



Ulrich G. Leinsle

Úvod
do scholastické
teologie

Úvod do scholastické teologie

Ulrich G. Leinsle

Z německého originálu Einführung in die scholastische Theologie, původně vydaného nakladatelstvím Schöningh roku 1995 a pro české vydání doplněného autorem, přeložil Martin Pokorný

Vydala Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz

Praha 2020

Redakce Vendula Kadlečková a Josef Tábořský

Grafická úprava Zdeněk Ziegler

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

První české vydání

© Ulrich G. Leinsle, 2020

Translation © Martin Pokorný, 2020

ISBN 978-80-246-4767-8

ISBN 978-80-246-4768-5 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

Panu profesoru Stanislavu Sousedíkovi, dr. h. c., s vděčností

OBSAH

Předmluva k českému vydání	11
Úvod: Co je to scholastická teologie?	13
K historii pojmu „scholastika“	14
Pokusy o definici	17
Charakteristika	22
Scholastická teologie	25
Jak vzniká scholastická teologie?	29
Problematika a metodika církevních Otců	29
Filosofie a teologie	29
Autorita a <i>ratio</i>	33
Augustinův program křesťanského vzdělání a teologie	37
Teologická systematika a axiomatika: Boethius	41
Shromažďování sentencí: Isidor ze Sevilly	44
Metody školské teologie a formy její prezentace	47
Vývoj škol, studijní rozvrh a svobodná umění	47
Průběh výuky	52
Bible a scholastická teologie	56
Sbírky sentencí a sumy	67
Utváření teologického systému	73
Traktát a dopis	78
Scholastické kázání	81
Sebeporozumění raněscholastických teologů	87
Bezrozpornost a teologická pravdivost: Jan Scotus Eriugena	87
Snaha porozumět víře: Anselm z Canterbury	91
Systematizace sentencí Otců: laonská škola	95
Teologie jakožto moudrost a forma života: Hugo ze Sv. Viktora († 1141)	99

Teologie jakožto kritika jazyka: Petr Abélard	103
Metafyzická gramatika vypovídání o Bohu:	
Gilbert z Poitiers	107
Učební manuál: <i>Kníha sentencí</i> Petra Lombardského	111
Teologická axiomatika	116
Na cestě k teologickému ortojazyku	120
Scholastická a monastická teologie	125
Učená kacířství.	129
Teologie jakožto věda v univerzitním rámci	134
Univerzita jako domovská půda teologie.	134
Organizace univerzity, učební provoz a formy výkladu.	134
Žebrové řády na univerzitách.	138
Biblická, nebo systematická teologie?	141
Aristotelés jako výzva pro teologii	145
Nový model vědy	145
Pohanský obraz světa a člověka	148
Vliv mimokřesťanských syntéz	150
Církevní reakce: zákazy Aristotela	153
Teologická a přírodovědná pravda.	156
Odsuzující výnosy z let 1270 a 1277	158
Vědeckost teologie	161
Víra a argument: Vilém z Auxerre	162
Mezi biblí a vědou: první dominikáni	163
Dějiny spásy aneb metafyzika: <i>Summa Halensis</i>	168
Předpoklady teologické vědy a její účel podle Alberta Velikého.	172
Teologie jakožto vědění a moudrost v Kristu podle Bonaventury.	177
Vykázání vědeckosti u Tomáše Akvinského	181
Františkánská reakce: Vilém de la Mare.	186
Imunizace „osvícením“: Jindřich z Gentu	189
Augustinská, nebo aristotelská věda? Aegidius Romanus	193
Teologie mezi školským sporem a církevní reformou	197
Scholastická teologie v situaci společenského zlomu	197

Vývoj akademického studia	197
Utváření škol a <i>Wegezeit</i>	202
Teologie, církev a společnost: Viklef a Hus	209
Biblicko-afektivní teologie: Jean Gerson	214
Univerzitní teologie a pastorální péče pro dvorní dámy: Vídeň	218
Kritika scholastiky v rámci <i>devotio moderna</i> a reformní teologie	222
Teologická jistota v nejisté době?	225
Lidské jednání ve vědě o Bohu: Duns Scotus	226
Zajištění lidských výpovědí o Bohu: František Mayronis	230
Axiomatická metafyzika jako základ teologie: Mistr Eckhart	234
Co můžeme vědět? – Vilém Ockham	238
Výpovědní logika víry: Robert Holcot	242
Co můžeme činit? – Řehoř z Rimini	247
Boží vědění a lidská svoboda: Marsilius z Inghen	251
Kde naleznu milostivého Boha? – Gabriel Biel	255
Humanistická a reformistická proměna teologie	260
Univerzita, humanismus a reformace	260
<i>Reformatio studii</i> : přání a realita	260
Biblicko-humanistická reforma teologie:	
Erasmus Rotterdamský	264
Univerzitní teologie a reformace: disputace	268
Reformační pojetí teologie	272
„Proti scholastické teologii“: Martin Luther	272
Nová „suma“: Melancthonovy <i>Loci theologici</i>	278
Suma životního sebepoznání a poznání Boha: Kalvín	282
Katolické pojetí teologie	286
Humanistická reforma scholastiky a kontroverze:	
Johannes Eck	286
Kajetán a nový tomismus	290
Scholastická teologie raného novověku	296
Rozvoj a formy prezentace scholastické teologie	296
Univerzita jakožto teritoriální a konfesijní vzdělávací ústav	297

Katolická teologie po tridentském koncilu	300
Scholastická a pozitivní teologie	305
Tvoření škol v katolické teologii	310
Způsoby prezentace	313
„Scholastika“ protestantské ortodoxie	319
Od vyznání k teologickému systému	319
Pojetí teologie v rané luteránské ortodoxii:	
Johann Gerhard	323
„Antischolastická scholastika“: Abraham Calov.	327
Teologie jednou větou: Johann Adam Scherzer.	331
Teologie v rámci encyklopedie: Johann Heinrich Alsted.	336
Reformovaná „karteziánská scholastika“:	
Christoph Wittich	340
Bůh a novověký člověk: spor o milost	344
Člověk jakožto svobodný Boží nástroj: Francisco Suárez	345
Přirozená mravnost, nebo působení milosti?	
Gabriel Vázquez	348
Boží rozhodování a lidská svoboda:	
Bartolomeo Mastri	353
Boží vědění v závislosti na svobodném člověku:	
Rodrigo de Arriaga	356
Tomistická opozice vůči <i>scientia media</i> : Jean Baptiste Gonet.	360
Kauzálně-metafyzické předchůdné určení vůle:	
Ludwig Babenstuber	364
Asimilace novot a její obtíže.	368
Caramuel a případ Galilei	368
Karteziánská nauka o eucharistii: Robert Desgabets.	371
Eklektická teologie: Eusebius Amort.	373
 Výhled: osvícenství a novoscholastika	 377
 Zkratky	 384
Bibliografie	385
Rejstřík	414

PŘEDMLUVA K ČESKÉMU VYDÁNÍ

Úvod do scholastické teologie původně vznikl na objednávku paderbornského nakladatelství Ferdinand Schöningh pro ediční řadu zaměřenou na potřeby vysokoškolských studentů (Universitätsaschenbücher Wissenschaft 1865, Paderborn 1995). Roku 2007 vyšel v budapeštském nakladatelství Osiris maďarský překlad (*A skolszikus teológia története*) a roku 2010 v The Catholic University of America Press ve Washingtonu překlad anglický (*Introduction to Scholastic Theology*).

Podkladem českého překladu je přepracované znění, z něhož vycházel anglický překlad. Některé odkazy k pramenům byly doplněny podle novějších edicí a aktualizoval jsem soupis literatury.

Za přípravu českého překladu děkuji panu dr. Martinu Pokornému a Nakladatelství Karolinum. S velkým vděkem svazek věnuji panu profesoru Stanislavu Sousedíkovi, dr. h. c., s nímž mne pojí dlouholetá spolupráce a přátelství a jemuž v mých očích plně přísluší titul *magister rerum Bohemicarum*.

Schlägl/Drkolná, na den sv. Augustina 28. srpna 2019

Ulrich G. Leinsle, O. Praem.

ÚVOD: CO JE TO SCHOLASTICKÁ TEOLOGIE?

Hodláme-li poskytnout úvod do scholastické teologie, může se takto formulovaným úkolem mýnit ledacos – zvláště pokud se jej ujímá filosof. Každý úvod přistupuje ke svému předmětu zvenčí a jeho smyslem je doprovodit čtenáře dostatečně daleko na to, aby následně mohl postupovat sám. Avšak jakou oblastí? Odpověď je nasnadě: „Scholastickou teologií.“ A tím před námi vyvstává úvodní otázka našeho úvodu: Co je to scholastická teologie?

Zodpovědět ji, byť jen na elementární úrovni, je cílem celé této knihy. Podanou otázku přitom nechápeme jako pátrání po mnohými vzývané „podstatě“ scholastiky, nýbrž rozumíme jí – zvláště s ohledem na žánr úvodu – fenomenologicky či sémanticky, tedy ve smyslu: Co (všechno) se označuje termínem „scholastická teologie“? Nelze předem vyloučit, že se bude jednat třeba i o zcela heterogenní fenomény, které nelze shrnout jednoznačným pojmem.¹ Je-li dnes určitá disciplína označena za „scholastickou“, užívá se při tom daného termínu neproblematicky, ve shodě s územ, který lze označit za „širší kulturní povědomí“ – a tento úzus zasluhuje oprávněnou skepsi. Musíme slovní spojení „scholastická teologie“ – kdy se má za to, že atribut „scholastická“ stanovuje bližší určení toho, co označuje výraz „teologie“ – posoudit z hlediska historie pojmů, čímž zároveň vytyčíme horizont, v němž se náš úvod bude pohybovat.²

¹ Podobně otázku formuluje Schönberger, *Was ist Scholastik?*, s. 15–19.

² Zvl. viz Quintovu soubornou studii *Scholastica*; též Schmidinger, *Scholastik*, in: *HWPh*, VIII, 1332–1342; též, „*Scholastik*“ und „*Neuscholastik*“ – *Geschichte zweier Begriffe*, tamtéž další literatura.

K historii pojmu „scholastika“

Přídavné jméno *σχολαστικός* – odvozené od podstatného jména *σχολή*, jež označuje prázdně, klid, oproštěnost od práce, ale též volný čas věnovaný vědám, například přednášku pronášenou učitelem – se ve filosofickém kontextu poprvé objevuje v Aristotelově spisu *Politika* a označuje svobodně zvolenou činnost, jež je vykonávána kvůli sobě samé: nejvyšším projevem *σχολή* jakožto zaobírání se podstatným, jež není narušováno bezprostředními životními potřebami, je *θεωρία*.³ V tomto smyslu používá Aristotelův (384–322) žák Theofrastos (372/369–288/285) výrazu *σχολαστικός* autoreferenčně, k označení člověka, jehož životní náplní je *θεωρία*.⁴ Podle Chrysippa (281/277–208/204) stojí označení *βίος σχολαστικός* naroveň s *βίος θεωρητικός* coby pojmenování jediného způsobu života, který se hodí pro filosofa.⁵ Vnitřní organizace „filosofických škol“ s sebou nese, že v Ciceronově době (106–43) slouží *σχολή*/*schola* za označení všeho, co souvisí se školním provozem: školního sídla, výuky i naukového zaměření.⁶ *Scholasticus* je tedy každý, kdo má něco do činění se školou, a v širším smyslu slova jde o vzdělance (*eruditus, litteratus, sapiens*), speciálně pak o řečníka (takto v 1. stol. př. Kr.) a učeného právníka (ve 3. stol. po Kr.).⁷

Tento úzus v zásadě přetrvává v křesťanské antice. Výraz *scholasticus* (někdy i v superlativu) nacházíme v textech především k vyznačení vzdělanosti a učenosti a s poukazem k řečníkům, právníkům a administrativním úředníkům.⁸ Pro úředníky se toto slovo zcela běžně používá až do merovejského období a počínaje karolinským obdobím označuje též toho, kdo stojí v čele katedrální, městské nebo klášterní školy.⁹ Každ-

³ Aristotelés, *Pol.* 1313b2–3, 1322b38–39, 1341a28–19; a srov. *Eth. Nic.* 1177b22.

⁴ Diogenés Laertský, *Vitae philosophorum* (ed. H. S. Long, Oxford 1965), V,37 (I,215).

⁵ Plutarch, *Moralia* (ed. M. Pohlenz – R. Westmann, Leipzig 1959), 1033C (VI/2,3).

⁶ Cicero, *Tusculanae disputationes* (ed. K. Büchner, Zürich – Stuttgart 1966) 1,7–8 (8 n.); 1,113 (114 n.); 2,6 (146 n.); 3,81 (270 n.); 5,25 (278 n.).

⁷ Viz Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, VI, Niort 1886, sl. 145c (Papias); Sueton, *De grammaticis et rhetoribus* (ed. G. Burgudi, Leipzig 1963), 30 (4); *Theodosiani Libri* (ed. Th. Mommsen – P. M. Meyer, Berlin 1905), XVI,8,10,2 (405). A viz Claus, *Ho Scholastikós*, s. 20 nn., 150 nn.

⁸ Viz Manser, *Die mittelalterliche Scholastik nach ihrem Umfange und Charakter*; Claus, *Ho Scholastikós*, s. 95–125.

⁹ Viz Schmidinger, *Scholastik*, sl. 1334.

dopádně v raném ani vrcholném středověku nenacházíme případy, kdy by výraz *scholasticus* charakterizoval určitý typ teologie. Jde o označení osob, knih a způsobů vyjadřování či výuky (*scholastic loquentes, scholasticae disputationes*) a může znamenat tolik co „učený, vzdělaný“, ale též „školní, školský“. Haimo z Auxerre († asi 855) ve výkladu o dobové vzdělanosti parafrázuje příslovce „scholasticky“ výrazem „dialekticky“ (*philosophice sive dialectice*).¹⁰ Ve 12. století se výrazu *scholasticus* užívá (ovšem jen v několika málo výskytech) k charakterizaci metod a osob městských a katedrálních škol.¹¹ Také titul *Historia scholastica* coby název spisu Petra Comestora (asi 1100 – asi 1179) nevyjadřuje žádnou bližší charakteristiku, pouze dává na vědomí, že se ve své době jednalo o rozšířenou učebnici.

„Scholastika“ coby označení středověké filosofie a teologie je až novodobým pojmem. Erasmus Rotterdamský (1466–1536) a Martin Luther (1483–1546) se výslovně vyhraňují vůči „scholastické“ teologii a filosofii, za jejíž zhmotnění považují trojici pozdněstředověkých škol (*sectae*), tedy tomisty, skotisty a nominalisty. Slovo „scholastika“ získává záporné hodnotící konotace a evokuje kult Aristotela, barbarskou latinu, pedantství, sofistiku, neužitečné logické disputace a absenci pastorálního přínosu.¹² Lutherova *Disputace proti scholastické teologii* z roku 1517 se distancuje od určitého druhu teologie, charakterizované vedle výše uvedených neduhů též aristotelismem (zvláště v metafyzice) a přeceňováním lidských schopností v poměru k výhradně působící Boží milosti (*sola gratia*).¹³ Vzhledem k této jasné polemice u Luthera a k pohrdání, jímž humanisté zahrnují scholastické „barbarství“, nelze raněprotestantské školství označovat za scholastické. V humanistickém, a nikoli scholastickém duchu probíhají též první protestantské konfrontace s aristotelskou metafyzikou. Například Rudolf Goclenius (1547–1628) tak vydal *Úvod do první filosofie peripatetiků a scholastiků*,

¹⁰ Viz Landgraf, *Zum Begriff der Scholastik*, s. 488.

¹¹ Viz Chenu, *La théologie au douzième siècle*, s. 325; Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen*, s. 11.

¹² Viz Dalfen, *Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur scholastischen Methode*; Quinto, *Scholastica*, s. 133–141; Schmidinger, „Scholastik“ und „Neuscholastik“, s. 36–38.

¹³ WA 1,224–228; srov. přednášky k Listu Římanům z let 1515–1516, WA 56,273, 296, 312, 337, 354; dále srov. Quinto, *Scholastica*, s. 208–215.

obvykle nazývané metafyzika.¹⁴ Ještě Christoph Scheibler (1589–1655) líčí „scholastickou teologii“ jako „podivuhodný druh teologie, provozované vznešenými profesory na vysokých a dalších školách, jejíž veškeré nálezy jsou tvořeny tím, co bylo s nejvyšším puntičkářstvím prodisputováno pro a proti“ – zatímco pravá teologie je naopak zcela „zaměřena na praxi či vykonávání“.¹⁵

Ani předestřené odmítnutí scholastické teologie však nedokázalo zabránit tomu, že se pod vlivem metafyziky nově zahrnuté v katolické (především španělské) scholastice etablovala scholastika svého druhu také na protestantských školách – a proti ní se záhy vzedmul odpor ve vlastních řadách.¹⁶ Nediferencovanost úzu slova *scholasticus* ještě v 17. století dokládá staroaristotelik Christian Dreier (1610–1688), jenž svou filosofii, ač zaměřenou proti výkladu Aristotela podávanému „scholastiky a jezuity“, sám zároveň prezentuje jako „scholastickou spekulaci“ v kontrastu vůči „občanské praxi“.¹⁷ Ještě negativněji je termín „scholastika“ zatížen v osvícenské filosofii, která počínaje Christianem Thomasiem (1655–1728) spatřuje v „puntičkářské [*schulfüchsische*] filosofii“ „papeženských řádových příslušníků“ pouhou nauku „temných“, tedy neosvícených staletí, svíranou předpojatým přijímáním autorit.¹⁸

Oproti tomu takzvaná *druhá* čili *barokní scholastika* katolických univerzit a řádových studií 17. a 18. století se vědomě považuje za obnovu a další rozvíjení středověké filosofie a teologie.¹⁹ Ve slovním spojení „*Theologia scholastica*“ však atribut „scholastická“ získává nový význam:

¹⁴ *Isagoge in Peripateticorum et Scholasticorum Primam Philosophiam, quae dici consuevit Metaphysica*, Frankfurt 1598; srov. Leinsle, *Das Ding und die Methode*, s. 175–188.

¹⁵ Ch. Scheibler, *Aurifodina theologica*, 2. vyd., Leipzig 1727, s. A3 nn.; a srov. Leinsle, *Das Ding und die Methode*, s. 324.

¹⁶ Zvl. Jakob Thomasius, *Historia variae fortunae, quam Metaphysica experta est*, in: týž, *Erotomata Metaphysica*, Leipzig 1670. – Srov. Leinsle, *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, s. 141–146.

¹⁷ Ch. Dreier, *Sapientia seu Philosophia prima*, Königsberg 1644, s. a2v; srov. Leinsle, *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, s. 128–134.

¹⁸ Ch. Thomasius, *Einleitung zur Hof-Philosophie*, Frankfurt – Leipzig 1710, s. 39 n.; srov. Leinsle, *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, s. 162–167. – K dalšímu působení tohoto topos u Hegela viz Schmidinger, „*Scholastik*“ und „*Neuscholastik*“, s. 42 n.

¹⁹ Viz Giacon, *La seconda scolastica nella formazione del diritto privato moderno*; Leinsle, *Die Scholastik der Neuzeit bis zur Aufklärung*, s. 54–69.

označuje systematickou teologii (*theologia speculativa*) v kontrastu vůči takzvané pozitivní teologii (zahrnující exegezi, kazuistiku a církevní právo) a metodicky se realizuje zprvu v komentářích ke *Knize sentenci* Petra Lombardského, následně k *Teologické sumě* Tomáše Akvinského nebo v traktátech shrnovaných pod záhlavím *Cursus theologicus*.²⁰

„Scholastika“ tak z vnějšího i vnitřního pohledu 16.–18. století označuje středověkou a raněnovověkou filosofii a teologii především na katolických (avšak zčásti i protestantských) univerzitách a vysokých školách až po nástup osvícenství.²¹ Osvícenství přišlo s nárokem, že scholastiku překonalo, a katolická obnova scholastické (především tomistické) filosofie a teologie v konfrontaci s osvícenstvím v 19. století je proto označována za *novoscholastiku*. Adjektivum „novoscholastický“, jež zpočátku nese politický akcent asociovaný s „ultramontanismem“, se legitimizuje díky encyklice *Aeterni Patris* ze 4. srpna 1879, stává se sebeoznačením filosofů, teologů či periodik a blíže určuje jejich církevní směřování.²² Novoscholastika přitom – stejně jako barokní scholastika – není opakováním středověku, nýbrž přinejmenším zčásti uplatněním scholastických prostředků a nauk na nové otázky, ovšem probírané prizmatem starých autorit a metod. „Scholastika“, zpravidla omezená na tomismus, se tak stává normativním standardem filosofie a teologie.

Pokusy o definici

Otázky ve tvaru „co je to *x*?“ jsou mnohdy míněny jako otázky po definici. Sama novoscholastika tak podniká pokusy definovat „podstatu“ normativního standardu „scholastika“ a vytyčit tak paradigma teorie vědy.²³ Tyto pokusy o definici zasluhují kritiku, pokud jde o přijímané předpoklady a historickou adekvátnost.

²⁰ Viz Quinto, *Scholastica*, s. 238–295; Schmidinger, „Scholastik“ und „Neuscholastik“, s. 44; Lang, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, s. 28; Tshibangu, *Théologie positive et théologie speculative*.

²¹ Viz Leinsle, *Die Scholastik der Neuzeit bis zur Aufklärung*, s. 54–56.

²² Viz Schmidinger, „Scholastik“ und „Neuscholastik“, s. 48–52.

²³ Disputaci mezi *pars destruens* (zahrnující De Wulfa, Grabmanna ad.) a *pars construens* (De Rijk, Wieland) inscenuje Quinto, *Scholastica*, s. 330–387; dobrý přehled a současně

Pojetí scholastiky opřené o *scholastickou metodu* se již v roce 1909 pokusil prosadit historik scholastiky Martin Grabmann: „Scholastická metoda chce dosáhnout co nejdůkladnějšího pochopení obsahu víry uplatněním rozumu a filosofie na pravdy zjevení s cílem přenést nadpřirozené pravdy blíže lidské myslící duši, umožnit systematické, organicky související celkové podání pravdy spásy a umět vyřešit námítky, jež proti obsahu zjevení vyvstávají z rozumového hlediska.“²⁴ Toto velmi vlivné vymezení pojmu je však příliš široké i příliš úzké současně. Omezuje „scholastiku“ na teologii – což je dnes již neobhajitelné stanovisko, poté co se podařilo prokázat, že metody, jež byly pro středověkou teologii určující, vznikly v oblasti jurisprudence a medicíny, případně v prostředí islámu.²⁵ Předestřít a hájit racionální povahu obsahu zjevení navíc není samostatná metoda; je to cíl, o který lze usilovat rozmanitými metodami. Zúžení scholastické metody na tento jeden cíl má u Grabmanna za důsledek, že za scholastiky nemůže označit teology, kteří sice využívají techniku scholastické teologie, avšak uvedený cíl nesdílejí (např. proto, že jde o heretiky).

Grabmannovo přehledné vymezení se navíc kriticky vyhraňuje proti oné tradici novoscholastických definičních pokusů, které oproti čistě historickému pojetí scholastiky jakožto vědy prováděné na středověkých školách²⁶ chtěly scholastice přiřknout *obsahově-formální konstitutivní moment*. Maurice de Wulf považuje za scholastiky ony myslitele, kteří v období od 12. století do pozdního středověku dosáhli „zásadní převahy“, u mnoha fundamentálních myšlenek vykazovali jednotu a dosáhli velkolepé obsahově chápané *syntézy* základních západních idejí.²⁷ Obsahová jednotu naukových stanovisek „scholastiku“ znovu omezuje na středověkou teologii, doktrinální rozpory harmonizuje

kritiku přednesených přístupů nabízí Schönberger, *Was ist Scholastik?*, s. 20–40; též srov. Schmidinger, „Scholastik“ und „Neuscholastik“, s. 46 n.

²⁴ Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, I, s. 36 n.; srov. Quinto, *Scholastica*, s. 339–349.

²⁵ Viz Koch, *Von der Bildung der Antike zur Wissenschaft des Mittelalters*; Makdisi, *The Scholastic Method in Medieval Education*.

²⁶ Tak Manser, *Die mittelalterliche Scholastik nach ihrem Umfange und Charakter*, s. 321–328.

²⁷ De Wulf, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, s. 81–84; k tomu kriticky viz Schönberger, *Was ist Scholastik?*, s. 20 n., a Quinto, *Scholastica*, s. 330–339.

a naukové tendence především z pozdního středověku, jež takovou harmonizaci neumožňují, může vyhodnotit jedinečně jako „antischolastiku“, případně jako rozpad (vrcholné) scholastické syntézy.²⁸ Časové vymezení „až do pozdního středověku“ je vůči fenoménu druhé scholastiky bezradné. De Wulfovo odhodlání podat obsahový výměr „scholastiky“ sdílí Clemens Baeumker, jenž ale vytyčuje výhradně formální a obsahové sdílené rysy: receptivitu, oddanost autoritám, primát tradice oproti dílu jednotlivce, sepětí se školami.²⁹ Fernand van Steenberghe zaujímá mezi de Wulfem a Baeumkerem střední stanovisko, když zdůrazňuje existenci „základních nauk“, přesahujících čistě formální společné rysy, coby „svého druhu společné báze, na níž velcí mistři 13. století zbudovali své filosofické stavby v různých stylech a z více či méně rozmanitých materiálů“.³⁰ Výslovně se zde hovoří jen o 13. století, takže ostatní epochy scholastického učebního provozu mizí ze zřetele.

Historicko-fenomenologicky zaměřené vymezení, jež lze přitom považovat za kritiku obsahových charakteristik, podává Gallus Manser (1866–1950), jenž chce pod „scholastiku“ zahrnout vše, co se vyučovalo na středověkých školách.³¹ Podobně obezřetně si počíná Bernhard Geyer: na daném termínu lpějí historické abstrakce a obsahově je podle Geyera „prakticky bezcenný“. Za charakteristiky „scholastické“ filosofie lze maximálně uvést těsnou souvislost filosofie a teologie, závislost na antické, zvláště pak Aristotelově filosofii a svébytnost metody (která je tím pádem „scholastická“).³² Nepřijatelně úzký je naopak pokus Josefa Piepera pojmut scholastiku jako zaučování „barbarských“ národů do myšlenkového odkazu pohanské a křesťanské antiky, „několik staletí trvajícím školním podnikem ohromného rozsahu“.³³ Tento výměr sice postihuje některé aspekty rané a vrcholné scholastiky, není ale výstižný

²⁸ Takto již Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*. – De Wulf od své koncepce pod tlakem kritiky později ustoupil; odlišně položený důraz i přes zachování základního členění viz již Schmidt, *Scholastik*.

²⁹ Baeumker, *Die christliche Philosophie des Mittelalters*, s. 339–343.

³⁰ Van Steenberghe, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, s. 500; srov. Quinto, *Scholastica*, s. 402 n.

³¹ Manser, *Die mittelalterliche Scholastik nach ihrem Umfange und Charakter*, s. 321–323.

³² *Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie*, II. *Die patristische und scholastische Philosophie*, vyd. B. Geyer, 11. vyd., Berlin 1928, s. 141–143; k této koncepci viz Quinto, *Scholastica*, s. 351.

³³ Pieper, *Scholastika*, s. 19 n., 30–36.

pro pozdní a barokní scholastiku. Konečně Wolfgang Kluxen pojímá „scholastiku“ primárně jako „středověkou podobu ‚vědy‘ vůbec“, neboť „veškeré teoretické poznání na sebe bere formu racionální vědy a stává se z něj *scientia*“.³⁴ Pak je ale termín „scholastika“ v zásadě postdatatelný: zdůrazňuje pouze vědeckost školsky vyučované filosofie a teologie středověku.

I dnešní medievistika se proto tohoto pojmu, obtíženého riziky nedorozumění, do značné míry zříká. „Pojem scholastiky přestal být tématem medievistiky.“³⁵ Namísto „scholastiky“, naaranžované coby jednotný naukový útvar, máme podle Kurta Flasche postulovat výhradně metodickou a terminologickou návaznost.³⁶ Tato metodičnost a školský ráz však ze středověké a raněnovověké školní teologie a filosofie činí z *vnějšího pohledu* – především pohledu protivníků – konstrukt, vůči němuž se lze snáz vyhranit, když jej opatříme etiketou.

Jak vidno, pojmenování „scholastika“ nemá jednoznačné využití.³⁷ Na druhou stranu je ovšem etiketa „scholastický“ užitečná coby *první vyhraňující charakteristika* nejenom ve vztahu k pozdějším oponentům, ale i k souběžným podobám teologie, jako je monastická spiritualita, epistolární literatura či mystika. Již Bonaventura tak odlišuje scholastickou nauku (*disciplina scholastica*) jakožto teoretickou nauku osvojovanou výhradně poslechem (*audiendo solum*) od nauky klášterní (*disciplina monastica*), kterou si je nutné všípít dodržováním (*observando*).³⁸ Vyhraněnost „scholastické“ teologie oproti jiným formám teologie trvá až do 17. století v dobovém rozlišení profesorských stolců na teologii scholastickou (tj. spekulativní či systematickou) a pozitivní.³⁹ Jak ale správně postřehl Wolfgang Kluxen, již ve středověku je scholastika „zvláštní veličinou, její písemnictví je [...] specializované

³⁴ Kluxen, *Thomas von Aquin*, s. 181.

³⁵ Schönberger, *Was ist Scholastik?*, s. 36; a zvl. viz Flasch, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, s. 38.

³⁶ Flasch, *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, II, s. 29; a srov. Schönberger, *Was ist Scholastik?*, s. 36 n.

³⁷ Viz Schönberger, *Was ist Scholastik?*, s. 41–51.

³⁸ Bonaventura, *Collationes in Hexaemeron (Opera omnia, Quaracchi 1882–1902, sv. V)*, II,3 (337a); srov. Quinto, *Scholastica*, s. 81–87.

³⁹ Činí tak například matrika innsbrucké univerzity (*Die Matrikel der Universität Innsbruck*, II. *Matricula theologica*, I, vyd. J. Kollmann, Innsbruck 1965, s. LVI); srov. Leinsle, *Studium im Kloster*, s. 95–97.

a její mocenský nárok vždy čelí jistému odporu⁴⁰. V této (dovnitř a navenek) kontrastivní funkci oproti jiným formám teologie, a to i ve středověku, proto společně s Rolfem Schrüenbergerem spatřuji možnost deskriptivního zachycení *scholastických forem teologie*, aniž by kvůli tomu bylo nutné předpokládat jednoznačný pojem scholastiky.⁴¹ Fakt, že se „scholastická“ metoda (resp. metody) nerozvinula výhradně v teologii, nýbrž uplatnila se i v právní vědě, filosofii a medicíně, přitom není relevantní: pouze se tím ukazuje, že se z dobového hlediska jedná o vědeckou metodu, kterou se řídí také teologie. I Lambert Marie de Rijk tak „scholastiku“ chápe jako souborné, nikoli druhové označení veškeré vědecké aktivity (především ve filosofii a teologii), jež následuje určitou metodu, charakterizovanou určitým systémem škol a pojmů, distinkcemi, analýzami výroků, logickými technikami a disputačními formami.⁴² Dalo by se také říct, že rozvoj a využívání těchto metod *vytváří a odlišuje* scholastickou teologii coby teologii vědeckou, resp. univerzitní, od ostatních druhů teologie coby podnik zvláštního druhu.

To nám ovšem v další úvaze pomůže jedině tehdy, pokud tuto metodu můžeme podrobněji popsat, resp. zrekonstruovat. Středověcí teologové se však ke své metodice vyjadřují jen vzácně; systematická pojednání *De methodo* se ve vyšším počtu objevují až v logice 16. století a je příznačné, že se zabývají vědeckou metodikou obecně, již je nutno uplatnit ve všech oborech, pokud chtějí být vědou.⁴³ Pouze pro určité výseky středověké scholastiky, nikoli pro scholastiku novověkou tedy platí, že je „metodou bez rozpravy“.⁴⁴ Příslušná „rozprava o metodě“ však právě není podána v rámci příslušné zvláštní disciplíny, nýbrž logika ji zformuluje obecně pro všechny obory. Je přitom záhodno rozlišovat mezi metodikou vědy (jak ji stanovují například Aristotelovy *Druhé analytiky*), formou výkladu a učební technikou. I v tomto

⁴⁰ W. Kluxen, *Thomas von Aquin*, s. 181.

⁴¹ Viz Schönberger, *Was ist Scholastik?*, s. 45: „Scholastiku [...] je nejspíše možné vystihnout jedině kombinací jednotlivých popisů, nikoli definiční formulí.“

⁴² De Rijk, *La philosophie au moyen âge*, s. 20 n. – K tomu viz kriticky Schönberger, *Was ist Scholastik?*, s. 49 n.

⁴³ Ashworth, *Language and Logic in the Post-Medieval Period*; Leinsle, *Das Ding und die Methode*, s. 452–459.

⁴⁴ Schönberger, *Was ist Scholastik?*, s. 50. Obecné výklady je však nutno očekávat až po recepci *Druhých analytik* v logice.

metodologickém pojmu „scholastiky“ tedy vystávají vnitřní rozlišení, z nichž je patrné, že scholastická metoda nepředstavuje jednotný útvar, nýbrž jedná se o komplexní metodické paradigma s proměnlivými standardy racionality, technikami, prezentačními postupy a výchozími předpoklady. Mají však společné to, že se řídí určitým (vždy dobově podmíněným) standardem vědeckosti. Chceme-li tedy pochopit, co se v tu či onu dobu míní „scholastickou teologií“, musíme především prostudovat pojem vědy, jenž tu slouží za základ.⁴⁵ On totiž rozhoduje, jaké metody se mají uplatnit, a zvolené metody zase rozhodují o tom, v jaké podobě se příslušná disciplína ústně a písemně předává. Charakteristiku disciplíny jakožto scholastické lze učinit pochopitelnou jedině na pozadí kritérií a technik středověké a raněnovověké vědy.

Charakteristika

Jestliže není možné definovat „podstatu“ scholastiky, udejme alespoň několik charakteristických rysů, jež nám mohou „scholastickou teologii“ coby domnělý předmět lépe zpřístupnit. Prvním takovým rysem je její *školský ráz* a *spjatost se školami* na rozdíl od různých forem volné, duchovní či monastické teologické úvahy. Jean Leclercq tak navrhl hovořit namísto „scholastické teologie“ o „teologii škol“.⁴⁶ Již zde se ale vynořují nové problémy. Středověká soustava škol zahrnuje různé typy škol s výukou teologie: školy klášterní, katedrální a městské, později řádová studia, generální studia a univerzity.⁴⁷ U klášterních škol pak nutno znovu odlišovat interní školy pro mnichy, resp. kanovníky, a externí školy pro světské duchovní. Dá se odhadovat, že tyto různé školy zastávají při různosti posluchačů také různé druhy teologie. Například Anselm z Canterbury, počínaje Grabmannem považovaný za „otce scholastiky“, je v období, kdy vznikají jeho nejdůležitější spisy, mnichem v Bec. Pokud „scholastickou teologií“ omezíme na neklášter-

⁴⁵ Na příkladech to provedl Schrimpf, *Bausteine für einen historischen Begriff der scholastischen Philosophie*.

⁴⁶ Leclercq, *The Renewal of Theology*, s. 72.

⁴⁷ Viz Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen*; Koch, *Artes liberales*.

ní školy, pak Anselm není scholastikem. Na druhou stranu je typický scholastik Petr Abélard dočasně mnichem i opatem a pracuje na formálním půdorysu klášterní teologie.⁴⁸ Navíc ve 12. století sledujeme tvorbu škol silně vázaných na konkrétní osoby, kdy nepůsobí pouze škola v Laonu, ale také laonská, Abélardova či porretánská škola, jež se může přesouvat z místa na místo. Nejpozději zde se „scholastická teologie“ jakožto „teologie škol“ rozpadá na teologii vícero.⁴⁹

Nedostatečně upřesněné je i jednotící kritérium ve výměru scholastické teologie pomocí standardu vědeckosti a racionality, jak jej navrhli Wolfgang Kluxen a Galgolf Schrimpf.⁵⁰ Racionální vykázaní víry a vědeckou teologii, v zásadě užívající „scholastické“ metody (*quaestiones et responsiones*, komentář), totiž známe již z patristiky⁵¹ a Grabmann také hovoří o „scholasticismu končící řecké patristiky“.⁵² Pojem vědy a standard racionality se však nemění pouze v rozmezí 9. a 12. století (od Scota Eriugeny po Abélarda), jak to na příkladech doložil Schrimpf, ale také a ještě silněji současně s recepcí Aristotelových *Druhých analytik* a v raněnovověké diskusi o metodě. Právě v recepci odpovídajícího pojetí vědy teologickými školami však nejspíš spočívá moment, jenž oproti ostatním formám vyhraňuje scholastickou podobu teologie jakožto školské, vědecky racionální proniknutí obsahem víry pomocí speciální techniky a způsobu prezentace. Středověká a raněnovověká scholastika se pak vyznačují časově podmíněným standardem racionality a vědeckosti, který jiné epochy nesdílejí – zatímco fundamentální snaha o školské, vědecky racionální proniknutí obsahem víry musí nejspíš zůstat nezadatelným cílem každé teologie.⁵³

Není přitom zprvu nijak zvlášť relevantní, že tyto standardy nevzešly ze samotné teologie, nýbrž že je teologie recipovala. Jak již bylo zmíněno, „scholastická“ procedura se neomezuje na teologii středověkého

⁴⁸ Viz Stock, *The Implications of Literacy*, s. 525.

⁴⁹ Viz Leclercq, *The Renewal of Theology*, s. 72–74, zde ovšem s tvrzením, že ve 12. století existovaly dvě teologie, monastická a scholastická.

⁵⁰ Viz Schrimpf, *Bausteine für einen historischen Begriff der scholastischen Philosophie*, s. 2 n., 24 n.

⁵¹ Zvl. viz Studer, *Schola Christiana*, s. 126–131.

⁵² Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, I, s. 92.

⁵³ K tomu viz působivé úvahy, jež pronesl papež Benedikt XVI. v řízenské přednášce (česky „Věra, rozum a univerzita“, dostupné na: <http://radiovaticana.cz/clanek.php?id=6481>).

Západu.⁵⁴ Například metodu Abélardova *Ano a ne*, považovanou za typický projev raněscholastické teologie, nacházíme i u konstantinopolského patriarchy Fotia († 891) a též u kanonistů Bernolda z Kostnice († 1100) a Ivona ze Chartres († 1116).⁵⁵ George Madiski navíc doložil, že aristotelská metoda vrcholné scholastiky se svými hlavními složkami (přehled autoritativních výroků pro a proti, čtení textu, dispute) měla už asi o sto let dříve „přirozený ekotop“ v islámské právní vědě.⁵⁶ Osobitým přínosem není ani výstavba *Teologické sumy* Tomáše Akvinského; jedná se o výukové schéma rozšířené v arabském světě⁵⁷ a arabský vliv možná stojí i v pozadí Fotiovy obeznámenosti s postupem *sic et non*.⁵⁸ Pozoruhodnější ovšem za těchto okolností je, jak vlastně teologická recepce těchto v zásadě neteologických metod a standardů přesně probíhá. Sebeporozumění školské, resp. univerzitní teologie se v jejich důsledku vždy změní. Rozpoutávají boje a polemiky s oponenty, kteří v nich vidí jen „frivolní novoty“ pohanského původu, jež ředí vodou víno Božího slova a ničí prostotu víry.⁵⁹

Zdá se tak, že za vznikem scholastické teologie stojí především dobově podmíněné metody a vědecká měřítká. Vydát se touto cestou doporučoval již Bernhard Geyer: „Výhled na podstatu scholastické teologie se nám nejlépe otevírá tehdy, jestliže pozorujeme její způsob prezentace a metodiku.“⁶⁰ Po metodické stránce je však tato teologie „myšlením z textu“,⁶¹ ať už se přitom jedná o jednotlivé biblické knihy, Boethiova *opuscula sacra*, spisy Dionýsia Areopagity nebo později *Knihy sentencí* Petra Lombardského a zcela nakonec *Teologickou sumu* Tomáše Akvinského.⁶² Pokud jde o podobu školní výuky, je teologie i filosofie především interpretací, komentováním normativních textů, ať už jsou výsledkem glosy, komentář *ad litteram*, parafráze nebo ko-

⁵⁴ Zvl. viz Studer, *Schola Christiana*, s. 83–135.

⁵⁵ Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, I, s. 113, 234–239, 242–246.

⁵⁶ Makdisi, *The Scholastic Method in Medieval Education*, s. 648 nn.

⁵⁷ Tamt., s. 651–657.

⁵⁸ Tamt., s. 568 n.

⁵⁹ Viz např. Petr Damián, *De sancta simplicitate scientiae inflanti opponenda* (PL 145, 695–704).

⁶⁰ Geyer, *Der Begriff der scholastischen Theologie*, s. 113.

⁶¹ Schönberger, *Was ist Scholastik?*, s. 83.

⁶² Zvl. viz Häring, *Commentary and Hermeneutics*.

mentář ve formě kvestií. O text se rozněcují otázky (*quaestiones*), jejichž objasnění se pak věnují samostatné traktáty, případně od 13. století i univerzitní disputace.⁶³ Teologie se realizuje pomocí (zčásti ritualizovaných) otázek a odpovědí. Očekává se přitom důkladné projasnění pravdy, zvláště pokud někde panuje zdánlivý rozpor mezi autoritami. Důležitým nástrojem je proto logika. Otázky se však ptají i na mnohé, o čem mnich zaujatý vlastní spásou ani prostý věřící neuvažuje.⁶⁴ Právě toto tázání, jež se nezastaví takřka před ničím, charakterizuje scholastickou teologii jakožto racionální a vědeckou – a současně ji vystavuje obviněním, že jde o pouhou „tendenci hromadit argumenty bez vážného problému“.⁶⁵

Scholastická teologie

Ani u „scholastiky“, ani u „teologie“ nemůžeme při zkoumání středověku vycházet ze současného porozumění. Patristika rozvíjí či traduje velkoryse pestré pojetí teologie, jež vedle celku křesťanské nauky zahrnuje též tzv. *theologia tripartita*, tedy poetickou, politickou a filosofickou teologii.⁶⁶ K sémantické fixaci termínu *theologia* ve smyslu dnešní teologie dochází společně se vznikem profesionální, školské, scholastické teologie ve 12. století.⁶⁷ Souběžně s tím se však užívá – a mnohem běžněji – výrazů jako *divinitas*, *sacra lectio*, *sacra pagina*, *divina pagina* či *doctrina sacrae scripturae*. Obecně užívaným označením teologické vědy a odpovídajícího sektoru škol se výrazy *theologia* a *theologi* podle všeho stávají až kolem roku 1200 v terminologii univerzitního provozu.⁶⁸ I poté však samotní teologové užívají těchto cizích slov relativně zřídka a až po Tomáše Akvinského se uchovávají starší obraty *sacra*

⁶³ Viz Schönberger, *Was ist Scholastik?*, s. 52–80; k patristice viz Studer, *Schola Christiana*, s. 126–135.

⁶⁴ Viz Schönberger, *Was ist Scholastik?*, s. 55–58.

⁶⁵ K. R. Popper, *Objektive Erkenntnis*, Hamburg 1984⁴, s. 32.

⁶⁶ Viz Studer, *Schola Christiana*, s. 12 n.

⁶⁷ Viz Geyer, *Facultas theologica*, s. 138–145; Enders, *Zur Bedeutung des Ausdrucks theologia im 12. Jahrhundert und seinen antiken Quellen*; Leppin, *Theologie im Mittelalter*, s. 54, hovoří nikoli neprávem o „počínající profesionalizaci akademického vnímání světa“.

⁶⁸ Doklady viz Geyer, *Facultas theologica*, s. 141–143.

pagina a sacra doctrina.⁶⁹ Nápadné je, že zrod jednotného označení, se kterým se snadno pracuje, jde podle všeho ruku v ruce se vznikem odpovídajícího reflektivního sebevědomí představitelů vědecké školské a univerzitní teologie. Příčinou byl podle všeho spor s ostatními „fakultami“, proti nimž musela teologie prokázat vlastní nárok na vědeckost – v neposlední řadě s ohledem na univerzitní a společenskou prestiž svých vyučujících (*docentes in theologica facultate*).⁷⁰

Toho se však dalo nejspíš dosáhnout uspokojením všeobecně uznávaných vědeckých měřítek – čímž se zároveň prokázalo, že teologie představuje *racionální* podnik. Dospíváme tak k předběžné domněnce, že v pozadí vzniku sebeoznačení *theologia* je též patrná proměna chápání racionality ve věcech víry, například oproti onomu „porozumění víře“ (*intellectus fidei*), o němž usiloval Anselm z Canterbury. Hmatatelným dokladem je aplikace aristotelského pojmu vědy na teologii a takto vzniklé otázky: zda je vědecká teologie vůbec zapotřebí, do jaké míry je teologie vědou v přísně aristotelském smyslu, zda má teoretický nebo praktický ráz a podobně.⁷¹ Coby vědecký a racionální projekt je scholastická teologie nesena přesvědčením, že při zapojení odpovídajících metod je možné dospět k pravdě i „v teologických záležitostech“ (*in theologicis*), a především zjistit pravdivost teologických výroků. To vede především ve 14. století k diskusi o jednotlivých teologických výrocích (zčásti též zdánlivě vytržených ze systematického kontextu) z hlediska jejich pravdivostního obsahu.⁷² Počínání, jež se navenek může jevit jako hnidopišské žonglování se slovy a větami, je podněcováno racionálním impulzem: zjistit v teologii vědeckými prostředky pravdu.⁷³

Odlišnost od víry, jež je pro teologii konstitutivní, se akcentuje tím silněji, čím slabší je souvislost objasňovaných otázek s praktickými

⁶⁹ *Summa theol.*, I (ed. Marietti, Torino – Roma 1952), q. 1 (2): *De sacra doctrina, qualis sit et ad quae se extendat.* – Oproti tomu tamt., II-II (ed. Marietti, Torino – Roma 1948), q. 1, art. 5, ad 2 (14a): *Unde etiam theologia scientia est.*

⁷⁰ Viz *CUP*, I, č. 32 (1,91).

⁷¹ Viz Geyer, *Facultas theologica*, s. 144.

⁷² Viz Hoffmann, *Der Satz als Zeichen der theologischen Aussage*, s. 298–313.

⁷³ Viz O. Schwemmer, *Philosophie der Praxis*, Frankfurt 1980, s. 93: „Středověkou scholastiku lze považovat za takřka totální nadvládu jazykového systému nad všemi ostatními systémy orientace, reakce a interakce. Argument dialekticky zajištěný ze všech stran, který pokaždé dokazuje, co jedině může být a co rozhodně být nesmí, stačí jako garance pravdy a vědění.“

životními problémy věřících – neboť „tazatelský habitus má přísně teoretický ráz“⁷⁴ i tam, kde je teologie chápána jako praktická věda (jako to činí Bonaventura nebo Duns Scotus). Jistě, vášnivého objasnění se ve školách zčásti dostane i otázkám bezprostřední praxe a politiky (chudoba, žebrota, lichva, vybírání úroku, desátky apod.), to však ještě samo o sobě neruší rozdíl mezi školou a životem, jenž se pro „scholastickou“ teologii zdá být konstitutivní.⁷⁵ Scholastická teologie se v první řadě obrací – ať ve formě výkladového čtení textu, disputace nebo scholastického kázání – k učitelům a žákům, zapojeným do školního provozu.

Racionalizace, zvědečtění a přejímání neteologických, filosofických způsobů argumentace však vysvětluje i odlišnost teologie oproti učitelskému úřadu církve. Vzniká fenomén učené hereze (oproti herezi lidové) a procedury pokárání učitele, tedy procesu s teology.⁷⁶ Může tak vyvstat přímý rozpor mezi „scholastickým“ a „církevním“, jak jej pocituje například Gerhoh z Reichersbergu († 1169): vinou neukázněného dotazování se školy ve Francii ocitly v nesmiřitelném rozporu s římskou církví.⁷⁷ Podezíravě se mnohdy pohlíželo na životní styl putovních scholárů a magistrů, kteří nepobývali v klášterním řádu, nýbrž žili víceméně bez dozoru v cizím městě.⁷⁸

Jestliže přes všechny uvedené problémy setrváváme u označení „scholastická teologie“, má to svůj důvod právě ve vývoji středověké teologie. „Scholastickou teologii“ nechápeme jako definiční, jednoznačný pojem, nýbrž jako souhrnné označení oné teologie, jež se různými směry rozvíjí na středověkých školách a univerzitách a zčásti přetrvává či zažívá obnovu až do raného novověku. Od ostatních dobových podob teologie (epistolární písemnictví, monastické traktáty, spiritualita, mystika) se odlišuje metodikou komentování autoritativního textu – *lectio, disputatio, praedicatio* –, již tyto školy v oboru teologie recipují, se setrvalým ohledem na proměny měřítek racionality a pojetí

⁷⁴ Schönberger, *Was ist Scholastik?*, s. 63.

⁷⁵ Rozbor viz Flasch, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, s. 38; Schönberger, *Was ist Scholastik?*, s. 64–68.

⁷⁶ Zvl. viz Fichtenau, *Ketzer und Professoren*.

⁷⁷ Viz tamt., s. 254 n.

⁷⁸ Viz tamt., s. 245–257.

vědeckosti v různých obdobích. Jelikož ale tyto standardy i uvedené metody procházejí vývojem, nemůžeme ani „scholastickou teologii“ chápat jako jednotný útvar, jehož „podstatu“ by bylo možné definičně uchopit. Možné je pouze geneticky zrekonstruovat její historii – a ani to nemá vést ke „genetické definici“, nýbrž (v úvodním rámci) pouze k samostatnému pochopení problematiky, metodiky a výsledku středověké a raněnovověké scholastické teologie. Toho chceme dosáhnout tak, že se přehledové kapitoly budou střídat s výkladem hlavních problémů jednotlivých období – v jejichž kontextu budou též objasněni jednotliví teologové a jimi navržená řešení. Nechystáme se tedy nabídnout souborný výklad dějin teologie či dogmatiky a není tu ani náležité místo pro zhodnocení přínosu jednotlivých teologů.⁷⁹ Náležité seznámení se scholastickou teologií by ovšem nejspíš mohlo odbourat leckterý předsudek vůči „scholastice odtržené od života“, například domněnku, že scholastik je výhradně teolog, jenž „neuchopuje živoucí problémy doby, nýbrž pod tlakem autoritativně působící minulosti se pomocí otřepané metody marně snaží objasnit otřepaný obsah“.⁸⁰

⁷⁹ Zde je možné odkázat na obecně známá standardní díla, především na *HDC* a *HDThG*. Dobrý přehled nabízejí Evans (ed.), *The Medieval Theologians*; Köpf (ed.), *Theologen des Mittelalters*; Leppin, *Theologie im Mittelalter*.

⁸⁰ G. Krüger, *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit*, Tübingen 1905, s. 259; cituje Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, I, s. 1.

JAK VZNIKÁ SCHOLASTICKÁ TEOLOGIE?

Podat jednoznačnou definici „scholastiky“ je vyloučeno a naším úkolem zůstává představit onen vývoj v historii idejí, jenž vedl ke zrodu charakteristických rysů západní středověké a raněnovověké školské teologie. Do jaké míry je přitom použitelné tradované rozlišení patristiky a rané, vrcholné či pozdní scholastiky, to bude muset vyjít najevo z metodických a obsahových posunů, resp. ze „změny paradigmatu“.

Problematika a metodika církevních Otců

Středověká teologie není absolutním počátkem; v širokém rozsahu staví na obsahovém a metodickém odkazu církevních Otců. Máme-li proto pochopit přínos středověkých teologů, musíme si nejprve stručně představit nejdůležitější složky tohoto patristického dědictví.

Filosofie a teologie

V těsném kontaktu a polemice s filosofií nevzniká až „scholastická“ teologie středověku; je tomu tak již u „vědecké teologie“ církevních Otců.¹ Již u Pavla je doloženo jak křesťanské přijetí pohanské παιδεία, tak její odmítnutí ve jménu bláznovství kříže (viz 1 Ko 1,18–21; Sk 17,19–34). O přetavení myšlenkových forem řecké filosofie v teologii usiluje především alexandrijská škola (Klement [† asi 215], Órigenés [† 253]), aniž by si ovšem zastírala rozdíl mezi „barbarskou filosofií“ křesťanů a tehdejší bohatě diferencovanou helénistickou kulturou. Ke spáse sice řecké filosofie není zapotřebí, nicméně k hlubšímu pochopení toho, čemu věříme, již ano: „Připouštíme, aby byl člověk věřící i bez čtení knih, ale stejně tak stvrdíme, že to, co je řečeno ve víře,

¹ Mj. viz Stockmeier, *Glaube und Kultur*, s. 120–137; Studer, *Schola Christiana*, s. 170–194; Kobusch, *Christliche Philosophie*, s. 26–57.

nevzdělaný člověk nemůže pochopit. Přijmout pravdivý výrok a odmítnout nepravdivý, na to nestačí prostá víra, ale je třeba víry spojené se vzděláním.² Víra si proto žádá racionální oprávnění svého obsahu (*fides quae*) i přitakání, jehož se jí dostává ze strany jednotlivce (*fides qua*). Tohoto racionálního oprávnění, jež má vést k pochopení obsahu víry, se dosahuje jedině za pomoci dobových myšlenkových prostředků a ideového repertoáru – což v sobě u pozdněantických křesťanů obnáší filosofii. Filosofii Řeků však podle Klementova přesvědčení překonal Kristus: „Proto mi připadá, že poté, co k nám z nebe přišlo samo Slovo, nemusíme už chodit za lidskou výukou a zdržovat se Athénami a celým zbylým Řeckem. [...] Náš nynější učitel nám stačí pro všechnu výuku a pro Slovo se Athénami a Řeckem stal celý svět.“³ Priorita křesťanské zvěsti oproti pohanské filosofii je určující pro každou křesťanskou filosofii, jež nechce propadnout relativizaci a stát se arbitrární filosofií náboženství nebo „světónázorem“. Tím, co se relativizuje, je naopak filosofie, jež se stává propedeutikou pochopení víry, tedy i teologie – v důsledku čehož je odvržena právě její pozdněantická ambice poskytnout vzdělanci samostatnou cestu ke spáse.

Toto optimisticky vyrovnané propojení pohanské filosofie s křesťanským zjevením ve vědecké teologii však nesdílejí všichni. Tertulian († po 213) hovoří jiným jazykem: „Co má Jeruzalém společného s Athénami? Co církve s akademiemi? Co křesťané s heretiky? Naše učení pochází ze Šalomounova sloupořadí, jenž také sám zanechal poučení, že Pána je třeba hledat v prostotě srdce [Mdr 1,1]. [...] Po Ježíši Kristu nepotřebujeme žádné sofistické poučení a po evangeliu nepotřebujeme žádné zkoumání. Když věříme, nežádáme nad víru nic víc. Na prvním místě totiž věříme, že není nic, v co bychom měli věřit navíc.“⁴ Ústupem na výhradní stanovisko víry se však křesťan vystavuje – a nejenom v prostřední kultivovaného, filosoficky vzdělaného světa pozdní antiky – obvinění z iracionalismu a nevzdělanosti, jež Kelsos (psáno asi 178) křesťanům přičítá jako princip: „Nedokazuj, věř! Víra tě zachrání.

² Klement z Alexandrie, *Stromateis*, I,35,2 (GCS 15,23,6–10); upr. překl. Jany Plátové.

³ Týž, *Protreptikos*, XI,112,1 (GCS 12,79,6–12); upr. překlad M. Havrdy. Esenciální význam tohoto Kristova překonání řecké filosofie pro církevní Otce zdůrazňuje především Studer, *Schola Christiana*, s. 151–170.

⁴ Tertulian, *De praescriptione haereticorum*, 7 (PL 2,23 n.).

Moudrost světa je zlo, hloupost naopak dobro.⁵ Z důvodů snášených pro odmítnutí filosofie se záhy stanou ustálené argumentační prvky: filosofie přináší jen pedantskou, formální učinnost bez užítku pro život; filosofické školy jsou navzájem nejednotné; životy filosofů neodpovídají tomu, co učí; filosofie je pramenem všech herezí; a navíc se omezují na elitu, zatímco křesťanství se obrací i k nevzdělaným a analfabetům. K tomu přistupují jednotlivé nauky filosofických škol, jež se křesťanství přičítá.⁶ Ve výsledku tak vše, jak se zdá, poukazuje k neslučitelnosti křesťanství a pohanské filosofie, bytostně lapené v bludu: „Co mají společného filosof a křesťan, žák Řecka a žák nebes, stoupenec své slávy a své spásy, kdo působí slovy a kdo skutky [...], přítel a nepřítel bludu, falšovatel pravdy a její obnovitel a tlumočník, její zloděj a její strážce?“⁷ I v těchto antitezích se však skrytě připouští, že pokud má křesťanský teolog vykonávat službu obnovitele a tlumočníka pravdy a nepřitele bludu, je odkázán na určité instrumentárium – a odkud má své nástroje brát, ne-li z dobové vzdělanosti, tedy z filosofie? Minimálně jich musí využít při erudovaném útoku na onu teologii, jež pracuje filosofickými prostředky.

Pro odmítání filosofie z hlediska životní praxe se vyslovují početné kruhy raněkřesťanského mnišství, jež se samo chápe jako „filosofii“ zaměřenou k určitému způsobu života, totiž askezi.⁸ O Órigenovi tak píše Eusebios († 339): „Podřídil se nanejvýš filosofickému životu, zčásti pomocí cvičení a půstů, zčásti omezením doby spánku, kterou též netrval celou na loži, nýbrž při své horlivosti na podlaze. [...] Takovouto podívanou na filosofický život skýtal přihlížejícím.“⁹ „Filosofii“ mnišů, omezené na askezi, se především jeví jako zavrženíhodné zaobírat se nádvkem k prosté víře taktéž vzdělaností (παιδεία). Athanasius († 373) vkládá mnišskému otci Antonínovi (251–356) do úst slova: „Ti, kdož mají účinnou víru, již slovní důkaz nepotřebují, dokonce je nadbytečný. Co víme z víry, nesnažte se zbudovat slovy. [...] Skutek

⁵ Órigenés, *Contra Celsum*, I,9,11–13 (SChr 132,98).

⁶ Viz H. Görgemanns, heslo „Philosophie. Griechische Patristik“, in: *HWPPh*, VII,617; Studer, *Schola Christiana*, s. 154–156; Kobusch, *Christliche Philosophie*, s. 41–50 (oddíl „Das Christentum – Platonismus für das Volk“).

⁷ Tertulián, *Apologeticum*, 47,1–8 (CChSL 1,163,1–164,32).

⁸ Viz Studer, *Schola Christiana*, s. 13 n.; Kobusch, *Christliche Philosophie*, s. 34–40.

⁹ Eusebios, *Historia ecclesiastica*, VI,3,9 (GCS 91,526–528).

z víry je lepší a mocnější než vaše sofistické sylogismy.¹⁰ Vznik herezí u mnichů vyvolává podezřívavost i vůči vědecké teologii, jejímž hlavním projevem jsou spory kolem origenismu. Nezřídka padají paušální odsudky, jež šmahem odsuzují filosofii i teologii.¹¹

Pokud je však krok od prosté víry směrem k teologii učiněn, děje se to již u církevních Otců – jak věc následně zformuluje Bonaventura (1217/8–1274) – přistoupením rozumové úvahy (*per additionem rationis*).¹² V teologii probíraného období má ovšem *ratio* svěbytnou podobu. Církev období Otců přejímá ustálené podoby argumentace z pohanské, zčásti gnostické filosofie, leč cena či bezcennost takto utvořené teologie se v očích církevních Otců měří cenou či bezcenností využití filosofie, přivedené k teologickému přínosu. Na jedné straně stojí Órigenés: „Duchu křesťanství odpovídá lépe, jestliže věroučným výrokům přisvědčíme rozumem a moudrostí, než když je pouze přijímáme prostou vírou.“¹³ Opačné stanovisko opět zaujímá Tertulián, jenž varuje před směřováním víry a filosofie v rozředěné teologii, „v níž střídavě převládá Platónova důstojnost, Zénónova pronikavost, Aristotelova důslednost, Epikúrova nápaditost, Hérakleitova hlubokomyšlnost nebo Empedokleovo šílenství“. Povinností křesťanů naopak je znovunastolit ryzí pravdu a očistit čistou nebeskou modř od mračen filosofie, tedy i vši hereze.¹⁴ Filosofie je totiž živnou půdou všech bludných učeních, jichž je prostá víra uchráněna již díky tomu, že o nich nemá potuchy: „Je koneckonců lepší být nevědomý, a nepoznat tak to, co člověk poznat nemá.“¹⁵ Jak se ale má křesťan rozhodovat mezi různými naukami? Jak má účinně čelit propukajícím herezím a argumentačně s nimi bojovat? A jak se má zorientovat tam, kde vyvstává nesoulad dokonce i ve svatých písmech, považovaných za autoritativní? Bez metodiky tázání a bádání, jak ji exemplárně pěstila alexandrijská škola (*quaestiones et responsiones*, ζητηματα), bez propojení textové a rozumové argumentace (*probationes*) a bez filologického, filo-

¹⁰ Athanasius, *Vita Antonii*, 77 (PG 26,951A).

¹¹ Viz Stockmeier, *Glaube und Kultur*, s. 132 n.

¹² Bonaventura, *In Sent.*, prooem., q. 1, concl. (1,7b).

¹³ Órigenés, *Contra Celsum*, 1,13 (GCS 2,65 n.).

¹⁴ Tertulián, *De anima*, 3,2 n. (CChSL 2,785,11–24).

¹⁵ Týž, *De praescriptione haereticorum*, 14,2 (CChSL 1,198,6 n.).

sofického, případně i alegorického výkladu autoritativních textů, jak je běžné i ve filosofických školách pozdní antiky, se zde nelze pohnout z místa.¹⁶ Tím se ale od víry přechází k teologii, jež se sama chápe jako věda a poměřuje se dobovými racionálními kritérii.

Autorita a *ratio*

V pozadí složitě zvrstveného vztahu filosofie a teologie stojí dvojice pojmů, jež bude posléze určující pro teologii scholastickou, avšak rozvíjet se začíná již v éře scholastiky: jde o pojmy *auctoritas* a *ratio*. Výrazem *auctoritas* se v křesťanském kontextu míní jednak citovatelná textová autorita bible a raných církevních Otců, jednak úřední autorita Boha a církevních hodnostářů.¹⁷ V obou případech se často legitimizuje poukazem na své stáří – v obecné shodě s tím, že normativita prvního křesťanství a „dávný mrav“ (*priscus mos*) v oboru římského práva patří k dominantním pozdněantickým a středověkým myšlenkovým formám.¹⁸ Proti obhajobě církevních zvyklostí výhradně poukazem na jejich stáří však vznáší již Cyprián z Kartága († 258) požadavek rozumu: „Předpis nemá být zdůvodňován tím, že jde o zavedenou zvyklost [*de consuetudine*]; vítězit musí rozum.“ Nebo ještě zřetelněji: „Zvyklost bez pravdivosti je jen starý blud.“¹⁹ Rozumová instance jakožto prověření pravdivostního nároku zde sice v první řadě vystupuje proti tradicionalistické obhajobě církevních zvyků, její dosah je však širší: pravdivostní nárok, který vznáší, se stává určujícím motivem celé teologie jakožto racionálního počínání.

Zásluhu na prvním souborném představení vztahu mezi autoritou a *ratio* a jejich směrodatném promyšlení pro následnou podobu scholastické teologie má Augustin (354–430). Jeho pojetí však není možné jednoduše shrnout. Určující je pro ně v neposlední řadě alexandrijská teologie a její vědomá návaznost na filosofii.²⁰ Již za pobytu v Cassiciaku dává Augustin jasně najevo, že pouhá *auctoritas* vzdělanci nestačí: autorita předků (*auctoritas maiorum*) je omezena na autoritu moud-

¹⁶ K metodám viz zvl. Studer, *Schola Christiana*, s. 171, 201–204.

¹⁷ Viz heslo „Autorität“, in: *HWPPh*, I, 723–730; Studer, *Schola Christiana*, s. 230–265.

¹⁸ Viz Stockmeier, *Glaube und Kultur*, s. 227–235.

¹⁹ Cyprián, *Ep.* 71,3 (CSEL 3,2,773); *Ep.* 74,9 (tamt., 806 n.).

²⁰ Nepostradatelný je Lütcke, „*Auctoritas*“ bei Augustin, zvl. s. 34–46, 182–195.

rých – avšak i u nich jsou podstatná pouze podaná zdůvodnění (*rationes*).²¹ Na druhou stranu však Augustin vděčí autoritě Písma svatého za překonání skepse.²² V ohnisku všech pasáží, kde Augustin uvažuje o vzájemném vztahu *auctoritas* a *ratio*, nestojí střet rozumu a autority, nýbrž stejně jako u Cypriána požadavek rozumového opodstatnění autority. Určitý konflikt ovšem vyvstat může, totiž mezi Boží *auctoritas* a povýšeným lidským rozumem (*praesumptio, astutia*).²³ Naopak *vera ratio*, tedy onen rozum, jenž svůj pravdivostní nárok prověřil i ve světle Boží pravdy, je s *auctoritas* v souladu. To platí i pro autoritu Písma svatého; nikoli však pro výklad bible, jenž musí vždy zůstat lidským a omylným počínáním.²⁴ Autorita má přitom oproti *ratio* časovou i logickou prioritu. Ve vztahu k Boží *auctoritas* to je teologicky zdůvodněno jako akt milosti, podpoření víry a příprava na *ratio* (*auctoritas fidei flagitat et rationi praeparat hominem*).²⁵ Díky tomu může lidské poznání postupovat od *auctoritas* k *ratio*, od víry k pochopení obsahu víry. Takovýto postup již není projevem intelektuální pýchy, nýbrž požadavkem skutečně rozumného života; kdo setrvá výhradně v moci autority, nedospěje k cíli lidského žití, jímž je život blažený (*beata vita*), jelikož se zarazí u víry a nedosáhne poznání pravdy. Setrvání u víry je pak u Augustina přinejmenším v období pobytu v Cassiciaku znakem lidí, jimž v příklonu k vědám brání lenivost, hloupost nebo zaměstnanost jinými věcmi.²⁶

Cesta k *ratio* však nevede od každé víry; podle Augustina je totiž historicky dán pouze předmět víry, nikoli předmět rozumu. U historických fakt je možné prověřit věrohodnost zprávy, vše nadto je však již jen předmětem víry.²⁷ Naproti tomu inteligibilní skutečnosti – například z oboru matematiky a dalších disciplín – je možné nahlédnout

²¹ Augustinus, *Contra Academicos*, I,3,7 n. (CChrSL 29,6–8); ohledně možných pramenů viz Lütcke, „*Auctoritas*“ bei Augustin, s. 36–38.

²² Viz Lütcke, „*Auctoritas*“ bei Augustin, s. 84–88.

²³ Viz např. Augustinus, *Ep.* 102,14 (CSEL 34,555–557).

²⁴ Viz týž, *Ep.* 143,7 (CSEL 44,257).

²⁵ Týž, *De vera religione*, 24,45 (CChSL 32,215,4 n.).

²⁶ Týž, *De ordine*, I,5,15 (CChSL 29,115,37–41); II,9,26 n. (tam., 121–123); *Contra Academicos*, II,20,43 (tam., 60,16–61,24).

²⁷ Týž, *De diversis quaestionibus*, 48 (CChSL 44A,75); *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*, 12,15 (CSEL 51,1,208 n.).

výhradně rozumem. A konečně božské předměty (*de divinis rebus*) jsou zprvu předmětem víry, avšak za příznivých okolností je následně možné u nich dospět i k racionálnímu pochopení.²⁸ Platí to však pouze zčásti a předpokládá to mravní očistu. Ani fakta, jež přísluší k dějinám spásy, nejsou bezprostředním předmětem rozumového pochopení, nýbrž skrze víru v ně vkládanou dospíváme k pochopení nadčasově inteligibilních pravd (*aeterna*) o Bohu, které jsou v eschatologických výrociích Písma obsaženy.²⁹ Postup od věření (*credere*) k pochopení (*intelligere*) má tedy časovou i obsahovou složku. I zde jde rozumu o to, aby náležitě nahlédl pravdivost teologického výroku, resp. toho, co si autoritativně žádá víru: „Pak rozpoznáme, v jak velké pravdy máme přikázáno věřit“ (*Tunc agnoscemus quam vera nobis credenda imparata sint*).³⁰ Rozumové nahlédnutí potvrzuje autoritu, a to nejenom pouhým přijetím, nýbrž poznáním pravdy.

Čistě iracionálním věřením není podle Augustina ani ona víra, která časově předchází porozumění (*intelligere*); již autorita jako taková je odkázána na *ratio*. I věřící totiž musí vydat počet z toho, čemu věří (*cui sit credendum*), tedy prověřit věrohodnost autority – a to se děje pomocí rozumových zdůvodnění.³¹ Na druhou stranu konečný rozum (*quantulacunque ratio*) neodvratně naráží na vlastní hranice, čímž poznává nezbytnost a užitečnost víry.³² Konečně pak víra v autoritu hermeneuticky předpokládá porozumění slovům autority, tedy předběžné porozumění předmětu víry, jež nepramení ze samotné víry.³³ Racionální oprávnění věroučné autority a racionální proniknutí obsahem víry, jsou-li institucionalizovány, tvoří hlavní momenty teologie.

Tuto *authoritas* pak podle Augustina (jak počínaje rokem 392 neustále zdůrazňuje) vedle božské autority Ježíše Krista tvoří především její rozvinutí v „autoritě Písma“ (*authoritas scripturae*).³⁴ I zde však osobní

²⁸ Týž, *De diversis quaestionibus*, 48 (CChSL 44A,75,7–10).

²⁹ Týž, *De agone christiano*, 15 (CSEL 41,118,17–21).

³⁰ Týž, *De quantitate animae*, 76 (CSEL 89,224,11 n.).

³¹ Týž, *De vera religione*, 45 (CChSL 32,215,4–8).

³² Týž, *Ep.* 120,3 (CSEL 34,707,2–5).

³³ Týž, *Ennarationes in Psalmos*, 118,18,3 (CChSL 40,1720 n.); srov. Duchrow, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, s. 106 n.

³⁴ Augustinus, *De duabus animabus contra Manichaeos*, 9 (CSEL 25,1,61,20); srov. Lütcke, „*Auctoritas*“ bei Augustin, s. 128–136.

zasazenost Božím slovem vyvažuje hermeneuticko-teologický přístup k Písmu, jenž šokující místa s nasazením dobové alegoréze zbavuje pobouřlivosti, a na „autoritu Slova“ (*verbi auctoritas*) odpovídá vlastní interpretací v tom smyslu, že se jedná o obrazné vyjádření (*figurata locutio*).³⁵ Na druhou stranu patří správný výklad k autoritativnosti Písma jako takové: bible je podle Augustina pravdivou knihou i ve smyslu vědy včetně vědy přírodní. Biblický výrok vyžaduje odlišný výklad jedině tehdy, pokud by v doslovném smyslu byl jednoznačně nepravdivý. Veškeré zdroje omylů v přepisu nebo překladu je nutné vyhodnotit předem.³⁶ Problém možných rozporů přímo v bibli, jenž je v patristice probírán velmi intenzivně a tvoří oblíbený terč útoků ze strany „nevěřících“, Augustina podnítl k exemplárnímu rozřešení domnělých rozporů v pojednání *O vzájemné shodě evangelistů* (*De consensu evangelistarum*). Programem tu je konsenzus a harmonizace; existence rozporů v knize, již náleží božská autorita, je totiž vyloučena – jak uvnitř Písma, tak v porovnání k nebiblickým pravdám.

Stejně jako *ratio* bytostně stojí ve službách biblické *auctoritas*, slouží pravdě i učební autorita církve coby „externí hermeneutický princip“ a „strážkyně pravého výkladu“.³⁷ Autorita církve je přitom pro nynější lidi podnětem, proč věřit autoritě Písma, jak to vyjádřil Augustin v proslulé větě: „Vpravdě bych evangeliu neuvěřil, kdyby mne k tomu nepohnula autorita katolické církve“ (*Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas*).³⁸ Oprávnit tuto autoritu církve je opět úkolem *ratio*, především v polemice s pohany a heretiky, již se Augustin na příkladech věnoval již ve spise *O mravech katolické církve a o mravech manichejců*. *Ratio auctoritatis* má vykázat přijetí autority a poslušnost vůči ní jako rozumový akt nebo přinejmenším rozumné jednání. Tento program teologického zkoumání Augustin shrnuje do alternativy: důkaz pravdivosti obsahu víry nebo důkaz autoritativního postavení toho, kdo žádá, aby bylo příslušnému obsahu věřeno.³⁹

³⁵ Augustinus, *De doctrina christiana*, III,15 (CChSL 32,87,19–22).

³⁶ Týž, *Ep.* 82,3 (CSEL 34,354,2–22); srov. *Ep.* 143,7 (CSEL 44,258,2–9).

³⁷ Lütcke, „*Auctoritas*“ bei Augustin, s. 144.

³⁸ Augustinus, *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamentum*, 5 (CSEL 25,1,197,22 n.); srov. *De utilitate credendi*, 31 (tamt., 38–40).

³⁹ Týž, *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamentum*, 14 (tamt., 211 n.). Možné důkazní opory zahrnují: odbornou a mravní kvalifikaci nositele autority, zázrak, naplnění

Při vší této v zásadě harmonizující tendenci ale nesmíme přehlížet, že *ratio* v sobě má také kritický potenciál, jenž může být pro autoritu za jistých okolností i zdrojem ohrožení. Teologie se tak stává neustálým dobrodružstvím kritického rozumu před nároky božské, biblické a církevní autority.

Augustinův program křesťanského vzdělání a teologie Nepřehlédnutelný význam má pro scholastickou teologii nejenom Augustinova diferencovaná syntéza autority a *ratio*, ale též smír, jež vytyčuje mezi pohanskou vzdělaností, koncentrovanou ve svobodných uměních (*artes liberales*), a křesťanskou vírou.⁴⁰ Sedmero svobodných umění (gramatika, rétorika, dialektika, aritmetika, geometrie, astronomie a harmonie [*musica*]) je v první řadě považováno za propedeutiku k filosofii.⁴¹ V zásadě jsou kodifikací znalostí pozdněantických vzdělanců. Svobodná umění filosofovi dodávají argumenty a příklady. Současně nabízejí myšlenkový výcvik při přípravě na abstraktní filosofické pravdy.⁴² V úvodní, filosoficky zaměřené fázi tvorby je tím hodnota svobodných umění pro Augustina charakterizována v úplnosti.

Z teologické perspektivy však tato úloha filosofické propedeutiky není postačující. Když Augustin ve spise *De doctrina christiana* (388–397) přikročí ke snaze představit pole křesťanské vzdělanosti, je si plně vědom dlouhé bitvy, jež se kolem legitimacy pohanské παιδεία v křesťanském rámci vedla. Legitimity παιδεία podle Augustina nabývá díky tomu, že poslouží náboženským cílům: „Tobě ať slouží vše, co jsem se naučil v dětství, Tobě ať slouží vše, co říkám, píšu, čtu a počítám“ (*tibi serviat quidquid utile puer didici, tibi serviat quod loquor et scribo et numero*).⁴³ Světská vzdělanost, jež se tomuto náboženskému zacílení nechce podřídit, je oceňována coby neúčinná a hříšná zvědavost

prorockého slova a obecněji úspěšné uskutečnění autority, dále stárí a nepřerušenost tradice a uznání autority i ze strany protivníků. Viz Lütcke, „*Auctoritas*“ bei Augustin, s. 166–176.

⁴⁰ Zvl. viz Marrou, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, s. 163–392; Studer, *Schola Christiana*, s. 102 n., 149.

⁴¹ K různým dělením *artes* u Augustina viz Ferrarino, *Quadrivium*.

⁴² Augustinus, *De ordine*, I,2,3 (CChSL 29,90,1–17); srov. Leinsle, *Von der Weltordnung zur Lebensordnung*, s. 369–377.

⁴³ Augustinus, *Confessiones*, I,15,24 (CChSL 27,23,7 n.).

(*curiositas*).⁴⁴ S ohledem na cíl člověka na věčnosti nepřináší vzdělanost ve svobodných uměních, pokud jí není užíváno jako cesty k Bohu, vůbec nic. Je proto též nutno zachovávat obezřetnost při zužitkování obsahu pohanské vzdělanosti v křesťanské teologii, aby přitom do křesťanského vzdělání znovu nepronikl „démon umění“.⁴⁵

Pro středověkou teologii je především určující teologické zacílení profánní vzdělanosti podle spisu *De doctrina christiana*, nikoli filosofický rozvrh *studium sapientiae*, jak jej Augustin za pobytu v Cassiciaku rozvrhuje v pojednání *De ordine*. Hipponský biskup na jednu stranu považuje filosofii za cestu k Bohu, zároveň ji ale zasazuje do kontextu křesťanské víry, tak aby se změnila v *sapientia christiana*.⁴⁶ Nepostradatelným předpokladem tu však je studium svobodných umění; jinou cestou než přes tuto vzdělanost se k *sapientia* nedospěje.⁴⁷ Avšak kdyby cesta vedoucí přes *sapientia* byla cestou jedinou, dospěli by k teologii jen nemnozí. Augustin po ní šel. S tímto „sapienciálním“ typem teologie se však u hipponského biskupa pojí vědomí, že nezbytný je i jiný typ teologie, takový, jenž umožňuje přímé zužitkování umění a věd. Tento typ má Augustin na mysli, když užívá termínu *scientia*:

K vědě (*scientia*) se proto nemají bez rozdílu řadit veškeré lidské poznatky, zacházející do tolika marností, zbytečností a nebezpečné zvědavosti, nýbrž pouze to poznání, jež vede ke vzniku, obživě, obraně a posílení spásné víry, díky níž člověk dospívá k pravé blaženosti. Většina věřících tuto vědu nemá, byť v nich je víra sebevíc silná. Jedna věc totiž je jednoduše vědět, co má člověk věřit, aby dosáhl věčné blaženosti, jiná věc je vědět, jak týž obsah víry podat zbožným duším a bránit jej proti bezbožníkům; jen pro tuto druhou stránku bychom měli s Pavlem [1 Kor 12,8] vyhradit označení *scientia*.⁴⁸

⁴⁴ Tamt., X,35,54–57 (tamt., 184–186); srov. Marrou, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, s. 296 n.

⁴⁵ Viz Augustinus, *Confessiones*, V,3,4 (CChSL 27,59,26–38); *De doctrina christiana*, 4,14,30–31 (CChSL 32,137–139); Marrou, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, s. 296 n.

⁴⁶ Viz Augustinus, *Ep.* 218 (CSEL 57,426); *Ep.* 155 (CSEL 44,430–434).

⁴⁷ Týž, *De ordine*, 2,18,47 (CChSL 29,132 n.).

⁴⁸ Týž, *De Trinitate*, XIV,3 (CChSL 50A,424,56–67); a srov. *De doctrina christiana*, II,7,9–11 (CChSL 32,36–38).

Úkol tohoto teologického vědění tedy podle Augustina tkví v podnícení, obživě, obhajobě a posilování víry, v jejím výkladu pro věřící a její obraně před nevěřícími. Tím jsou vytyčeny *církevní cíle* teologie, jež má pro víru jednak připravovat, jednak ji bránit a katecheticky zprostředkovávat. Základem tohoto teologického programu je proto studium Písma svatého: student božských písem (*divinarum scripturarum studiosus*) svou lopotu vynakládá na tuto *scientia*.⁴⁹ Nicméně již u Augustina nelze teologii redukovat na exegezi: vedle jednoznačně exegetických prací, vždy ovšem přerušovaných spekulativními otázkami, zveřejňuje též dogmatická a polemická pojednání a elementární shrnutí obsahu víry.⁵⁰ To přesně odpovídá udaným církevním cílům teologické vědy.

V tomto rámci může oficiální křesťanská společnost připustit starou pohanskou vzdělanost jedině s ohledem na bibli a její výklad. Cokoli v ní lze najít užitečného, je obsaženo i v bibli nebo užitečné k jejímu výkladu. Hodnota profánního vzdělání se tím silně relativizuje: ve vškerenstvu křesťanské vzdělanosti je legitimní výhradně jako teologická pomůcka.⁵¹ Tím se Augustin v patristickém sporu o παιδεία připojuje ke konciliantnímu křídlu. Jeho výkon ve spise *De doctrina christiana* však spočívá především v tom, že rozvrhl studijní plán a průzkum teologických pracovních metod pro *divinarum scripturarum tractator et doctor*.⁵² Zvláštní význam pro teologa přitom přísluší jazykovým oborům trivium, zvláště gramaticy a rétorice. Ke gramatice latiny přistupuje znalost cizích jazyků, především řečtiny a hebrejštiny. Ke gramatice však Augustin připojuje realie: historii, geografii, přírodopis, mechanická umění. Následují rétorika a dialektika (resp. logika) jakožto nauka o formálních zákonitostech správného myšlení a vědy. Takzvané kvadrivium matematických umění (aritmetika, geometrie, *musica* a astronomie, již Augustin někdy označuje spojením „nebeská mechanika“) zajišťuje přechod k filosofii provozované především jako doxografie, tedy přehled o naukách pohanských filosofů, nakolik jsou ve shodě s křesťanskou vírou.⁵³ Augustin z valné části přejímá vzdělávací rozvrh

⁴⁹ Augustinus, *De doctrina christiana*, II,7,10 (CChSL 32,37,15).

⁵⁰ Např. *Enchiridion* (CChSL 46,21–114) či *De fide et symbolo* (CSEL 41,1–32).

⁵¹ Augustinus, *De doctrina christiana*, II,42,43 (CChSL 32,76 n.).

⁵² Tamt., IV,4,6 (119,1); srov. tamt., prooem., 4–9 (2–6).

⁵³ Tamt., II,40,60 (73 n.).

dobových škol a vcelku jej staví do služeb výkladu Božího zjevení. Několik oborů však modifikuje a vytváří tak ony problémové oblasti, na nichž se rozvinou diskuse vznikající scholastiky. Smysluplné je připojení hebrejštiny k jazykovým znalostem, nápadné je naopak vyloučení antických klasiků ze vzdělávacího plánu. Někdejší řečník nechce toto propedeutické vzdělání za žádnou cenu představit jako samoúčel. Zde se již nejedná o podvolné a důkladné vyškolení myslí k filosofickému vzestupu vstříc Bohu, jako tomu je ještě v pojednání *De ordine*, nýbrž o množství poznatků zužitkovatelných při teologické práci, jež si je záhodno osvojit co možná nejrychleji – „tak aby se křesťan nemusel kvůli málu mnoho namáhat“ (*ut non sit necesse christiano in multis propter pauca laborare*).⁵⁴ Příkazem chvíle je tak zkracování, omezování na to nejnutnější a elementární výuka. Doporučovány jsou příručky nevelikého rozsahu, kompendia a slovníky – jež pozdní antika tvořila a jichž si cenila v rámci křesťanského vzdělání i mimo ně.⁵⁵

Cílem vzdělávacího rozvrhu křesťanské vzdělanosti je jednoznačně biblický výklad, ve kterém se podle Augustina teologie coby věda realizuje především. I zde v zásadě dochází k uplatnění procedury antických škol – *lectio, emendatio, enarratio* – na nový text. Oproti četbě klasiků se zde ovšem neuplatní estetické *iudicium*: bible není umělecké dílo a její estetickou hodnotu zde není namístě posuzovat.⁵⁶ Od tohoto gramatického typu zkoumání však Augustin přechází k *teologicky systematickému*, především (někdy před rokem 383) v polemice s Tyconiovými pravidly topické hermeneutiky, jež mají zajistit klíč k porozumění Písmu a prostředek k budování teologické systematiky, Augustin je však považuje za nevyhovující.⁵⁷ Staví proti nim hermeneutické schéma opřené o pojmový kvartet *res, signum, uti a frui*. Celek křesťanské nauky se – stejně jako každé vědění – člení na věci (*res*) a znaky

⁵⁴ Tamt., II,39,59 (73,30 n.).

⁵⁵ Viz Marrou, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, s. 347 n.; Studer, *Schola Christiana*, s. 177 n.

⁵⁶ Viz Marrou, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, s. 356.

⁵⁷ Augustinus, *De doctrina christiana* 3,42–37,56 (CChSL 32,102–116); Tyconius, *Liber de septem regulis* (PL 18,15–66; kritické vydání: F. C. Burkitt, *The Book of Rules of Tyconius*, Cambridge 1894, reprint 1967): *De domino et eius corpore*; *De domini corpore bipertito*; *De promissis et lege*; *De specie et genere*; *De temporibus*; *De recapitulatione*; *De diabolo et eius corpore*.

(*signa*), a znakem je především samo napsané slovo. Jím označené věci pak jsou určeny buď k užívání (*uti*), nebo nás mají blažit a máme se z nich těšit (*frui*).⁵⁸ Toto schematické dělení není nijak specifické pro teologii; Augustin výslovně uvádí, že platí pro každou *doctrina*. Proto těmto obecným měřítkům musí vyhovět i *doctrina christiana*. Specifikem teologie je až náplň tohoto obecného schématu a vyplývá odtud základní nárys systematické teologie, který Augustin předesílá svému spisu.⁵⁹ Cílem je Bůh, výhradní předmět *frui*, a od něj se rozvíjí vše ostatní: Kristus coby člověkem učiněná Boží moudrost a Vykupitel i jeho tělo, církve. To jsou současně věčné a neměnné pravdy, jež má člověk z Písma pomocí profánního vzdělání poznat.

Teologická systematika a axiomatika: Boethius

Zatímco Augustin v zásadě celou teologii koncipuje jako vědecký výklad Písma svatého, „poslední Říman“ či „první scholastik“ Anicius Manlius Severinus Boethius († 524) ve svých *Opuscula sacra* (asi 512–521), jež byla ve středověku často komentována a jejich vliv je nedocenitelný, razil jinou cestu.⁶⁰ Z hlediska stylu se u všech pěti spisků jedná o příležitostné texty, zčásti dokonce o dopisy, jež se snaží zodpovědět zcela konkrétní otázky, například „Proč je Trojice jeden Bůh, a ne tři bohové“ (tractatus 1, *De Trinitate*), „Zda se Otec, Syn a Duch svatý vypovídají o božství substanciálně“ (tractatus 2) nebo „Jak mohou být substance dobré v tom, co jsou, přestože nemohou být substanciálním Dobrem“ (tractatus 3, *De hebdomadibus*).⁶¹ Filosofii, jíž se Boethius cítí zavázán, je novoplatonismus, provázaný ovšem s myšlenkami Aristotela, jehož logické spisy Boethius zčásti přeložil (jde o tzv. *Logica vetus*, zahrnující *Kategorie* a *O vyjadřování*). Cílem je zhodnotit se teologických otázek filosofickými prostředky, no-

⁵⁸ Augustinus, *De doctrina christiana*, I,2,2 (CChSL 32,7,1–8,20); srov. Grillmeier, *Vom Symbolum zur Summa*, s. 156–164.

⁵⁹ Augustinus, *De doctrina christiana*, I,5,5–21,19 (CChSL 32,9–16).

⁶⁰ Viz Schrimpf, *Die Axiomenschrift des Boethius (De hebdomadibus)*; A. M. S. Boethius, *Die Theologischen Traktate*, přel. a kom. Michael Elsässer, Hamburg 1988, s. VI.

⁶¹ Viz Lambert, *Nouveaux éléments pour une étude de l'authenticité Boécienne des Opuscula Sacra*. Stylistické analýzy indikují těsnou souvislost mezi traktáty 1, 2 a 5; oproti tomu *De hebdomadibus* patří stylisticky do sousedství komentářů k Aristotelovi a *De fide catholica* působí po stránce stylu poměrně disparátně.

vou terminologií a způsobem, jenž je výslovně označen za racionální argumentaci.⁶²

Argumentační oporou již v trojičních sporech není Písmo, nýbrž zformulovaná *sententia* katolické církve, kterou je nyní nutno podpořit a uhájít filosofickými prostředky.⁶³ K tomu Boethius připojuje výslovnou obranu svého teologického počínání, již čerpá ze znalosti metod a oborů teoretických věd, přírodní vědy, matematiky a teologie a je vyškolená na Aristotelovi: „u přírodovědných otázek je tedy nutno konat rozumem, u matematických abstraktně, u teologických intelektem“ (*in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit*).⁶⁴ „Intelektem“ však konáme tehdy, jestliže se přísně držíme logiky a metafyziky a nenecháme na nauce o Bohu ulpět žádné pokrývající obrazné představy. Boethius nepředkládá ucelený teologický systém, nýbrž svou metodiku uplatňuje především na nauku o Bohu a nauku o Trojici. Ve středověkých komentářích k tomuto spisu se proto neustále zvláštní pozornost upíná k teologické nauce o poznání a o metodě.

Pro ranou i vrcholnou scholastiku má velký význam Boethiovo třetí teologické pojednání, nazvané *De hebdomadibus*. Metodou, již zde Boethius užívá, je axiomatika, v matematice obvyklá (zhruba od roku 295 př. Kr.) od Eukleida, nyní ovšem přenesená do oblasti metafyzické teologie. Opět se přitom jedná o obecně vědeckou (a nikoli specificky teologickou) proceduru: „Jako se to děje v matematice a ostatních oborech, stanovil jsem na počátku termíny a pravidla a na ně navážu vše následující“ (*Ut igitur in mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis, praeposui terminos regulasque, quibus cuncta quae sequuntur efficiam*).⁶⁵ Pojednání, jež začíná definicemi a axiomy, se tu výslovně deklaruje jako obecně vědecké počínání. Z axiomů čili evidentních vět, jež bez dalších důkazů akceptuje každý, je nutno podle pravidel

⁶² Boethius, *De Trinitate*, prol. (ed. Elsässer, 3,1–4): *Investigatam diutissime quaestionem [...] formatam rationibus litterisque mandatam offerendam vobis communicandamque curavi*. Tamt. (3,16–18): *Idcirco stilum brevitate contraho et ex intimis sumpta philosophiae disciplinis novorum verborum significationibus velo [...]*. – K pramenům viz vlv. Micaelli, *Studi sui trattati teologici di Boezio; týž, Dio nel pensiero di Boezio*.

⁶³ Boethius, *De Trinitate*, cap. 1 (ed. Elsässer, 4,6 n.).

⁶⁴ Tamt., cap. 2 (ed. Elsässer, 8,16–18).

⁶⁵ Týž, *De hebdomadibus* (tamt., 34,14–16); srov. Dreyer, *More mathematicorum*, s. 100–106.