových otázkách stejně zakotveno pouze ve víře. Nicméně zatímco garantem křesťanské víry, moudrosti a poznání je sám Bůh, proroci, apoštolé a Písmo, garantem řeckého poznání pravdy zůstávají omylní lidé, zakládající své přesvědčení často na domněnkách anebo podléhající veřejnému mínění a momentálním kulturně- dějinným požadavkům.

## 4.0 Z á v ě r

V konečném závěru bych chtěl předložit úvahu o cílech, které tato práce sledovala, do jaké míry se podařilo zkompileovat obsahy a myšlenky, které jsou zakomponované ve třech kapitolách na první pohled pojednávajících a hodnotících málo příbuzné tematické oblasti. Jak by asi mohlo korespondovat Klementovo intelektuálně-myšlenkové dílo jeho *Stromat* s homiletickým pojednáním *Který boháč bude spasen?*, jež poukazuje na běžnou životní praxi a předkládá v exegetickém duchu vybrané novozákonní texty?

Přihlédneme-li ještě k Havrdově studii o víře jako anticipaci smyslu, kterou jsme použili a která navíc neobsahuje ani jednu myšlenku na téma hříchu, pochybnost o vhodnosti použitých zdrojů ve vztahu k hlavnímu tématu této práce ještě více zesílí.

Nicméně není pravdou, že by výše uvedené tematické okruhy byly nepříbuzné a tedy nevhodné pro hlavní téma : Typizace hříchů u Klementa z Alexandrie. Všechna tři témata obsahují klíčový moment, který Klement předkládá. Je to moment víry a jejího přijetí. Nepřijme-li člověk víru skrze anticipaci zaměřenou k evidentnímu cíli, tedy neuchopí-li pravdu s nejvyšší mravní závazností, jak by mohl litovat hříchu, o kterém vlastně ani neví, že ho koná? Bez křesťanské víry nelze dojít k lítosti ani k pochopení hříšného konání, natož ještě hříchy kategorizovat a o nich pojednávat. A není-li v člověku lítost, nemůže následovat ani pokání a odpuštění. Člověk zůstává ve smrti. Ale víra v Klementově kontextu je vírou o lásce a spáse člověka a tam taky směřuje celé Klementovo snažení. Můžeme dokonce s jistou známkou přesvědčení říct, že v obsahu Klementova pojednání *Který boháč bude spasen?* jsou implicitně přítomny myšlenky, jež těsně souvisejí s pojednáním o hříchu a kategorizací hříchu v jeho *Stromatech*, tak i z jeho úvah o víře jako anticipaci smyslu, bez niž by nebylo možné porozumět Klementově výkladu o setkání Ježíše s bohatým mladíkem nebo o záchraně téměř zatraceného mladíka, který pro vašeň duše odpadl od

přijaté víry. Dílo *Který boháč bude spasen?* koresponduje nejen s kategorizací hříchů na smrtelné, tedy neodpustitelné a nesmrtelné, odpustitelné, jak je Klement dělí v kontextu Janova prvního listu, ale koresponduje i s pojetím funkce lítosti, pokáním a odpuštěním, jež otevírá člověku cestu ke spáse. Moment nepřijetí víry, na který smrtelný hřích navazuje, je explicitně vyjádřen v odmítnutí Ježíšova návrhu mladým boháčem rozdat svůj majetek a následovat ho. Na straně druhé přijetí víry Zacheem je zase explicitním vyjádřením osvobození člověka od smrtelného hříchu. Klementovo pojednání o mladém muži, jež nejdřív víru přijal, ale pak od ní odpadnul, koresponduje s jeho umírněným postojem k možnosti opětovného litování smrtelného hříchu, oproti postoji rigoristickému, který možnost opětovné lítosti v tomto případě vylučoval. Všechna Klementova pojednání o hříchu, lítosti, pokání a odpuštění vycházejí ze základní podmínky, anticipace víry jako přijetí nejvyšších Bohem garantovaných pravd stojících na počátku vnitřního obrácení člověka. Jiná cesta ke spáse nevede. Jedinou problematickou oblastí je u Klementa otázka vykonaného skutku v omylu. Zde je širší prostor pro polemiku, ale kritické poznámky k tomuto problému byly již vyjádřeny v jednotlivých kapitolách, kde se o skutku v omylu pojednávalo. Není tedy třeba ho opětovně v závěru rozvádět.

## Summary

The aim of this work is essay about some thoughts of Clement of Alexandria. As a Christian philosopher he tried to affect well-educated class of community of Alexandria and reach their religious conversion to Christianity.

Clement pay close attention to three different life spheres, which I discuss in three chapters. In the first part of essay I pay attention to typology of sin, how Clement have understood it and how he approach to their division. The second part is concerned with Clement's exegesis of the text of New Testament about meeting Jesus of Nazareth with rich young man. The aim of his exegesis effort is penetration into the deeper mental essence of the dialogue between Jesus and rich young man in order to exclude his shallow understanding because many addressees have tended to it. The last part of this essay is concerned with Clement's epistemology about faith and anticipation, how Clement understands it. He explains originally epicureanistic concept of anticipation in the mental intentionality of Christian philosophy in order to prove close relationship between faith and scientific evidence, which is depended on Christian faith.

## Souhrn

Předmětem této práce je pojednání o některých myšlenkách Klementa z Alexandrie, který se jako křesťanský filozof snažil ovlivnit vzdělanou vrstvu alexandrijské společnosti a dosáhnout jejich náboženské konverze ke křesťanství. Pojednání je rozděleno do tří kapitol, zabývajících se třemi různými životními oblastmi, kterým Klement věnoval svoji pozornost.

V první části je věnována pozornost typologii hříchu, tak jak ji Klement chápal, a jak přistupoval k jejich rozdělení. Druhá část se zabývá Klementovou exegezí novozákonního textu o setkání Ježíše z Nazaretu s bohatým mladým mužem.

Cílem jeho exegetického úsilí je proniknutí do hlubší myšlenkové podstaty rozhovoru mezi Ježíšem a bohatým mladíkem, aby tak vyloučil jeho povrchní chápání, ke kterému inklinovalo mnoho adresátů, kterým byl text původně určen. Poslední část této práce je věnována Klementově epistemologii o víře a anticipaci, jak je chápe Klement. Původně epikurejský pojem anticipace uchopuje v myšlenkových intencích křesťanské filosofie, aby tak prokázal pevný vztah mezi vírou a vědeckým důkazem, jehož garantem je právě křesťanská víra.

## POUŽITÁ LITERATURA

### Primární literatura

KLEMENT Alexandrijský. *Stromata* I – VII, 1. vyd. Praha: OIKOYMENH 2004- 2011

KLEMENT Alexandrijský. *Který boháč bude spasen?* 1. vyd. přel. Monika Recinová. Olomouc: Centra Aletti, Refugium-Velehrad-Roma s r.o. 2008.

### Sekundární literatura

ARMSTRONG A. H. *Filosofie pozdní antiky*, 1. vyd. přel. Martin Pokorný, Praha: OIKOYMENH 2002.

DRÁPAL Dan et al. *Spisy apoštolských otců*, 3. vyd. přel. Dan Drápal, Praha: KALICH 2004.

GILSON Étienne. *Bůh a filosofie*, 1. vyd. přel. Miloš Calda, Praha: OIKOYMENH 1994.

HAVRDA Matyáš. *Víra jako anticipace smyslu*, In *Miscellanea patristica*, 1. vyd. Vít Hušek et al. Brno: CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury) 2008.

KRAFT Heinrich. *Slovník starokřesťanské literatury*, přel. Jiří Kaplan, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005.

LONG A. Anthony. *Helénistická filosofie, stoikové, epikurejci, skeptikové*, 1. vyd. přel. Petr Kolev, Praha: OIKOYMENH 2003.

NOWAK Jerzy Robert. *Církev a Velká francouzská revoluce*, 1. vyd. Olomouc: Matice cyrilometodějská s r.o. 2003.

POSPÍŠIL Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, 4. vyd. Praha: Krystal OP 2010.

RIST M. John. *Stoická filosofie*, 1. vyd. přel. Karel Thein, Praha:

OIKOYMENH 1998.

KATECHISMUS KATOLICKÉ CÍRKVE. 2. vyd. přel. Josef Kolář SJ,

Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005