

Univerzita Karlova v Praze
Husitská teologická fakulta

Disertační práce

**JOHN HENRY NEWMAN – ŽIVOT A DÍLO V KONTEXTU BOJE
ZA UNIVERZALITU CÍRKVE**

**JOHN HENRY NEWMAN – LIFE AND WORK IN THE CONTEXT OF THE
STRUGGLE FOR THE UNIVERSALITY OF THE CHURCH**

Doktorský studijní program: Teologie

Studijní obor: Husitská teologie

Školitelka:

Doc. ThDr. Kamila Veverková, Th.D.

Autor:

ThDr. JUDr. Květoslav Tomáš Krejčí,
M.Phil. (Oxon), Ph.D.

Praha, 2017

ÚVODNÍ POZNÁMKA A PODĚKOVÁNÍ

Bodleiská knihovna Oxfordské univerzity obsahuje podle svého katalogu přes 1300 publikací, které se vztahují k životu a dílu Johna Henryho Newmana. Článků v odborné literatuře je bezpočet, a proto rozsah předkládané dizertace musel být nutně ovlivněn několika skutečnostmi.

V první řadě od roku 1939 (resp. 1947)¹ nebyl Newmanovu životu a dílu v české literatuře věnován ucelený svazek, který by se pokusil podat přehled o bohaté Newmanově tvorbě a pojednal o hlavních myšlenkách, obsažených v jejích nejvýznamnějších součástech.

Za druhé byl autor veden úvahou, že myšlenkově nejvýznamnější a v odborné literatuře nejvíce citovaná díla, ke kterým patří jistě *Esej o vývoji věrouky* a *Apologia pro vita sua*, nejsou v českém překladu k dispozici. Je jistě pozitivní, že mezera českých překladů byla v posledních letech částečně překlenuta českým vydáním *Ideje univerzity*² a výběru kázání publikovaných pod titulem *Rizika víry*.³ Práce si proto předsevzala též v příloze předložit český text vybraných nejvýznamnějších pasáží Newmanovy teologické tvorby, které české odborné veřejnosti zatím nebyly k dispozici.

V neposlední řadě byla struktura práce ovlivněna i tím, že je prací historickou, jež vznikala na půdě katedry historické teologie a církevních dějin HTF UK; pokouší se tudíž Newmana představit nejen jako teologa, nýbrž i jako výjimečného člověka, na pozadí doby a v kontextu jeho životních osudů – proto byla do práce zahrnuta též Newmanova tvorba

¹ LANG, Alois. *John Henry Newman: úvod do jeho náboženské filosofie a výbor ze spisů podává a překládá Alois Lang*. Praha: Vyšehrad 1939. (2. vydání 1947)

² NEWMAN, John Henry. *Idea univerzity*. Přel. Daniel Soukup. Praha: Krystal OP, 2014. ISBN 978-80-87183-67-0.

³ NEWMAN, John Henry. *Rizika víry*. Přel. Daniel Soukup. Praha: Krystal OP, 2011. ISBN 978-80-87183-34-2.

literární, jež se zejména v podobě církevních hymnů stala pevnou součástí anglické vzdělanosti.

Autor upřímně děkuje za dlouhodobé odborné akademické vedení prof. ThDr. Janu Blahoslavu Láškovi, Dr.h.c., a své školitelce doc. ThDr. Kamile Veverkové, Th.D.

Disertace vznikala postupně při studijním pobytu v Oxfordu na dominikánské koleji *Blackfriars* a v semináři *Westcott House* v Cambridgi; byla dokončena na Kebleově koleji a v semináři sv. Štěpána v Oxfordu. Tento pobyt podpořil též Fond mobility Univerzity Karlovy, za jehož příspěvek je autor vděčný.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem *John Henry Newman – život a dílo v kontextu boje za univerzalitu církve* napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, 9. května 2017

ThDr. JUDr. Květoslav Tomáš Krejčí, M.Phil. (Oxon), Ph.D.

OBSAH

| | |
|---|-----|
| SEZNAM POUŽITÝCH ZKRATEK | 7 |
| I. ÚVOD | 9 |
| II. MLÁDÍ A PŘÍCHOD DO OXFORDU | 13 |
| III. NEWMAN KAZATEL, CESTA DO STŘEDOMOŘÍ | 21 |
| IV. <i>ARLÁNI ČTVRTÉHO STOLETÍ</i> - POHLED DO STAROVĚKU | 30 |
| V. POČÁTKY OXFORDSKÉHO Hnutí | 35 |
| VI. CYKLY <i>PŘEDNÁŠEK</i> | 43 |
| VII. <i>TRAKTÁT XC</i> A SITUACE V ANGLIKÁNSKÉ CÍRKVI | 53 |
| VIII. ÚLOHA VÍRY A SPIRITUALITA | 61 |
| IX. <i>ESEJ O VÝVOJI VĚROUKY</i> | 65 |
| X. ŘÍMSKOKATOLICKÉ OBDOBÍ – <i>IDEA UNIVERZITY A APOLOGIA</i> | 79 |
| XI. LIBERALISMUS A <i>GRAMATIKA SOUHLASU</i> | 99 |
| XII. NEWMAN A ÚLOHA LAIKŮ | 106 |
| XIII. ROLE MAGISTERIA A PAPEŽSKÁ NEOMYLNOST | 115 |
| XIV. NEWMANOVU POJETÍ SVĚDOMÍ | 123 |
| XV. ZÁVĚR | 131 |
| JMENNÝ REJSTRÍK | 145 |
| SEZNAM POUŽITÝCH PRAMENŮ, LITERATURY A DALŠÍCH ODBOURNÝCH ZDROJŮ | 149 |

| | |
|---|-----|
| PŘÍLOHA - PŘEKLADY VYBRANÝCH PASÁŽÍ NEWMANOVÝCH DĚL | 156 |
| A. <i>Traktát XC</i> | 157 |
| B. <i>Přednášky o prorockých úřadech</i> | 160 |
| C. <i>Přednášky o teorii ospravedlnění</i> | 175 |
| D. <i>Čítárna v Tamworthu</i> | 187 |
| E. <i>Esej o vývoji věrouky</i> | 190 |
| ZUSAMMENFASSUNG | 216 |

SEZNAM POUŽITÝCH ZKRATEK

- Apologia* NEWMAN, John Henry. *Apologia pro vita sua*. London: Sheed and Ward, 1978.
- DA* NEWMAN, John Henry. *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic teaching considered*. London: Longmans, Green, 1900.
- ED* NEWMAN, John Henry. *An essay on the development of Christian doctrine*. Edited by J. M. Cameron. Harmondsworth: Pelican Books 1973.⁴
- EG* NEWMAN, John Henry. *An essay in aid of a grammar of assent*. London: Longmans, Green & Co., 1947.
- JHN* KER, Ian. *John Henry Newman: A Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2010. ISBN 978-0-19-959659-1.
- L&C* MOZLEY, Anne. *Letters and correspondence of John Henry Newman during his life in the English Church : with a brief autobiography*. London: Longmans, Green, 1891.
- LD* DESSAIN, Charles Stephen, GORNALL, Thomas (eds.). *The Letters and Diaries of John Henry Newman*. Oxford: Clarendon Press, 1976. ISBN 978-1-57085-386-9.
- OUS* NEWMAN, John Henry. *Fifteen sermons preached before the University of Oxford between A.D. 1826 and 1843*. Oxford: Oxford University Press, 2006. ISBN 9-78019826-962-5.

⁴ Toto vydání vychází z původního textu z roku 1845. Pozdější vydání, po Newmanově konverzi k římskému katolictví, byla podstatně přepracována.

- PPS* NEWMAN, John Henry. *Parochial and plain sermons*. London: Rivingtons, 1877-1884.
- SW* NEWMAN, John Henry. *Selected Writings to 1845*. Edited by Albert Radcliffe. Manchester: Carcanet Press, 2002. ISBN 1-85754-545-1.

I. ÚVOD

Život a působení Johna Henryho Newmana, blahorečeného v roce 2010 v Birminghamu papežem sv. Janem Pavlem II., pokrývá prakticky celé 19. století. Newman zanechal jeden z nejbohatších intelektuálních odkazů v teologii, daleko přesahující svoji dobu. Byl hluboce věřícím křesťanem, jenž byl bytostně přesvědčen o pravdě křesťanství jakožto Bohem zjeveného náboženství. Byl též teologem, který předmět svého bádání chápal nikdy jako teoretickou disciplínu, nýbrž vždy v kontextu živoucí víry a který se snažil tvůrčím způsobem reagovat na měnící se výzvy 19. století. Newman byl vždy veden svým přesvědčením a svědomím, často šel proti soudobému proudu a udržel si tak vzácně kritický odstup od většinové společnosti.

Newman strávil zhruba stejnou část svého života jako anglikán i jako římský katolík. V anglikánské církvi⁵ jej pronásledovalo stigma přílišného katolictví, mezi římskými katolíky pak budily jeho anglikánské kořeny a minulost podezření: obě církve svým působením navždy poznamenal a obohatil; tento přínos často zůstával nedoceněn. Newmanův život se stal veřejným dramatem a byl poznamenán vnitřním zápasem, jenž jej staví do společnosti Augustinovy, Abélardovy, Lutherovy a dalších.⁶

Byl mužem, jehož názory procházely postupným a nikdy nekončícím vývojem. Dobře si uvědomoval, že myšlenky potřebují čas k tomu, aby uzrály; to pro něj platilo jak ve vztahu k církevní věrouce, tak též k individuální víře každého člověka. Ze zachovalé korespondence

⁵ Církev, jež se za vlády Jindřicha VIII. (1491-1547) oddělila od Říma, je oficiálně označována jakožto *Church of England*, tedy doslova *Církev Anglie*. V této práci je používán ustálený český překlad *anglikánská církev*, zohledňující i to, že se její členové sami označují za *Anglicans*, česky *anglikány*. Tam, kde Newman nechce použít oficiální označení a píše o *English Church*, je pro rozlišení použit ekvivalent *anglická církev*.

⁶ *SW*, str. vii-viii.

vyplývá, že vůči lidem ve svém okolí postupoval nanejvýše citlivě a nebyl zastáncem jakéhokoli donucování. Jako duchovní pastýř tu radí matce, která si dělá starosti o zbožnost svého syna, že je nejlepší jej nechat na pokoji,⁷ jinde píše ženě, po které její zpovědník vyžadoval projev souhlasu s vyhlášenými I. vatikánského koncilu, že *někteří biskupové a kněží ... postupují, jako kdyby se nestarali o to, zda duše dojdou spásy či nikoli ... Hluboce litují donucování, jehož se v této věci užívá.*⁸

Byl osobou břítkého intelektu, avšak současně i složitou osobností. Jakákoli výpověď o jeho osobnosti obvykla umožňovala tvrdit i opak.⁹ Newman byl člověk přemýšlivý i muž činu; konzervativec, avšak i reakcionář, který často měnil svůj názor; učenec, který se snažil být skromný, nicméně opakovaně přiváděl pozornost k vlastní osobnosti. Uvědomoval si své silné ego, přitom však seznával, že křesťanská víra musí zahrnovat i hluboké sebezpytování. Své názory vyjadřoval vždy s notnou dávkou odhodlanosti a ráznosti, často však ve skrytu duše zcela přesvědčen nebyl. Jeho názory se neustále utvářely: období relativní stability se střídala s obdobími prudkého vývojového skoku, který často zapříčinily vnější okolnosti. Třikrát v životě byl vážně nemocný, často reagoval na myšlenky, které publikovali jiní; podnětem bylo nejednou i politické dění, jakož i vliv přátel.

Newman byl opravdovým mužem pera; jeho květnatý styl je plný odboček a vkládaných myšlenek, což někdy ztěžuje okamžité pochopení textu (i převod do cizího jazyka). Se svými přáteli i protivníky vedl rozsáhlou korespondenci, která se prakticky celá zachovala. Zachovaly se mimo jiné jeho deníky, které pečlivě (a pravděpodobně s jistou dávkou redakčního uvážení) v letech 1872-1873 přepisoval, aby o rok později mohl původní deníky spálit. Spontánní modlitba nebyla Newmanovi zdaleka tak blízká;

⁷ dopis Lady Herbertové z Ley, 6. říjen 1879, *LD*, str. 181.

⁸ dopis paní Wilsonové, 20. říjen 1870, *LD XXV*, str. 216.

⁹ *SW*, str. ix.

své modlitby často nejdříve zachycoval písemně, aby se je pak mohl modlit. Některé jeho modlitby dnes patří k pokladům anglicky psané duchovní literatury.

V samém středu Newmanových úvah stál vztah mezi křesťanskou vírou a soudobými liberálními tendencemi, jež chápal zejména jakožto snahu o nahrazení víry rozumem. Liberalismus představoval pro Newmana „*chybu spočívající v tom, že jsou lidskému úsudku podrobována učení, jež svojí povahou stojí mimo takový úsudek a jsou na něm nezávislá, jakož i v pokusech o zjišťování samotné podstaty pravdy a hodnoty výroků spočívajících na jejím přijetí pouze za pomoci vnější autority Božího slova.*“¹⁰ Vztah víry a rozumu a výklad Písma se tudíž staly jedním ze zásadních témat, kterým se Newman ve svém díle věnoval. V době, kdy náš svět stojí ještě více než v Newmanově době na straně jedné před výzvou sekularismu a před nebezpečím fundamentalismu na straně druhé, je Newmanův odkaz relevantnější než kdy předtím.

Podobně jako Newman nebyl zastáncem selektivních citací z Písma sloužících k odůvodnění předem předjímaných závěrů, i Newmanův čtenář by měl zůstat uchráněn pokušení vybírání izolovaných textů. Lze najít černobílé citace, podle kterých by Newman byl toliko konzervativním a tradicionalistickým teologem, jakož i texty, které z něj činí liberála. Jeho dílo je však třeba nahlížet komplexně, v jemných odstínech šedi.

I v dnešní době jsme často svědky pokusů formulovat křesťanskou víru bez vztahu k vyznáním víry, zachyceným v církevní tradici; Newman takovým snahám vždy oponoval. Vyznání víry pro něj představovala projev transcendence Boha, jenž se v historii projevuje podle svého uvážení a nad hranice našeho chápání. Formulace vyznání byla pro Newmana vždy

¹⁰ *Apologia*, str. 288.

podmíněna existencí autority, jež k tomu byla legitimována a již i připadla též úloha záruky pozdějšího správného výkladu.

Newmanova tvorba je poznamenána měnícím se vztahem mezi církvemi a státem. Ekleziální nezávislost mu vždy ležela na srdci: „*Když přišel náš Pán, stalo se tak s výslovným záměrem ohlášení nového království, jež je zřetelně odlišné od království světských, a byl pronásledován Herodem i odsouzen Pilátem z obavy, aby jeho královský nárok nebyl neslučitelný s jejich výsadami. Taková byla Církev, když přišla na tento svět a i její následné dějiny nesou stopu jejího počátku; stát na ni vždy žárlil, pronásledoval z vnějšku a uplácel zevnitř.*”¹¹

Na straně druhé Newman nikdy nebojoval bitvu, která byla pro jeho současníky typická: nikdy se vážněji nezapojil do sporů ohledně modernismu a úlohy vědy ve vztahu k věrouce. V římskokatolické církvi, která se proměnila v antimodernistické ghetto, příslovečně schoval hlavu do písku, protože tam byl nebezpečí modernismu uchráněn. Je pak jakousi ironií, že II. vatikánský koncil (1962 - 1965) se vůči modernismu a liberalismu postavil smířlivě právě díky Newmanově tezi o vývoji věrouky.

Newman je tak označován za duchovního otce II. vatikánského koncilu, jenž mu poskytl jakési posmrtné zadostiučinění tím, že řadu jeho závěrů přijal za své. Jak poznamenává Butler, Newman byl nejen „*schopen diagnostikovat nešvary své doby, nýbrž dokázal i vidět za ně.*”¹²

¹¹ *DA*, str. 175.

¹² BUTLER, B. C. *Newman and the Second Vatican Council*, in: Coulson and Allchin (eds.), *The Rediscovery of Newman: An Oxford Symposium*. London, Sheed and Ward, 1967. ISBN 07-22005-105, str. 245.

II. MLÁDÍ A PŘÍCHOD DO OXFORDU

John Henry Newman se narodil 21. února 1800 v Londýně jako nejstarší ze šesti dětí. Jeho otec byl bankéř, v roce 1816 jej však potkaly finanční těžkosti. Newmanova matka byla původem z huguenotské rodiny a tak se Newmanova výchova v dětství nesla v kalvinistickém evangelikálním duchu, přičemž kladla důraz na četbu Písma jakožto základu víry.¹³ Později o sobě však Newman napsal, že až do patnácti let byl bez náboženského přesvědčení.¹⁴ Mezi lety 1806 až 1816 byl žákem na soukromé Ealing School; zde se začal projevovat jeho všestranný talent: malý John Henry hrál dovedně na housle, složil operu, vystupoval ve školních hrách v latině a dosahoval vynikajících výsledků zejména v řečtině. Právě v Ealingu jej zastihla zpráva o krachu banky jeho otce. I vzhledem ke své nemoci nakonec musel ve škole strávit celé léto; při této příležitosti mu jeho učitel půjčil několik protestantských teologických pojednání, mezi jiným i knihu Thomase Scotta (1747-1821) *Síla pravdy (The Force of Truth)*. Dva citáty z této knihy Newmana provázely po celý život: „*růst je jediným důkazem života*“ a „*svatost je přednější pokoj*“. Později Newman napsal, že tyto citáty z něj učinily věřícího křesťana.¹⁵ Přesto nelze Newmana považovat za typického *znovunarozeného křesťana*; byl křesťanem, jehož víra procházela hlubokou přeměnou a postupně se prohlubovala a vyvíjela. Onoho léta jej též formovala kniha biskupa Thomase Newtona (1704-1782) *Pojednání o*

¹³ Mezi významné představitele evangelikálního proudu anglické teologie v té době patřil dále Charles Simeon (1759-1836), který působil zejména v Cambridgi jako *fellow* Královny koleje (King's); byl zakladatelem Církevní misionářské společnosti (*Church Missionary Society*), jež se zaměřovala zejména na misi v Indii. Byl významným kazatelem a v letech 1819-1820 vydal jedenáct svazků kázání na biblická témata. Za zmínku stojí též Hannah Mooreová (1745-1833), proslulá zejména dílem *Praktická pieta (Practical Piety)* z roku 1809. Newman si později povšiml, jaký nezájem Mooreová projevovala ve věci církevní věrouky, což se nejvýrazněji projevilo v jejím díle *Život a korespondence (Life and Letters)*, vydaném v roce 1835 a kladl jí za vinu, že se přičinila o příklon mnoha anglikánů k unitářství. (*JHN*, str. 119).

¹⁴ *Apologia*, str. 17-19.

¹⁵ *SW*, str. xi.

proroctvích (Dissertations on Prophecies), ze které Newman nabyl dojmu, že papež musí být nutně Antikristem. Na straně druhé se mu do ruky dostaly i *Církevní dějiny (Church History)* z pera evangelikálního teologa Josepha Milnera (1744-1797), které v Newmanovi vzbudily prvotní zájem o církevní Otce, kterým se poté nikdy nepřestal věnovat. Mezi další autory, se kterými se Newman v té době seznámil, patří i filozof a revolucionář Tom Paine (1737-1809) a styl jeho racionalistického argumentu proti křesťanství. Stylisticky jej jistě ovlivnil i proslulý historik Edward Gibbon (1737-1794); Newmanova próza vykazuje jisté známky příbuznosti vyjadřovacího stylu.

Jako patnáctiletý se Newman rozhodl, že je Boží vůlí, aby život prožil jako svobodný muž. Vzhledem k tomu, že strávil zbytek života prakticky stále ve společnostech sestávajících z mužů a často jej s jinými muži pojila silná pouta, řada badatelů vznesla otázku Newmanovy sexuality, byť všechny úvahy v tomto směru se ukázaly být neprůkaznými a zůstávají v rovině nepotvrzených spekulací.¹⁶

V šestnácti letech byl Newman přijat na kolej sv. Trojice (*Trinity*) v Oxfordu a chtěl se původně stát právníkem. Jeho povaha byla uzavřená a působil nepřístupně, s výjimkou okruhu svých nejbližších přátel. Sám o sobě napsal, že je jako „*tabule skla, která propouští teplo, zůstává však chladná.*“¹⁷ Jakožto přesvědčený kalvinista v té době odsuzoval studentský život plný radovánek; věnoval se namísto toho duchovním zálibám, mezi které patřila i poezie. Tu začal ostatně psát již na střední škole. Podobně jako pro ostatní básníky Oxfordského hnutí se pro Newmana poezie stala později v první řadě nástrojem pro sdělování jeho teologického a morálního přesvědčení; ve jeho rané básni *Osamění* z roku 1818, která byla zveřejněna až roku 1868 ve sbírce *Příležitostných veršů (Verses on Various Occasions)*, se však teologie

¹⁶ *JHN*, str. 746-750.

¹⁷ *SW*, str. xi.

ještě neobjevuje. Zcela zřetelně se v ní zato projevují Newmanovy silné introvertní sklony.

Osamění (1818)

*Ticho v sobě síly skrývá kouzelné,
srdci pokoj dopřává, vášně více se nevzpouzí,
a city božské, s nebesy spřízněné,
v duši jeho dotek ten probouzí.*

*Když do kruhů nebe zahalí se písku poušť,
arabská mysl hbitě nalézá svou spoušť;
jako poustevník v houštině zálibu mívá,
jež nebeské lásky jiskru zde skrývá.*

*Srdce naše nejen ta volnost očišťuje
a k nebeským výšinám je unáší;
to Duch mu svým zpěvem přizvukuje
a nad starost smrtelnou povznáší.*

*Smrtelníku tím tónem znít není dáno
žádný trubadúr jej nezapěje,
snad jen světcům bylo přáno
patřit v osamění na sbory, kde andělé
ve zpěvu kůrů dokonale souznějí
a tělesa nebeská na pouti provázejí.*

*Pro hluk pozemský, veselí a lopotu
v uších mnohých zvuk ten nalezl svůj zmar.
Běda člověku! Kdo blaženosti neseznal,
nebe, jež světla životu jeho dává svůj dar.¹⁸*

Oxford si Newman zamiloval. Svému bratru Frankovi se v srpnu 1820 svěřil: „Zde v Oxfordu se cítím velmi příjemně. Klid a ticho, jež mě obklopují, mne

¹⁸ *SW*, str. 87.

*povětšinou konejší a zklidňují emoce, jež jsou neustále čeřeny jednak vidinou mé velké zkoušky, jednak mým srdcem, jež je přesprávilš upřeno na vidinu úspěchu, jsa přitom plno obav z prohry.*¹⁹

Oxfordská univerzita byla až do roku 1871 prakticky výhradně anglikánskou institucí; všichni studenti a další členové univerzity museli vyjádřit souhlas s *Třiceti devíti články* anglikánské církve. Newman se později plánům na upuštění od tohoto pravidla zásadně postavil. Newman nakonec svá studia absolvoval, nicméně nedosáhl vyznamenání; mohla za to snad kombinace jeho úzkostlivosti a mladické akademické nesoustředěnosti, jakož i velký nápor, který oxfordští studenti zažívají před závěrečnými zkouškami. Jeho akademickým schopnostem se však zakrátko dostalo uznání a v dubnu 1822 byl zvolen jakožto *fellow* prestižní koleje Oriel, která byla proslulá vynikajícími akademickými výsledky. Zejména díky přátelství s Richardem Whatelym (1787-1863), radikálním myslitelem, pozdějším významným teologem i literárním kritikem, se na Orielu zbavil prvotního ostychu; Whately mu vštěpil i myšlenku nutnosti nezávislosti Církve na státu. Whately později přiznal, že mnohé pasáže ve svých *Prvcích logiky* (*Elements of Logic*) dluží Newmanovi. Newman na to v dopise reagoval slovy: „*Jakkoli jsem za zdokonalení svého myšlení zavázán Orielu, myslím, že nejsem nikomu větším dlužníkem než Tobě.*”²⁰ Charles Lloyd (1784-1829), pozdější oxfordský biskup, v té době osvětlil Newmanovi, že je rozdíl mezi zbožností lidového římského katolicismu, se kterým se setkával při návštěvě římskokatolických bohoslužeb, a katolicitou tridentského koncilu. Provedl Newmana i anglikánskou *Knihou společných modliteb* (*Book of Common Prayer*), jež stojí v samém centru anglikánské teologie a liturgiky, a vysvětlil mu vznik a pozadí jejích jednotlivých pasáží.

¹⁹ *Apologia*, str. 43.

²⁰ *Apologia*, str. 107.

V roce 1818 na Newmana zapůsobilo kázání Edwarda Hawkinse (1789-1882), pozdějšího kritika a oponenta Oxfordského hnutí, o církevní tradici, které vyšlo knižně o rok později; Hawkins argumentoval, že věrouku je třeba hledat v první řadě v katechismu a vyznáních víry, nikoli v bibli. Newmanovo přesvědčení tak začalo procházet změnou: začíná se rozcházet s evangelikálním křesťanstvím a začíná zastávat tezi o významu věrouky a tradice Církve, které sahají do raného křesťanství. Newman si v té době podle vlastních slov díky Hawkinsovi uvědomil, „že *svatý text nebyl nikdy zamýšlen k tomu, aby věrouku učil, nýbrž toliko aby ji prokazoval a že chceme si si věrouku osvojit, musíme sáhnout po formulacích Církve; například po katechismu a po vyznáních víry.*“²¹ Jedním z důvodů, proč se Newman s evangelikálním pojetím křesťanství rozešel, byl důraz, jaký evangelikální bohoslužba kladla na emotivní stránku prožitku: Newman vždy upřednostňoval rozumovou stránku lidské psychiky. Objektivní stránka víry a fakta (dá-li se v teologii tento výraz bez dalšího použít) byly Newmanovi vždy bližší. Když se mu cesta k evangelikálnímu křesťanství uzavřela, obrátil se ke křesťanství rané Církve.

Mezi Newmanovy studenty na koleji Oriol v té době patřil i Thomas Mozley (1806-1893), který se později oženil s Newmanovou sestrou Harriett. Mozley nadšeně podporoval traktariány a v roce 1841 nahradil Newmana jakožto redaktora v periodiku *Britský kritik (British Critic)*. V roce 1843 si Mozley pohrával s myšlenkou přijetí do římskokatolické církve, avšak Newman mu tuto myšlenku nakonec rozmluvil; tato zkušenost napříště nepříznivě poznamenala vztahy mezi Newmanem a jeho sestrou.²²

²¹ *Apologia*, str. 9.

²² Mozley byl též autorem knihy *Vzpomínky, zejména na Oriol a Oxfordské hnutí (Reminiscences, chiefly of Oriol and the Oxford Movement)*, která vyšla v roce 1882 ve dvou svazcích. Newman knihu nikdy nepřijal a tvrdil, že obsahuje nepřesnosti o jeho rodině.

Na kariéru právníka v té době již Newman nepomýšlel a v roce 1824 byl vysvěcen v anglikánské církvi na jáhna, o rok později na kněze. V té době i začal používat výraz *kněz* namísto evangelikálního *minister*. Byl proslulý svou rychlou chůzí a tak v roce 1824 vskutku ušel přes třicet kilometrů do Over Worton poblíže Banbury, kde měl poprvé kázat: byl kurátem ve farnosti sv. Klimenta. Místa kuráta se však Newman nakonec musel vzdát, protože mu na Orielu bylo v roce 1826 nabídnuto místo *tutora*. Newmanovy teologické názory procházely dalším obdobím změny; neměl radost z chování svých studentů, avšak znepokojovaly ho i vlastní myšlenky. Tlak univerzitního prostředí i rodiny zesiloval a blížila se krize. V říjnu 1827 složil báseň *Trans času (The Trance of Time)*. Báseň uvádí citátem z Vergilia *Felix, qui potuit rerum cognoscere causas, atque metus omnes, et inexorabile fatum subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari!*²³ Šestý a sedmý verš básně vyjadřují stav mysli mladého člověka, jež se odpoutává od pozemských starostí a upíná se k věčným pravdám:

*Čím je ti, srdce mé, tento svět?
Jeho dary tě nesytí ni žehnati ti nesvedou
A na pomíjivosti vší jeho let
přec účast nemáš ty pražádnou.*

*Nepatří ti díl zemských radostí ni muk
plamenů, bouře, země třesu,
vždyť tobě dáno je slyšet jen zvuk
tichého, Božího hlasu.*²⁴

O rok později Newman prošel i jistou liberální fází svého života; stalo se tak díky četbě děl biskupa Josepha Butlera (1692-1752), která pojednávala o použití analogie v teologii a dále o tom, že pravděpodobnost může sloužit jako životní vodítko. Tento text jej též silně ovlivnil ve věci chápání svátostí a viditelné Církve. Toto období však netrvalo dlouho a brzy převládl vliv

²³ *Georgica*, 2:490.

²⁴ *SW*, str. 88.

jeho přátel, razících tzv. vysoké anglikánství (*high Anglicanism*), tedy směr v anglikánské církvi, jenž dbá na zachovávání liturgie a kontinuitu anglikánství se západní Církví. Kromě Edwarda Bouverie Puseyho (1800-1882), jenž Newmanovi věnoval ucelenou patristickou knihovnu, a Johna Keblea (1792-1866) na něj významně působil i Richard Hurrell Froude (1803-1836), který považoval Luthera i Kalvína za pohromu západní Církve.²⁵ Díky těmto přátelům i situaci v evropských zemích, zejména ve Francii, se Newmanovo myšlení nakonec definitivně rozešlo s liberalismem, ve kterém začal Newman postupně spatřovat největšího nepřítele křesťanské víry: dospěl k závěru, že liberalismus svojí skepsí a kritickým přístupem nejdříve podryl základy křesťanské věrouky, přičemž se pak obrátil proti existenci samotné Církve. Po zavržení liberalismu se Newman po nějakou dobu identifikoval s tradicí teologů a biskupů Lancelota Andrewese (1555-1626) a Williama Lauda (1573-1645), kteří kladli důraz na kontinuitu anglikánské církve se starověkou Církví.²⁶

O dva roky později byl Newman jmenován vikářem univerzitního kostela sv. Marie Panny v Oxfordu (*St. Mary the Virgin*); jeho kázání zde měla značný ohlas a byla hojně navštěvovaná.²⁷ Básník a kritik Matthew Arnold (1822-1888) popisoval Newmanovu přítomnost lyrickými slovy, když vzpomínal na „*přízrak onoho duchovního zjevení, jež se klouzavě vznášelo ve zšeřelém odpoledním světle uličkami mezi lavicemi u sv. Máří, vystoupalo na kazatelnu a pak, hlasem ze všech hlasů nejvíce okouzlejícím, prolomilo ticho slovy a*

²⁵ *SW*, str. xiii.

²⁶ Andrewes hrál významnou roli při vydání *Bible krále Jakuba* (*King James Bible*) z roku 1611, jež byla zásadním počinem a stala se nadlouho jediným standardním překladem Písma do angličtiny; její jazyk patří do zlatého fondu anglického jazyka. Laud byl arcibiskupem z Canterbury v době vlády králů Jakuba I. (1566-1625) a Karla I. (1600-1649); byl popraven pro velezradu.

²⁷ Jmenování vikářem mělo pro Newmana velký význam a přirovnal jej k „*pocitu, kdy po zimě přijde jaro: a mohu-li to tak říci, vylíhl jsem se z ulity; a nevrátil se do ní až do roku 1841.*” [*Apologia*, s. 590.] Fotografie kostela sv. Marie Panny v Oxfordu zdobila i stěnu jeho pokoje v birminghamské oratoři, kde visí dodnes.

myšlenkami, jež byly božskou hudbou plnou jemných nuancí, líbeznosti i truchlení.”²⁸

V roce 1831 se Newmanova myšlení začíná ubírat několika směry: stále se zčásti cítil být evangelikálem kalvinistického ražení, též však narůstal vliv jeho katolicky smýšlejících přátel; v neposlední řadě Newmana přitahovalo liberální smýšlení Richarda Whatelyho. Od této doby se datuje jeho definitivní rozchod s kalvínstvím, zejména s jeho učením o dvojí predestinaci, které Newman naprosto nedokázal skloubit s realitou života ve farnosti. Jak později napsal, „*kalvínství nebylo klíčem k fenoménu povahy člověka, jak se projevuje ve světě.*“²⁹ Poznamenal, že jeho farníci sice „*nejsou tak dobří, jak by měli být, avšak jsou lepší, než by býti mohli.*“ V této době též přijal katolické učení o působení svátostí a o obnově skrze křest svatý. Vliv na něj měl i zmíněný Froude a Newman se s protestantstvím nadále již nijak neidentifikoval.

²⁸ JHN, s. 90.

²⁹ NEWMAN, John Henry. *Autobiographical Writings*. London: Sheed and Ward, 1956. Str. 79.

III. NEWMAN KAZATEL, CESTA DO STŘEDOMOŘÍ

Newman byl vynikajícím kazatelem; do univerzitního kostela dokázal přivést řadu studentů a jeho nedělní kázání byla navštěvovaná více než zavedená tzv. univerzitní kázání (*University Sermons*). Své homilie Newman zásadně psal a pak je četl; našly si stálé místo po boku klasiků anglické duchovní literatury, ke kterým patří Hugh Latimer (asi 1485-1555), zmiňovaný Lancelot Andrewes či John Donne (1573-1631).

Některá kázání byla sebrána do *Farních a prostých kázání (Parochial and Plain Sermons)*, jejichž první svazek vyšel roku 1834 a dalších devět svazků bylo publikováno během následujících deseti let. V celkem 191 *Kázáních* se Newman snažil zdržet kontroverzních témat; jejich hlavním cílem bylo přivádět věřící k životu v křesťanské svatosti. Jde o nadčasové texty, jejichž délka je většinou tři až čtyři tisíce slov, což znamenalo, že se délka jejich přednesu pohybovala mezi třiceti a čtyřiceti minutami. Jedno z jeho významných kázání bylo na Sk 11,24 a bylo nadepsané *O toleranci náboženského omylu (Tolerance of Religious Error)*. V něm Newman uvádí:

„Jsme příliš mírní, když máme co dočinění s hříchem a hříšníky. S nedostatečnou dychtivostí uchováváme zjevené pravdy, které nám odkázal Kristus. Dovolujeme lidem, aby hovořili proti Církvi, jejím předpisům či jejímu učení, aniž bychom se jim postavili. ... Liberálnost se vždy těší oblibě, ať se týká čehokoli, a vyzařuje z ní potěšení a uspokojení mluvčího se sebou samým, přestože liberálnost nevyžaduje žádnou oběť, kdepak, jejím předmětem je to, co patří jiným.“³⁰

³⁰ PPS II, str. 23.

Bylo by však nesprávné tento text chápat jako nedostatek Newmanova respektu vůči nedotknutelnosti svědomí jednotlivce; jde o vyjádření jeho nesouhlasu s relativismem, jenž popírá existenci objektivní pravdy.

V úryvku z dalšího z Newmanových kázání, nazvaného *Neskutečná slova* (*Unreal Words*) jasně zaznívá jeho konzervatismus:

„Vyvarujme se řečí, ať jsou jakékoli; prázdných řečí, karatelství, banálních vyznání, kritizování věrouky evangelií, strojeného filosofování i předstírané výmluvnosti. Budme na stráži proti lehkomyšlnosti, předvádění se či zálibě v tom, když o nás mluví jiní; proti zálibě ve vlastní výjimečnosti, zálibě v originalitě. Zaměřme se na to, co chceme sdělit a říkejme to, co si myslíme; snažme se rozpoznávat, kdy pravdu poznáváme a kdy nikoli. Pokud tomu tak není, nechme se vést vírou a přiznejme se k tomu. Přijímejme pravdu se zbožnou úctou a modleme se k Bohu za dar dobré vůle, Boží světlo a duchovní sílu, aby v nás nesly plody.“³¹

V době jeho kazatelského působení do u Newmana dostává stále více do popředí i otázka vztahu rozumu a víry. Považuje je za dva od sebe oddělené způsoby poznání a vyjadřuje poprvé své přesvědčení, že jsou v rozporu tehdy, pokud jsou aplikovány v nesprávné oblasti:

„Rozum a víra se střetávají, kdykoli jeden z nich naruší doménu toho druhého. Bylo by absurdní pokoušet se dovozovat matematické pravdy čistotou a pronikavostí smyslu mravního. Právě varianta této chyby vedla k tomu, že lidé pomocí sdělení obsažených v Písmu, jež měla účel věroučný, dovozovali otázky fyzikální. Tuto chybu již uvažující lidé v dnešní době dokonale pochopili. ... Druhý případ neshody nastává tam, kde rozum zaútočí do domény náboženství, a snaží se posuzovat pravdy, které jsou podřízeny

³¹ PPS V, str. 3.

jiné části naší povahy, smyslu morálnímu. ... Uchvatitelská povaha rozumu se datuje od renesance. Spolu s její tyraníí byla více či méně svržena i legitimní autorita církevní moci; a leckde byl přitom svržen též její bytostný základ, morální smysl. ... Zjevené náboženství tak ve velké míře přišlo o svůj důkaz; existence Církve byla totiž jeho důkazem vnějším, přičemž morální smysl skýtal důvod vnitřní. Rozum si nyní předsevzal opravit to, co sám zničil, a to prokázat smysl křesťanství nezávisle na Církvi a přírodním zákonu. Od té chvíle (podíváme-li se na obecně na to, jak funguje) se rozum postaral nejdříve o to, aby ústy bezvěrců začal činit potíže a pak si začal přisvojovat moc v Církvi jakožto odměnu za to, že se ústy apologetiků bezvěrců částečně zbavil.“³²

V další ze svých homilií nazvané *Podrobení rozumu a pocitů zjevenému Slovu* (*The Subjection of Reason and Feelings to the Revealed Word*) se projevuje Newmanova skepse ohledně rozumu a hranic jeho poznání, které však staví do kontrastu se situací, kdy sami vědomě v rozporu s rozumem jednáme:

„Protože rozum může naše pocity a zalíbení vést správně jen do určitého bodu, mohou existovat případy, kdy nás vzhledem ke své slabosti vést nedovede; a vzhledem k tomu, že pro hříšníky a bezbožníky není nemožné nalézt zalíbení v tom, od čehož je jejich rozum odrazuje, právě tak není nemožné, aby zbožní lidé toužili po tom, co jejich rozum nedovede pochopit a přijmout, aby to očekávali a doufali v to.“³³

V kázáních se Newman i zabýval vztahem Církve a státu, jakož i autority uvnitř Církve. V jednom ze svých kázání pronesených u sv. Máří své myšlenky shrnuje následovně:

³² kázání *O uzurpaci rozumu* (*The Usurpation of Reason*), 11. prosinec 1831. OUS, Sermon 4.

³³ PPS VI, str. 18.

„Pokud bychom měli zde na Zemi živoucí hlavu Církve, tak jako náš Spasitel kdysi pobýval se svými učedníky, jež by nás vyučovala a vedla ve všech věcech, viditelná Církev by do té míry mohla být zrušena. Avšak protože ji nemáme, nejlepším ze všech možných způsobů zajištění stálosti svaté pravdy je forma věrouky, systém pravidel, vztah podřízenosti, jež vše spojuje v celek.“³⁴

Newman tak v této době postupně spěje k přesvědčení, že ani rozum ani biblický text nejsou samy o sobě dostatečné a je třeba další, církevní autority, která věřící s biblickým textem seznámí a autoritativně jej vyloží.

V Newmanových kázáních se objevuje celá řada témat, jež jsou typická pro jeho spiritualitu. Jedním z nich je i znalost sebe sama, jež je

„základem jakékoli skutečné vědomosti o věcech náboženských; a je marností, ba hůře než marností, totiž klamem a zdrojem potíží, myslet si, že křesťanskou věrouku lze nějakým samozřejmým způsobem pochopit z knih, nasloucháním kázáním či jakýmikoli jinými vnějšími prostředky. ... Bůh k nám promlouvá v první řadě v našich srdcích. Znalost sebe sama je klíčem k pravidlům a věrouce Písma. Vnější projevy náboženství jsou nanejvýše s to v nás vyvolat údiv a přimět nás k obrácení se k vlastnímu nitru, ke zkoumání vlastních srdcí; až poté, co jsme okusili, co to znamená číst v nás samých, jsme s to mít užitek z věrouky Církve a z Bible.“³⁵

Často se objevuje i téma poslušnosti (*obedience*). Newman ji chápe ve smyslu latinského *obaudire*, pozorného naslouchání, jež doplňuje i sebedisciplinovanost a překonávání sebe sama. Vedle víry je právě poslušnost jedním ze stavebních kamenů Newmanovy spirituality: „*Víra a*

³⁴ PPS III, str.198-199.

³⁵ kázání *Skrytá pochybení (Secret Faults)*, PPS I. No.4, str. 42-43.

poslušnost jsou dvěma hlavními věcmi; věřte a jednejte, prostě se Boha o světlo, a aniž byste si toho byli vědomi, začnete dovozovat správné úsudky.“³⁶

Dalším z témat Newmanovy spirituality pojednaným v kázáních je sebezapření:

„Proměna našich srdcí obnáší lásku k věcem, jež bychom přirozeně nemilovali, a odnaučení se lásky k tomuto světu; to samozřejmě zahrnuje i zmar našich přirozených přání a chutí. Ze spravedlnosti a poslušnosti vyplývá sebekontrola; ponejprv však tuto sílu musíme získat; a nelze ji získat bez úporného boje, bez neustálé války se sebou samým. Býti pobožným v sobě zahrnuje sebezapření, protože ze své přirozenosti náboženství nemilujeme.“³⁷

Kázání v neposlední řadě skýtala Newmanovi i vhodnou možnost ukázat, že pro praktiky evangelikálních křesťanů nenacházel nejmenšího pochopení:

„pohledte na jejich nabubřelé zanícení a horečnatou zbožnost, jež provázají jejich pokání ... jakožto podstata a skutečná znamenitost náboženství. Myslí si, že rozrušenost se rovná zbožnosti; samoučelně se oddávají vlastním hřejivým pocitům, nacházejí v nich pokoj, jako kdyby šlo o jakési náboženské cvičení a vystavují je na odiv jakoby byly důkazem jejich vlastního vyvýšeného duchovního stavu.... hledají mocné stimulanty, které jsou s to je udržet ve stavu vytržení, jež se naučili považovat za podstatu náboženského života a jež již nedokážou přivodit pomocí prostředků, které byly s to je do tohoto stavu přivést předtím. Sahají tak po nové věrouce, následují podivné učitele, aby mohli dál snít ve své umělé zbožnosti...“³⁸

³⁶ kázání *Víra bez důkazu (Faith without Demonstration)*, PPS VI ,No. 23. str. 339-341

³⁷ kázání *Povinnost sebezapření (The Duty of Self-Denial)*, PPS VII, str. 86.

³⁸ kázání *Užívání exaltovaných citů v náboženství (The Religious Use of Exalted Feelings)*, PPS I, No. 9, str. 118-120.

Pravý křesťan podle Newmana nemá zapotřebí jen pocitů, nýbrž musí mít i vůli; příliš často podle něj zapomínáme na to, že „vyjadřováním zbožných pocitů se nestáváme zbožnými, spíše naopak; zatímco kdybychom se snažili ve všem naslouchat Boží vůli, přiváděli bychom svá srdce do plnosti křesťanského ducha.“³⁹

Křesťanská láska přitom musí pro Newmana nacházet svůj výraz v konkrétní lásce k bližnímu. Hovoří-li někdo o lásce k celému světu a všem lidem, považuje to za klam, protože „skutečná láska k člověku musí vycházet z praxe a musí proto začít od lásky k přátelům, kteří nás obklopují, jinak nemůže existovat ... láska k našim přátelům je jedinou přípravou k tomu, abychom milovali všechny lidi.“⁴⁰

Významným tématem je pro Newmana přirozeně též modlitba a pravidelný modlitební život považuje za podstatu křesťanského života. Oproti spontánním protestantským modlitbám *ex tempore* však Newman dává přednost formalizovaným modlitbám, které obracejí pozornost věřících k Bohu a nikoli k sobě samým.⁴¹

Při vší akademické vážnosti však nebyl Newmanovi nikterak cizí smysl pro humor. V kázání z roku 1838 osvětluje, že jedním z prostředků na cestě k Bohu jsou i naše vlastní omyly a neúspěchy:

„K pravdě spějeme zkušeností omylu; úspěchu dosahujeme skrze neúspěchy. Nevíme, co činili, pokud jsme nechybovali. Nazýváme ctnost prostřední hodnotou, jako kdyby se nacházela uprostřed mezi tím, co je špatné. To, co je správné, známe nikoli pozitivně, nýbrž negativně; pravdu nespatříme naráz a nejdeme pak za ní, avšak propadáme omylu a zjišťujeme, že není pravdou.“

³⁹ *Ibid.*, str. 232-233.

⁴⁰ kázání *O lásce k příbuzným a přátelům (Love of Relations and Friends)*, PPS II, No. 5, str. 54-55.

⁴¹ kázání *O formách soukromých modliteb (Forms of Private Prayer)*, PPS I, No. 2, str. 257 a násl.

... Takový je proces, kterým spějeme dál; jdeme do nebe pozpátku; snažíme se střílet šípy na terč a domníváme se, že kdo toho zkazil nejméně, je ten nejšíkovnější.⁴²

V prosinci 1832 se Newman vydal do Středomoří na šestiměsíční cestu; cestoval přes Gibraltar, Tanger, Maltu, Korfu a po zastávce na Sicílii se zastavil v Římě, kde vážně onemocněl. Byla to jeho druhá vážná nemoc a Newman z ní pro sebe dovozoval teologické závěry: chápal ji jako Boží trest za spory, které měl se Froudem ohledně role *tutorů* na Oxfordu, své uzdravení později viděl jako výraz Božího úmyslu ohledně vlastního budoucího života a díla. Cesta na Newmana v mnoha ohledech silně zapůsobila; v římském kostele Santa Maria sopra Minerva byl svědkem toho, když věřící papeži při mši svaté líbali nohu. Newman byl realitou římskokatolické církve zděšen, věroučné aspekty katolictví v širším slova smyslu jej však postupně více a více zaujaly. V následující básni se poprvé jasně projevuje jistá nová přitažlivost – či přinejmenším zvědavost, kterou v Newmanovi vzbudil kult P. Marie:

Pokušení (1833)

*Svatý Pane, jenž jsi s dítky třemi
krácel ohněm, šírajícím plamenem,
v této zkoušce přízeň zachovej mi,
již jen Tobě dovedu nazvat jménem;
Ať třesoucí se zrak a srdce nevolností zmítané
rozdrolí se v prach, až je pokušitel zasáhne.*

*Tebe prosím, jenž z prsů Mariiných
svůj život čerpal každý den,
ať úsměvem rtů těch přísně laskavých
na těchto nohách hliněných jsem zasažen.
Dokud nejsem ve své duši celý Tvůj dost;
že peklo se blíží
já cítím strach – a ne radost.⁴³*

⁴² kázání *O stavu nevinny (The State of Innocence)*, PPS V, No. 8., str. 107-108.

⁴³ *SW*, str. 91-92.

V této souvislosti je třeba zmínit, že uctívání P. Marie bylo v anglikánské církvi té doby něčím zcela neobvyklým. Jižní vchod do Univerzitního kostela v Oxfordu byla pak jedním z mála míst v Anglii, kde po reformaci stála socha P. Marie. Antikatolické prostředí, ve kterém Newman vyrůstal, kult P. Marie naprosto vylučovalo. V *Apologii* Newman přiznává, že v té době to byl právě tento aspekt katolictví, se kterým měl největší problém.⁴⁴ Projevy lidové zbožnosti spojené s uctíváním P. Marie považoval Newman za něco, co je nařízené shora a spolu s uctíváním svatých je přinejmenším do roku 1839 zcela odsuzoval.

Jeho básně z cest byly publikovány v roce 1836 ve sbírce *Lyra Apostolica*. Jejich společným tématem byla krize náboženství, byly označeny písmeny řecké abecedy a vycházely nejdříve jednotlivě v *Britském časopisu* (*British Magazine*), přičemž jejich cílem bylo „zaujmout lidi, když to nečekají“.⁴⁵ Do Anglie se tedy Newman vrátil s jakýmsi přesvědčením, že Bůh má pro něj plán, který je on povinen uskutečnit. Návštěva Říma v něm v té době tedy ještě zvláštní sympatie k římskokatolické církvi neprobudila: anglikánskou církev stále považoval za nejčistší formu katolictví, tedy katolictví oproštěného od nekřesťanských pověr, které jej bily do očí zejména při návštěvě Sicílie. V únoru 1833 se svěřil z cest své matce: „*Stav Církve je ubohý. Jakoby Satana z vězení vypustili a ten znovu dobyl svět. ... Začínám věřit, že Anglie je v této hodině zemí světců a její církev solí země.*“⁴⁶

Cesta však přispěla k dozrání Newmanovu přesvědčení, že liberalismus připravuje své zastánce o pevnou půdu pod nohama; tato perspektiva byla

⁴⁴ *Apologia*, str. 195.

⁴⁵ *JHN*, str. 87. Kromě Newmana, který do sbírky přispěl 109 básněmi, pochází 46 z pera Kebleova a několika básněmi přispěl i Froude.

⁴⁶ *L&C*, I:351.

pro něj nepřijatelná a s liberalismem se rozešel nadobro. Tuto myšlenku vyjádřil roku 1833 i ve své básni *Liberalismus (Liberalism)*.

Ze stejného roku pochází i nejznámější Newmanova báseň *Sloup oblakový (Pillar of Cloud)*, kterou složil v době, kdy jeho loď uvízla v mlze průlivu mezi Sardinii a Korsikou; báseň je jedním z nejznámějších anglických hymnů s titulem *Lead, Kindly Light (Světlo, ved' mě dál)* a má několik ustálených nápěvů:

Sloup oblakový (1833)

*Světlo vlídné, ved' mě temnotou,
ved' mě dál!
Noc je tmavá a domov můj daleko,
ved' mě dál!
Ved' mé kroky; vždyť netouží již mé oči
viděti v dál – jen krůček mi stačí.*

*Dříve jiný jsem byl, v modlitbách nežádal,
abys mě vedlo dál!
Já rád si vybíral, kudy jít a chtěl cestu znát
však teď žadoním, jen Ty ved' mě dál!
Miloval jsem jasný den, přec cítil bázeň,
nepamatuj toho již – já pyšný byl blázen.*

*Tvá moc mi byla požehnanou
a jistě mě i dál povede,
přes skály i dravý proud, mokřinou i bažinou,
dokud noc v ráno nepřejde;
by pak sbor andělů své tváře rozjasnil;
ty tváře, jež jsem miloval - a na chvílku opustil.⁴⁷*

⁴⁷ *SW*, str. 93-94.

IV. ARIÁNI ČTVRTÉHO STOLETÍ - POHLED DO STAROVĚKU

V roce 1833 Newman napsal svoji první knihu nazvanou *Ariáni čtvrtého století* (*Arians of the Fourth Century*), jež vyšla v lednu následujícího roku. K sepsání knihy došlo poté, kdy jej duchovní Hugh Rose (1795-1838), zakladatel *British Magazine*, v roce 1831 vyzval, aby napsal historii koncilů rané Církve, která by byla publikována v řadě *Teologická knihovna* (*Theological Library*). V roce 1832 Rose spis odmítl, protože Newman se nedržel tématu a věnoval se toliko souvislostem nicejského koncilu ve spojitosti s ariánskou herezí, která popírala existenci Trojice.⁴⁸ Spis byl tedy publikován mimo ediční řadu; Situace, v jaké křesťanství bylo ve starověku, posloužila Newmanovi ke zkoumání otázek vztahu státu a Církve obecně. Práce na *Ariánech* Newmana utvrdila v přesvědčení, že autonomie Církve na okolním světě je otázkou zásadního významu. Dobře si přitom uvědomoval, že křesťanství musí nutně stát proti převládající kutaře, jak tomu bylo od chvíle, kdy se po Konstantinově konverzi smělo vynořit z katakomb.

Dílo nejdříve podává analýzu jednotlivých myšlenkových proudů, které v druhém století ovlivňovaly křesťanské myšlení, přičemž Newman se věnuje jak židovské, tak i pohanské tradici. V této souvislosti nastiňuje dva základní přístupy ke vztahu Ježíše Krista a Boha Otce: na straně jedné stojí škola antiošská, ve které hraje zásadní roli jednak spekulativní platonismus, jednak židovská tradice, vedoucí k interpretaci Písma na spíše rozumovém a historizujícím základu a spatřující v druhé osobě Trojice prostředníka mezi transcendentním Bohem a světem s takřka prorockými atributy; na straně druhé je škola alexandrijská, která chápe Ježíšovo synovství správně a k Písmu přistupuje nikoli doslovně, nýbrž drží se figurativního a

⁴⁸ Na 422 stranách textu se nicejský koncil objevuje až na str. 254 a není mu věnováno asi 20 stran.

spirituálního výkladu. Právě v Alexandrii a jejím přístupu k Písmu Newman spatřuje původ křesťanského pravověří.

Newman se v *Ariánech* pokusil vypořádat s tím, že ontologické formulace o jedné podstatě a třech osobách Trojice se před čtvrtým stoletím prakticky nevyskytují: Órigenés (185-253) připouští hierarchii jednotlivých osob Trojice a dopouští se tak jistého subordinacionismu; podobně kontroverzní jsou vyjádření Tertuliánova (asi 155-asi 240). Je tedy ústřední teologická konstrukce dílem až teologů století čtvrtého? Šla Církev spíše cestou omylů, které později opustila, jsa usměřována církevním magisteriem pod vedením Ducha svatého, jak tvrdil Řím zejména v učení francouzského jezuity Denise Pétaua (1583-1652), nebo platila anglikánská teze pocházející z pera Richarda Hookera (1554-1600) a jeho okruhu, podle které trinitární učení pochází již z rané Církve, bylo však teologickým jazykem precizováno až později?

Newmanova pozice se v době sepsání *Ariánů* nachází kdesi uprostřed: v třetí kapitole je tak tématem tzv. *disciplina arcani*, termín z pera kalvinisty Jeana Dailléa (1594-1670). Podstatou této ideje byla později odmítnutá teze, že ve starověké Alexandrii teologové předávali věrouku s jistou střídmostí, protože konvertité ještě nebyli připraveni přijmout evangelium v celé jeho plnosti. Nejhlubší myšlenky měly být katechumenům sdělovány jakožto poslední, těsně před křtem, a to v minimalistické podobě, s přihlédnutím k tomu, že lidský jazyk není dostatečně uzpůsoben k jejich plnému vyjádření a pochopení. Právě v kombinaci nedostatečnosti jazyka pro vyjádření nejhlubších pravd křesťanské věrouky a nedostatečné střídmosti sdělování spatřoval Newman základ všech herezí. Spory o výklad věrouky pak vedly k přijímání vágnějších doktrinálních formulací, které si vytýčily jejich překlenutí.

O církevních Otcích tak Newman píše, že

„věrouku přijímali, aby naplnili to, co jim náš Pán přikázal, tedy aby to, co je svaté, nebylo dáváno psům, ani aby perly nebyly házeny sviním; tento text citují mezi jinými Kliment i Tertulián, když ospravedlňují, proč se svatou pravdou zacházejí navýsost střídmě. Tuto střídmost vnímali též jako výsledek svého nanejvýše láskyplného ohledu k těm, ke kterým se obraceli a kteří by v případě náhlého vyjevení celého systému evangelijní pravdy byli zmateni a nikoli obrázení. Tak učí Theodoret a Zlatouústý a ostatní, když komentují tuto pasáž v epistole Židům. ‘Pokud se tě katechumen otáže, k čemu dospěli učitelé, neříkej nic těm, kterým se ještě pravdy nedostalo‘ (praví Cyril Jeruzalémský). My ti totiž sdělujeme tajemství a příslib světa budoucího. Toto tajemství uchovávej pro Toho, jenž dává odměnu. Nenaslouchej tomu, kdo se táže ‘čemu by bylo naškodu, kdybych i já seznal?’ I nemocní touží po vínu, které, podáno-li je nerozvážně, vede k blouznění; výsledkem je pak dvojitě zlo – pacientova smrt a ztráta lékařovy pověsti.’ [...] Kliment praví: ‘[...] jazyk proroka Eliáše byl očištěn ohněm, aby mohl hlásat své vidění; a chceme-li se stát příjemci pravdy, i naše uši a oči musí býti posvěceny. To bylo překážkou mého psaní; a stále cítím úzkost, protože Písmo praví ‘neházejte perly sviním’; tyto čisté a jasné pravdy, plné nádhery a Boha pro ty, jež jsou dobrotiví, totiž vedou ve sluchu mnohých ke smíchu.’ Otcové se domnívali, že takový je vzor pro předávání učení a že tento vzor nachází doporučení v samotném Písmu.”⁴⁹

Tímto argumentem, který však pozdější starověká historiografie opustila, chtěl Newman bojovat proti praxi, kdy evangelikální kazatelé často sdělovali pravdy, pro něž posluchači ještě nedozráli. *Disciplina arcana* měla sloužit k objasnění toho, proč někteří starověcí teologové přecházeli jisté otázky mlčením; tato teze byla později nahrazena tezí o vývoji věrouky, kterou razil sám Newman, jakož i tezí o tom, že střídmost a obezřetnost

⁴⁹ *SW*, str. 75-85.

jejich formulací je třeba vysvětlovat v první řadě obavami z pronásledování křesťanů a snahami uchránit věrouku před despektem těch, kteří stáli mimo Církev.

Posledním tématem, které v *Ariánech* začíná rezonovat, je otázka role laiků v Církvi. V *Ariánech* Newman poukazuje na to, že ariánství souznělo s duchem doby, bylo rozšířeno po celé říši a že nakonec převládl nikoli hlas biskupů a vládců, nýbrž prostých věřících, kteří zachovávali katolické pravověří: „*Byl to katolický lid, v celé délce i šířce křesťanstva, jenž byl tvrdošijným zastáncem katolické pravdy, nikoli biskupové.*“⁵⁰ Jak bude ukázáno, v roce 1859, po své konverzi k Římu, se k tomuto tématu Newman obsírně vrátil v pojednání *O úradku s věřícími v otázkách věroučných* (*On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*).

Ariáni zůstali v mnoha ohledech dílem tendenčním, které mělo za úkol boj proti Newmanovým ideologickým protivníkům: na pozadí antiošského, judaizujícího přístupu k doslovnému výkladu Písma měl čtenář spatřovat paralely k soudobému evangelikálnímu přístupu, jakož i kritiku liberálního proudu anglikánské církve. Newman poukazoval i na to, že ariánství vycházelo se soukromého studia bible a snažilo se vytvořit vlastní věrouku podobně jako evangelikální protestanti, od kterých se v té době definitivně distancoval. Dílo sloužilo též jako prostředek, kterým se Newman snažil anglickou teologii varovat před přejímáním německé kritické školy. Jeho styl psaní v některých ohledech připomíná sloh Gibbonův, chybí mu však jízlivá ironie, tak typická pro Gibbona. Dílu chybí i kritická práce se zdroji, se kterými Newman pracoval dle svého uvážení a navýše účelově.⁵¹ V kontextu anglické akademické literatury se tak jedná daleko spíše o jedno

⁵⁰ *Ibid.* Též viz. článek v *The Rambler*, červenec 1859, který Newman připojil k novému vydání *Ariánů* na sklonku svého života.

⁵¹ Srov. MACHULA, Tomáš. *Ex umbris et imaginibus ad veritatem. Communio: Mezinárodní katolická revue*, 2011, 15. ročník, č. 2/3, str. 13.

z posledních velkých církevně historiografických děl devatenáctého století, která ještě nejsou dotčena moderní kritickou metodou. Význam *Ariánů* tkví zejména v tom, že Newman poprvé porovnával praxi soudobé anglikánské církve s praxí nerozdělené Církve prvních století; tato metoda jej o mnoho let později přivedla k církvi římskokatolické.

V. POČÁTKY OXFORDSKÉHO Hnutí

Newmanovi bylo málo přes třicet let, když započalo jedno z nejvýznamnějších období moderní anglikánské teologie. V roce 1833 se totiž Newmanovi poprvé dostalo větší pozornosti i mimo Oxford, když v září spolu s Keblem vydal první ze série *Traktátů pro naši dobu* (*Tracts for the Times*). Cílem *Traktátů* byla jednak obrana anglikánské církve před zásahy parlamentu, jednak posílení jejího pojetí jakožto instituce zřízené na nadpřirozeném základu a zdůraznění jejího katolického dědictví na úkor tradice protestantské. *Traktátům* se vbrzku podařilo polarizovat anglikánskou církev i odbornou veřejnost.

Traktariánství bylo významnou součástí a myšlenkovou náplní hnutí, které získalo podle místa působení svých protagonistů označení Oxfordské. Na jeho počátku, spojeni odhodlaným odporem vůči liberalismu a „národním odpadlictví“, stáli kromě Newmana i Keble a Pusey. Vedeni obavou o budoucnost státní církve, zakladatelé hnutí upírali svůj pohled k rané a středověké Církvi, jejíž dědictví chtěli zdůrazňovat na úkor prvku postreformačního. Oxfordské hnutí bylo od svého počátku v roce 1833 až do roku 1845, kdy Newman konvertoval k římskému katolictví, jakýmsi prodlouženým eklesiologickým experimentem.⁵² Hnutí začalo jako „katolické“ a snažilo se uchopit anglikánskou církev jakožto instituci zřízenou na Božím základu a nikoli jakožto společenskou a politickou instituci, jak ji chápali mnozí protestanti. Za katolickou přitom traktariáni považovali jak církev římskokatolickou, tak i církev anglikánskou a církev ortodoxní; katolická věrouka pro ně pak byla věroukou, sahající k apoštolům a rozpracovanou církevními Otcí. Toto pojetí je v anglické teologii často označováno za tzv. teorii rozvětvení (*branch theory*), podle které z kmene stromu prvotní Církve vyrůstá větev římskokatolická, větev

⁵² *SW*, s. 127.

pravoslavná a větev anglikánská. Newman věřil, že anglikánství lze chápat jakožto *viam mediam*, střední cestu mezi římským katolictvím na straně jedné a luteránským a kalvínským protestanstvím na straně druhé. V té době byla však rozšířena i pojetí jiná; patřil mezi ně i tzv. *latitudinarianismus*, jenž vycházel z učení Hookerova⁵³ a zastával stanovisko, že mravnost člověka je daleko významnější než otázky teologické, eklesiologické či liturgické; toto označení bylo zprvu pejorativní a jeho podstata byla v římskokatolické teologii roku 1864 odsouzeno encyklikou *Quanta cura*.

K traktariánům se začala přidávat řada osobností anglikánského života, přičemž průvodním jevem tohoto procesu bylo i prohlubování předsudků vůči katolicky smýšlejícím křesťanům. Celkem bylo vydáno 90 *Traktátů*, přičemž Newman sám byl autorem dvaceti devíti z nich. Vydávání příležitostných letáků má v Anglii dlouhou tradici, sahající až do šestnáctého století; *Traktáty* se ovšem odlišovaly tím, že jejich autory nebyli aktivisté propagující nové myšlenky, nýbrž hluboce konzervativní myslitelé. Úvodní text, který uváděl vydávání *Traktátů*, obsahuje i následující text, který kritizuje jak metodisty, tak římské katolíky:

„Metodismus a papežerství představují dvě různá útočiště pro ty, vůči kterým byla Církev skoupá darem milosti; jsou jako pěstouni pro opuštěné děti. Na straně jedné opomíjení denních bohoslužeb, odsvěcení svátků, sporadické slavení Eucharistie, opuštění hierarchické struktury na všech stupních Církve, nedokonalá forma svěcení i bohoslužeb, nouze o společnosti věnující se konkrétním počinům, jakož i další podobné nedostatky vedly horlivé hlavy touživší dát volný průchod svým citům, jakož i po přísnějším způsobu života,

⁵³ Prvotní vyjádření toto učení nachází v Hookerově významném díle *O zákonech církevního zřízení (Of the Laws of Ecclesiastical Polity)* z let 1594-1597, jež podtrhuje mravní postoje na úkor věcí nepodstatných, *ἀδιάφορα*. Budiž poznamenáno, že se Hookerovi připisuje i zásluha o šíření pojmu *via media*; přesto se v tomto díle tento pojem nevyskytuje.

k vytváření menších církevních společenství, k modlitebním setkáním, k biblickým hodinám a k zakládání pomýlených institucí a společností – a na druhé straně stojí slavnostní a podmanivé bohoslužby, jejichž pomocí papeženci získávají své stoupence.“⁵⁴

První z *Traktátů*, vydaný v roce 1833 (toho roku vydal Newman Traktáty 1-3, 7, 8, 10, 15 a 20), zdůrazňuje potřebu zachování apoštolské posloupnosti slovy:

„Zrodili jsme se nikoli z krve, ani z vůle těla, ani z vůle člověka, nýbrž z vůle BOHA. PÁN JEŽÍŠ KRISTUS dal svého DUCHA svým apoštolům; ti pak vzkládali své ruce na ty, kteří je měli následovat; a oni pak vzkládali ruce na své následovníky; a tento svatý dar byl tak předáván až k našim biskupům, již nás ustanovili za své pomocníky a, svým způsobem, za své zástupce.“⁵⁵

Newman dále argumentuje o nutnosti existence svátostné kněžské služby:

„Je-li svěcení ustanovením, pocházejícím od Boha, pak tedy je nezbytným; avšak nepochází-li od Boha, jak se opovažujeme je užívat? Proto všichni, kdo je užívají, všichni z nás, je musí považovat za nezbytnost. To bychom pak mohli předstírat, že svátosti nejsou nezbytné pro spásu, a přitom užívat liturgických obřadů; protože když BŮH ustanovil prostředky milosti, svátosti byly onými prostředky. Nevidím, jak někdo může tomuto jasnému pohledu na věc utéci, pokud tedy (jak jsem již naznačil) snad netvrdí, že slova neznamenaají všechno, co říkají.“⁵⁶

Newmanovou noční můrou byla vždy nejistota; v závěrečné pasáži tudíž vyzývá své čtenáře ke stranickosti:

⁵⁴ *SW*, str. 103.

⁵⁵ *SW*, str. 106-107.

⁵⁶ *Ibid.*

„Nepřijmete-li k této otázce můj pohled, jenž vám nabízím, a to nikoli s pochybami, nýbrž (jak doufám) s respektem, **VYBERTE SI SVOU STRANU**, za všech okolností. ... I když nebudete ničeho činit, vyberte si stranu, na které budete stát, buď jednu či druhou. Obávejte se toho, že vaši stranu za vás mohou rozhodnouti náhodné okolnosti a že zatímco si budete myslet, že se straníte světské politiky, dílem náhody se tak ocitnete na straně nepřátel **KRISTOVÝCH**. **V bouřlivé době nelze státi opodál. KDO NENÍ SE MNOU, JE PROTI MNĚ; A KDO SE MNOU NESHROMAŽDUJE, TEN ROZPTYLUJE.**“⁵⁷

Vztah traktariánů k římskokatolické církvi nebyl jednoduchý; na straně jedné ji považovali za jednu z katolických církví, zachovávajících věrouku nerozdělené Církve, jak ji hlásali Kristovi učedníci a jak byla zachycena ve spisech apoštolských Otců, na straně druhé jí kladli za vinu v mnoha ohledech porušenost a zkaženost. V souladu s tehdejší rétorikou často neváhali označovat římskokatolickou církev za Antikrista, přesto se podezření z papeženství nevyhnuli. V tomto období tak bojoval Newman za svoji vizi Církve současně na dvou frontách: na straně jedné se z něj stal nesmiřitelný odpůrce protestantství, zejména v jeho evangelikální podobě, na straně druhé bojoval proti nešvarům římského katolictví. Anglikanismus pro něj představoval pravou víru; anglikánská církev pro něj v době Oxfordského hnutí byla příslovečná *via media*, střední cesta mezi Římem a Ženevou.⁵⁸

Newman v té době působil současně jako farář venkovského kostela v Littlemore, nedaleko od Oxfordu; šlo o nově postavený kostel, jehož stavbu podpořili *fellows* z Orielu. Stavba začala v červenci 1835 a kostel zasvěcený sv. Máří a sv. Mikuláši byl vysvěcen v září 1836. Newman zde žil,

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ K vývoji pojmu *via media* v kontextu anglické teologie např. VOKOUN, Jaroslav. *Via media. Communio: Mezinárodní katolická revue*, 2011, 15. ročník, č. 2/3, str. 54-80.

dokud se v únoru roku 1846 se neodstěhoval z Littlemoru do Old Oscottu (Maryvale).

V kontextu Oxfordského hnutí je třeba představit i zmíněné významné Newmanovy souputníky: Johna Keblea, Edwarda Bouverie Puseyho a Richarda Hurrella Froudea.

John Keble byl zhruba o deset let starší než Newman a v roce 1811 byl jmenován *fellwem* na Orielu. V roce 1816 byl vysvěcen a roku 1823 se rozhodl vzdát se místa *tutora* a věnovat se venkovské farnosti ve Fairfordu; zde psal své básně publikované v roce 1827 nejdříve anonymně, později pod titulem *Křesťanský rok (Christian Year)*.⁵⁹ Kniha se dočkala mnoha opakovaných vydání a útěchu v jejích verších nalézala i Newmanova sestra Mary, která zemřela roku 1828.⁶⁰ Podle Newmana Keble svými verši „*složil neotřelou melodii a probudil v srdcích tisíců [čtenářů] novou hudbu: hudbu školy, jež byla v Anglii dlouho neznámá.*“⁶¹ Roku 1831 byl Keble na Oxfordu jmenován profesorem poesie. Keble a Newman nebyli hned od počátku své známosti nikterak blízcí přátelé; Newman byl stále podezírán z přetrvávajících evangelikálních sympatií, avšak kolem roku 1828 je svedl dohromady Hurrell Froude a Newman u Froudea toho roku i pobýval. Kebleovo proslulé *Soudní kázání*⁶² (*Assize Sermon*) hovořilo o „národním odpadlictví“ a stalo se prvním impulzem vzniku Oxfordského hnutí.⁶³ Kebleova homilie byla pronesena z kazatelny univerzitního kostela pouhých pět dní po Newmanově návratu ze Středomoří; hlavní myšlenkou

⁵⁹ KEBLE, John. *The Christian Year*. London: Cassell & Company, 1887.

⁶⁰ *JHN*, str. 33.

⁶¹ *Apologia*, str. 592.

⁶² Název je odvozen od výrazu označujícího periodická zasedání soudu (lat. *assisae*, angl. *court of assize*), který projednával zejména závažné trestné činy až do roku 1972. Soudní kázání bylo pronášeno na počátku období zasedání soudu, bylo formálně adresováno soudcům a vyzývalo je k spravedlivému výkonu jejich úřadu. Srov. KEBLE, John. *National apostasy considered in a sermon preached in St. Mary's, Oxford, before his Majesty's Judges of Assize, on Sunday, July 14, 1833*. Oxford: Collingwood, 1833.

⁶³ *Apologia*, str. 604.

byl odpor vůči státním zásahům do církevních záležitostí, rostoucí sekularizace společnosti, jakož i teze, že postavení anglikánské církve je parlamentními reformami a návrhy na zrušení diecézí v Irsku podemíláno. Newman se rychle chopil pera a jeho *Úvahy o ministerské komisi* (*Thoughts on the Ministerial Commission*) představovaly první z *Traktátů*.

Edward Bouverie Pusey byl zvolen *fellowem* na Orielu v roce 1823. Spolu s Newmanem docházel na semináře vedené královským profesorem teologie Charlesem Lloydem (1784-1829). Pusey strávil od roku 1825 dva roky v Německu, kde studoval zejména hebrejštinu a zapojil se do diskusí s německými biblisty, kteří bibli studovali primárně jakožto historický text. Při studiích v Německu se Pusey přesvědčil i o tom, že liberalismus a racionalismus měly na luterskou církev zničující vliv a tuto svoji zkušenost po návratu předal Newmanovi. V roce 1827 vyšlo jeho *Historické zkoumání pravděpodobných příčin racionalistických rysů, nyní v teologii v Německu převládajících* (*An Historical Enquiry into the Probable Causes of the Rationalist Character lately predominant in the Theology of Germany*)⁶⁴ a v roce 1828 Pusey byl na Oxfordu jmenován královským profesorem hebrejštiny. Zprvu byl vůči myšlence vydávání *Traktátů* skeptický; jako autor se připojil až v roce 1835 a byl později velkým zastáncem *Traktátu XC*; v roce 1842 napsal dopis arcibiskupu z Canterbury ve snaze zvrátit jeho odmítavý postoj vůči traktariánům. Pusey opakovaně odmítal nařčení, že traktariánům lze klást za vinu vzrůstající počet anglikánů, kteří přecházeli k Římu. Když v roce 1843 kázal o eucharistii, byly jeho názory byly shledány v rozporu s anglikánskou věroukou; za to byl vicekancléřem univerzity nařčen z hereze a byl mu uložen dvouletý zákaz kázat v Oxfordu. Stalo se tak v době, kdy Newman již působil v Littlermore a Pusey se stal fakticky

⁶⁴ PUSEY, Edward Bouverie: *An Historical Enquiry into the Probable Causes of the Rationalist Character lately predominant in the Theology of Germany*. London: C & J Rivington, 1828-1830.

vedoucím představitelem Oxfordského hnutí (což bylo stvrzeno Newmanovou konverzí v roce 1845).

Významnou osobou Newmanova oxfordského okruhu byl též Richard Hurrell Froude (1803-1836), jenž byl na Orielu *tutorem* do roku 1830 poté, co se stal roku 1826 *fellowem*. V roce 1829 byl vysvěcen a jeho myšlení se vyznačovalo obdivem ke středověké církvi i odporem k protestantské reformaci. Newman označil jejich přátelství po roce 1829 za „nejbližší a velice vřelé”.⁶⁵ Když Froude zemřel, odkázal Newmanovi svůj římský breviář; Newman jej používal až do své smrti a později poznamenal, že denní modlitba v latině mu zabírala tři až čtyři hodiny denně.⁶⁶ Mezi lety 1836 a 1838 si z něj Newman pořizoval pracovní překlady. Newman byl později redaktorem Froudeovy *Pozůstalosti* (*Remains of the late Reverend Richard Hurrell Froude, M.A.*),⁶⁷ jejíž první dva svazky z celkových čtyř vyšly v roce 1838; pozůstalost podle očekávání obsahovala řadu textů, ve kterých Froude ostře odsuzoval protestantskou reformaci a její představitele. Na to ve svém kázání reagoval Godfrey Faussett (asi 1781-1853), univerzitní profesor teologie nadace Lady Margaret⁶⁸, který odsoudil „obrodu papeženství“ přímo z Newmanovy kazatelny. V reakci na publikaci Froudeovy *Pozůstalosti* probíhala v Oxfordu sbírka za účelem postavení pomníku oxfordským mučedníkům: arcibiskupu Cranmerovi a biskupům Ridleyovi a Latimerovi, kteří byli v Oxfordu upáleni v době vlády královny Marie I. Tudorovny v letech 1555-1556.⁶⁹

⁶⁵ *Apologia*, s. 596.

⁶⁶ *JHN*, s. 145.

⁶⁷ NEWMAN, John Henry, KEBLE, John, MOZLEY, J.B. (eds.). *Remains of the late Reverend Richard Hurrell Froude, M.A.* London: J. G. & F. Rivington, 1838-1839.

⁶⁸ *Lady Margaret Professor of Divinity* je seniorní profesura na Oxfordské univerzitě, jejíž mecenáškou byla Lady Margaret Beaufort (1443-1509), matka krále Jindřicha VII. (1457-1509); až do roku 2015 byli všichni profesori této nadace z řad kléru.

⁶⁹ Do sbírky se zapojil i arcibiskup Howley; Newman, Pusey i Keble odmítli přispět. Památník měl mít původně podobu kříže, evangelikální křídlo upřednostňovalo stavbu kostela. Konečná podoba památníku z roku 1841-1843 má formu kříže upevněného na

Roku 1836 Newman vydal *Traktát 71*, který se měl stát jakýmsi manuálem pro anglikány v boji proti římskému katolictví. Obsahoval výčet nejvýznamnějších omylů a porušení, kterých se podle tehdejšího Newmanova smýšlení římskokatolická církev dopouštěla; jedním z vytýkaných bodů byl i kult P. Marie.

Vydávání *Traktátů* provázely i politické potyčky. Roku 1841 zmíněná probíhala volba probošta koleje Oriel; v ní spolu s Puseym podpořil kandidaturu Edwarda Hawkinse (1789-1882)⁷⁰ proti Kebleovi.⁷¹ Nemohl s ním totiž souhlasit ohledně role, kterou vzdělání mělo v jeho představách hrát: pro Newmana bylo klíčové, aby univerzita poskytovala nejen vědomosti, nýbrž byla i místem formování osobnosti. K tomuto pojetí se později Newman vrátil v *Ideji univerzity*. Hawkins měl zprvu na Newmana dobrý vliv: radil mu, aby následoval učení sv. Pavla, který odmítal rozdělovat křesťany na obrácené a neobrácené. Zapůjčil mu i knihu biskupa a pozdějšího arcibiskupa z Canterbury Johna Birda Sumnera (1780-1862) *Apoštolská kázání (Apostolic Preaching)*, která měla velký vliv na Newmanovo definitivní opuštění kalvínského učení. S Hawkinsem měl Newman později vážný střet; Newman razil myšlenku osobní odpovědnosti *tutora* za akademické výsledky svých studentů, což byla nová a kontroverzní idea, kterou spolu s ním podporovali Froude i Robert Wilberforce (1802-1857)⁷². Hawkins se později profiloval jako výrazný odpůrce traktariánů.

neogotické věži se sochami mučedníků a je dílem Sira George Gilberta Scotta (1811-1878). Mučedníky připomíná i interiér nedalekého kostela sv. Máří Magdalény. Je příznačné, že přestože jde o památník protestantským mučedníkům, jeho tvarosloví je zcela poplatné soudobému katolickému gotizujícímu stylu.

⁷⁰ „Z plného srdce mohu říci, že jej miluji a nikdy jsem jej milovat nepřestal, přestože mne čas od času velice provokoval.“ *Apologia*, str. 584

⁷¹ „Volíme probošta, nikoli anděla.“ *JHN*, str. 31.

⁷² Robert Wilberforce byl druhým synem Williama Wilberforcea (1759-1833), který se zásadně zasloužil o zákaz obchodování s otroky.

VI. CYKLY PŘEDNÁŠEK

V době, kdy Oxfordské hnutí již bylo v plném proudu, se Newman nezabýval jen sepisováním *Traktátů*. Ve svém boji proti liberalismu neustával: v roce 1836 zaútočil na liberálního teologa Renna Hampdena (1793-1868), jenž proslul zejména snahami o otevření Oxfordské univerzity neanglikánským studentům, svým textem *Objasnění teologických výroků dr. Hampdena (Elucidations of Dr Hampden's Theological Statements)*.

O rok později Newman publikoval jedno ze svých nejvýznamnějších děl anglikánského období, *Přednášky o prorockých úřadech Církve ve vztažení k římanství a lidovému protestanství (Lectures on the Prophetic Offices of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism)*. V tomto textu Newman rozpracoval svoji eklesiologickou vizi, kterou načrtl ve dvou *Traktátech* publikovaných v srpnu 1834. Třetí a poslední edice *Přednášek* byla později vydána v roce 1877 jakožto druhý díl pojednání *Via media anglikánské církve (The Via Media of the Anglican Church)*; obsahovala dlouhý úvod zásadní povahy, který shrnoval Newmanovu eklesiologii, ovšem již z římskokatolického pohledu. Vědom si toho, že protiřečí tomu, co napsal dříve, Newman se v předmluvě a řadě poznámek snažil vyrovnat se svými dřívějšími názory. Církev vnímal Newman v konečném důsledku sakramentálně, jakožto společenství věřících a odmítal tak její vnímání jakožto lidské, toliko sekulární instituce. Svátosti pro něj vždy byly setkáváním člověka a Krista, jenž je zdrojem milosti v nich obsažené. Jeho teologie je neoddělitelně spjata s inkarnací a je pevnou obranou proti jakýmkoli gnosticizujícím tendencím.

V následující pasáži z úvodu *Přednášek* se Newman plně projevuje jako odpůrce liberalismu a vyjadřuje politování nad reformací i svobodami, které v oblasti duchovního a intelektuálního hledání přinesla; jeho tón je velmi paternalistický:

“Kéž by si tito pánové své neklidné rozpoložení nechávali pro sebe; oni však vyvádějí z rovnováhy všechny kolem. Odpírají dědičné právo těm, kteří by dávali přednost tomu, aby se pravdu dozvěděli bez podstoupení rizika toho, že ji musí hledat sami; a proti jejich přirozenosti je nutí, aby spoléhali na svůj rozum v situaci, kdy jsou spokojeni se spásou na základě víry. Takoví potížíisté křesťanského společenství by při zdravém stavu věci byli umlčeni či vyloučeni, tak jako ti, kdo ruší královský pokoj, jsou ukázněváni v občanských záležitostech; ale protože naše doba, ať již z jakéhokoli důvodu, je dobou zmatků, nezbyvá nám než užívat argumentace a polemik.”⁷³

V první přednášce se Newman zabývá zejména otázkou, zda je Písmo dostatečným měřítkem pro zjišťování věrouky, dále vztahem Písma a tradice a shrnuje, že katolický směr anglikánské církve přejímá od římskokatolické církve její teologii, nikoli však její praxi. Následující přednáška se zabývá především autoritou, kterou pro Newmana v té době představuje církevní dávnověk. Newman zde důvtipně a zábavně varuje před idealizováním římskokatolické církve:

„Pokud jsme nakloněni tomu, abychom věřili věroučným vyznáním římské církve a nadbíhali jí jakožto sestře či mateřské církvi, kterou teoreticky je, příliš pozdě zjistíme, že jsme se dostali do rukou nemilosrdné a afektované příbuzné, která vyniká v umění, do kterého jsme se nechali léčkou zlákat.“⁷⁴

V souvislosti s pojednáním o neomylnosti Newman poznamenává, že římskokatolická církev zvěstuje nejen to, co lze vskutku dostopovat k apoštolům, ale i řadu dalších věroučných tezí. Vzhledem tomu, že neexistují nějaké stupně neomylnosti, muselo by to dle Newmana nutně znamenat, že římskokatolická církev jako celek je neomylná ve všem, co hlásá, ať již to je prokazatelně apoštolského původu či nikoli. V další části

⁷³ *SW*, str. 129 a násl.

⁷⁴ *Ibid.*

Přednášek Newman popisuje (s jistou dávkou obdivu) víru, se kterou římská katolická církev přijímá, co jim jejich církev předkládá a opětovně kritizuje, že římskokatolická církev ve svém učení dopodrobna upravuje všechny aspekty víry i života. V páté přednášce pak Newman charakterizuje anglikánskou střední cestu mezi protestantismem a katolictvím a vyzdvihuje její charakteristickou neurčenost. Objevují se zde i koncepty, které promýšlel celý život a ke kterým se vrátil ve svých pozdějších pojednáních: když Newman píše, že soukromý úsudek v otázkách víry používá prostředků, mezi které patří *zdravý rozum, přirozený cit pro dobro a zlo, soucit* či *soudnost*, předjímá tím svůj koncept ilativního smyslu i své pojetí svědomí. Newman se staví rozhodně proti protestantskému principu *sola scriptura* a neváhá označit přístup, spoléhající na samostatné studium Písma, za troufalost. Newman však kritikou nešetří ani římské katolíky. Papežský primát byl pro něj v té době ještě zcela nestravitelným konceptem a i jeho dovozování pokládá za nesprávný příklad použití soukromého úsudku, tentokrát však na straně římskokatolické. Newman nepochybuje o Božím vedení anglikánské církve a jejím poslání a formuluje, že věroučná pravda nemusí být pravdou nejen proto, že pochází přímo od apoštolů, nýbrž v některých případech i proto, že je prohlášena autoritou Církve. V deváté z *Přednášek* Newman nejdříve pojednává o sv. Irenejovi (asi 130-asi 200), Tertuliánovi (asi 160-asi 225) a apoštolských konstitucích (asi 380), poté se kriticky věnuje vyznání papeže Pia IV. (1499-1565), které v té době bylo předmětem kontroverzí mezi římskými katolíky a dalšími křesťanskými denominacemi. Toto vyznání, známé též jako *Professio fidei tridentina*, bylo mezi lety 1564 a 1967 vyžadováno po každém, kdo měl být jmenován do vyššího úřadu římskokatolické církve. Shrnovalo věrouku vyhlášenou na tridentském koncilu (1545-1563) a v roce 1877 bylo upraveno, aby zahrnuje dekry I. vatikánského koncilu (1869-1870). V roce 1967, po II. vatikánském koncilu (1962-1965) bylo nahrazeno podstatně zkrácenou verzí. Newman argumentuje, že je třeba činit rozdíl mezi tím, co věrouku objasňuje a

prohlubuje (jako přidání výrazu *homoousios*) a předkládáním nových věroučných článků. V následující přednášce Newman pak poznamenává, že apoštolské vyznání víry nikde neobsahuje článek, který by uznával Písmo za slovo Boží. Pokud Písmo skutečně je slovem Božím, pak musí věrouka ohledně této skutečnosti obsažena jinde než v krédu. Z toho by přísně logicky muselo vyplývat, že pokud taková nauka nikde výslovně obsažena není, tvrzení o Písmu jako slovu Božím neobstojí; proti takovému přísně logickému přístupu však Newman přináší argumenty. V jedenácté z *Přednášek* se Newman vypořádává s tím, že obecně přijímaná vyznání neobsahují výslovná ustanovení o inspirovanosti Písma. Dovojuje, že jak kréda, tak i anglikánské *Články* mohou ve věci mnohých věroučných prvků mlčet, přesto jde o součást věrouky. Jakkoli Newman uznává tradici jako jeden ze zdrojů našeho poznání Božích pravd, jeho stanovisko ohledně pravd o životě Ježíše Krista, obsažených v evangeliích je nekompromisní a přisuzuje jim zvláštní místo, jež nemůže být nijak dotčeno či dodatkováno tradicí.

Překlad nejvýznamnějších pasáží *Přednášek* je připojen v Příloze. Jak poznamenává Pospíšil, Newman byl prvním katolickým teologem, jenž jasně vnímal určitou diferencii mezi Božím královstvím a církví, na rozdíl od pojetí augustinovského, podle něhož mezi těmito subjekty podstatná diference v podstatě neexistovala.⁷⁵ Přitom však Newman zachovával augustinovské rozlišení mezi *civitas Dei* a *civitas terrena*; věřil, že Prozřetelnost vede člověka prostřednictvím Církve. Učení o prvotním hříchu, jež nikdy neopustil, mu neumožňovalo být ve věci zdokonalení člověka optimistou. Tento nedostatek romantického optimismu jej však nikdy nepřivedl k pesimismu, typickému pro některé směry modernismu.

⁷⁵ POSPÍŠIL, Ctirad Václav: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal OP, 2010. ISBN 978-80-87183-21-2, str. 107.

Newman nevnímal anglikánskou církev v její aktuální podobě zdaleka jako ideální, přesto ji považoval v její anglo-katolické podobě za společenství, se kterým se v té době identifikuje. Byl si vědom přitom její názorové roztržiténosti a nedostatků ve vzdělávání laiků. Newman si dobře uvědomoval, že církevní dějiny obsahují řadu momentů, kdy Církev nejednala, jak měla; přesto její pochybení považoval v té době toliko za dočasná. Základ eklesiologie spatřoval v pochopení toho, v čem spočívá víra. Na straně jedné stálo římskokatolické učení, podle kterého – v souladu s učením sv. Augustina – ti, kteří jsou od římskokatolické církve odděleni, jsou *ipso facto* připraveni o podíl na dědictví Kristově. Tomuto pojetí Newman oponoval názorem, že od doby velkých schismat, tedy oddělení řecké církve od církve latinské a od schismat 16. století, v Církvi nepanuje univerzalita a Církev není ve stavu svatosti. Zásada čistoty víry pro něj byla pro Newmana přednější než zásada jednoty Církve; i proto byla otázka vývoje věrouky později tak zásadní; Newman si přitom uvědomoval, že věrouka prvních staletí se plně neshodovala s věroukou anglikánskou.

Newmanova eklesiologie se vyvíjela postupně; po svém obrácení v roce 1816 začal Newman vnímat Církev jakožto nezbytnou instituci. Ovšem až pod vlivem Butlerova učení o analogii začal Newman vnímat potřebu Církve viditelné a došel k přesvědčení o nezbytnosti svátostí. V předchozím období považoval viditelnou Církev za nezbytnou pro život křesťanů, nicméně pravou Církev spatřoval v Církvi neviditelné, přičemž nelze spolehlivě určit, kdo do ní patří a kdo nikoli.⁷⁶ S pojetím individualistickým pojetím křesťanství se však rozešel. Whately pak Newmanovi objasnil vnímání Církve jakožto živoucího organismu, který má své poslání. Postupně rostl i vliv Froudeův a Newman na základě svých přípravných studií za účelem publikace *Ariánů* začal vnímat jakožto ideál nerozdělenou

⁷⁶ *Apologia*, str. 10.

Církev starověkou. V roce 1833 pak píše: “*Písmo činí existenci Církve viditelné podmínkou existence Církve neviditelné.*”⁷⁷ S tím souvisí i Newmanovo přesvědčení, že udělování svátostí, které považoval za nezbytné pro spásu, je svěřeno Církvi viditelné, jež představuje kontinuitu se společenstvím prvních apoštolů. Viditelnou Církev v té době Newman začal považovat za společenství pokřtěných křesťanů, přičemž křest člověka ospravedlňuje; křest však Newman nepovažoval za záruku spásy. Poslání viditelné Církve spatřoval i v její roli jakožto záruky řádného předávání apoštolské víry. Proto Církev nesmí přistoupit na žádné kompromisy ve vztahu ke státu a její obřady a svátosti jsou pro Newmana samotnými cestami milosti.⁷⁸

Publikace *Traktátů* přivodila traktariánům četné výtky papeženství; aby se jim vyhnul, Newman začal právě v *Přednáškách* pronesených u sv. Máří užívat zmíněný výraz *via media*, kterým označoval anglikánství jakožto střední cestu mezi protestanstvím a katolictvím. V *Přednáškách* pak Newman vyjádřil závěr, že „*my i římsští katolíci se domníváme, že katolická Církev je neomylná ve svých věroučných vyhlášeních či ve věrouce ohledně spásy; lišíme se však od sebe v tom, co je víra a co znamená katolická Církev.*”⁷⁹ Jak poznamenává Vokoun, *via media* je koncept, který Newman nikdy neopustil, ale uchoval jej jako myšlenkové paradigma aplikovatelné na nové problémy.⁸⁰

Přednášky jsou významné i pro pochopení Newmanova názoru na roli laiků a recepci věrouky. Tradici zde Newman dělí na tradici episkopální a tradici prorockou: episkopální tradici vnímá v písemné podobě vyznání víry, jako vyjádření oficiální věrouky Církve, které je předávání v biskupské posloupnosti; prorocká tradice je pro něj *myslí Ducha*, širokým proudem

⁷⁷ LD, Tract 11.

⁷⁸ LD, *Advertisement* k 2. svazku *Traktátů*, str. v.

⁷⁹ NEWMAN, John Henry: *The via media of the Anglican Church: illustrated in lectures, letters and tracts written between 1830 and 1841*. London: Longmans, Green, and Co., 1885. Vol. I., str. 212.

⁸⁰ VOKOUN, op.cit.

církevní reflexe zahrnujícím i pravidlo *lex orandi*. Úvahami o vztahu *legis orandi* a *legis credendi* se Newman jasně přihlásil k anglikánské tradici a roli, jakou v ní hraje *Knihy společných modliteb*. Formulace vyznání víry jsou tudíž pro Newmana výrazem episkopální tradice, již považuje za založenou na apoštolském základě a dostalo se jí recepce ze strany katolických laiků.⁸¹ Na straně druhé prorocká tradice je tím, čím Církev dýchá; nachází své vyjádření v bohoslužbě, liturgii, v různých teologických školách a v *sensu fidelium*. Laici se stávají součástí prorocké tradice skrze svoji účast na bohoslužebných obřadech a přijímání svátostí. Newman se nicméně domnívá, že laici musí přijímat vše, co jim episkopální tradice předkládá k věření. Vztahu prorocké a episkopální tradice se s přihlédnutím k Newmanovi věnuje i Pospíšil.⁸²

V Apologii Newman později své *Přednášky* shrnul následovně: „*Musel jsem se vypořádat s otázkou, na níž podle mého úsudku záleželo rozhodnutí se pro nějakou z církví. [...] Nakonec se podle mého přesvědčení ona kontroverze nesoustředila na tuto otázku [papežského úřadu]; soustředila se na víru a Církev. [Tato otázka] byla kontroverzí od počátku až do konce. Římské a anglikánské náboženství si činily protichůdné nároky a historie mé konverze je zkrátka procesem dospívání k řešení.*”⁸³ Je přitom příznačné, že v druhém vydání *Přednášek* z roku 1838 již Newman namísto výrazu ‘anglikanismus’ začal užívat výrazu ‘anglo-katolicismus’.

Newman se v době Oxfordského hnutí zabýval i otázkou spásného Kristova díla. Tomuto tématu se věnuje ve svých *Přednáškách o teorii ospravedlnění* (*Lectures on the Doctrine of Justification*); jde o přednášky v kostele sv. Máří

⁸¹ Po své konverzi k římskému katolictví Newman prohlásil za součást episkopální tradice též papežské encykliky.

⁸² POSPÍŠIL, Ctirad Václav: *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*. Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-87183-14-4, str. 398, pozn. 350.

⁸³ *Apologia*, str. 111-112.

z roku 1837, které vyšly o rok později. Tato v pořadí třetí Newmanova kniha byla výsledkem polemik, které vedl s časopisem *Křesťanský pozorovatel* (*Christian Observer*); Newman se později svěřil svému příteli a pozdějšímu konvertitovi k Římu, Henrymu Wilberforceovi (1807-1873)⁸⁴, že na sepsání tohoto spisu musel vynaložit větší úsilí než na své předchozí dvě knihy. Otázka ospravedlnění hříšníků je stěžejním pojmem věrouky reformace a Newman se musel potýkat s nepřehlednou literaturou. V textu se pak musel vypořádat s pojmy ospravedlnění, obnovy, svatosti a víry, jakož i jejich vzájemného vztahu. *Přednášky o teorii ospravedlnění* ukazují, že Newman byl velmi přesvědčivým mistrem slova; kdyby byl zůstal u svého původního záměru, stal by se jistě dobrým advokátem, protože měl dar výborné argumentace a výřečnosti. Psal v dlouhých větách a snažil se vyvarovat nadbytečné terminologie s cílem přesvědčit čtenáře o svém stanovisku. Z textu vyzařuje jakási klidná síla intelektu, jež dokáže upoutat a udržet čtenářovu pozornost a ke svému účinku nepotřebuje bombastických efektů. Překlad nejvýznamnějších pasáží je obsažen v Příloze.

Podle luterského pojetí je člověk ospravedlněn pouhou vírou (jak to vyjadřuje zásada *sola fide*), bez přihlídnutí ke skutkům; v lidských silách není nic, co by člověka dokázalo před Bohem ospravedlnit. Jedenáctý z anglikánských *Článků* se luteránskému pojetí velmi blíží: „*Před Bohem je nám přičítána spravedlnost toliko pro zásluhy našeho Pána a Spasitele Ježíše Krista a nikoli pro naše skutky či zásluhy; pročez ospravedlnění vírou je učení nanejvýše prospěšné.*“ Toto učení však bylo pro mnohé anglikány v rozporu s tím, co *Knihy společných modliteb* učí o obnově člověka skrze křest. Newman se tudíž snažil nalézt střední cestu mezi vírou, jež ospravedlňuje (vírou, která je) a vírou, která žije spravedlivě (vírou, která *koná*). Tím do jisté míry předjímal ekumenickou teologii dvacátého století.

⁸⁴ Henry byl nejmladším ze synů Williama Wilberforcea (viz. pozn. 72).

Pro Newmana je instrumentální příčinou ospravedlnění jak křest, tedy katolické stanovisko, tak i víra, jak učí protestantská teologie. Počátkem spásy je křest, dále však působí láska, víra a naděje, dobré skutky a svátosti, které postupně proměňují věřícího člověka ke Kristovu obrazu. Protestantská teze *sola fide* je pro Newmana opodstatněná v té míře, v jaké poukazuje na Krista jakožto na jediného činitele procesu ospravedlnění. Newman nakonec dochází k závěru, že ospravedlnění v sobě zahrnuje i obnovu a dále zdůrazňuje procesuální stránku ospravedlnění namísto jeho vnímání jakožto určitého okamžiku v lidském životě; tím se spíše blíží pohledu římskokatolickému. Spása pro Newmana není něčím, co se odehrálo v minulosti, chápe ji jakožto proces, který pokračuje i v současnosti. Skrze Krista docházíme spásy svojí účastí na jeho Vzkříšení, naším přetvářením se v Krista.

O dva roky později, v kázání *O ospravedlnění nikoli nás, nýbrž v nás* (*Righteousness Not of Us, But in Us*) Newman dovedl, že jakkoli naše spása není dílem naším, nýbrž Kristovým, musí k ní dojít *v nás*, skrze proměňující sílu Ducha vzkříšeného Krista, jenž v nás působí. Newman tak odmítá jakoukoli formu semipelagianismu, podle kterého si člověk dokáže cestu ke spáse nějakým způsobem zasloužit. Spásy lze dojít pouze tehdy, pokud se otevřeme Kristově spásné přítomnosti a přijmeme ji:

„Duch přišel, aby dokončil v nás, co Kristus dokončil v sobě, ale ponechal nedokončené v nás. ... Kristus se utváří v nás, rodí se v nás, trpí v nás, žije v nás; a to nikoli v následnosti událostí, ale naráz: neboť k nám přichází jako Duch, ve svém umírání i ve svém vzkříšení, ve svém žití. Navždy se nám dostává zrození, ospravedlnění, obnovy, umírání hříchu, vzkříšení ke

*spravedlnosti. Tato celá ekonomie je ve všech svých částech v nás přítomna naráz; a tato Boží přítomnost zakládá naši cestu do nebe...*⁸⁵

Když se Newman ohlížel za rokem 1839, považoval jej za dobu, kdy dosahoval vrcholného vlivu. Kritici však na sebe nenechali dlouho čekat.

⁸⁵ kázání *O ospravedlnění nikoli nás, nýbrž v nás (Righteousness Not of Us, But in Us)* PPS V, No. 10, str. 138-140.

VII. TRAKTÁT XC A SITUACE V ANGLIKÁNSKÉ CÍRKVI

Jednou z nejpálčivějších otázek, se kterými se Newman potřeboval vypořádat, byl vztah katolicity a apostolicity. Uvědomoval si, že je třeba rozlišovat mezi tehdejším stavem římskokatolické církve a její formální věroukou. Jsa veden snahou umožnit recepci formální římskokatolické věrouky do anglikánské církve a přitom zachovat její organizační samostatnost a vlastní, charakteristické odlišnosti, potřeboval dokázat, že anglikánské *Články* nejsou v rozporu s katolickým učením. To si předsevzal v *Traktátu XC*. *Články* přitom hrály navýsost významnou roli v životě oxfordské akademické komunity, jakož i celé anglické společnosti: byly jak součástí imatrikulace nových studentů, tak i jmenování do akademické hodnosti *fellow*.

Proslulý *Traktát XC* byl vydán v roce 1841 nejdříve anonymně, přestože bylo jasné, že jeho autorem je Newman; týkal se třiceti devíti věroučných anglikánských *Článků*. Newman jej napsal v době, kdy obecně nikdo nepochyboval o tom, že anglikánská církev je církví protestantskou; on však byl tehdy bytostně přesvědčen o její katolicitě. V církevních kruzích se text setkal s bouřlivou odezvou. V traktátu totiž Newman zastával zcela novátorské pojetí, podle kterého jsou věroučné *Články*, které pocházejí z doby vlády Alžběty I. (1533-1603) a jsou svými formulacemi silně protestantské, slučitelné s věroukou, již lze vystopovat zpětně k rané Církvi a jež je katolická. Podle Newmana *Články* tedy neodmítaly katolickou věrouku, nýbrž toliko papežskou autoritu. Traktát je dlouhým spisem o zhruba osmdesáti stranách a třiceti tisících slov. Newman se nezabýval všemi *Články* anglikánské víry, ale vybral si následující témata: *Písmo svaté a autorita Církve; Ospravedlnění toliko vírou; Skutky před ospravedlněním a po něm; Viditelná církev; Všeobecné koncily; Očistec, odpustky, obrazy, relikvie, vzývání svatých; Mše; Kněžské sňatky; Kázání; Biskup římský*. Traktát je plný citací jak z anglikánských autorů 17. století, tak i z církevních Otců. Newman

poznámenal v Apologii: „*Člověk se snažil ze všech sil znetvořit a zmrzačit starou katolickou Pravdu; ta však všemu navzdory přetrvávala, dokonce i v Článcích.*”⁸⁶

Newmanova analýza *Článků* je velmi legalistická a snaží se o přesný rozbor významu jednotlivých slov. Newmanova argumentace je někdy na pokraji slovní ekvilibristiky a je vedena přesvědčením, že *Články* zakazují toliko excesy, kterých se římskokatolická církev dopouštěla. Tak například *Článek XXII* o očištění (jehož popření je jedním ze stavebních bloků protestantství) hovoří o „*římském učení o očištění*“ a označuje jej za „*věc marnou, nadarmo vynalezenou*“; podle Newmana však zde nejde o popření učení, jak je vyhlásil tridentský koncil, nýbrž toliko o odsouzení zneužití a porušení tohoto učení, jak se jej někteří horliví papeženci dopouštějí. Podobně *Článek XXXI* stanoví, že jedinou obět přinesl Kristus na kříži, tudíž „*mešní oběti, při kterých se běžně pronáší, že kněží obětují Krista za živé a mrtvé za odpuštění trestu a viny, jsou rouhačskými báchorkami a nebezpečným klamem*“; podle Newmana se ovšem jedná pouze o odsouzení praxe soukromých mší.

Traktát končí shrnutím, které Newman sepsal v předtuše bouřlivé reakce, kterou mezi protestantsky smýšlejícími čtenáři text vyvolá.⁸⁷ V lepším případě byl tento traktát považován za sbírku kazuistických argumentů, v horším případě byl Newman obviňován z papeženství. Jeho argumenty jsou plné sofistiky a slovíčkaření; argumentační linie je povětšinou taková, že pokud *Článek* obsahuje nějaký prvek, neznamená to vyloučení jiného prvku. *Články* tak podle Newmana znamenají toliko to, co je v nich výslovně uvedeno, avšak povolují vše, co přecházejí mlčením. Newmanův biskup Richard Bagot (1782-1854) prohlásil o *Traktátu XC*, že jde o „*interpretační systém takových nuancí, že umožňuje, aby Články znamenaly všechno*

⁸⁶ *Apologia*, str. 85.

⁸⁷ Český překlad v Příloze.

nebo také nic.“⁸⁸ Také proto požádal Newmana, aby v publikaci *Traktátů* nepokračoval.

Newman později napsal, že od sklonku roku 1841 byl „*ve věci [svého] členství v anglikánské církvi na smrtelném loži.*“⁸⁹ Kritika traktátu ho překvapila: o anglikánských člancích se již nějakou dobu vedly rozpravy a Richard Whately (1787-1863), *fellow* na Orielu od roku 1811, dokonce navrhoval jejich změnu, od čehož se Newman distancoval. Čtyři význační oxfordští akademici, včetně Archibalda Campbella Taita⁹⁰ (1811-1882), budoucího arcibiskupa z Canterbury, sepsali dopis, ve kterém prakticky celá univerzita včetně nejvyšších představitelů téměř všech kolejí i vicekancléře vyjádřila s traktátem nesouhlas a vyzvala autora k tomu, aby se veřejně přihlásil. Newman tak učinil, avšak bránil se tím, že se snažil dopisem některé body lépe objasnit a navrhoval úpravy v traktátu pro nové vydání. V něm napsal: „*Přestože jsem v zásadě měl pravdu, možná jsem ji hájil nevhodným způsobem.*“⁹¹ Arcibiskup Howley však vyvinul tlak na oxfordského biskupa Bagota, aby Newmana přiměl k ukončení vydávání *Traktátů*. Newman se podvolil a napsal i otevřený dopis, ve kterém vyjádřil pochopení pro tento krok a distancoval se od kladného postoje k římskokatolické církvi. Když jej však odsoudili anglikánští biskupové, nabyl dojmu, že jej vlastní církev zavrhla. Biskupský úřad hrál přitom v Newmanově pojetí církve zásadní roli, která i pod vlivem nabyté zkušenosti nebyla přijímána bez výhrad. Až později Newman vyjádřil názor, že pokud nějaký biskup zastával nikoli pravověrný názor, je třeba mu poslušnost odmítnout.⁹² Bylo tomu proto, že formulací

⁸⁸ *Apologia*, str. 85.

⁸⁹ *Apologia*, str. 217.

⁹⁰ Tait byl *fellow* na koleji Balliol od roku 1834, v roce 1836 přijal svěcení. Jeho nejbližší přátelé z Balliolu, William George Ward (1812-1882) a Frederick Oackley (1802-1880) byli nadšenými traktariány, jejich nadšení však Tait nikdy nesdílel.

⁹¹ NEWMAN, John Henry: *A Letter addressed to the Rev. R. W. Jeff D.D.*, Oxford, 1841, str. 5.

⁹² dopis Johnu Kebleovi, 19. únor 1842, *LD VIII*, str. 466.

věrouky byly v první řadě pověřeny biskupské synody,⁹³ přičemž zásadní roli plnily všeobecné koncily, jež rokovaly pod vedením Ducha svatého.⁹⁴

Newmana tudíž po publikaci *Traktátu XC* začaly pronásledovat pochyby o tom, zda je anglikánská církev vůbec církví autentickou. Jak později uvedl v *Apologii*: „*Za sebe toliko spatřuji, že u Otců je nekonečně více toho, co protirečí našemu stavu odtržení od křesťanstva, než co protirečí dekretům tridentským.*“⁹⁵ Přesto v té době Newman ještě nebyl připraven konvertovat k Římu a v římskokatolické církvi stále spatřoval řadu zásadních nedostatků. Ke svým tehdejším názorům se vrátil v přednáškách *O současném postavení katolíků v Anglii* (*On the Present Position of Catholics in England*).

Následně se Newman rozhodl stáhnout se z oxfordského života a uchýlit se do své farnosti v Littlemore. Zde se vyhýbal veřejnosti, nicméně jeho obdivovatelé jej neopouštěli a vybudoval zde komunitu vykazující některé znaky řeholního společenství. Někteří z jeho členů konvertovali k římskému katolictví, za což byl Newman silně kritizován. Mezitím byl autorem *Traktátu 75*, ve kterém se zabýval římským breviářem, ušní zpovědí a zastával se denní modlitby; *Traktát 85* pak kritizoval protestanské setrvávání na Písmu.

Ještě před vydáním *Traktátu XC* přitom otrásl v roce 1839 Newmanovým přesvědčením o pravosti střední cesty anglikánské církve článek římskokatolického teologa Nicholase Wisemana (1802-1865)⁹⁶ o

⁹³ dopis J. R. Hope-Scottovi, 17. říjen 1841, *LD VIII*, str. 300.

⁹⁴ dopis B. Harrisonovi, 24. listopad 1835, *LD V*, str. 168.

⁹⁵ *Apologia*, str. 158.

⁹⁶ Wiseman byl španělského původu, proslul okázalým životem a stal se kardinálem. Absolvent Anglické koleje (*English College*) v Římě se později stal jejím rektorem a papež Lev XII. jej jmenoval tzv. speciálním anglickým kazatelem. V roce 1833 Wiseman se dvakrát setkal s Newmanem a Freudem; diskutovali o možnosti znovusjednocení anglikánské a římskokatolické církve. Po návratu z Říma v roce 1835 Wiseman často přednášel o římskokatolické církevní věrouce a s Danielem O'Connelllem v roce 1836 založil Dublinskou revue (*Dublin Review*). Wiseman kratším dalším pobytem v Římě

věroučných nárocích anglikánské církve. Newmanovi přitom utkvěl v paměti Augustinův citát *securis judicat orbis terrarum* (*jistý je světa soud*, ve smyslu *soud celého katolického světa*); od té doby Newman přemýšlel o vztahu anglikánské a římskokatolické církve ještě intenzivněji. Anglikánské církvi neupíral její apostolicitu, měl však problém s tvrzením, že je skutečně církví katolickou.

Anglikánská církev přitom prošla v letech, kdy Newman pobýval na Oxfordu, mnohými změnami. Poprvé se nahlas uvažovalo, zda církev, která se tolik lišila od církve předchozího století, přežije jakožto státní církev (*established Church*); našly se i hlasy, podle kterých by jí odluka od státu prospěla. Jedním z rozhodujících nových vlivů byla situace v římskokatolickém Irsku, jež se se v roce 1800 připojilo k unii s Británií; římsští katolíci se z Irska hojně stěhovali do velkých anglických měst jako byly Liverpool či Birmingham, což pozici anglikánské církve ve velkých městech jen ztěžovalo. Obyvatelstvo tam beztak projevovalo o náboženské otázky často buď jen vlažný zájem nebo se připojovalo k tzv. *nonkonformismu*.⁹⁷ V konzervativní straně se objevily hlasy, vedené Robertem Peelem (1788-1850, premiérem v letech 1834-1835 a 1841-1846), které chtěly irské katolíky plně emancipovat. V roce 1829 byl skutečně přijat zákon zrovnoprávňující římské katolíky (*Catholic Emancipation Act*) a umožnil jim i kandidovat do parlamentu; Newman se zákonem nesouhlasil a obával se, že ohrožuje samé základy anglikánské církve a povede k sekularizaci veřejného života. Význačným představitelem irského

stanul v čele římskokatolického semináře sv. P. Marie v Oscottu u Birminghamu (*St. Mary's College, Oscott*) a navštívil Newmana v Oxfordu v červenci roku 1841. Po obnově římskokatolických struktur v roce 1850 pak usedl na stolec římskokatolického arcibiskupa z Westminsteru.

⁹⁷ V 19. století se toto označení používalo pro protestanty stojící mimo rámec anglikánské církve, tedy metodisty, kalvinisty, baptisty, presbyteriány, kongregacionalisty, puritány i různé skupiny disenterů, zahrnující například kvakery či anabaptisty.

emancipačního hnutí v té době byl zejména politik Daniel O'Connell (1775-1847). Anglikánská církev na novou situaci reagovala mj. tím, že se snažila ve městech zakládat nové kostely, na což se snažila najít prostředky omezením nákladů biskupských úřadů. Vláda Williama Lamba, druhého vikomta z Melbourne (1799-1848, premiérem v roce 1834 a dále 1835-1841) za tímto účelem zřídila v roce 1835 zvláštní komisi, v jejímž čele stál Robert Peel a jejímž členem byl londýnský biskup Charles James Blomfield (1786-1857). Premiér Melbourne byl často přítom obviňován z volnomyšlenkářství a neprojevoval přílišný zájem o náboženské otázky.⁹⁸ S Blomfioldem měl Newman často napjaté vztahy: vyčítal mu, že v roce 1832 podpořil Reformní zákon (*Reform Bill*) (Blomfield se přitom při hlasování toliko zdržel) a jejich rozepře dosáhla vrcholu ve spojitosti s *Traktátem XC*. V čele anglikánské církve stál přitom od roku 1828 jakožto arcibiskup z Canterbury profesor teologie z Oxfordu William Howley (1766-1848, arcibiskupem od roku 1828). Sdílel podobné obavy, jako měl Newman, o budoucnost anglikánské církve jakožto církve státní. Byl tudíž jedním z odpůrců katolické emancipace a v roce 1833 i zákona *Church Temporalities Act*, ve kterém se navrhovalo zrušit deset anglikánských diecézí v Irsku. Stavěl se i proti zmíněnému Reformnímu zákonu. Newman se o něm později vyjádřil, že šlo o muže „nejvyšších zásad“, který by „dobrovolně zemřel mučednickou smrtí“.⁹⁹

S probouzením římskokatolické církve souvisela i stavba nových kostelů; architekt a návrhář Augustus Welby Northmore Pugin (1813-1852), který přestoupil v roce 1835 k Římu, patřil k nejvýraznějším umělcům své doby v Británii a byl velkým zastáncem gotické církevní architektury; šel tak daleko, že jiný architektonický styl považoval pro církevní stavby za

⁹⁸ Melbourne se přičinil o jmenování R. D. Hampdena královským profesorem teologie na Oxfordu, jehož byl Newman rozhodným odpůrcem.

⁹⁹ *JHN*, str. 83.

nepřípustný. Byl autorem populárního *Glosáře církevní výzdoby* (*Glossary of Ecclesiastical Ornament*),¹⁰⁰ který vyšel poprvé roku 1844, a jeho styl se vyznačoval zejména bohatým užitím barvy v interiéru. Objevili se i římskokatoličtí mecenáši jako John Talbot (1791-1852), kteří podporovali estetické obrození zahrnující jak návrat ke středověké liturgice, tak i ke středověké architektuře. Velkou kontroverzi vzbuzovala zejména opětovná instalace lektorii - chórových přepážek, tzv. letnerů či letnýřů (*rood screen*) do chrámových interiérů. Tato myšlenka, propagovaná zejména Puginem, vedla k opětovnému oddělení kléru a obecného lidu, a ozývali se proti ní i někteří významní římskokatoličtí duchovní jako Frederick William Faber (1814-1863) z londýnské oratoře. S instalací lektorii nesouhlasil ani Newman a své sympatie k Puginovi zčásti opustil, přestože v roce 1840 připustil: „*Nemůžu si pomoci, mám ho rád, i když je nesmírně upovídaný.*“¹⁰¹

Pod vlivem této nové konfrontace s římským katolictvím se měnila i vnější podoba anglikánské církve. Docházelo k zakládání nových spolků, které se snažily nové ideje prosazovat i ve státní církvi; patřila mezi ně *Oxfordská společnost pro šíření studia gotické architektury* (*Oxford Society for Promoting the Study of Gothic Architecture*), založená roku 1839, jejíhož dění se krátce účastnil i Newman, jakož i *Cambridgeská camdenská společnost* (*Cambridge Camden Society*), jež byla známější – a nepoměrně kontroverznější, zejména díky svému periodiku *The Ecclesiologist*. Tento obrat ke středověku podporovala i nechuť k protestanství, která číselně z *traktátů* a kázání představitelů Oxfordského hnutí vzele s Newmanem. Čelným představitelem gotického obrození byl i spisovatel John Ruskin (1819-1900),

¹⁰⁰ PUGIN, Augustus Welby. *Glossary of Ecclesiastical Ornament and costume*. London: H. G. Bohn, 1844.

¹⁰¹ PATRICK, Rogers, TIERNEY, Michael: *A tribute to Newman: essays on aspects of his life and thought*. Dublin: Browne and Nolan, 1945, str. 193. O kostelu sv. Jiljí v Cheadle, jenž navrhl Pugin ve zdobném gotickém stylu poblíže Alton Towers, panského sídla vévody z Shrewsbury, Newman prohlásil, že šlo o „*nejskvoznější budovu*“, kterou kdy spatřil (*Ibid.*, str. 198).

který studoval na koleji Christ Church v Oxfordu v letech 1837-1840, tedy v době největšího rozmachu Oxfordského hnutí; proslavil se zejména svým dílem *Sedm lamp architektury* (*Seven Lamps of Architecture*)¹⁰² z roku 1849, v náboženských otázkách však zůstal vlažný.

¹⁰² RUSKIN, John: *The Seven Lamps of Architecture*. Orpington: 1880.

VIII. ÚLOHA VÍRY A SPIRITUALITA

Sir Robert Peel, zakladatel moderní Konzervativní strany a toryismu, pronesl v roce 1841, kdy začínalo jeho druhé premiéřské volební období, projev u příležitosti otevření veřejné knihovny ve svém volebním okrsku v Tamworthu. Jeho cílem bylo intelektuální povznesení širokých mas anglického dělnictva. Pro Newmana byl však mravní růst výsledkem nikoli světského vzdělávání, nýbrž v první řadě plodem křesťanské výchovy. Na Peelův projev, který nejdříve vyšel v *Timesech* a později byl vydán i jako brožura, reagoval Newman na naléhání vlastníka listu, Johna Waltera (1818-1894), břitkou, místy až krutou satirou *Čítárna v Tamworthu* (*The Tamworth Reading Room*), která byla rozdělena do sedmi dopisů, jež byly podepsány pseudonymem 'Catholicus'. Tyto dopisy byly jedním z plodů neúnavné publikační činnosti Newmana jako redaktora *Britského kritika* (*British Critic*) mezi roky 1838 a 1841. Newman v nich kritizuje Peelovu ideu bezkonfesního křesťanství; jejich formulace považoval za vydařené, takže se s nimi můžeme setkat i v pozdějších dílech a jsou citovány jak v *Univerzitních kázáních*, tak i *Gramaticke souhlasu*. Příloha obsahuje český překlad nejvýznamnějších pasáží *Čítárny*.

Jakkoli Newman spatřoval v křesťanství základní nástroj mravní obrody a růstu člověka, odmítal být označován za teologa. V této souvislosti je vhodné učinit několik poznámek o Newmanově spiritualitě: působil v době, kdy římskokatolická teologie byla pojímána neoscholasticky, konceptuálně, často bez vztahu k biblickému základu a zejména – což Newmana znepokojovalo nejvíce – bez vztahu k duchovnímu prožitku. S takovým pojetím teologie se Newman nikdy nesmířil. Teologie pro něj nebyla oddělitelná od křesťanské spirituality. Tím, že se v jeho díle neustále objevuje důraz na dogmatické učení, by sice mohl čtenář nabýt dojmu, že teologická stránka má u Newmana vždy navrch. Newmanovo pojetí dogmatu je však blízké původnímu řeckému významu výrazu *δόγμα*

odvozenému od slovesa *δοκέω*, tedy „zdá se mi“, „jeví se mi“ – dogmatika je pro Newmana v první řadě systematickou reflexí nad obsahem toho, čemu věříme: v žádném případě nespočívá v pouhém neoscholastickém memorování článků katechismu. V doslovu k pozdější *Gramatice souhlasu* Newman cituje milánského biskupa sv. Ambrože (337-397): *Non in dialectica complacuit Deo saluum facere populum suum*. Chtěl tak zdůraznit, že hledání Boha musí jít za rámec a omezení rozumové argumentace; nestačí mít vědomí o Boží existenci, ta musí nutně s sebou přinášet změnu naší orientace duchovní. Vedle biblického základu tak mají zásadní význam zejména formulace vyznání víry, které „osvětlují obraz vtěleného Syna v našich srdcích“¹⁰³. Spiritualita není pro Newmana něčím pocitovým, je odrazem a přímým pokračováním teologie. Newman byl ovlivněn studiem Písma, zejména Janovým evangeliem a spisy apoštola Pavla. Dalším významným zdrojem jeho myšlení byli církevní Otcové, zejména sv. Augustin, sv. Atanáš či sv. Basileios z Caesarije; v jejich citacích je však nedůsledný a často je cituje bez udání zdroje. V této souvislosti je pozoruhodné, že Newman téměř nikdy necituje sv. Tomáše Akvinského. Konečně významným zdrojem jeho spirituality je vlastní duchovní prožitek, jeho popis však je nutně podmíněný střídmostí viktoriánské Anglie. Pro Newmana je významné i přebývání Boha v nitru člověka: „Pravý křesťan může být téměř definován jakožto křesťan, jenž má převládající pocit přítomnosti Boha ve vlastním nitru...“¹⁰⁴ Augustinovo *Fecisti nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* pak nachází svůj přímý odraz v Newmanově závěru, kdy jedno ze svých kázání uzavírá slovy: „Do našeho nitra nemůže vstoupit nic

¹⁰³ kázání *O ponížení věčného Syna (The Humiliation of the Eternal Son)*, PPS III. No. 12, str. 170.

¹⁰⁴ kázání *O upřímnosti a pokrytectví (Sincerity and Hypocrisy)*, PPS V. No. 16, str. 225-226.

*jiného než přítomnost našeho Tvůrce; protože nikomu jinému se naše srdce nedokáže cele otevřít a podřídít ve svých myšlenkách a pocitech.*¹⁰⁵

Pro Newmana začíná náboženská víra od tzv. *prvních principů*. Jeho epistemologie je vedena zásadou, že existují určité primární úsudky, které nejsou experimentálně prokazatelné, na jejichž základě člověk dospívá k názorům v náboženských otázkách a podle nichž se v těchto otázkách orientuje. Nikdo přitom na počátku není jakási *tabula rasa*. I absence víry u ateistů vychází z epistemologického paradigmatu, že Bůh neexistuje. Tyto *první principy* jsou hnacím motorem myšlení a jim je třeba přičítat pozdější růst a rozvoj náboženských idejí.¹⁰⁶

Ve vztahu ke křesťanské víře používá Newman často pojmu *vzdání se* či *kapitulace (surrender)*. Křesťan se musí Bohu vzdát, a to nejen tím, že se snaží aktivně rozlišit jeho vůli a jednat v souladu s ní, nýbrž musí i umožnit Duchu, aby do něj vstoupil a činil v něm své dílo a tak jej postupně vnitřně proměňoval.¹⁰⁷ Víra v Boha je tak pro Newmana lidskou kapitulací vůči Bohu:

„Když člověk přichází k Bohu, aby byl spasen, pak říkám, že podstatou opravdové proměny je vzdání se, bezvýhradná a bezpodmínečná kapitulace; a to je něco, co většina lidí přicházejících k Bohu nedokáže přijmout. Chtějí být spaseni, ale nějakým vlastním způsobem; chtějí (svým způsobem) kapitulovat za svých podmínek a vzít si své statky s sebou; pravý duch víry však vede člověka k tomu, aby odhlédl od sebe k Bohu, aby nehleděl na vlastní přání, současné návyky, vlastní důležitost či váženost, vlastní práva či názory, ale řekl, ‘Odevzdávám se do Tvých rukou, Pane; učiň se mnou dle

¹⁰⁵ kázání *O Boží myšlence a přebývání duše (The Thought of God, the Stay of the Soul)*, PPS V, No. 22, str. 318.

¹⁰⁶ EG, str. 60.

¹⁰⁷ kázání *O víře a poslušnosti (Faith and Obedience)*, PPS III, No. 6, str. 79-80.

*své vůle; zapomínám na sebe sama; odlučuji se od sebe sama; sobě samému
jsem zemřel; budu následovat Tebe.*¹⁰⁸

¹⁰⁸ kázání *O svědectví svědomí (The Testimony of Conscience)*, PPS V, No. 17, str. 240-241.

IX. ESEJ O VÝVOJI VĚROUKY

Newman se po publikaci *Traktátu XC* na nějakou dobu ocitl v jakémsi vzduchoprázdnu; anglikánská církev jej odsoudila, ale stále nedokázal najít cestu do společenství církve římskokatolické. Velkou roli hrál i jeho vztah k milovanému Oxfordu: ten byl ve třicátých a čtyřicátých letech devatenáctého století baštou anglikánství v jeho nejlepší podobě.

V Littlemore však Newmanovo římskokatolické přesvědčení pomalu dozrávalo: začínal nabývat dojmu, že přestože římskokatolická církev v mnoha ohledech vykazovala vady, bylo myslitelné, že je autentickou nástupkyní Církve starověké. Jedním z posledních impulsů pro Newmanův postupný příklon k Římu byla i snaha anglikánské církve zřídit v roce 1842 spolu s pruskou protestantskou církví v Jeruzalémě biskupský úřad, ve kterém by se střídali anglikáni a luteráni a který by fungoval i pro kalvinisty. Pro Newmana to znamenalo, že anglikánská církev byla „*na cestě k bratření se s protestanty všech druhů, s monofysity, židovskými polokonvertity i drůzy.*“¹⁰⁹ Plán byl pro Newmana naprosto nepřijatelný a znamenal silnou ránu katolickému charakteru anglikánské církve. Apoštolská posloupnost představovala jeden ze základních pilířů Newmanovy víry a jakýkoli kompromis ve prospěch politického pragmatismu nebyl možný. Je poznamenáníhodné, že v jeho písemném projevu té doby lze vyzorovat, že namísto výrazu *římskokatolická* začíná používat pro církev vedenou papežem toliko označení *katolická*.

Newman si uvědomoval, že se v minulosti vůči římskokatolické církvi velmi negativně vymezoval; začal se tedy od svých výroků v roce 1843 postupně distancovat. Napsal v té době Kebleovi: „*Jsem si daleko jistější tím, že Anglie je schismatická, než tím, že to, co Řím přidal k prvotním vyznáním, nemusí*

¹⁰⁹ *Apologia*, str. 143.

*nutně představovat vývoj vyvěrající ze živoucího naplňování Božího pokladu víry.*¹¹⁰

V březnu 1843 měla anglikánská církev ještě jisté Newmanovy sympatie. Tehdy napsal jisté slečně H.:

*„K náboženské pravdě člověk dospívá nikoli argumentací, nýbrž vnitřním nazřením ... nazření je schopna toliko mysl ukázněná, vzdělaná, utvářená. Není nic důležitějšího než schopnost sebeovládání. ... Překypujete citovostí a spontaneitou; je zapotřebí je držet na uzdě, ovládnout je, podvolit si je, přeměnit je na zásady a návyky, na stavební kameny osobnostního charakteru. Pohleďte jak veliký úkol před Vámi stojí: změnit sama sebe. Je mimo pochybnost, že jakkoli nedokonalá je anglická církev a jakékoli jsou výhody církve římské, první jmenovaná má hojnost obdarování a nástrojů k tomu, aby Vás tímto nezbytným úkolem úspěšně provedla.*¹¹¹

Již v září toho roku však píše J. B. Mozleymu, manželovi Newmanovy sestry Harriet: *„Pravda je taková, že nejsem natolik dobrým synem anglikánské církve, abych ji ve svém svědomí dokázal upřednostnit. Římskou církev příliš miluji.*¹¹²

V dalším dopise se svěřil Harriet:

„Z anglikánské církve jsem zoufalý a na jedné straně jsem od ní zcela zřejmě odvržen, na straně druhé mne římská církev natolik přitahuje, že je myslím bezpečnější, abych se v zájmu poctivosti vzdal své obživy. To je ovšem něco zcela jiného než mít v úmyslu připojit se k římské církvi ... Lidé nedokážou pochopit člověka, který je na pochybách, v obavách, který nedokáže dostát své odpovědnosti atd.; dojdou však k závěru, že v jednom či druhém směru

¹¹⁰ dopis Johnu Kebleovi, 16. říjen 1843, LD VIII, str. 513.

¹¹¹ L&C, II:410.

¹¹² L&C, II:423.

*má jasný názor. Já vím jen tolik, že se nadále nedokážu bez pokrytectví pokládat ani za učitele ani za zastávce naší církve.*¹¹³

25. září 1843 pak kázal Newman v Littlemore naposledy jako anglikánský duchovní; jeho kázání mělo titul *Loučení přátel (The Parting of Friends)*.

O rok později napsal Harriet:

*„Nedokážu rozpoznat jiný motiv než pocit toho, že pokud zůstanu, kde jsem, bude to pro moji duši představovat neomezené nebezpečí. Již tři celé roky panuje v mé mysli jasné přesvědčení o podstatné totožnosti křesťanství a římského systému. Toto přesvědčení se poprvé objevilo před více než pěti lety, přestože jsem s ním bojoval a snažil jsem se je překonat. Myslím, že mé pocity a přání jsou proti změně. Nemám nic, co by mne někam táhlo. Sotva jsem kdy byl na římské bohoslužbě; ani v cizině neznám žádné římské katolíky. Nemám k nim jakékoli stranické sympatie. Vzdávám se všeho. Necítím roztrpčení, nechuť, či cokoli podobného, co by mne od současného stavu odpuzovalo; a nemám ani žádné sny – tomu jsem vsutku vzdálen. Jako kdybych měl zmařit sám sebe. Nestane-li se něco nepředvídatelného, ani teď nemám v úmyslu vbrzku učinit nějaký krok. ... Dokážu-li nějak rozlišit své současné pocity, pak jsem ve stavu mysli, jemuž teologové říkají indiferentia a který popisují jako povinnost se k ničemu neupínat, ale být připraven přijmout cokoli, co si Prozřetelnost bude přát.*¹¹⁴

Newman si postupně uvědomoval, že jeho příklon k římskému katolictví nelze zastavit; křesťanství ve své plnosti pro něj postupně existovalo pouze v římskokatolické podobě, protože mezi ním a ateismem nikdy neviděl

¹¹³ L&C, II:425.

¹¹⁴ L&C, II:445

možnost jakéhokoli kompromisu: „*Zastávám toto: jsem katolík, a to díky své víře v Boha.*“¹¹⁵

V roce 1844 byl tedy Newman jen krůček vzdálen od své konverze k římskému katolictví, nicméně s konečným krokem stále váhal. Jak uvádí v *Apologii*,

*„rozhodl jsem se podstoupit vnitřní test, protože měl-li jsem se stát katolíkem, chtěl jsem, aby to byla změna definitivní ... Proto jsem se na konci roku 1844 rozhodl sepsat Esej o vývoji věrouky; neoslábne-li na jejím konci mé přesvědčení ve prospěch římské církve, byl jsem rozhodnut učinit nezbytné kroky k přijetí do jejích řad.“*¹¹⁶

K Newmanově přijetí došlo nakonec před dokončením *Eseje*: „*Než jsem se dobral ke konci, rozhodl jsem se býti přijat a kniha zůstala v nedokončeném stavu, v jakém byla tehdy.*“¹¹⁷ Newman v návaznosti na toto rozhodnutí rezignoval z Orielu i z univerzity.

V *Eseji* Newman rozvádí myšlenky, kterými se zaobíral již v *Ariánech* v roce 1833 a které se promítly i do traktátů, přičemž při jejím psaní byl Newman veden v první řadě rozumem a nikoli srdcem. Newman se chtěl v textu vypořádat s tím, že napříč křesťanskými konfesemi nacházel věrouku, která se sice dala odvodit z bible či z učení rané Církve, avšak jejíž formulace se ani v jednom z těchto zdrojů nenacházela. Šlo typicky o učení o Nejsvětější Trojici, o dostatečnosti Písma pro spásu, o transsubstanciaci a o očištění. Čím více se teologové snažili dovozovat, že tato věrouka představuje, *co bylo věřeno vždy a všude*, tím méně dokázali kohokoli přesvědčit, že jejich církev je tou pravou. Newman se dříve snažil dokázat, že anglikánská církev je

¹¹⁵ *Apologia*, str. 198.

¹¹⁶ *Apologia*, str. 748.

¹¹⁷ *Ibid.*

církví, která svým katolictvím stojí nejbližší rané Církvi, cítil však, že tradiční argumentací toho nedosáhne. Pro Newmana šlo nyní o více než jen akademickou otázku; cítil, že na jejím zodpovězení závisí jeho vlastní duchovní charakter i spása jeho duše. Řešení, ke kterému dospěl, představovalo zásadní proměnu nazírání na historii věrouky.

Newmanovou hlavní tezí v *Eseji o vývoji věrouky* je to, že křesťanská věrouka je zprostředkovávána církevní tradicí, nikoli nalézána při individuálním studiu bible jako tomu je v protestantské tradici; církví, která je příjemcem této věrouky a stojí nejbližší rané křesťanské Církvi, není církev anglikánská, jak ještě tvrdil v *Traktátu XC*, nýbrž církev římskokatolická (kterou označuje výrazem *Church of Rome*). Oporu pro svá tvrzení našel Newman zejména v patristice; vyjádřil přesvědčení, že vývoj věrouky byl v rané Církvi obsažen implicitně a teprve v průběhu pozdější historie se stal zjevným a explicitním. Newman tvrdí, že není možné, aby v kterýkoli okamžik historie lidstva byla veškerá věrouka lidstvu zjevena v celé své šíři a hloubce. Zde se zcela rozchází z liberálním názorem, „že pravda a nepravda jsou pouhými otázkami názoru; že jedno věroučné tvrzení je právě tak dobré jako jiné; že není úmyslem vládce světa, aby se nám pravdy dostalo; že pravda neexistuje.”¹¹⁸ Úkol teologie pak Newman spatřoval primárně v rozlišování mezi autentickým a neautentickým vývojem věrouky. Význam Newmanova smíření věrouky s procesem historické změny, která byla v 19. století tak zásadní, zůstal v době vydání *Eseje* bez většího povšimnutí. Později však byla *Esej* považována za jeden z jeho největších intelektuálních počinů, jenž umožnil Newmanovi (na rozdíl od mnoha jeho současníků) s jistou vyrovnaností čelit darwinismu i dalším směrům moderní vědy. *Esej* předběhla svoji dobu svým pojetím křesťanství jako organického – nikoli statického – útvaru, který se vyvíjí a proměňuje.

¹¹⁸ ED, str. 75.

Tvrzení, že věrouka se vyvíjí a odhaluje se živému myšlení přitom nijak nezpochybňuje celistvost a pravdivost křesťanské víry, naopak je posiluje. Newmanův text je plný odkazů na církevní Otce a historických příměrů; je dokladem jeho sečtělosti i schopnosti jeho paměti podržet si významné odkazy, jakož i pečlivě vedených poznámek.

Těžištěm *Eseje je* Newmanova formulace sedmi kritérií, jež považuje za známky pravého vývoje: ta jsou přehledně shrnuta též v dokumentu Mezinárodní teologické komise *O interpretaci dogmat* z roku 1988,¹¹⁹ který potvrzuje, že tato kritéria mohou analogickým způsobem sloužit k hlubší interpretaci dogmat. Jde o (1) zachování typu nebo základní formy, proporcí a poměrů mezi částmi a celkem. Tam, kde je zachována celková struktura, dochází i k zachování typu, přestože se některé jednotlivé koncepty mohou měnit. K narušení celkové struktury dojde, pokud koncepty zůstanou zachovány, jsou však začleněny do odlišného kontextu či jiného systému souřadnic. Dále se zmiňuje (2) kontinuita principů: různé nauky implikují principy, nacházející se hlouběji pod povrchem a jsou potenciálně rozpoznatelné až později. Dojde-li k odtržení nauky od svého ustavujícího principu, může docházet k různým způsobům jejího výkladu, výsledkem čehož jsou vzájemně protikladné závěry. (3) Schopnost integrace (či asimilace), spočívající v tom, že myšlenky prokazují svoji životaschopnost tím, že jsou schopny pronikat realitou, přizpůsobovat jiné ideje, podněcovat přemýšlení a rozvíjet se bez ztráty vlastní jednoty. (4) Logická důslednost: vývoj věrouky je komplexní povahy a nelze spoléhat jen na logické zdůvodňování a vyvozování z určitých východisek; přesto však mezi východisky a závěry nesmí panovat logický rozpor.¹²⁰ Dalším kritériem je (5) předjímání budoucnosti, kdy se určité tendence, jež se

¹¹⁹ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE: *O interpretaci dogmat*. Překlad Ctirad Václav Pospíšil, in: POSPÍŠIL, Ctirad Václav: *Hermeneutika mystéria*. Praha: Krystal OP, 2005. ISBN 978-80-87183-16-8, str. 175 a násl.

¹²⁰ Toto kritérium Newman uvádí jako v pořadí páté.

prosadí či nabydou na vlivu teprve později, mohou jistým způsobem ozřejmovat dříve, což je znamením souladu mezi původní myšlenkou a jejím pozdějším vývojem.¹²¹ (6) Stabilizující vliv minulosti spočívá v tom, že je autentický vývoj zachovává a obhájí předcházející stadia rozvoje dané ideje, zatímco neautentický vývoj takovým stadiím protiče.¹²² Konečně je zde (7) trvalost životaschopnosti, protože porušená idea není s to dlouhodobě přetrvat.¹²³

Tato kritéria dokládá Newman na příkladech přijetí novozákonního kánonu, vývoje vyznání víry, přijetí křtu dětí a vývoje papežského úřadu. Český překlad nejvýznamnějších pasáží *Eseje* zabývající se kritérii je uveden v Příloze.

Zbytek *Eseje* se skládá z Newmanovy aplikace sedmi testů autentického vývoje na řadu věroučných otázek. Přestože je prvních šest století zkoumáno s nestejnou hloubkou, Newmanova erudice je velmi pozoruhodná. První test Newman používá na příkladech gótských ariánů, nestoriánů a monofysitů. Druhý test se zabývá Písmem, jeho mystickým smyslem a svrchovaným postavením víry. Třetí test pak Newman aplikuje na dogmatické a svátostné principy a formování teologie na jejich základě. Jeho metoda je kumulativní – chce přesvědčit čtenáře tím, že ukazuje, jak autentický vývoj dokázal dát život soběstačnému, sebezpotvrzujícímu systému, jehož autorita je smyslem původního zjevení. Svoji *tour de force* pokračuje aplikováním čtvrtého testu na Vzkříšení a relikvie, kult světců a andělů, zásluhy panenského stavu, postavení P. Marie a příklady teologických věd. Posledních padesát stran se opět věnuje otázkám jako je Kristovo božství a věrouka o křtu. Ke konci *Eseje* lze rozpoznat, že Newman

¹²¹ Newman sám toto kritérium označuje za *včasné předjímání* a dává mu pořadové číslo 4.

¹²² Newman používá termínu *uchovávací přídatky*.

¹²³ Newman používá termínu *chronické pokračování*.

se psaním spěchal. Newman v tu dobu již dokázal přesvědčit sebe samého, odložil pero a podřídil se římskému biskupovi:

„Takové byly myšlenky týkající se ‘blaženého vidění pokoje’¹²⁴, člověka, jehož pokračující modlitbou bylo, aby nanejvýše milosrdný Bůh nepohrdl dílem jeho rukou a neponechal ho jemu samému; zatímco jeho zrak potemněl, jeho hrud’ byla obtěžkána a ve věci víry nemohl jinak než použití rozumu. A nyní, drahý čtenáři, věz, že čas je krátký, věčnost dlouhá. Neodkládej, co jsi zde našel; nepovažuj to jen za otázku soudobé polemiky; nezamýšlej to vyvrátit a hledat způsob, jak tak učinit co nejlépe; nenech se svádět k představě, že to pochází ze zklamání, znechucení, neklidnosti, zraněných citů či přílišné citlivosti či jiné slabosti. Nezahaluj se se do vzpomínek na léta minulá; ani neurčuj, že pravdou je to, co si přeješ, a nečiň si bůžka z očekávání, která chováš. Čas je krátký, věčnost dlouhá. Nunc dimittis servum tuum, Domine, secundum verbum tuum in pace: quia viderunt oculi mei salutare tuum.¹²⁵“¹²⁶

V *Eseji* tak Newman završil své úvahy o vývoji církevního učení. Do římskokatolické církve nedospěl proto, že by její učení bylo *semper eadem*, vždy stejné, nýbrž právě proto, že ji považoval za církev, v níž historická pravda zjevení prochází stálou změnou a přitom zachovává původní obsah historického Božího zjevení.

Je přitom třeba poznamenat, že Newman nepojímá vývoj jakožto evoluci. Vydání Newmanovy *Eseje o vývoji věrouky* a Darwinova spisu *O původu druhů* od sebe dělí více než desetiletí. Evoluce zahrnuje diverzifikaci původního organismu, která s sebou přináší nové živočišné druhy, jež se zcela liší od

¹²⁴ Newman zde cituje z hymnu zasvěcení kostela: *Caelestis urbs, Hierusalem, beata pacis visio*.

¹²⁵ Lk 2, 29.

¹²⁶ *SW*, str. 200.

druhů původních; jejich genetická výbava je natolik odlišná, že v tam, kde původní druh přežil, se nemůže s novým druhem pářit. Pro Newmana naopak vývoj představuje organický růst směrem k dospělosti, při zachování původní identity a přirozenosti. Vyšší stupně vývoje věrouky totiž původní pravdu nenahrazují, pouze ji doplňují, ilustrují a posilují.

Newmanovy názory na vývoj věrouky přitom prošly zásadní proměnou; ve svém anglikánském období Newman považoval za měřítko pravověrnosti víru rané Církve, založenou na Písmu. Zastával názor, že současná církev k tomuto obsahu víry nesmí nic přidávat, a proto v tomto období kritizoval římskokatolickou církev. Jako ostatní traktariáni, i Newman si byl dobře vědom role tradice, jež byla v prvních staletích Církve nositelem věrouky. Uvědomoval si též, že tradice byla nějakým způsobem významná i po kanonizaci Písma, protože jeho jednotlivé knihy byly nadále interpretovány v rámci tradice, která již v Církvi existovala. Otázka, se kterou se však traktariáni nikdy nedokázali dostatečně vypořádat, spočívala právě v tom, jakou roli je správné v období po kanonizaci Písma tradici přisuzovat. Klasickým anglikánským stanoviskem bylo, že Písmo obsahuje vše, co je nutné ke spáse.

Odrasový můstek v Newmanově myšlení představoval roku 1838 *Traktát 85*, který mu umožnil později formulovat teorii o vývoji věrouky. Newman zde prvně připustil, že jednotlivé prvky věrouky mohou ležet pod povrchem Písma.¹²⁷ Možnost vývoje věrouky Newman dále promýšlel v souvislosti s Wisemanovým článkem v *Dublin Review*, který byl zveřejněn v roce 1839.¹²⁸ V tomto textu se Newman seznámil s citovanou Augustinovou tezí *securus iudicat orbis terrarum*, kterou Wiseman vykládal

¹²⁷ NEWMAN, John Henry. *Lectures on the Scripture Proof of the Doctrines of the Church*. London: Rivingtons, 1838, str. 14 a násl.

¹²⁸ WISEMAN, Nicholas. *The High-Church Claims: or, a Series of Papers on the Oxford Controversy*, London: Catholic Institute, bez datování, str. 99 a násl.

v tom smyslu, že jedna církev v jedné části světa nemůže mít ohledně nějaké záležitosti pravdu, pokud v té věci stojí proti církvím v jiných částech světa. Tato slova měla na Newmanovo uvažování silný vliv. Mezi anglikánskou zásadou *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*, přejatou od sv. Vincence Lerinského, a Wisemanovým *securus iudicat orbis terrarum* viděl Newman určitý rozpor. Později napsal, že „starověk rozhodl sám proti sobě.“¹²⁹ V roce 1843 pak Newman v jednom ze svých univerzitních kázání nazvaném *Teorie vývoje (Theory of Developments)* uvádí, že nová věrouka, kterou Církev předkládá k věření, byla v prvotním vyznání implicitně obsažena.¹³⁰ Od *implicitního obsahu* nejdříve Newman přechází k pojmu *uvědomění si* a poté přechází od *implicitní znalosti* ke *znalosti explicitní*. Církev si uvědomuje zjevené pravdy postupně a ty jsou slovně formulovány, teologicky pojednávány a nakonec dogmaticky definovány. Ty části věrouky, jež jsou dogmaticky definovány, pak docházejí většího *uvědomění* než pravdy nedefinované; to platí i o vztahu pravd vyjádřených slovně vůči pravdám vyjádřeným toliko implicitně. Proces *uvědomování* přitom může mít celou řadu podob. Může být způsoben přímo zásahem Božím, může být zprostředkován jiným člověkem, jenž nás uvede do nové pravdy či do pravdy, které jsme ještě dobře neporozuměli; k *uvědomění* může zajisté vést i četba Písma, lze k němu dospět však i do jisté míry samostatně, a to aplikací nějakého principu na konkrétní situaci.¹³¹ *Esej* tedy není zdaleka prvním Newmanovým dílem, které se vývojem věrouky církve zabývá. Obšírně o tomto tématu pojednal zejména v posledním ze svých *Univerzitních kázání*, jež pronesl roku 1843. Kázání, nazvané *O teorii vývoje v náboženské věrouce (The Theory of Developments in Religious Doctrine)* vychází z toho, že zjevení zanechalo v myslích lidí svůj jistý otisk, od kterého se dále postupuje k formulaci věrouky. Newman přirovnává Církev k Panně Marii,

¹²⁹ *Apologia*, str. 117.

¹³⁰ *OUS*, str. 324.

¹³¹ kázání *O Božím volání (Divine Calls)* PPS VIII, str. 24-25, 28-30.

v níž spatřuje *sedes sapientiae*. Poukazuje na pasáž v evangeliu, popisující Marii krátce po Ježíšově narození: „*Ale Maria to všechno v mysli zachovávala a rozvažovala o tom.*” (Lk 2,19)¹³² Podle Newmana tak P. Marie

*„pro nás symbolizuje nejen víru těch, kterým se nedostalo vzdělání, nýbrž i učitelů Církve, kteří [ji] musí zjistit, zvážit a definovat, jakož i hlásat evangelium; musí rozlišovat pravdu a heresi; musí předvídat či napravovat různá vybočení nesprávného uvažování; musí bojovat s pýchou a bezohledností jejich vlastními zbraněmi, a tak zvítězit nad sofisty a novátory.”*¹³³

Tak, jako P. Marie na základě své implicitní znalosti nejdříve přemítala ve svém srdci o Božím tajemství, jež poté Církev formulovala jako věrouku, podobně tomu bylo i s apoštoly. Již tehdy si tedy Newman uvědomoval, že věrouka se odvíjí od znalosti implicitní, je součástí inspirovaného Písma, ale jde za jeho rámec nejdříve ve formulacích, jež se staly přijatými vyznáními víry, později ve věrouce, tak jak se postupně vyvíjí.¹³⁴

Spočívá vývoj věrouky na formální logice? Newman by odpověděl, že v procesu vývoje věrouky hraje formální logika jen omezenou roli. Domníval se, že k novým pravdám člověk dospívá, aniž by si přitom uvědomoval, že jeho přesvědčení prochází změnou: „*Lidé postupně upravují a mění své názory a přitom si myslí, že setrávají na místě.*”¹³⁵ Tento proces pak podrobně popisuje ve svém satirickém textu *Ztráta a zisk (Loss and Gain)*, kde názory hlavního hrdiny Charlese Redinga procházejí podvědomou změnou, až jednoho dne nová pravda pronikne do jeho vědomí.¹³⁶ Daleko významnější než formální logika je pro Newmana mravní dispozice toho,

¹³² V ustáleném anglickém překladu: „*Maria to vše uchovávala a ve svém srdci o tom rozvažovala.*”

¹³³ OUS XV, str. 313.

¹³⁴ OUS XV, str. 211.

¹³⁵ kázání *O obtížnosti uvědomění si (Difficulty of Realizing)*, PPS VI, str. 102.

¹³⁶ NEWMAN, John Henry. *Loss and gain: the story of a convert*. London: Burns and Oates, 1881.

jenž má pravdu přijmout. Záleží přitom nejen na působení Ducha svatého, nýbrž i na lidské otevřenosti k jeho působení. Osobní svatost je pro Newmana okem víry: „*v tom, kdo je věrný své od Boha vtištěné přirozenosti, nabývá slabé světlo Pravdy neustále na jas; stíny, které jej nejdříve znepokojovaly, ony neskutečné obrysy způsobené vlastním šerosvitem, postupně mizí.*“¹³⁷ Proto týtž argument může na dva lidi zapůsobit tak, že povede k naprosto opačnému výsledku. Při posuzování jednotlivých částí věrouky věnuje Newman prvořadou pozornost principům, na kterých daná věrouka stojí. Pravý vývoj zachovává jak věrouku, tak princip, ze kterého vzešel. Oproti tomu věrouka, která se vyvíjí na základě cizorodého principu, vede k herezi. Proto je princip vlastně lepším kritériem pravověrnosti než vlastní věrouka; jednotlivé hereze jsou jevem přechodným, heretické principy jsou však trvalé.¹³⁸ Úhelným stavebním kamenem Newmanova odporu proti liberalismu je přitom jeho *dogmatický princip*, podle kterého „*existuje jediná pravda a omyl ve věci náboženství je sám o sobě nemravností.*“¹³⁹ Jakkoli *Esej o vývoji věrouky* svým názvem může evokovat tezi, že věrouka se v čase mění, Newmanovo stanovisko bylo zcela opačné, protože setrval na její neměnnosti.

Newmanovy teze o vývoji věrouky inspirovaly i duchovní otce II. vatikánského koncilu. Je přitom jistě otázkou, do jaké míry byli koncilní otcové skutečně seznámeni s Newmanovým dílem. Zsvěcený přehled recepce myšlenky vývoje věrouky podává ve své studii z roku 1990 Nichols.¹⁴⁰ Skutečností je, že Newmanovo pojetí se v druhovatikánské

¹³⁷ kázání *O osobním vlivu a prostředcích šíření pravdy (Personal Influence, the Means of Propagating the Truth)*, OUS, str. 66.

¹³⁸ ED, str. 72.

¹³⁹ ED, str. 357.

¹⁴⁰ NICHOLS, Aidan. *From Newman to Congar: The Idea of Doctrinal Development from the Victorians to the Second Vatican Council*. Edinburgh: T&T Clark, 1990. ISBN 9-78056729-181-3.

konstituci *Dei Verbum* odráží.¹⁴¹ Její text vykazuje zřetelné znaky Newmanovy historické perspektivy a nahlíží na celek historie spásy, přičemž evangelium je považováno za jediný pramen Božího zjevení. Zatímco po tridentském koncilu byla tradice v reakci na protestantskou zásadu *sola Scriptura* považována za oddělený zdroj Božího zjevení, *Dei Verbum* pojímá vztah Písma a tradice v jejich vzájemné dynamice.¹⁴² Patrně nejvíce kontroverzním dokumentem II. vatikánského koncilu bylo pak vyhlášení o náboženské svobodě *Dignitatis humanae*. Přestože se na první pohled může jevit, že jde o zásadní obrat v učení římskokatolické církve, právě pomocí sedmi kritérií zmíněných v *Eseji o vývoji věrouky* lze dospět k přesvědčivému závěru o kontinuitě učení v něm obsaženém s věroukou vyjádřenou dříve.¹⁴³

Pod vlivem závěrů, ke kterým Newman dospěl při psaní *Eseje*, dospěl Newman roku 1845 k přesvědčení, že chce být přijat do plného společenství římskokatolické církve; stalo se tak 9. října 1845 při bohoslužbě vedené italským knězem P. Dominikem Barberim. O den dříve napsal své sestře Jamině: „*Musím Ti svěřit něco, co Ti způsobí velkou bolest, ale budu se snažit býti co nejstručnější, jak by sis přála. Dnes večer zde přespí passionista otec Dominic. Neví o mém úmyslu, ale požádám jej, aby mne přijal do společenství, jež považuji za*

¹⁴¹ „*Tato apoštolská tradice prospívá (proficit) v církvi s pomocí Ducha svatého. Vzrůstá totiž chápání předaných věcí a slov, a to jak přemýšlením a studiem věřících, kteří je uchovávají ve svém srdci (srov. Lk 2,19 a 51), tak hlubším pochopením duchovních skutečností z vlastní zkušenosti, tak také hlásáním těch, kteří s poslušností v biskupském úřadě přijali bezpečné charizma pravdy. Církev totiž během staletí směřuje k plnosti Boží pravdy, dokud se na ní nenaplní Boží slova.*” (§ 8)

¹⁴² „*Posvátná tradice a Písmo svaté jsou tedy ve vzájemném těsném spojení a sdílení. Obojí vyvěrá z téhož božského pramene, splývá jaksi vjedno a směřuje k témuž cíli. Písmo svaté je totiž Boží řeč, písemně zaznamenaná z vnuknutí Ducha svatého; posvátná tradice pak předává Boží slovo, které svěřil Kristus Pán a Duch svatý apoštolům, bez porušení jejich nástupcům, aby je osvěcování Duchem pravdy ve svém hlásání věrně uchovávali, vykládali a šířili. A to je důvod, proč církev nečerpá svou jistotu o všem, co bylo zjeveno, pouze z Písma svatého. Proto se má obojí přijímat a ctít se stejnou láskou a vážností.*” (§ 9)

¹⁴³ Srov. KER, Ian. *Newman on Vatican II*. Oxford: Oxford University Press, 2014. ISBN 987-0-19-871752-2, str. 40-71.

*jediné stádce Vykupitelovo. Dokud nebude po všem, tento dopis neodejde.*¹⁴⁴ Při svém římskokatolickém biřmování 1. listopadu 1845 přijal Newman biřmovací jméno Marie (Mary), čímž chtěl zdůraznit svůj rozchod s anglikanismem, který uctívání P. Marie nepřál.

¹⁴⁴ *L&C*, II:468.

X. ŘÍMSKOKATOLICKÉ OBDOBÍ – IDEA UNIVERZITY A APOLOGIA

V únoru roku 1846 se Newman odstěhoval z Littlemoru do Old Oscottu (Maryvale). Zde se připravoval na další mezník svého bohatého života a na podzim odcestoval do Říma, kde se v listopadu setkal s papežem Piem IX. V Římě též následujícího roku přijal římskokatolické svěcení; spolu s Newmanem byl vysvěcen i jeho blízký přítel Ambrose St. John.

Ambrose St. John (1815-1875) studoval na koleji Christ Church v Oxfordu orientální jazyky pod Puseyovým vedením. Po vysvěcení byl kurátem ve farnosti spravované Williamem Wilberforcem, ale v roce 1843 z tohoto místa odešel a vstoupil do Newmanovy komunity v Littlemore. Roku 1843, tedy dříve než Newman, St. John konvertoval k římskému katolictví. Byl jedním ze zakládajících členů Newmanova oratoriánského řádu a jeho nejbližším přítelem; nahradil tak Hurrella Froudea. Stal se ředitelem školy zřízené při oratoři a jejím kvestorem. V roce 1875 přeložil knihu *Pravá a nepravá neomylnost (True and False Infallibility)* německého autora Josefa Fesslerera (1813-1872); tato kniha měla napomoci Newmanovi při koncipování *Dopisu vévodovi z Norfolkku*. Brzy potom se zhroutil a 24. května téhož roku zemřel. Newman poznamenal: „*Jeho ztráta je největší bolestí mého života.*“¹⁴⁵ Newman byl později pohřben do stejného grobu v Rednalu.

Řím zohlednil Newmanovy hluboké teologické znalosti a tudíž před kněžským svěcením nemusel absolvovat delší přípravu. Bylo mu navrženo, aby založil první řád anglických oratoriánů; šlo o řád kněží a laiků, který v protireformační Itálii založil v roce 1575 sv. Filip Neri (1515-1595). V roce 1848 Newman skutečně založil v Old Oscottu, který byl přejmenován na Maryvale, oratoř. O rok později se komunita přestěhovala do Birminghamu do budovy, která dříve sloužila výrobě ginu; na nedělní bohoslužby

¹⁴⁵ JHN, str. 695.

přicházelo až šest set návštěvníků. Druhá komunita oratoriánů se usídlila v Londýně pod vedením zmíněného F. W. Fabera. Faber byl podobně jako Manning přívržencem ultramontanismu a prosazoval, aby angličtí římsí katolíci přijali vnější barokní formu, což vyvolávalo nevoli u zastánců gotické formy, Pugina a lorda Shrewsburyho.

Oratoriáni brali v potaz různá obdarování svých členů a poskytovali jim v jejich misijní činnosti značnou flexibilitu. Právě jakási charismatická komplementarita je jedním z rysů Newmanovy pozdější eklesiologie a bývá spojována s označením *organická církev*.

Newmanova konverze mezitím probudila zájem katolických teologů i mimo Británii; nejdříve se objevila reakce francouzských teologů a francouzského katolického kléru. Hlavní překážkou byl však anglický jazyk, jehož znalost nebyla na konci 19. století ve Francii (ani jinde v Evropě) nijak rozšířená. V roce 1847 vyšla jeho esej ve francouzštině jako *Développement de la doctrine chrétienne, preuves de foi catholique* z pera Louise Boyeldieuové d'Avigny (Paris, Lagny frères); její překlad ovšem vykazoval značné nepřesnosti. Roku 1848 vyšel další, o poznání lepší překlad, jehož autorem byl Jules Hondon, pod titulem *Histoire du développement de la doctrine chrétienne* (Paris, Sagnier et Bray, 1848); tento překlad byl již autorizován. Newman v době Oxfordského hnutí projevoval jistý zájem o Francii, ten však kolem roku 1870 ochabl a jeho *Gramatika souhlasu* zůstala ve Francii prakticky bez povšimnutí (dočkala se překladu až roku 1907). Newmanovo dílo se dočkalo širší recepce zejména ze strany Johna Hogana (1829-1901), sulpiciána irského původu, který působil v kněžském semináři u Saint-Sulpice v Paříži. Nejvýznamnější postavou modernismu ve Francii byl přesto Alfred Loisy (1857-1940). Tento nakonec exkomunikovaný autor, který se snažil reagovat na výzvu doby zejména po zveřejnění papežské encykliky *Providentissimus Deus* z roku 1893, aktivně přispíval do časopisu *Revue du clergé français*. Zde se obšírně zabýval i Newmanovým dílem, šel

však dále než Newman a snažil se jeho závěry spojit s teorií evoluce, jak ji ve svém významném díle *Esquisse d'une philosophie de la religion après la psychologie et l'histoire*¹⁴⁶ roku 1897 popsal liberálně protestantský autor Louis Auguste Sabatier (1839-1901). Newmanova myšlenka vývoje věrouky se pak objevuje spolu s jeho jménem v hojně citované *L'Évangile et L'Église*¹⁴⁷ (1902). Loisyho teze o immanentní podstatě všech náboženství však v konečném důsledku není slučitelná s Newmanovým zásadním rozlišováním mezi přirozeným náboženstvím a náboženstvím zjeveným. Podobně se Newmanovi věnoval další představitel modernismu, Henri Brémond (1865-1933), který přeložil řadu textů pro řadu *La pensée chrétienne*. Newman je konečně obsáhle citován v díle *Études d'histoire et de théologie positive*¹⁴⁸ z roku 1905, jehož autorem byl Pierre Batiffol (1861-1929); toto dílo se v červnu 1907 dostalo na vatikánský index zakázaných knih a téhož měsíce vyšla papežská encyklika *Lamentabili sine exitu*. V září 1907 byla pak vydána papežská encyklika *Pascendi dominici gregis*, která modernismus charakterizovala jako syntézu všech herezí. V případě modernismu přitom nešlo zdaleka o nějaký monolit, nýbrž o řadu iniciativ, jež si předsevzaly přemostit propast mezi katolicismem konce 19. století a moderní společností. Modernismus byl v encyklice pojímán jakožto pyšné pokračování protestantismu, které od ateismu odděluje jen tenká hranice. Modernismus však jistě nelze chápat jen podle definic obsažených v dokumentu jej odsuzující. V roce 1918 napsal rakouský teolog Friedrich von Hügel (1852-1925) anglické římskokatolické jeptišce Maude Petreové (1863-1943), že rozlišuje mezi dvěma modernismy: první modernismus spatřoval v nekončících pokusech o interpretaci staré víry „podle toho, co se jeví být nejlepšími a nejvhodnějšími prvky nejnovější filosofie, akademického

¹⁴⁶ SABATIER, Louis August. *Esquisse d'une philosophie de la religion après la psychologie et l'histoire*. Paris: Fischbacher, 1898.

¹⁴⁷ LOISY, Alfred. *L'Évangile et L'Église*. Paris: Picard, 1902.

¹⁴⁸ BATIFFOL, Pierre. *Études d'histoire et de théologie positive*. Paris: Victor Lecoffre, 1905.

poznání a vědy.“ Druhý modernismus pak spočívá „v přísně vymezeném pojmu již ukončené záležitosti“ v době pontifikátu papeže Pia X.¹⁴⁹ Již v roce 1910 pak byla zavedena antimodernistická přísaha, která byla vyžadována až do šedesátých let. Vzhledem k častým citacím Newmana v dílech francouzských modernistů tak na Newmanovi utkvělo podezření modernismu, přestože francouzští autoři jeho myšlenky interpretovali vlastním způsobem a přidávali k nim, co uznávali za vhodné. Vatikán však přímo nijak Newmana neodsuzoval, naopak: papež Pius X. se Newmana zastal a na jaře 1908 zaslal biskupovi Edwardu Thomasu O'Dwyerovi (1842-1917) z irského Limericku dopis, ve kterém z Newmanova učení sňal stíny pochybností v tomto směru. Katoličtí teologové však na souvislost mezi francouzskými modernisty a Newmanovým dílem nezapomněli a jeho dílo se dočkalo obrody až o půlstoletí později, v souvislosti s přípravou II. vatikánského koncilu.

V roce 1877 měl Newman v úmyslu opětovně vydat svoji knihu *Přednášky o prorockých úřadech Církve (Lectures on the Prophetical Offices of the Church)*. První vydání, jak bylo zmíněno, se věnovalo excesům protestanství a římského katolictví a anglikánská církev v něm byla představena jakožto *via media*, střední cesta mezi těmito dvěma extrémy. Vydání z roku 1877 tudíž bylo doplněno předmluvou, jakož i početnými poznámkami pod čarou. V předmluvě Newman představuje svoji zmíněnou vizi *organické církve*, která spojuje úřad kněžský, prorocký a královský. Tyto tři úřady Newman považuje za jasně oddělené a organicky uspořádané; Duch svatý dodává církvi na vitalitě a hybné síle, ta pak věrně zachovává dogmata, vyučující je a chápe je tak, jak odpovídá duchu dané doby.

¹⁴⁹ HOLLAND, B. *Baron Friedrich von Hügel: Selected Letters, 1896-1924*. London: Dent, 1928. Str. 248.

Situace římských katolíků v Británii se v mezičase změnila. Nicholas Wiseman se roku 1850 stal prvním anglickým kardinálem od dob reformace a současně arcibiskupem z Westminsteru; v Anglii bylo založeno třináct římskokatolických diecézí. Tyto kroky vyvolaly značnou nevoli a před oratoři v Londýně a Birminghamu docházelo k protestům. Nevoli vyvolaly i Newmanovy přednášky nazvané *O současném postavení anglikánů* (*On the Present Position of Anglicans*).

Řada významných anglikánských osobností přešla k římskému katolictví, mezi nimi i pozdější kardinál Henry Manning (1808-1892): ten v roce 1830 absolvoval studia na Oxfordu a v roce 1832 byl zvolen *fellowem* na Mertonově koleji; téhož roku přijal svátost svěcení. Později se stal arcijáhnem chichesterské diecéze. Přestože sympatizoval s Oxfordským hnutím, neztotožnil se s *Traktátem XC* a v Newmanově kostele sv. Máří pronesl roku 1843 protipapežské kázání u příležitosti připomínky spiknutí v roce 1605 vedeného Guyem Fawkesem. V roce 1850 se však Manning v Římě setkal s papežem Piem IX. a po návratu do Anglie byl přijat do římskokatolické církve. Zde byl vysvěcen na kněze a pobýval v Římě, do Anglie se vrátil v roce 1854 jakožto probošt westminsterské kapituly. V reakci na jeho dopis *O působení Ducha svatého v anglikánské církvi* (*On the Workings of the Holy Spirit in the Church of England*) napsal Pusey své pojednání *Eirenicon*, na něž reagoval Newman. V *Eireniconu* Pusey zaútočil na římskokatolickou věrouku, zejména na uctívání P. Marie a papežskou neomylnost. Přesto vyzval k opětovnému sloučení anglikánské a římskokatolické církve a tvrdil, jako Newman ve vrcholné fázi Oxfordského hnutí, že mezi oběma církvemi nejsou zásadní věroučné rozdíly; připojil i text *Traktátu XC*. Newman se rozhodl, že musí reagovat a ukázat, že Pusey zastává extrémní postoj. V listopadu a prosinci 1865 sepsal *Dopis Puseymu* (*A Letter to Pusey*); otázku papežské neomylnosti si chtěl schovat pro druhou část odpovědi, kterou však již nikdy nenapsal. Newman argumentoval, podobně jako ve své *Eseji o vývoji věrouky*, že katolická úcta k P. Marii

následuje učení raných církevních Otců, avšak dodal, že protože „člověk je jen člověk“, náboženská úcta je v praxi často provázána fanatismem, pověrami a excesy, před kterými ovšem anglické katolíky chrání jejich „přirozený zdravý rozum“. Newmanovu *Dopisu* se dostalo obecně kladného přijetí. Ve stejném roce se Newman, Keble a Pusey znovu setkali, poprvé od roku 1845. Po smrti kardinála Wisemana v roce 1865 se stal kardinálem právě Manning, jenž patřil k ultramontanistům, vyžadoval, aby kněží nosili oděvy v italském stylu a vyslovoval latinu po italsku. Mezi chudými katolíky byl velice oblíben; Newmana považoval za liberála, který zůstal oxfordským intelektuálem. Manning byl důsledným zastáncem papežské neomylnosti, jak ji formuloval I. vatikánský koncil. Newmanovo jmenování kardinálem roku 1879 však potvrdilo, že v římskokatolické církvi mohly vedle sebe legitimně existovat dva různé proudy. Jak poznamenává Machula, ve stejném roce, kdy byl Newman ustanoven kardinálem, byla vydána encyklika prohlašující tomismus za doporučenou filosofii římskokatolické církve. I zde se Newman lišil, protože novotomistou nebyl.¹⁵⁰

Význačnou osobností Newmanova okruhu té doby byl i Samuel Wilberforce (1805-1873), další ze čtyř synů významného reformátora Williama Wilberforcea. Podobně jako oni byl absolventem oxfordské koleje Oriel a po svém svěcení v roce 1829 se v roce 1845 stal oxfordským biskupem. Jeho bratři Henry, Robert a William, jakož i jeho švagrová a její manžel se rozhodli pro římskokatolickou církev po Newmanově konverzi. V roce 1869 se stal biskupem winchesterským, v roce 1873 však tragicky zahynul při jízdě na koni. Newman o jeho smrti napsal: „*Obraz muže, který si v sobotu za krásného počasí vyjede s přáteli do nádherné krajiny, kde panuje nebeský*

¹⁵⁰ MACHULA, Tomáš. Editorial. *Communio: Mezinárodní katolická revue*, 2011, 15. ročník, č. 2/3, str. 7.

*klid a radost, je však znenadání vzat do úděsné tmy onoho světa, v sobě nese něco nepopsatelně truchlivého.*¹⁵¹

V budově plodinové burzy v Birminghamu uspořádal Newman v roce 1851 ucelenou řadu každotýdenních přednášek s titulem *O současném postavení katolíků v Anglii (On the Present Position of Catholics in England)*; jejich hlavním cílem bylo bojovat proti zažitým předsudkům protestantské Anglie. Přednášky názorně ukazují, že Newman nebyl zdaleka jen suchým teologem. V paté přednášce zaútočil na neblaze proslulého římskokatolického kněze Giacinta Achilliho (asi 1803-asi 1860), jenž byl propuštěn z kněžské služby; toho pozvali do Anglie na přednáškové turné protikatoličtí anglikáni sdružení v *Protestantském evangelikálním svazu (Protestant Evangelical Union)*, aby hanil římské katolíky. Proti Newmanovi byla následně podána soudní žaloba pro nactiutrhání. Newman v soudním sporu prohrál, protože důkazy, které by pomohly Newmanovi ve sporu uspět, byly soudu předloženy pozdě a Newmanovi byla uložena pokuta, jakož i úhrada soudních nákladů. Na pokrytí vysokých částek musel být zřízen zvláštní fond, do kterého přispívali dárci i ze zámoří. Výnos byl nakonec takový, že se z něj navíc podařilo postavit univerzitní kostel v Dublinu.

Přednášky jsou psány často odlehčenou, zábavnou formou a reagují na protikatolickou agitaci, která se šířila po obnově římskokatolické církevní hierarchie v roce 1850. Proti tomuto kroku papeže Pia IX. brojil i premiér lord John Russell (1792-1878, v úřadu 1865-1866) a za kampaní stály vlivné *Britská reformační společnost (British Reformation Society)*, *Protestantský spolek (Protestant Association)* a středostavovský *Evangelikální spolek (Evangelical Alliance)*. Představitelé těchto organizací byli většinou levicového zaměření.

¹⁵¹ JHN, str. 675.

Po kázání evangelikálního duchovního Francise Close (1797-1882) v blahobytném Cheltenhamu došlo k podpálení římskokatolického kostela. V britském parlamentu jeden z poslanců Horní sněmovny dokonce navrhl bombardování Vatikánu. V té době se v Anglii i rozšířil podvrh pod titulem *Hrozná odhalení jeptišky Marie (The Awful Disclosures of Maria Monk)*, který se vydával za paměti bývalé katolické jeptišky původem z Kanady. Dílko pojednávalo o sexuálních zvrhlostech v klášteře, znásilňování novicек a škrčení nechtěně narozených novorozeňat. Newman v přednáškách poznamenává, že tato ve své podstatě pornografická kniha přitom obsahuje vcelku přesné popisy katolických rituálů; čtenář je tak sváděn k tomu, aby si tyto rituály spojoval s neřestí a zvrhlostí.

V roce 1852 byla birminghamská oratoř přesunuta do Edgbastonu, kde stojí dodnes. Newman se na krátkou dobu odstěhoval do Dublinu, aby tam založil katolickou univerzitu: jejím rektorem byl mezi lety 1854 a 1858. Zde pronesl přednášky publikované pod názvem *Idea univerzity (The Idea of a University)*, ve kterých zdůrazňoval výuku jakožto prvořadou úlohu univerzit. Šlo původně o řadu přednášek, přičemž pět z nich přednesl Newman roku 1852 v Dublinu. Roku 1852 byly přednášky nejdříve vydány pod titulem *Rozpravy o rozsahu a povaze univerzitního vzdělání (Discourses on the Scope and Nature of University Education)*, současný název kniha nese od roku 1873. Cílem přednášek bylo definovat roli, kterou by univerzita měla plnit. Newman se potřeboval vypořádat s ideou, že poprvé v novodobých dějinách měla být založena univerzita, kde teologie neměla patřit k ústředním vědním disciplínám. V předmluvě Newman uvedl, že univerzita je „*místem, kde se vyučují všeobecné znalosti.*“¹⁵² Domníval se, že univerzita by neměla být hlavně badatelským místem, jak při rozpravách o

¹⁵² NEWMAN, John Henry. *The Idea of a University*. New Haven: Yale University Press, 1996. ISBN 9-78030006-404-9, *Předmluva*.

reformách univerzit mnozí navrhovali (v roce 1850 zvláště ustavená komise shledala, že v oblasti výzkumu Oxford zaostává jak kvalitativně, tak i kvantitativně): výzkum podle Newmana patří do akademie věd. Univerzita neměla být ani kněžským seminářem, protože v takovém případě Newman neviděl možnost, jak by univerzita mohla být sídlem filozofie a vědy, pokud by měla sloužit toliko věci výchovy kléru. To byla vcelku kontroverzní myšlenka, protože římstí katolíci viděli v založení univerzity i prostředek k upevnění svého vlivu. Podle Newmana tedy není univerzita ani místem, kde by mělo docházet k praktickému výcviku, ať již kněží nebo pro jiná povolání. Trval na tom, že

„člověk, který se naučil přemýšlet, uvažovat, srovnávat, rozlišovat a analyzovat, který vytříbil svůj vkus, utvořil si úsudek a zdokonalil svůj duševní rozhled ... bude v takovém myšlenkovém rozpoložení, ve kterém se bude moci věnovati jakékoli vědě či povolání, o kterých jsem psal, či povolání jinému, a to s lehkostí, grácií, pružností a úspěchem, což jiní nesvedou.“¹⁵³

Těmito slovy Newman formuloval klasický argument pro systém vyššího vzdělávání, ve kterém se studenti věnují předmětům, které nemají bezprostřední praktický užitek.

V *Ideji univerzity* Newman pak obhájí dva typy logického uvažování, které moderní reformátoři vzdělávání odmítají: obhájí jednak tzv. sbližující racionalitu (*converging rationality*), jež je typická pro literaturu, jednak teoretickou dedukci, která spojuje přejaté ideje s konkrétními případy. Podle Newmana moderní doba odmítá dva základní koncepty, které byly ve vzdělání přítomny po tisíciletí: jde na jedné straně o koncept univerzálního, všeobecného vzdělání, na druhé straně pak o myšlenku, že různé oblasti všeobecného vzdělání jsou přístupny různým typům

¹⁵³ *Ibid.*

uvažování. Odmítá čistý utilitarianismus a univerzitu přetvořenou v jakési tržiště vědomostí, na kterém si studenti mohou vybírat dle vlastního uvážení, bez jakékoli spojitosti mezi jednotlivými předměty. Systém všobecného vzdělání je pro Newmana nutně teocentrický, pevně zakotvený v Bohu jakožto v první příčině. Newmanova metodologie je nanejvýše systematická a zdůrazňuje jakožto první krok intelektuálního výcviku studentů koncepty vědy, metody, řádu, principu a systému, jakož i koncepty pravidla a výjimky z něho, koncept plnosti a koncept harmonie.¹⁵⁴

Mezi teoretiky vzdělávání, kteří upřednostňovali empirickou induktivní metodu, jejíž autorem byl v Británii Francis Bacon (1561-1626) patřil i Jan Ámos Komenský (1592-1670), který pobýval v Anglii v letech 1641-1642. Induktivní metoda postupuje od smyslového pozorování k obecným zákonitostem; podobně v oblasti výuky jazyků by se učitel měl obejít bez gramatiky a věnovat pozornost zejména praktickému užití jazyka. V Newmanově době byl pak významným zastáncem induktivní metody zejména Herbert Spencer (1820-1903) a již zmíněný Matthew Arnold; druhý jmenovaný byl autorem tzv. konkrétní metody vycházející z Jeana-Jacquesa Rousseaua (1712-1778), která byla na anglických školách v Newmanově době rozšířená, vycházela z empirické filozofie, odmítala dedukci a upřednostňovala výuku za užití praktických příkladů; význam literatury byl odsouván stranou. Newman tento přístup odmítal, byť jej s Arnoldem pojilo jisté přátelství; induktivní metoda znamenala, že přírodní vědy byly povýšeny na metodologii. Na straně druhé deduktivní metoda zahrnuje deduktivní uvažování vycházející z pravidel, abstrahované od konkrétních případů.

¹⁵⁴ NEWMAN, John Henry. *The Idea of a University*. New Haven: Yale University Press, 1996. ISBN 9-78030006-404-9, str. xliv.

Literaturu Newman chápe v *Ideji* nikoli jako výraz pozorování světa, nýbrž jako vyjádření světa, jak se odráží v myšlení konkrétního autora. Vyzdvihuje, že literatura je jakýmsi systémem otázek a odpovědí mezi textem, učitelem a studentem, pro jehož pochopení je nutná znalost autora, jeho světonázoru, filozofie i dané historické doby. Proto v souvislosti s literaturou hovoří o její sblížující racionalitě. Způsob argumentace se přitom v jednotlivých přednáškách liší. V druhé přednášce Newman dokládá, že teologie je intelektuální povahy, přičemž argumentuje přímo. Druhá a třetí přednáška pak používají metodu argumentace nepřímé. V druhé přednášce Newman ze svých premis vyvozuje následující sylogismus: *posláním univerzity je z její podstaty šíření všeobecné vzdělanosti; teologie je zajisté jedním z oborů vzdělanosti, a proto v každé instituci hodné označení univerzita musí být teologie vyučována.*¹⁵⁵ Odpůrci tohoto názoru hlásali, že za vědu lze považovat pouze disciplíny, které jsou založeny na smyslové zkušenosti; teologie není empiricky ověřitelná a tudíž nesplňuje kritérium vědy. Podobně se Newman musel vypořádat s tvrzením, že věda musí být založena na abstraktní logické úvaze: odkaz křesťanské teologie na zjevení Boha v historii a to, že nevychází primárně z lidské zkušenosti, tudíž v této zkoušce nemůže obstát. Newmanovou odpovědí je *tu quoque* – argument obrácený proti oponentům: fyzika přeci nemůže obstát v testu abstraktní logické úvahy, studium dějin pozbývá smyslu, pokud trváme na kritériu empirické ověřitelnosti. Newman naopak poukazuje na to, že Boží existence je doložena smyslovou zkušeností (s poukázáním na klasických pět důvodů Boží existence podle sv. Tomáše Akvinského), výpovědí historických svědků i zkušeností našeho svědomí. Kritéria, která samozvaně aplikují zastánci liberálního pojetí univerzity, tudíž dle Newmana teologii z univerzitního sylabu vyloučit nesvedou. Newman se také potřeboval vypořádat se schleiermachovským argumentem založeným na

¹⁵⁵ *Ibid.*, str. 14-15.

přesvědčení, že podstatou náboženství jsou lidské pocity. Podle Newmana však takové pojetí odporuje křesťanskému pojetí Boha jakožto reality, jež je zcela odlišná od stvořeného světa. Třetí přednáška je věnována Newmanovu názoru na kompromisní přístup, který hlásal, že teologie sice je vědou, nepatří však na univerzitu, protože náboženské přesvědčení je soukromou záležitostí. Newman reaguje argumentem, že jednotlivé partikulární vědy poskytují porozumění jednotlivým aspektům reality, neposkytují však náhled na realitu jakožto celek. K pravdě lze dospět pouze tehdy, pokud se jednotlivé vědy vzájemně tolerují a vzájemně si přiznávají místo. Pokud by byla teologie vyloučena z univerzitní rozpravy, chyběla by tomuto diskurzu jedna významná perspektiva, protože teologie vypovídá právě o otázkách, které přesahují naši konečnou existenci. Bůh jakožto od světa odlišná realita mu vtiskává svoji pečeť – je základem fyzického světa a tudíž úzce souvisí s fyzikálními vědami. Bůh je dobrem, které stojí za každým lidským jednáním a snažením, má v sobě krásu, jež inspiruje spisovatele a básníky, přímo či nepřímo o něm vypovídají umělci všech dob. Vyloučení rozpravy o Bohu z univerzity by tudíž mělo negativní důsledky pro hledání pravdy. Newman toto shrnuje, když píše, že *„náboženská pravda není jen součástí, nýbrž podmínkou všeobecného poznání. Její skrývání není nic menšího, mohu-li to tak říci, než rozpárání sítě univerzitní výuky.“*¹⁵⁶ Čtvrtá přednáška rozvádí, co Newman v předchozí přednášce pouze naznačoval: pokud bude teologii odňata možnost formulovat obecné soudy o světě jako celku, bude si toto právo osobovat nějaká jiná disciplína. To navíc vede k deformaci takové disciplíny; jako příklad uvádí Newman osud hudby, umění a architektury, jež propadly dekadenci, jakmile se oprostily od vazby na náboženství a prohlásily se za soběstačné. Jako další příklad pak poukazuje na totalitární pojetí ekonomiky v případě marxismu, kdy společnost redukována na ekonomické zákonitosti a dochází tak

¹⁵⁶ *Ibid.*, str. 53.

k jejímu pokřivení. Newman pak uzavírá: „*pokud teologie nebude vyučována, její doména bude nejen zanedbávána, ale budou si ji osobovat jiné vědy, které budou bez řádného pověření vyučovat své vlastní závěry o předmětu, pro jehož řádné utváření a uspořádání je zapotřebí jemu vlastních, řádných principů.*“¹⁵⁷ Význam *Ideje* je shrnut i v předmluvě k českému překladu z pera Daniela Soukupa.¹⁵⁸

V této souvislosti je namístě učinit poznámku o Newmanově užívání pojmu *liberální* v *Ideji*; chápe ji ve smyslu *svobodný*, jakožto protikladu k *otrocký*. To se nejlépe ukazuje v páté přednášce, kde Newman rozlišuje mezi dvěma typy poznání, poznáním *podlézavým* či *patolízalským (servile)* a poznáním *liberálním* právě ve smyslu poznání důstojného svobodného člověka. Na konci této přednášky pak Newman varuje před považováním liberálního vzdělání, tedy vzdělání nesměřujícího v první řadě k získání praktických dovedností, za ctnost, protože jejím výsledkem nemusí být nutně lepší člověk. Proto v následující šesté přednášce rozlišuje mezi moudrostí, jež je stavem intelektu, a vědomostí jakožto ideou, která je intelektem vyjádřena. Smyslem liberálního vzdělání by podle Newmana mělo být formování *gentlemana*, který je i dobrým občanem. Výrazem *gentleman* přitom Newman nemíní člověka, který by byl příslušníkem privilegované společenské vrstvy, nýbrž člověka *s filosofickým návykem*, který má jasný, komplexní a přitom rozvážný světonázor, jenž si utvořil v průběhu liberálního studia. Sedmá přednáška zahrnuje jádro Newmanova *antiutilitariánství*: nebezpečí sekulárního, na praktický prospěch zaměřeného vzdělání vidí zejména v upřednostnění filozofování na úkor náboženství. Liberální filozofie se pokouší formovat vlastní etický systém

¹⁵⁷ *Ibid.*, str. 74.

¹⁵⁸ SOUKUP, Daniel. *Jednota filozofie a různost věd: Newmanovo pojetí univerzitního vzdělání*. In: NEWMAN, John Henry. *Idea univerzity*. Přel. Daniel Soukup. Praha: Krystal OP, 2014. ISBN 978-80-87183-67-0.

nahrazující náboženství a vlastně se tak dostává na pozici toho, koho označila za svého vlastního nepřítele.

Ve zmíněné *Čítárně v Tamworthu* Newman odsoudil samoučelnost vzdělání; ve svém pojednání o univerzitě ji postavil do protikladu k čistě světským institucím, jakými byl Tamworth nebo Univerzitní kolej (*University College*). Přestože připustil, že vzdělání by mohlo být samoučelným, argumentoval, že je třeba zahrnout i teologii. Studium všech vědních odvětví na Newmanově univerzitě mělo být propojeno s teologií a teologie měla být propojena s nimi, jelikož důkladné myšlení či hledání filozofických pravd nutně a neoddělitelně vede k teologii. Newman psal přednášky v nelehké situaci, v hostinském ubytování v cizí zemi a neolikrát je přepisoval, jak měl ve zvyku. Síla a vyváženost argumentace spolu s krásou jazyka činí z *Ideje* jedno z Newmanových hlavních děl; sám ji označil spolu s textem *O současné situaci katolíků* v roce 1852 za jedno ze svých umělecky nejdokonalejších děl. Kniha je jedním ze zásadních děl pojednávajících o úloze univerzitního vzdělávání; její myšlenky našly svůj odraz například v apoštolské konstituci *Ex corde ecclesiae* papeže sv. Jana Pavla II. z roku 1990, jež se věnuje římskokatolickým seminářům a univerzitám.

V roce 1854 došlo k vyhlášení dogmatu o Neposkvrněném početí Panny Marie. Na základě svého přesvědčení o roli magisteria byl Newman připraven vyhlášení, ve kterém spatřoval projev *depositu fidei*, podpořit. Na rozdíl od pozdějšího dogmatu o papežské neomylnosti v tomto případě Newman nezapochovoval; spatřoval v něm vyjádření víry Církve:

„Kdyby byl svatý Pavel dotázán, zda početí naší Paní bylo neposkvrněné či zda se narodila s prvotním hříchem, je snad omylem tvrdit, že by byl zmaten výrazy početí, neposkvrněné či prvotní hřích? ... Ale kdyby byl dotázán, zda naše Paní byla nadána milostí Ducha předcházející jakémukoli hříchu, včetně hříchu přičtenému Adamovi, myslím, že by odpověděl souhlasně.

*Pokud by se ho nikdy nikdo nezeptal, myslím, že ve své mysli uchovával rozhodnutí koncilu z roku 1854 in confuso nebo implicate.*¹⁵⁹

Newman proto podporoval biskupa Williama Bernarda Ullathornea (1806-1889), který se otázkou dogmatu dopodrobna zaobíral; na Katolické univerzitě pak jeho vyhlášení oslavoval. Před svou konverzí byl přitom Newman ke katolickému kultu P. Marie dosti kritický, jak dosvědčuje řada pasáží v *Apologii*. Později se Newman stal autorem řady modlitebních textů, věnovaných právě Matce Boží.¹⁶⁰

V otázce závaznosti této věrouky přitom nebyl Newman připraven činit kompromis:

*„V katolictví existuje zřetelný rozdíl mezi tím, co nám předává věrouka a co zbožnost. Věřouka se nikdy nemění, ale zbožnost je zcela individuální. Katolíci si vzájemně poskytují co největší svobodu v otázkách zbožnosti a v této věci jsou, mohu-li to tak říci, naprosto liberální, otázka věrouky je pro ně však nanejvýše citlivou. To, že Marie je Matkou Boží je věcí víry – že Marie má být uctívána a velebena takovým či onakým způsobem je věcí zbožnosti. ... Do míry, v jaké jsem schopen to dovoditi z dějin a z dokumentů, sv. Jan Zlatoústý neprojevoval zbožnost vůči Marii, jak činili sv. Bonaventura či sv. Alfons – ale shodovali se zcela jednoduše a naprosto v tom, že byla Matkou Boží.*¹⁶¹

V tomto období se Newman znovu zabývá i vztahem mezi přirozeností a milostí. Newman zastává scholastickou tezi *gratia perfecit naturam*; nevidí mezi přirozeností a milostí protiklad a v milosti vidí prostředek přeměny,

¹⁵⁹ HOLMES, J. Derek (ed.). *The Theological Papers of John Henry Newman, Newman on Biblical Inspiration and on Infallibility*. Oxford: Clarendon Press, 1979. ISBN 9-78019920-081-8, str. 159.

¹⁶⁰ NEWMAN, John Henry. *Meditations and Devotions*. London: Burns & Oates, 1964. str. 108-150.

¹⁶¹ dopis manželce Williama Froudea, 2. leden 1855, LD XVI, str. 341-342.

jenž přivádí přirozenost k dokonalosti. V přednášce z roku 1854 poznamenává, že „*milost přinesla ... přirozenosti obnovu, nezničila ji ani ji neodsunula stranou, nýbrž ji přivedla k vyššímu řádu.*“¹⁶² Svou pozornost však nemohl věnovat jen teologii; docházelo k růstům neshod mezi londýnskými a birminghamskými oratoriány. Londýnští oratoriáni v Římě požádali bez Newmanova vědomí o změnu statutu řádu v tom směru, že se chtěli věnovat i duchovnímu vedení řeholních sester. Newman u Fabera vznesl protest a požádal jej, aby požádal Řím o uznání nezávislosti obou oratorií; obával se totiž, že Faber bude mít mocenské ambice ve vztahu k birminghamské oratoři – stejné obavy měl však i Faber ohledně Newmana. Nezávislost obou společenství byla nakonec příslušnými církevními místy stvrzena.¹⁶³

Newman postupně zjišťoval, že jeho bývalé anglikánství je mezi římskými katolíky zdrojem podezíravosti, zejména mezi ultramontanisty, kteří jej považovali za nebezpečného liberála. V roce 1862 navíc vydal křesťanský socialista Charles Kingsley (1819-1875) knižní kritiku, ve které sžravě napadl Newmana. Šlo o kritiku Froudeových *Dějin (History)*, vydanou na stránkách *Macmillanova časopisu (Macmillan's Magazine)*, ve které napsal: „*Pravda sama o sobě nikdy nepatřila ke ctnostem římskokatolického kléru. Otec*

¹⁶² MURRAY, Placid (ed.). *Newman the Oratorian. His Unpublished Oratory Papers*. Leominster: Fowler Wright Books, 1980, str. 276.

¹⁶³ Charles Kingsley (1819-1875) byl absolventem cambridgeské univerzity. Roku 1842 přijal svěcení a byl úzce spojen s křesťanským sociálním hnutím, jehož duchovním otcem byl F. D. Maurice (1805-1872). Oxfordské hnutí se věnovalo především věrouce a vztahu mezi církví a státem; křesťanští socialisté se o věrouku zajímali jen málo a podporovali chartistické dělnické hnutí. Kingsley byl autorem řady traktátů hlásajících myšlenku křesťanského socialismu, jakož i několika beletristických děl, mezi které patří *Kvas (Yeast)* z roku 1848 a *Alton Locke* z roku 1850. Od roku 1851 mu bylo zakázáno kázat, roku 1859 se však stal jedním z kaplanů královny Viktorie a o rok později byl jmenován profesorem moderních dějin na Cambridgi. Roku 1883 vydal knihu *Vodňátka (The Water Babies)*.

*Newman nám ukázal, že pravda není zapotřebí a obecně vzato není žádoucí.*¹⁶⁴ Text dokonce naznačoval, že Newman jako anglikán žil ve lži (existovaly totiž domněnky, že Newman byl římským katolíkem ještě před svou oficiální konverzí). Kingsley se Newmanovi později veřejně omluvil, ten však omluvu nepovažoval za dostatečnou. Na to reagoval Kingsley spiskem *O co vlastně jde doktoru Newmanovi? (What, then, does Dr Newman mean?)*, který publikoval časopis *Macmillan's*.

Newmanova reakce se objevila v jeho autobiografii *Apologia Pro Vita Sua*, jež vyšla roku 1864 a Kingsley, který se netěšil dobrému zdraví, byl umlčen. Kniha je psána velmi živým, dobře srozumitelným jazykem a Newman v ní popisuje svůj život až do okamžiku přijetí do římskokatolické církve. Jde o autobiografii duchovní, Newman kupříkladu ani neuvádí jména svých rodičů. Kniha je členěna podle jednotlivých období, jež byla charakteristická pro postupné směřování autora k římskému katolictví; první část pojednává jeho názory do roku 1833, kdy došlo k vydání *Ariánů*; druhá část se věnuje rokům 1833 až 1839, kdy Newman patřil k předním protagonistům Oxfordského hnutí; v části třetí Newman zachycuje léta 1839 až 1841, své vrcholné období, kdy se postupně rozcházel s anglikanismem a publikoval *Traktát XC*; konečně poslední část pojednává roky 1841 až 1845 a končí jeho přijetím do plného společenství římskokatolické církve.

Apologia není prvním Newmanovým textem, ve kterém se snažil popsat vývoj svých myšlenkových pochodů; již v roce 1850 požádala Newmanova londýnská oratoř, aby připravil cyklus přednášek pro postní dobu. Přednášky byly vydány pod názvem *Přednášky o jistých těžkostech*

¹⁶⁴ NEWMAN, John Henry, KINGSLEY, Charles. *Mr. Kingsley and Dr. Newman: a correspondence on the question whether Dr. Newman teaches that truth is no virtue?* London: Longmans Green, 1865.

pocitovaných anglikány při podvolení se Katolické církvi (Lectures on Certain Difficulties felt by Anglicans in submitting to the Catholic Church); Newman v nich mj. označil anglikánskou církev za ztroskotaneckou a za výplod fantazie:

„podobně jako v pohádkách, kdy kouzelný zámek zmizí, jakmile je prolomeno zakletí a nezůstalo nic než divoké vřesoviště, holá skaliska a opuštěné ohrady ovčinců, tak je to s námi i ohledně anglikánské církve, kdy s údivem patříme, že to, co nám připadalo jako z jiného světa, najednou vypadá tak obyčejně či bezcenně.“¹⁶⁵

Text, který upřednostňoval metodisty či baptistu Johna Bunyana (1628-1628) před tzv. vysokým anglikánstvím, vzbudil velkou nevoli. V přednáškách si Newman vytýčil úkol dokázat, že jeho bývalí souputníci z Oxfordského hnutí jsou jakožto anglikáni ve svých názorech nedůslední. Přestože zastávali tezi o Božím původu autority Církve, anglikánská církev jakožto církev státní se snaží jít s krokem doby.

V předmluvě k *Apologii* Newman napsal: *„Je to již přes dvacet let, co k mému neprospěchu panuje jakýsi vágní, obedně sdílený dojem, že mé chování vůči anglikánské církvi v době, když jsem byl jejím členem, nebylo slučitelné s křesťanskou prostotou a slušností.“¹⁶⁶* Upřímnost a přímočarost Newmanovy *Apologie* udělala na čtenáře velký dojem, zejména na čtenáře z řad anglikánů, kteří poznali, že Newman, byť římský katolík, je stále stejný člověk a že na jeho povaze není nic zlověstného. Na rozdíl od hanlivých výpadů, které byly obsaženy v *Přednáškách*, v *Apologii* Newman vzdal hold pozitivnímu vlivu, který na něj jeho současníci na Oxfordu měli. *Apologii* se Newman věnoval velmi intenzivně; podle dochovaných zápisků na ní jeden den strávil až 22

¹⁶⁵ FOISTER, Susan. *Cardinal Newman 1801-90: a centenary exhibition*. London: National Portrait Gallery Publications, 1990. ISBN 9-78185514-023-3, s. 56.

¹⁶⁶ *Apologia*, Předmluva.

hodin.¹⁶⁷ Kniha vycházela na pokračování ještě před svým dokončením, což představovalo další zdroj napětí.

Roku 1863 se Newmanovi po dlouhých sedmnácti letech opět přihlásil Keble (byl to přitom Newman, který nechal bez odpovědi Keblův list z roku 1846). Newmanova odpověď byla plná citu, když napsal: „*Nikdy jsem nezapochoyboval o Tvé náklonnosti ke mně – a Tvá odmlka mne nezranila.*“¹⁶⁸ Newman navštívil Keblea na jeho faře v Hursley, poblíž Southamptonu. Přítomen byl i Pusey: „*Keble stál u dveří, nepoznal mne, ani já jeho ... měl svou starou tvář, své chování, avšak první dojmy a pocity byly odlišné.*“ Newman poznamenal, že Keble byl „*velice příjemný jako vždy – a zdálo se mi, že ke mně pociťoval pochopení a náklonnost, jakou nenacházel vůči Puseymu.*“¹⁶⁹

Roku 1863 pak Newman přijal do římskokatolické církve v birminghamské oratoři i básníka Gerarda Manleye Hopkinse (1844-1889). Autor básně *Vrak lodi Deutschland* (*The Wreck of The Deutschland*) studoval na Oxfordu, kde na něj měl velký vliv Pusey; přesto anglikánskou církev opustil. Po absolvování studií nějakou dobu v oratoři pracoval, pak se rozhodl stát se jezuitou.

Vypjatá atmosféra čtyřicátých a padesátých let osmnáctého století se postupně uklidnila a Newmanova jasná argumentace, jakož i vynikající kvality prozaika i básníka mu postupně získaly obecný obdiv a oblibu. V květnu 1879 se stal kardinálem; jmenoval jej papež Lev XIII. (1810-1903). Lev XIII. byl papežem, který který si byl vědom toho, že církev musí reagovat na vývoj společnosti: podporoval právo dělníků na organizaci odborů i objektivní studium historie a věd. S přijetím kardinálského klobouku Newman váhal; hlavním důvodem bylo to, že se dosud od

¹⁶⁷ *JHN*, str. 545.

¹⁶⁸ *JHN*, str. 527-528.

¹⁶⁹ *JHN*, str. 578.

kardinálů, kteří nezastávali jinou funkci, očekávalo, že se usadí v Římě, k čemuž Newman pociťoval nechuť.

Newmanovo jmenování kardinálem nakonec stvrdilo, že byl osobností, které se dostávalo širokého uznání za jeho duchovní a mravní postoje a nezpochybnitelná byla i jeho role pedagogická. Newman si za své kardinálské motto zvolil *cor ad cor loquitur* (*srdce promlouvá k srdci*).

Newmanův přítel Octavius Eagle mu k hodnosti kardinála poblahopřál slovy:

„Kladu si otázku, zda Anglie – nábožensky smýšlející Anglie – kdy tolik milovala jiného muže, alespoň v naší době. Dokonce i nepřátelé víry jsou svými city k tobě obměkčeni. A já si kladu otázku, zda tato neobvyklá a jedinečná láska by neměla být využita – zda to není jejím účelem – k tomu, aby věřící Angličané byli přivedeni do jednoho stáde. Neumím si představit silnější či pravdivější eirenicon.“¹⁷⁰

¹⁷⁰ L&D, XXIX, str. xvi.

XI. LIBERALISMUS A GRAMATIKA SOUHLASU

Při přijetí kardinálské hodnosti pronesl Newman svoji řeč, tzv. *biglietto*.¹⁷¹ V ní Newman otevřeně prohlásil, že celý jeho život a působení se nesly v duchu boje proti liberalismu v náboženství. Neváhal liberalismus označit za „*velké neštěstí*“ a „*omyl, který se šíří po celé Zemi jako velká past*.“ Jak však chápal Newman liberalismus? Jakožto myslitel, který velmi dobře zvažoval definice a konotace jednotlivých výrazů (což jinak není právě charakteristickým rysem anglického myšlení, a to nejen teologického), nastínil ve svém *bigliettu* definici liberalismu v náboženství jakožto „*učení, že v náboženství neexistuje pozitivní pravda a že jedno vyznání je právě tak dobré jako jiné*“ a dodal, že takový názor je „*neslučitelný s uznáním jakéhokoli náboženství jakožto pravého*.“ Podle Newmana je pro liberály „*zjevené náboženství nikoli pravdou, nýbrž citovou záležitostí a věcí vkusu*.“ Poznamenal, že lidé, kteří zajdou tu do protestantského, tu do katolického kostela, si sice osvojí něco dobrého jednou v jednom, podruhé v druhém, nepatří však nakonec nikam. Situaci v soudobé společnosti přirovnává k jakési „*mírové smlouvě*“, kdy společnost toleruje náboženské vyznání jakožto osobní věc, čímž se jen podtrhuje vnímání víry jakožto pouhého výrazu převládající kultury.

Bylo by nespravedlivé Newmanovi podsouvat jakési zpátečnické škarohlídství, které na liberalismu neshledává nic dobrého. V *bigliettu* dává Newman liberalismu k dobru důraz na rozvoj spravedlnosti, hledání pravdy, umírněnosti, sebeovládání i laskavosti vůbec. Problém však spatřuje v tom, že těmito ctnostmi se liberalismus snaží náboženství nahradit a vyblokovat. Konstatuje, že „*nástroj nepřítele ještě nikdy nebyl*

¹⁷¹ NEWMAN, John Henry. *Speech on the reception of the 'biglietto' at Rome, May, 1879. With the address of the English-speaking catholics in Rome and his eminence's reply*. Rome, 1879.

nalícený tak chytře a s takovým příslibem úspěchu.“ V liberalismu Newman vidí trojského koně, kdy navenek velmi přitažlivý program v sobě nese nebezpečného a záludného nepřítele tradičního náboženství. Jeho slova neztratila na aktuálnosti nic ani dnes.

Newman své názory na liberalismus rozvedl i v autobiografické *Apologii*. I zde charakterizuje svůj život jako boj proti liberalismu, který označuje za *antidogmatický princip*. Přestože jeho názory prošly v mnoha ohledech podstatnými změnami, Newmanova nesmiřitelnost s liberalismem byla trvalá: „*Od věku patnácti let se dogma stalo základním principem mého náboženství: neznám jiného náboženství; náboženství, postavené na jiném základu, je mi cizí: náboženství jakožto pouhá citová záležitost je pro mne snem a výsměchem.*“¹⁷²

Apologia je zakončena dodatkem, ve kterém Newman své názory na liberalismus shrnuje a přitom formuluje osmnáct tezí, kterými charakterizuje jeho nejvýznamnější rysy a jež představují jakýsi Newmanův vlastní *syllabus errorum*. Jako příslovečná červená nit se jimi vine zejména přeceňování úlohy rozumu, který je liberály kladen na první místo v otázkách výkladu věrouky. V první tezi liberalismu Newman formuluje, že „*náboženské zásady jsou důležité jen potud, pokud tak ukazuje rozum*“ a druhá teze pokračuje, že „*nikdo nedokáže uvěřit tomu, čemu nerozumí.*“ Ve čtvrté a páté tezi se opakuje ústřední myšlenka *Gramatiky souhlasu*, neboť Newman zde anathematizuje liberální tezi o tom, že „*je od člověka nečestné, pokud činí projevy víry, které si neosvojil pomocí skutečného důkazu*“ a dále, že „*je nemravné, pokud lidská víra přesahuje, co si člověk dokáže osvojit v souladu se svou mravní a myšlenkovou povahou.*“¹⁷³ Také zde poznamenává, že to byli liberálové, kteří jej vyhnali z Oxfordu svým odporem k *Traktátu XC*.¹⁷⁴ Liberalismus si dle

¹⁷² *Apologia*, str. 163-164.

¹⁷³ *Apologia*, Appendix A.

¹⁷⁴ *Apologia*, str. 221.

Newmana vytýčil jakousi domestikaci náboženské víry tím, že ji podřídí a dá do služby rozumu. Newman se snažil dokázat, že není správné od sebe oddělovat víru a rozum tlustou čarou. Víra i rozum fungují na podobných základech a berou při tvoření úsudků v potaz jak racionální, tak i iracionální argumentaci. Tento závěr se objevil i v jednom z *Univerzitních kázání*, kdy Newman pregnančně formuloval, že víra není ničím jiným, než výsledkem úvahy zbožné mysli.¹⁷⁵ Věřící člověk není iracionální, jak by rádi dokázali liberálové, nýbrž dovádí do důsledku skutečnost zjevení, kterou považuje za premisu. Newman dále odmítal upírat křesťanské víře myšlenkovou mohutnost, což by zákonitě vedlo k jejímu rozmělnění a schleiermacherovské proměně v pouhou záležitost lidského citu. S tím souvisí též Newmanův odpor k přeceňování role rozumu a jeho leibnizovskému a kantovskému vyzdvihování na piedestal vrcholného vykladače věroučných otázek. Newmanovo myšlení je hluboce nekantovské a stojí v ostrém protikladu ke Kantovým závěrům vyjádřeným zejména v *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*.

Newman neúporně bojoval proti těm liberálním snahám, jež na základě osvícenecké úvahy o nedostatku racionality náboženské víry usilovaly o nový pohled na teologii i její předmět. Jedním z takových hlasů v Británii byl i John Locke (1632-1704), který se snažil přijít s *rozumným křesťanstvím*, ke kterému dospěl cestou kritiky jeho tradičních forem. Locke ve svých spisech formuloval přesvědčení, že mezi přisvědčením nějaké pravdě a logickým zdůvodněním takového přisvědčení musí panovat přísná shoda. Jakémukoli výroku lze přiznat jenom tolik pravdivosti, kolik jí může unést; tudíž nevede-li k nějakému výroku příliš silné logické zdůvodnění, pak mu nelze přikládat přílišnou pravdivost. Pro Newmana tato základní teze liberalismu představovala zásadní problém: byla neslučitelná s nezávislostí

¹⁷⁵ *JHN*, str. 261.

a primátem náboženského přesvědčení, jež zastával. V textu *Gramatika souhlasu* je Newmanův argument proti Lockeovi obsažen v koncentrované podobě; Lockeova teze by totiž ve svém důsledku znamenala, že řada věroučných tvrzení, jež jsou dogmatizována, nutně nemůže obstát, protože k nim není možno dospět cestou logického zdůvodnění. Newman poukazuje na to, že v životě často bezvýhradně přitakáváme výroky, pro něž ne vždy nacházíme bezvadné logické zdůvodnění – jde o celou škálu postojů a názorů, kterými se řídíme v každodenním životě. Newman tyto postoje a názory označuje za *výbavu myslí*.¹⁷⁶ V praxi totiž nejsme s to formulovat a logicky zdůvodňovat například zákon zemské přitažlivosti či důvody pro to, abychom se nedotýkali otevřeného plamene. Naše přitakání nějaké tezi tak není vždy nutně v souladu se silou vlastního logického zdůvodnění. Naše názory se též často mění v reakci na vnější podněty: změna názoru není zdaleka jen důsledkem rozumové úvahy. Na straně druhé Newman poukazuje na to, že někdy máme k dispozici přesvědčivou logickou linii, která by měla vést ke změně našeho názoru, přesto však nečiníme, protože „*lidé často hlasitě obdivují pravdy, ke kterým se nikdy nepřihlásí*.“¹⁷⁷ Právě tak „*člověk, přesvědčovaný proti své vůli, si ponechává svůj názor*.“¹⁷⁸ Aplikace Lockeova pravidla o shodě argumentace a přisvědčení jejímu závěru tudíž zůstává vyhrazena toliko exaktním vědám, zejména matematice.

Newman však jistě nepřijímá křesťanskou věrouku bezvýhradně, formální logice vyjádřené zejména aristotelovskými sylogismy neupírá její význam a považuje ji za nezbytného průvodce lidského myšlení. Potíž však spatřuje v tom, že sylogismy pracují s abstraktními pojmy a nejsou s to postihnout konkrétní realitu a poskytnout k ní závazný klíč. Abstraktní logika tudíž

¹⁷⁶ *EG*, str. 138.

¹⁷⁷ *EG*, str. 143.

¹⁷⁸ *EG*, str. 150.

nevede k formulaci důkazů, nýbrž toliko otevírá perspektivy, které k pravdě vedou. Jak poznamenává, „*přestože (sylogismus) nejde tak daleko, že by zjišťoval pravdu, přesto nás učí, kterým směrem pravda leží ... Není zanedbatelnou výhodou vědět, co pravděpodobné je a co není ...*“¹⁷⁹

V *Gramaticce souhlasu* z roku 1870, jež je zásadním epistemologickým pojednáním a na jejímž textu Newman údajně pracoval dvacet let, nabízí svoji originální odpověď na otázku, jak dospět k nepodmíněnému souhlasu v situaci, kdy logické zdůvodnění se jako cesta k souhlasu ukázalo být nedostatečným. Podle Newmana spějeme k jistotě

*„prostřednictvím hromadění pravděpodobností, jež jsou na sobě vzájemně nezávislé, které vyplývají z povahy a okolností konkrétního případu ... pravděpodobností, jež jsou příliš jemně nuancované na to, abychom jich mohli užívatí izolovaně a jež jsou příliš diferencované a příliš vedoucí oklikami na to, abychom je mohli proměnití v syllogismy.“*¹⁸⁰

Newman argumentuje příkladem, že nikdo nepochybuje o tom, že Británie je ostrov: k tomu zajisté nikdo nepotřebuje Británii obeplout; je to poznatek, který je dětem vštěpován ve školách, je obsažen na mapách, dosvědčují jej dějiny Británie. Obecné přesvědčení o tom, že Británie je ostrovem, je tedy výsledkem nahromadění jednotlivých pravděpodobností, v jejichž důsledku byl učiněn jistý závěr. Podobně je tomu podle Newmana i s naším přesvědčením o tom, že jednoho dne zemřeme. Vypořádává se se známým sylogismem *všichni lidé jsou smrtelníci; jsem člověk; proto jsem smrtelník* a prohlašuje jej za nikoli absolutně přesvědčivý, protože z každého pravidla může existovat výjimka. Podle Newmana tento sylogismus toliko ukazuje cestu k pravdě, není však jejím absolutním důkazem. K přesvědčení o vlastní smrtelnosti jsme nedospěli

¹⁷⁹ EG, str. 228.

¹⁸⁰ EG, str. 230.

logickým sylogismem, ale tím, že vidíme lidi umírat a tím, že neznáme nikoho, kdo by se dožil, řekněme, sto padesáti let. Tento proces přirovnává Newman k osobě soudce, který dlouhá léta neomylně soudí, aniž by své rozsudky zdůvodňoval.¹⁸¹

V *Gramatice souhlasu* Newman rozlišuje mezi pojmovým souhlasem (*notional assent*) a souhlasem skutečným (*real assent*). Zatímco v pojmovém souhlasu jde o naše přitakání tomu, co jsme abstraktně dovodili pomocí rozumu, skutečný souhlas přitakává naší zkušenosti, vyjádřené pomocí obrazů vytvořených naší představivostí. Ve čtvrté kapitole *Gramatiky* pak Newman rozděluje pojmový souhlas do pěti základních typů. Patří mezi ně v první řadě *vyznání* či *prohlášení* (*profession*), jež je často zvykovým jednáním, bez hlubšího zamyšlení; dále jde o *hodnověrnost* (*credence*), kterou přikládáme tvrzením, o jejichž hodnověrnosti nemáme důvod pochybovat; třetím typem pojmového souhlasu je *názor* či *mínění* (*opinion*), tedy vyjádření, jemuž je přikládána jistá míra pravděpodobnosti; následuje *domněnka* (*presumption*), pomocí které vyjadřujeme svůj souhlas s prvními principy, od kterých se odvíjí další tvrzení o daném předmětu; konečně je zde *vhled* (*speculation*), kterýmžto výrazem Newman označuje podrobné nazření do daného předmětu. Způsob, jakým člověk uspořádává ve svém myšlení rozličné sbíhající se pravděpodobnosti, předpoklady, domněnky, zkušenosti a příklady, popisuje Newman inovativně, vlastním neologismem. Výraz *ilativní smysl* či *ilativní schopnost* pro Newmana označuje instinkt, který dokáže překlenout mezeru mezi logickým zdůvodněním a přitakáním.¹⁸² Sám Newman jej označuje za intelektuální protějšek Aristotelovy *φρόνησις* případně zdrženlivosti (*prudentia*), jak sv. Tomáš Akvinský označuje naši schopnost správně jednat v dané situaci. Za pomoci ilativního smyslu člověk posuzuje danou situaci, porovnává

¹⁸¹ EG, str. 240-241

¹⁸² Etymologický původ je z latinského *infero* (*inferre, intuli, illatus*).

motivů, okolností, případné následky možného jednání a činí volbu; přitom se rozhoduje na základě jak přísně rozumových, tak i jiných než rozumových kritérií a na jejich základě dospívá k intelektuálnímu rozhodnutí, jež považuje za správné ohledně pravdy věcí.¹⁸³

Gramatika souhlasu se věnuje i věroučným otázkám; často citované je Newmanovo pojednání o víře ve svatou Trojici, které je k dispozici i v českém překladu.¹⁸⁴

Jakkoli Newmana jeho ilativní smysl dovedl až ke konverzi, on sám nikomu neupíral svobodu vlastní volby; poté, co dospěl ke svému přesvědčení stát se římským katolíkem, nechával případné podobné rozhodnutí na každém jednotlivci a vyzýval, aby lidé spoléhali na vlastní vnitřní zdroje poznání. V roce 1846 napsal následující řádky vdově po svém blízkém příteli Johnu Bowdenovi:

„Užívejte prostředků, jež Vám Bůh dal, jak jste činila dosud. Jak mi je známo z Vašeho putování, téměř jste samu sebe přerostla, abyste byla tam, kde jste teď – po dobu mnoha měsíců, nejdříve vedena příkladem mým a jiných, pak vlastním úsudkem o současném stavu věcí, později na základě dojmu, který ve Vás obecně zanechaly dějiny, jakož i v neposlední řadě Vaší znalostí toho, jaké sklony měl drahý John. Tímto legitimním způsobem jste povolána k tomu, abyste užila svého rozumu. Bůh Vám žehnej při klidném, nenuceném rozumovém rozhodování.“¹⁸⁵

¹⁸³ EG, str. 277.

¹⁸⁴ NEWMAN, John Henry. *Víra ve svatou Trojici*. Překlad Tomáš Machula. *Communio: Mezinárodní katolická revue*, 2011, 15. ročník, č. 2/3, str. 30-39.

¹⁸⁵ dopis vdově po J.W.Bowdenovi, 27. červen 1846, *L&D XI*, str. 131-132.

XII. NEWMAN A ÚLOHA LAIKŮ

Jedním z celoživotních Newmanových témat, jež zaznívá již v *Ariánech*, je otázka úlohy laiků v Církvi. Jedním z důvodů pro to bylo jeho očekávání, že zapojení laiků by mohlo odstranit některé předsudky, které anglická veřejnost chovala vůči římskokatolické církvi:

*„Nesmíte schovávat svůj talent do ubrousku nebo lampu pod nádobu. Přeji si laiky, nikoli arogantní, unáhlené v řeči, hádavé, nýbrž lidi, kteří své náboženství znají, vstupují do něj, znají své přesné místo, vědí, co zastávají a co nikoli, kteří znají své vyznání natolik, že o něm jsou s to vypovídat, kteří znají dějiny natolik, že se jich dokážou zastat.“*¹⁸⁶

Sensus fidelium, tedy smysl věřících pro víru, je pro Newmana významným měřítkem při rozlišování, zda je nějaký názor v souladu s církevní věroukou či nikoli. Někdy bývá označován též jakožto *sensus fidei* či jakožto *sensus ecclesiae*.¹⁸⁷ Svou oporu nachází v Písmu, např. v 1 Kor 2,10-16, 1 Jn 2,18-27 či J 10,4. Sv. Tomáš Akvinský se *sensu fidei* věnuje ve své Summě,¹⁸⁸ přičemž tento koncept rozvinul dále zejména Melchior Cano (1509-1560), který jej označil za *locus* k tomu, aby věřící dospěli k pravdám o zjevení. V pozdější katolické teologii, zejména protireformační, je tento pojem zastíněn a do popředí se dostává magisterium a *auctores probabi*, kterýmžto výrazem jsou označováni teologové, o jejichž pravověrnosti římskokatolická církev nemá pochyb. V osmnáctém století začal výraz *sensus fidelium* používat zejména římský jezuita profesor Giovanni Perrone (1794-1876); stalo se tak v důsledku vlivu německého teologa Johanna Adama Möhlera (1796-1838), jenž se zabýval zejména působením Ducha svatého. Newman nečetl

¹⁸⁶ NEWMAN, John Henry. *Lectures on the Present Position of Catholics in England*, Dublin 1857, str. 390.

¹⁸⁷ K historii užití tohoto termínu viz. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika mystéria*. Praha: Krystal OP, 2005. ISBN 978-80-87183-16-8, str. 102, pozn. 121.

¹⁸⁸ *Summa Theologiae* II-II, q.1, 1 a 3.

německy a tak byl odkázán zejména na jmenovaného římského jezuitu, se kterým se v Římě roku 1847 i setkal; i když Perrone není autorem tohoto termínu, díky němu se dostal do širšího povědomí a stal se i jedním z významných stavebních kamenů II. vatikánského koncilu.¹⁸⁹ Mezi Newmanovým a Perroneovým užitím tohoto výrazu však lze vystopovat určitý rozdíl: zatímco Perrone chápe víru laiků jakožto pouhý odraz učení, kterého se jim dostalo od biskupů, Newman vnímá *sensum fidelium* aktivněji – Bůh svým zjevením přímo prostupuje srdce a mysl věřících a ti jsou tak schopni rozlišování pravd ve světle zjevené víry. Víra, které se jim dostalo od biskupů, hraje přitom významnou, nikoli však jedinou roli. Perrone chápal *sensum fidelium* jakožto jakýsi nástroj formulace věrouky v dobách, kdy jiné prameny mlčí a používal pro vyjádření *sensu fidelium* příměr pečetidla a vosku: pečetidlo vtiskuje vosku pečeť a ta je tak odrazem toho, co je do pečetidla vyryto. Pro Newmana však *sensus fidelium* vpravdě dosvědčuje víru pokřtěných, je aktivní povahy a nikoli toliko odrazem myšlenek druhých.

V hlavním Perroneově díle, *Praelectiones*,¹⁹⁰ ovšem ani *sensus fidelium* ani *consensus fidelium* nefigurují. Důvodem, proč se Newman odvážil jít dále než Perrone, byla v prvé řadě větší Newmanova erudovanost v díle církevních Otců; začal je systematicky studovat již v roce 1828, zejména v souvislosti s ariánskou herezí. V *Ariánech* Newman dospěl v zásadě ke třem závěrům: zaprvé si uvědomil, že zatímco někteří biskupové zastávali pozice nikoli pravověrné, laici setrvali na pozicích katolických; zadruhé spatřoval

¹⁸⁹ Viz. např. CONGAR, Yves. *Lay People in the Church: A study for a theology of laity*. London: Chapman, 1985, ISBN 9-78022566-430-0, jakož i: MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Teologie dnes: Perspektivy, principy a kritéria*. Úvodní studie a překlad Ctirad Václav Pospíšil. Olomouc: Univerzita Palackého, 2013. ISBN 978-80-244-3278-6.

¹⁹⁰ PERRONE, Giovanni. *Praelectiones theologicae quas in Collegio Romano S.J. habebat Joannes Perrone*. Roma: 1840-1844.

formulace vyznání víry i jakožto prostředek ke vzdělávání laiků; zatřetí nabyl přesvědčení, že víra stojící na pevném a neochvějném základu je důležitější než přehled o aktuálních teologických otázkách.

Liberální katolíci často argumentují Newmanem, když hovoří o nutné *recepti* věrouky, tedy o tom, že obsah věrouky je závazný toliko tehdy, pokud se s ním laici ztotožní. Receptce však nebyla v Newmanově době zcela zažitým pojmem; v dokumentech I. vatikánského koncilu bychom ji nenašli. *Receptio* je však prvkem, který se objevuje ve vystoupení řady biskupů. Ani Newman tento výraz nepoužívá; vyjádření souhlasu vyjadřuje tím, že kromě výrazu *sensus fidelium* užívá i výrazu *consensus fidelium* a ve svých textech tyto výrazy často zaměňuje.

V souvislosti se sepsáním *Eseje o vývoje věrouky* sepsal Newman též latinský text, nazvaný *Newman-Perrone Paper*, který byl adresovaný Perroneovi a jehož smyslem bylo seznámit jej s hlavními myšlenkami *Eseje*.¹⁹¹ V tomto textu formuluje Newman myšlenku o *objektivním charakteru* Božího slova, který spatřuje tam, kde slovo přebývá v mysli Ducha svatého. Laici se musí spokojit s *tradicí subjektivní*, jež je jim předávána z generace na generaci. K tomu dochází spontánně a bez ohledu na věroučné formulace. V tomto textu Newman přisuzuje věřícím (mezi které patří laici, teologové a církevní učitelé) jistou roli při formulaci věrouky, a to za předpokladu, že jejich mysli jsou naplněny Božím světlem, tedy milostí. Pod vedením Ducha svatého přemítají o Božím slovu, a to způsobem, který nelze redukovat na rozumové uvažování. Boží slovo přirovnává Newman k vnitřnímu smyslu a hovoří o *církví vyučující*, jak označuje církevní hierarchii, a o *církví naslouchající*, kterýmžto výrazem označuje laiky. Proces přemítání o Božím slovu církví vyučující i církví naslouchající je jeho *objektivizací a přetvářením ve věroučné dogma*. Do doby vzniku dogmatické formulace si Církev nemusí

¹⁹¹ latinský text *De Catholici Dogmationis Evolutione* in: *Gregoriana* 16 (1935), str. 404-434.

být plně vědoma, jaký obsah některá část věrouky má a laici v tom hrají významnou roli, protože budoucí dogma aktivně utvářejí svými modlitbami a liturgií; Newman v této souvislosti používá spojení *dogma v akci*. Dogmatická definice má podle Newmana tři funkce: odstraňuje v nějaké otázce *pochybnosti, otupělou mysl a dvojsmyslný jazyk*. Významnou roli v tomto textu přisuzuje Newman i meditaci laiků a poukazuje na to, že meditace hrála ve 4. stol. významnou roli při formulaci dogmatu o Božím mateřství Panny Marie. Text je významným posunem v Newmanově myšlení a přisuzuje laikům roli prvku, jenž se při vedení Ducha svatého spolupodílí na utváření věrouky.

Ve svých myšlenkách pak Newman pokračuje v textu *O úradku s věřícími v otázkách věroučných* (*On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*) z roku 1859. Titul článku volil záměrně; potřeboval najít ekvivalent latinského *sensu fidelium* a přitom se vyvarovat anglického výrazu *sense*, jenž by byl zavádějící, protože označuje jak smysly, tak pocity. Český výraz *úradek* toto do jisté míry vystihuje: nejde jen o získání nějakého názoru, nýbrž i o zpětný proces zjišťování. Newman používá trefný příměr lékaře, který pacientovi měří teplotu a pacient se dotazuje lékaře na svoji diagnózu. Newman se na počátku ptá, zda úradek s laiky může být předpokladem neomylného vyhlášení dogmatu;¹⁹² na tuto otázku odpovídá kladně. Laiky považuje za skupinu, jež je schopna rozlišit v církevní tradici zjevenou věrouku a její „*konsensus napříč křesťanstvem je hlasem neomylné Církve*.“¹⁹³ Newman přikládá obdobný význam *sensu fidelium*, protože spatřuje jeho zásadní roli ohledně některých prvků věrouky. Zde navazuje na Perronea, který zastával uvedené stanovisko, že *sensus fidelium* je s to vyvážit mlčení

¹⁹² Newman píše v situaci, kdy bylo roku 1854 vyhlášeno dogma o Neposkvrněném početí Panny Marie. Pius IX ve své encyklice *Ubi primum* vyzval biskupy k úradku o této věci s klérem i s laiky.

¹⁹³ NEWMAN, John Henry. *On consulting the faithful in matters of doctrine*. London: Collins Liturgical, 1986. ISBN 9-78000599-915-8.

jiných pramenů věrouky. K tomu Perrone dospěl zejména v souvislosti s bádáním ohledně dogmatu o Nesposkvrněném početí, kdy ve svém díle *De Immaculato V. Mariae Conceptu*¹⁹⁴ zkoumal místní mariánské pobožnosti a texty, kterých při těchto příležitostech laici užívali.

Text *O úradku s věřícími v otázkách věroučných* přisuzuje Newman laikům nezastupitelnou roli při formulování věrouky na základě *depositu fidei*:

„Domnívám se, že mám pravdu, když tvrdím, že se apoštolská tradice, svěřená celé Církvi v jejích rozličných ustavujících částech a funkcích per modum unius, zjevuje v různých dobách různými způsoby: někdy ústy episkopátu, jindy skrze učitele, jindy prostřednictvím lidu, někdy skrze liturgii, obřady, slavnosti a zvyky, událostmi, spory, hnutími a všemi dalšími jevy, jež jsou obsaženy v pojmu dějin. ... Žádná z těchto cest tradice nesmí být přijímána s despektem; při tom je třeba plně přiznati, že dar rozlišování, rozeznávání, definování, vyhlásování a prosazování jakékoli části této tradice přebývá výlučně v ecclesiae docens.“¹⁹⁵

Tato formulace našla později svůj odraz i ve formulacích II. kapitoly druhovatikánské konstituce *Lumen gentium*.¹⁹⁶ Newman formuluje pět způsobů, jak lze *sensum fidelium* nazírat: (1) jakožto svědectví existence apoštolského učení; (2) jakožto jistý instinkt, *φρόνημα*, skrytý v samotném srdci Církve, (3) jakožto impuls Ducha svatého, (4) jakožto odpověď na

¹⁹⁴ PERRONE, Giovanni. *De Immaculato V. Mariae Conceptu*. Roma: 1847.

¹⁹⁵ NEWMAN, John Henry. *On consulting the faithful in matters of doctrine*. London: Collins Liturgical, 1986. ISBN 9-78000599-915-8.

¹⁹⁶ „*Celek věřících (universitas fidelium), kteří mají pomazání od Svatého, se nemůže mýlit ve víře. Tuto svou neobyčejnou vlastnost projevuje prostřednictvím nadpřirozeného smyslu pro víru (sensus fidei) celého lidu, když ,od biskupů až po poslední věřící laiky‘ dává najevo svůj obecný souhlas ve věcech víry a mravů. Tento smysl pro víru probouzený a udržovaný Duchem pravdy, působí, že Boží lid – pod vedením posvátného učitelského úřadu (magisterium) církve, který věrně poslouchá – nepřijímá už pouze lidské slovo, nýbrž skutečně slovo Boží, neúchylně lne k víře jednou provždy křesťanům svěřené; proniká do ní stále hlouběji správným usuzováním a stále plněji ji uplatňuje v životě.*“ § 12

modlitby laiků, (5) jakožto žárlivost omylu, jenž je v nitru laiků zažehnut, když dochází k nesprávné artikulaci nějakého článku víry. Posledním ze způsobů se Newman zabýval již v *Ariánech*; poukazuje na to, že během šedesáti let, jež uplynuly mezi koncilem v Niceji a I. konstantinopolským koncilem nepanovala shoda mezi učením jednotlivých biskupů, kteří stáli často v názorovém konfliktu. Newman neváhá prohlásit, že „došlo k dočasnému pozastavení funkce ecclesia docens“, tedy církevního magisteria.¹⁹⁷ Jednotliví biskupové stáli proti sobě a výsledkem bylo, že „obecné koncily prohlašovaly, co prohlašovat neměly a to, co činily, zakrývalo zjevnou pravdu a zpronevěřovalo se jí.“¹⁹⁸

Podobně se téhož vyjádřil v *Poutníkově (The Rambler)* v tom smyslu, že jelikož laici byli konzultováni v otázkách dogmatických vyjádření, jako například v otázce Neposkvrněného početí, je o to důležitější, aby se vyjadřovali i k otázkám nedogmatickým.¹⁹⁹ Odpůrcům této myšlenky vzkázal: „*Tělo věřících je jedním ze svědků skutečnosti tradice zjevené věrouky ... jejich obecný souhlas napříč křesťanstvem je hlasem neomylné Církve.*“²⁰⁰

Někteří římsí teologové Newmanův text z roku 1859 podrobili kritice. Newman požádal v této souvislosti kardinála Wisemana, aby Řím formuloval, v jakých dogmatických otázkách se Newman měl dopustit chyb. Je příznačné, že v původní verzi dopisu použil Newman spojení teologická otázka; bylo pro něj tedy podstatné, že teologie se mohou lišit, nikoli však co do podstaty dogmatu.²⁰¹ V dopise kardinálovi si Newman postěžoval, že mu Řím vytýká něco, co je „v nejhorším případě jakési přepsání se v anonymním, neteologickém textu“²⁰² Z kritiků se jednalo zejména o jezuitu

¹⁹⁷ *Ibid.*, str. 77.

¹⁹⁸ *Ibid.*, str. 76.

¹⁹⁹ *The Rambler*, květen 1859, str. 122.

²⁰⁰ *The Rambler*, červenec 1859, str. 205.

²⁰¹ *LD XIX*, str. 289.

²⁰² dopis kardinálu Wisemanovi, 19. leden 1860, *LD XIX*, str. 289-290.

Johanna Baptistu Franzelina (1816-1866), jenž byl profesorem dogmatické teologie na římské Gregorianě. Kritizoval zejména tři Newmanovy teze: tvrzení, že někdy mělo dojít k dočasnému pozastavení funkce magisteria, tezi o tom, že během ariánské krize biskupové nedosvědčovali pravověří a konečně Newmanův závěr, že se všeobecné koncily mýlily. Newman se argumenty vypořádal v dodatku k novému vydání *Ariánů* v roce 1871. Uvedl řadu konkrétních případů, kdy výroky církevní hierarchie mezi roky 325 a 381 nebyly konzistentní. K poznámce o pozastavení výkonu funkce magisteria Newman poukazoval na to, že magisterium se formálně neutvořilo až do konstantinopolského koncilu v roce 381 a že měl na mysli výroky jednotlivých biskupů, proti nimž kladl pravověří katolických laiků. Konečně proti výhradě proti tvrzení o omylnosti všeobecných koncilů uvedl, že neměl na mysli všeobecné koncily, jež jsou dnes považovány za ekumenické, nýbrž koncily regionální, které se ve svých výrocih skutečně často mýlily.

Kritika Newmana ranila a mezi roky 1859 a 1879 prakticky nepublikoval a trpěl depresemi. Objevily se i názory, že by se mohl vrátit do anglikánské církve, což ovšem důrazně odmítl: „*z pomýšlení na anglikánskou bohoslužbu mě mrazí.*“²⁰³ Když však papež Lev XIII. jmenoval v roce 1879 Newmana kardinálem, bylo to mimo jiné potvrzením toho, že jeho teze z roku 1859 nebyly shledány nepravověrnými.

Je historickou skutečností, že v historii Církve se věřící ne vždy ztotožnili s věroukou, kterou formulovala církevní hierarchie; v našich zemích je nejaktuálnější případ starokatolíků, kteří odmítli učení o papežské neomylnosti a všeobecném jurisdikčním primátu formulované v roce 1870 a vytvořili tak z římskokatolického pohledu schismatickou církev. Newman na straně jedné neměl pro Ignaze von Döllingera (1799-1890) pochopení.

²⁰³ LD XX, str. 216.

Vyčetl mu, že „z definice [neomylnosti] učinil to nejhorší, namísto aby z ní udělal to nejlepší“²⁰⁴ Definici považoval v zásadě za porážku ultramontanistů, kterým von Döllinger prakticky hrál svým postojem do karet. Newman si však též uvědomoval, že I. vatikánský koncil opustilo před formulací dogmatu více než osm desítek biskupů a že o dané otázce rozhodně nepanovala shoda napříč účastníky. Tím, že se k tomuto dogmatu nepřipojila celá Církev, nelze hovořit o naplnění zásady *securus judicat orbis terrarum*, protože pro Newmana zůstává prvotním subjektem neomylnosti Církev jakožto celek. Newman se tak postavil i proti skupině, kterou představoval kardinál Manning a ultramontanisté a která požadovala striktnější výklad dogmatu, zejména pro účely praktické aplikace *Syllabu errorum* z pera Pia IX.

Newmanův smířlivější a tolerantnější postoj se projevil v dokumentech II. vatikánského koncilu, který v tomto ohledu představuje významný korektiv a zdůrazňuje episkopální kolegiální princip, který papežskou neomylnost vyvažuje.²⁰⁵ Když II. vatikánský koncil formuloval, že věřící jsou povinni zachovávat vůči církevnímu magisteriu *obsequium religiosum*, tento pojem v sobě zahrnuje prakticky vše, o čem byl přesvědčen Newman. Ten nikdy nevnímal církevní hierarchii a laiky jako dvě skupiny, stojící proti sobě. Vnímal je naopak jako dva činitele, jež působí společně, jako pomyslná ruka v rukavici. Používá v této souvislosti výraz *conspiratio*, který zajisté nemá význam nějaké konspirace v dnešním slova smyslu, ale vyjadřuje *společné dýchání*, kdy víra je předávána a přijímána laiky, kteří jednají v dokonalé shodě s církevní hierarchií.

Newman předběhl svoji dobu; jeho názory se neshledaly v tehdejší římskokatolické církvi s vřelým přijetím a komplikovaly vztahy mezi

²⁰⁴ LD XIII, str. 319.

²⁰⁵ *Lumen Gentium*, § 22.

oratoriány a církevní hierarchií. I v římskokatolické církvi se tak snažil o nalézání střední cesty mezi liberálními katolíky a ultramontanistickým křídlem. Pro Newmana však nebyla příslušnost k římskokatolické církvi otázkou osobních preferencí, nýbrž výsledkem jeho přesvědčení o jejím Božím původu a darech. Z tohoto důvodu ani roztržky a neshody, které s církevní hierarchií po své konverzi měl, na jeho rozhodnutí nedokázaly nic změnit.

Nebyl ani čistým konzervativcem, ani tradicionalistou či liberálem; byl však přesvědčen, že Církev jakožto celek je vedena Duchem svatým; dar neomylnosti, jenž je dán celku, se nevztahuje na jednotlivé členy církevní hierarchie. Víra ve věrouku jistě neznamenal pro Newmana podřízení se všem formám zbožnosti či přeceňování autority Církve vyjadřovat se ke všem otázkám. V dopise E. B. Puseymu píše Newman: „*Víra je všude jedna a tatáž, soukromý úsudek a osobní sklony jsou však nadány velkou svobodou co do záležitostí týkajících se zbožnosti.*”²⁰⁶

Ani v době neshod s církevní vrchností Newmana neopouštěla jeho silná víra; ve ve svém deníku si poznamenal: „*Zanechalo mne to s pocitem, že Nejsvětější svátost je mojí velkou útěchou a zatímco já mám Jeho, jenž žije v Církvi, oddělení členové Církve, moji nadřízení, přestože si mohou činiti nárok na moji poslušnost, na můj obdiv nárok nemají a mému vnitřnímu pocitu důvěry nic nenabízejí.*”²⁰⁷

²⁰⁶ DA, str. 28.

²⁰⁷ NEWMAN, John Henry. *Autobiographical Writings*. London: Sheed and Ward, 1956. Str. 251

XIII. ROLE MAGISTERIA A PAPEŽSKÁ NEOMYLNOST

Otázka autority, která je povolána k výkladu neustále se vyvíjející věrouky stála vždy v popředí Newmanova zájmu. Jestliže se Bůh zjevil v dějinách a seslal na Zemi svého jediného Syna, je pro Newmana namíste předpokládat, že též ustanovil autoritu, jež víru bude střežit. Podle jeho slov „*základním dogmatem katolického náboženství je to, že Církev je neomylnou věštkyní pravdy; a výrok ‚Věřím, co Církev předkládá k věření‘ je aktem skutečného souhlasu.*“²⁰⁸

Římskokatolická církev tak pro něj postupně představovala strážkyni svěřeného pokladu víry, nadanou neomylností: „*Konvertita přichází [k Církví], aby něčeho seznal, nikoli aby si dle libosti vybíral.*“²⁰⁹ Newman přitom oponoval názorům tvrdícím, že neomylnost Církvě stojí v protikladu k lidskému rozumu. Snažil se naopak za použití historických příkladů dokázat, že církevní neomylnost se tříbila v procesu staletí trvající konfrontace různých názorů. „*Nic nebrání tomu míti vlastní názor a vyjádřiti jej, a to kdykoli a do té míry, v jaké Církev, jakožto prorokyně zjevení, nepromlouvá.*“²¹⁰ Názorová svoboda dle Newmana není v římskokatolické církvi potlačována, nýbrž usměrňována a zbavována excesů, jsa vedena Písmem a tradicí. Neomylnost je tak vedena jistými principy, které jsou představovány mravním zákonem, přirozeným náboženstvím a apoštolskou vírou. Role magisteria je pro Newmana zcela slučitelná jak s rolí, kterou přisuzuje laikům, tak i s úlohou svědomí jednotlivce.

Po své konverzi se Newman musel mj. vypořádat s encyklikou *Quanta cura* papeže Pia IX. z roku 1864, se kterou byl vydán i *Syllabus errorum*, který byl předzvěstí pozdějšího vyhlášení papežské neomylnosti. Přestože se text nijak nedotýkal Newmanovy vlastní tvorby, přesto představoval velkou

²⁰⁸ GA, str. 153.

²⁰⁹ DA, str. 18.

²¹⁰ *Ibid.*, str. 301.

výzvu pro anglické katolíky. Jak Newman poznamenal, „to jediné, co je na něm zajímavé pro nás je to, že je adresovaný celému katolickému světu – není v něm nic, co by vypadalo jako rozhodnutí teologické povahy.“²¹¹ Newman si tedy ve věci vyhradil svobodné uvažování: „Je-li mi vnucováno [nějaké formální rozhodnutí], pak mi nezbývá než se uchýlit ke svobodě svého svědomí, dokud nebude zřejmé, že mi tato svoboda byla odňata.“²¹² Potíž Newmanovi činila zejména formulace posledního, 80. bludu, který je v syllabu odsouzen: *Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere.*²¹³ Z kontextu vytržená slova, jejichž hlavním smyslem byla kritika politiky italského Piemontu, podle kterých je bludem, že se papež může a má smířit a dohodnout s pokrokem, liberalismem a moderní civilizací, se v moderní a nanejvýše prakticky založené Anglii setkávala s posměškem a byla pro katolíky jen velmi těžko obhajitelná. Newman si to dobře uvědomoval a vydání *syllabu* komentoval slovy: „Zdá se, že poradci Svatého Otce jsou odhodláni naši situaci v Anglii ztěžovat, jak to jen jde.“²¹⁴ Za *syllabem* viděl Newman zřetelně práci ultramontanistů.²¹⁵

Již v roce 1843 napsal Newman Kebleovi, že studium monofysitské kontroverze jej přivedlo k myšlence, která se stále vrací, tedy že „papež má jistý dar neomylnosti a že společenství s Římem je prostředkem milosti a osvětlení, za kterým stojí Boží úmysl.“²¹⁶ V roce 1839 tedy překvapivě zjistil, že monofysitské učení také představovalo jakousi *viam mediam* mezi eutychiánstvím zastávajícím tezi o jediné Kristově podstatě na straně jedné a katolickým pravověřím na straně druhé; přestože je monofysitismus

²¹¹ dopis Williamu Monsellovi, 12. leden 1865, *LD XXI*, str. 385.

²¹² *Ibid.*

²¹³ DENZINGER, Heinrich. *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichem Lehrentscheidungen*. Freiburg in Breisgau: Herder, 2009. ISBN 978-3-451-28520-2, § 2980.

²¹⁴ dopis Ambrosi St. Johnovi, 8. leden 1865, *LD XXI*, str. 378.

²¹⁵ dopis Siru Johnu Simeonovi, 22. březen 1865, *LD XXI*, str. 436.

²¹⁶ dopis Johnu Kebleovi, 4. květen 1843, *LD X*, str. 328.

středním stanoviskem, zůstává stanoviskem nepravověrným.²¹⁷ Pozici *viae mediae* tedy opustil, považoval ji nadále za „*papírové náboženství*“ bez jistoty pravdy: je-li nějaké učení rozumově zdůvodnitelné, neznamená to nadále, že je nutně pravověrné.²¹⁸

Ohledně očekávané dogmatické formulace o papežské neomylnosti byl však Newman skeptický a nepovažoval ji za nijak potřebnou: „*můj názor se toliko přetvoří v dogma,*“ napsal.²¹⁹ Ve věci papežské neomylnosti se Newman rozcházel s baronem Actonem (1834-1902), který stál proti vyhlášení dogmatu z principu a spatřoval v něm potlačení svobod; pro Newmana bylo vyhlášení dogmatu spíše zbytečností a stavěl se proti jeho načasování. Tuto zbytečnost Newman zastával z několika důvodů: jednak dokázal dobře rozpoznat, že vyhlášení dogmatu pozici římských katolíků v Anglii jen ztíží, jednak si uvědomoval, že přílišná horlivost při schvalování nového dogmatu bude mezi starými římskokatolickými šlechtickými rody v Anglii přijímána s velkou zdrženlivostí jakožto projev nezralosti nových konvertitů. Přestože s podstatou neomylnosti Newman neměl větší problém, nebyl tedy myšlenke jejího dogmatického vyhlášení nakloněn: „*Lidé jsou znepokojeni myšlenkou nějaké neznámé definice v situaci, kdy všechno je v klidu. Je zde nějaká herese volající po rozhodnutí? Učinili jsme snad něco, co nelze nechat tak jak je?*“²²⁰ Podobně se Newman vyjádřil v dopise adresovaném biskupovi Ullathurneovi. Přestože šlo o osobní dopis důvěrné povahy, cliftonský biskup William Clifford (1823-1893) jej poskytl tisku. Newman označil připravované dogmatické prohlášení za dílo „*pochlebovačství partičky jezuitů, redemptoristů a konvertitů.*“ Domníval se, že „*v situaci, kdy jsme všichni v klidu a nemáme žádné pochybnosti a přinejmenším prakticky, přestože nikoli doktrinálně, považujeme Svatého otce za neomylného, náhle přichází blesk z čistého*

²¹⁷ *Apologia*, str. 96.

²¹⁸ *Apologia*, str. 64.

²¹⁹ dopis J. T. Secombemu, 2. leden 1870, *LD XXV*, str. 5.

²²⁰ dopis Davidu Moriartymu, biskupovi z Kerry, 28. ledna 1870, *LD XXV*, str. 17.

nebe a je nám řečeno, že se máme připravit na cosi neznámého, co bude způsobem nám neznámým zkoušetí naši víru. Není tu žádného hrozícího nebezpečí, jež by bylo třeba odstranit, vznikne však velmi tíživá situace. Je taková záležitost správně na pořadu jednání ekumenického koncilu?”²²¹

Dogma o papežské neomylnosti *ex cathedra* bylo nakonec obsaženo na konci čtvrté části dogmatické konstituce *Pastor aeternus* z roku 1870. Ihned po hlasování na koncilu Newman napsal, že „*je nepopíratelné, že existují důvody proto, aby katolík se svým názorem ohledně platnosti [vyhlášení] posečkal,*” a to s přihlédnutím k tomu, že osmdesát církevních Otců se při konečném hlasování zdrželo.²²² Ve své kritice byl Newman však zdrženlivý a řídil se radou biskupa Clifforda, který mu radil, aby „*zůstával zcela klidný, pro případ, že by se despotická většina ještě něčeho dopustila.*”²²³ Přestože chování těch, kteří dogma prosazovali, považoval Newman za „*prostě kruté,*”²²⁴ v následné korespondenci se Newman projevuje zprvu velice zdrženlivě, později se však začíná s dogmatickým vyhlášením smiřovat. Patrně na konci roku 1870 již píše Georgesovi Darboyovi (1813-1871), pařížskému arcibiskupovi, jenž patřil mezi biskupy s menšinovým názorem, že „*učení o neomylnosti bylo vyhlášeno více než dostatečně.*”²²⁵ Newman byl nakonec rád, že dogmatická definice nezašla ještě dál: „*Papež není inspirovaný; není nadán inherentním darem Božího vědění, avšak promluví-li ex cathedra, a to jakkoli rozsáhle či nikoli, je prostě chráněn od vyhlášení nepravd.*”²²⁶

V roce 1872 napsal Newman Alfredu Plummerovi, že „*co nejrázněji vystupoval proti definici. Je mnoho věcí, jež jsou pravda, aniž by byly body víry a já jsem považoval definici této věrouky za nejvýše nevhodnou. ... Co jsem napsal*

²²¹ dopis biskupu Ullathorneovi, 28. ledna 1870, *LD XXV*, str. 18-19.

²²² dopis Ambrosi Phillipsovi de Lisle, 24. červenec 1870, *LD XXV*, str. 165.

²²³ dopis Ambrose St. Johnovi, 21. srpen 1870, *LD XXV*, str. 192.

²²⁴ dopis Lady Chattertonové, 6. srpen 1870, *LD XXV*, str. 174.

²²⁵ dopis Georgesovi Darboyovi, konec roku 1870 (?), *LD XXV*, str. 259.

²²⁶ dopis manželce Williama Froudea, 5. březen 1871, *LD XXV*, str. 299.

v soukromém dopise svému biskupovi ... bylo to, že definice znepokojí lid. Toto očekávání bylo vrchovatě naplněno. Dále jsem výslovně uvedl, že pro mě [definice] nebude představovat žádný problém, ztíží však obranu katolicismu.”²²⁷

William Ewart Gladstone (1809-1898), liberální politik a čtyřnásobný britský premiér, vydal v roce 1874 spisek *Vatikánské dekrety a jejich dopad na občanskou loajalitu: Politický expostulát (The Vatican Decrees and their bearing on Civil Allegiance: A Political Expostulation)*,²²⁸ který vyčítal římským katolíkům, že jsou *mravními a duševními otroky* cizí mocnosti, která tím, že si osobuje neomylnost, neumožňuje britským poddaným být dostatečně loajální.

Newman tuto kritiku odmítl v roce 1875 *Dopisem adresovaným Jeho Milosti vévodovi z Norfolkku (A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk)*.²²⁹ Adresátem dopisu byl Henry Fitzalan-Howard patnáctý vévoda z Norfolkku (1847-1917); byl prvním prezidentem *Anglického katolického svazu (English Catholic Union)* a byl vnímán jako čelný představitel římskokatolických laiků v Anglii. Později působil i jako prostředník mezi britskou vládou a Vatikánem a poukázal na to, že neomylnost *ex cathedra* má své meze a nemůže se příkladmo týkat politických záležitostí. Newman v dopise nešetřil kritikou některých směrů římskokatolické církve a poznamenal, že existují katolíci,

„kteří se chovali, jako kdyby s nevázaným slovníkem a panovačnými činy nebyla spojena odpovědnost; kteří prohlašovali pravdy v jejich nanejvýš paradoxní formě a natahovali zásady na jejich samou hranici až k prasknutí;

²²⁷ dopis Alfredu Plummerovi, 19. červenec 1872, LD XXVI, str. 139.

²²⁸ GLADSTONE, W. E. : *The Vatican Decrees and their bearing on Civil Allegiance: A Political Expostulation*. London: 1874.

²²⁹ NEWMAN, John Henry. *A Letter Addressed to the Duke of Norfolk on Occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation*. London: B. M. Pickering, 1875.

a kteří, jak to jen šlo, se nejdříve postarali o to, aby se dům ocitl v plamenech a hašení ohně pak nechali na jiných."²³⁰

Newman si byl vědom toho, že *Dopis* představuje nesnadný úkol: bylo zapotřebí zvolit správný tón, který populárního čtenáře dokáže přesvědčit. Newmanova reakce na Gladstoneovu kritiku se zapsala jako jedno z nejpropracovanějších pojednání o vztahu občanské loajality a loajality vůči římskému katolictví.²³¹ Podle Newmana se nevyklučuje, aby člověk byl oddaným poddaným a přitom římským katolíkem, protože vidí kontinuitu mezi nerozdělenou Církví a církví římskokatolickou. Odmítá tak Gladstoneovo tvrzení o tom, že Řím si osobuje politickou moc, utlačuje myšlenkovou svobodu římských katolíků a v otázce neomylnosti se rozchází s tradicí.

Se vznikem *Dopisu* souvisí i zmíněná postava barona Actona. Ten byl římským katolíkem od narození; studoval na Oscottu pod Wisemanovým vedením a jako historik převzal po Newmanovi v roce 1859 redakci časopisu *Poutník (The Rambler)*.²³² Na rozdíl od Newmana byl Acton liberálního smýšlení a vliv na něj měl i šestiletý studijní pobyt v Mnichově pod vedením Ignaze von Döllingera. V šedesátých letech 18. století úřední katolická místa několikrát vyjádřila nesouhlas s Actonovými myšlenkami. Acton patřil k předním kritikům papežské neomylnosti, za což byl exkomunikován v roce 1871 i von Döllinger. Acton patřil ke Gladstoneovým přátelům, snažil se jej však přimět, aby upustil od psaní proti vatikánským dekretům. Acton spolu s von Döllingerem redigovali onen text, který přiměl Newmana k reakci ve formě *Dopisu vévodovi z Norfolkku*. Přestože

²³⁰ *Ibid.*, str. 4.

²³¹ srov. LASKI, Harold J. *Studies in the Problem of Sovereignty*. New Haven: Yale University Press, 1917. Str. 202.

²³² Nezaměňovat se stejnojmenným časopisem, který vydával o století dříve spisovatel Samuel Johnson (1709-1784).

Acton očekával, že bude exkomunikován, nakonec k tomu nedošlo. Argumenty, které Newman napsal v *Dopise*, mu připadaly přesvědčivé; po zbytek života se věnoval dějepisectví a v roce 1895 byl jmenován královským profesorem moderních dějin na Cambridgi. Roztržka mezi Newmanem a Actonem byla nakonec způsobena tím, že Acton začal Newmana považovat za ultramontanistu a nepřítele svobody.²³³

Otázce neomylnosti se Newman věnoval již v *Apologii*, když se nejdříve vymezil proti liberalismu a podtrhl nutnost podřízení se lidskému rozumu zjevené věrouce; v páté kapitole pak odmítl výtku, že toto podřízení se představuje jakési *potupné nevolnictví*:

„Neomylnost nemůže působit mimo rámec vymezeného myšlenkového kruhu a musí se jej ve všech svých rozhodnutích či definicích, jak se jim říká, výslovně držet. Velké pravdy mravního zákona, přirozeného náboženství a apoštolské víry představují jak její hranici, tak i její základ. Nesmí zacházet za ně a musí se jich vždy dovolávat. Její předmět i její články ohledně tohoto předmětu jsou dány. Vždy se musí dovolávati vedení Písma a tradice. Musí odkazovat na příslušnou apoštolskou pravdu, kterou prosazuje, či kterou (jak se říká) definuje. V budoucnosti mi tudíž jakožto součást víry nemůže být předloženo nic než to, čeho se mi již mělo dostat, avšak se tak dosud nestalo (je-li tomu tak) jen proto, že s tím nikdo za mnou nepřišel. Nelze mi vnucovat cokoli, co se liší od toho, co již zastávám – natož aby to s tím bylo v rozporu. Nová pravda, jež je vyhlášována, má-li se jí říkat nová, musí být ve vztahu k pravdě staré přinejmenším stejnorodá, příbuzná a implicitní.“²³⁴

²³³ MACDOUGALL, Hugh. *The Acton-Newman Relations – The Dilemma of Christian Liberalism*. New York: Fordham University Press, 1962. Str. 140.

²³⁴ *Apologia*. str. 193.

Pro Newmana neomylná autorita nezničila nezávislé myšlení, naopak: „*energie intelektu roste ze zastávání opozičního stanoviska*”.²³⁵ Toto pojetí Církve jakožto celku, nikoli jako struktury, kde klérus a laici proti sobě stojí v opozici, se objevuje i ve zmíněném Newmanově textu z roku 1859 *O úradku s věřícími v otázkách věroučných*. V roce 1875 konečně Newman formuloval tezi o *pasívni neomylnosti* celku (*universitas*) věřících, která doplňuje *aktivní neomylnost* papeže a biskupů.²³⁶

Newman si byl dobře vědom toho, že I. vatikánský koncil musel svoji činnost ukončit předčasně, protože v roce 1870 vpadla do Říma Garibaldiho vojska. Newman proto poukázal na to, že papež Lev I. na Chalcedónském koncilu roku 451 „*doplnil rovnováhu*” koncilu efezského, který vyhlásil, že Marie je *theotokos*, vyhlášením učení o plně lidské Ježíšově přirozenosti. S přihlédnutím k tomuto historickému precedentu Newman očekával, že bude svolán další koncil, jenž povede k „*bližšímu vymezení a střežení dogmatu o papežské neomylnosti*.”²³⁷ Tato prorocká slova se vyplnila, když papež Jan XXIII. svolal nový koncil, který doplnil, co vyhlásil koncil svolaný papežem Piem IX. Papežský primát a neomylnost byly zasazeny do širšího rámce biskupského kolegia i širší římskokatolické církve jakožto celku.

²³⁵ *Apologia*, str. 252.

²³⁶ *LD XXVII*, str. 338

²³⁷ *LD XXIV*, str. 330.

XIV. NEWMANOVO POJETÍ SVĚDOMÍ

Otázce svědomí se Newman věnuje po své konverzi ve dvou zásadních pojednáních. V roce 1870 své myšlenky shrnuje v *Gramatice souhlasu*, v roce 1875 je v *Dopise vévodovi z Norfolku* pojem svědomí významným korektivem dogmatu o papežské neomylnosti, jež je ústředním tématem *Dopisu*. Otázce svědomí se Newman později věnoval i ve svém románu *Callista*, jenž je zasazen do barvitého prostředí severní Afriky a zabývá se pronásledováním křesťanů; titulní hrdinkou je konvertitka, která se stává mučednicí.²³⁸

Newmanovo pojetí svědomí bylo formulováno jako reakce na teorie o *mravním smyslu*, které v anglickém prostředí v té době již zdomácněly; Anthony Ashley Cooper (1671-1713) zastával tezi, že lidé jsou kromě pěti smyslů nadáni i jakýmsi *smyslem mravním*, který jim umožňuje přemítat a rozlišovat mezi dobrým a špatným. Jeho dílo bylo jednou z reakcí na egoistickou filozofii Thomase Hobbese (1588-1679), který považoval lidské sobectví za přirozený stav a lidskou společnost v takovém stavu popsal ve svém *Leviathanu* příměry *homo homini lupus* a *bellum omnium contra omnes*. Zákony se v tomto pojetí neodvíjejí od Boha a jím daného přirozeného práva; Hobbes je první právní pozitivista. Pojem *mravního smyslu* dále rozvinul empirista David Hume (1711-1776). Připustil, že rozum nestačí k tomu, aby se nějaké jednání setkalo se schválením či bylo odmítnuto; role rozumu v otázkách etických je pro něj omezena tím, že rozum je s to činit úsudky toliko ohledně faktických skutečností a vztahů mezi jednotlivými předměty. Posouzení toho, co je správné a co nikoli, jde však za rámec faktických skutečností a vztahů. *Mravní smysl* je pro něj něčím univerzálním, co přesahuje jednotlivé kultury a epochy. Díky němu jsme schopni dnes posuzovat, zda jednání, ke kterému došlo v dálné minulosti, bylo mravné či

²³⁸ NEWMAN, John Henry. *Callista: A tale of the third Century*. London: Longmans, Green, and Co., 1890. Str. 314-315.

nikoli. Právě na Humeův a Cooperův *mravní smysl* reagoval Newman svým *ilativním smyslem*.

Jeremy Bentham (1748-1832) a John Stuart Mill (1806-1873) pak myšlenku *mravního smyslu* rozvinuli ve svém díle, které je vedeno především myšlenkou užitečnosti, jak ji formulovali Hobbes, Locke a Hume. Jejich filozofie byla vedena myšlenkou, že lidé i celá společnost mají usilovat o co největší dobro pro co největší počet lidí. Hodnocení správnosti či nesprávnosti jednání přenechává mravní liberalismus úvaze jednotlivce, případně veřejnému mínění. Pro křesťanskou morálku založenou na přirozeném právu a pro svědomí v utilitarianismu místo nezbyvalo; *mravní smysl* se tak stává zcela subjektivním, jakousi vlohou osobního vkusu, která nemá ani vnější základ, ani sankci. Zatímco pro Benthama je lidské jednání vedeno především protikladem mezi příjemným pocitem a bolestí, Mill považoval křesťanskou morálku přímo za přežitek: „*Morálka je nástrojem v našich rukách, jenž budeme používat my a k našemu užitku, a bude se měnit, jak to bude skutečnost vyžadovat a jak uznáme za vhodné.*“²³⁹

Proti takovému pojetí *mravního smyslu* se Newman důrazně ohrazuje ve své *Gramatice souhlasu*:

„Polovička světa by si nevěděla rady, co se myslí mravním smyslem, každý však má jasno o tom, co to znamená dobré nebo špatné svědomí ... vkus a svědomí se totiž rozcházejí; smysl pro krásno, právě tak jakožto mravní smysl, se totiž nijak zvlášť nevztahuje k člověku a svůj předmět posuzuje jako předmět o sobě; zájmem svědomí na straně druhé je však v první řadě člověk a posuzuje jednání zásadně ve vztahu k tomu, kdo jedná... svědomí má velmi niterný vliv na naše city a pocity a vede nás k úctě a bázni, naději i strachu,

²³⁹ SCHNEEWIND, J. B. (ed.). *Mill's Ethical Writings*. New York: Collier Books, 1965, str. 38.

ba zejména ke strachu, jenž je cizí nejen vkusu, nýbrž i morálnímu smyslu...“²⁴⁰

Ottázkou svědomí se zabýval i zmíněný text *Přednášek o jistých těžkostech pocítovaných anglikány při podvolení se Katolické církvi* z roku 1850. Newman zde dospívá k závěru, že papež musí být nutně zastáncem svobody svědomí, protože svědomí je založeno na naší důstojnosti bytostí stvořených k obrazu Božímu: „Kdyby papež skutečně promluvil proti svědomí v pravém smyslu slova, páchal by sebevraždu. Připravoval by se o půdu pod nohama. Jeho ústředním posláním je hlásat mravní zákon a chránit a posilovat ono ‘pravé světlo, které osvěcuje každého člověka přicházející do světa.’“²⁴¹

V současných diskusích o lidském svědomí většinou pro Boha nezbyvá místo. Pro Newmana však svědomí a Bůh patří neodmyslitelně k sobě: svědomí je Božím hlasem rezonujícím v lidském srdci. Newmanova antropologie chápe člověka jako stvoření, jež se nachází v neustálém sepětí se svým Stvořitelem. V tomto holistickém přístupu hraje svědomí klíčovou roli. Svědomí je sice na straně jedné *mravním smyslem*, na straně druhé však též *smyslem pro povinnost*.²⁴² V prvním významu svědomí člověku umožňuje rozlišovat mezi dobrem a zlem, jakož i nacházet rozumové důvody pro náboženskou víru a stanovisko v otázkách mravních. Jde o vnitřní mravní zákon, který je člověku vtištěn z vnějšku, při stvoření k obrazu Božímu. Tento zákon je však třeba rozvíjet, kultivovat. Takové pojetí svědomí může zajisté vést k tomu, že se otevře přílišný prostor subjektivnímu faktoru. Klasické tomistické pojetí oproti tomu zdůrazňovalo sepjetí svědomí a praktického rozumu.²⁴³ Předmoderní pojetí rozumu však chápalo rozum

²⁴⁰ EG, str. 81-82.

²⁴¹ DA, str. 252. V anglickém textu Jn 1,9, na rozdíl od českého ekumenického překladu, výraz *přicházející do světa* rozvíjí podmět *světlo*, nikoli předmět *každého člověka*.

²⁴² EG, str. 105.

²⁴³ srov. *Summa Theologiae*, Ia IIae. q.19. a.5.

především ve smyslu správného chápání mravního řádu a jeho dodržování: *agere sequitur esse*. Později se však rozum stává prostředkem nikoli k poznávání přirozeného, Bohem daného řádu věcí, nýbrž principem, jenž vede člověka procesem samostatného utváření nového řádu. Zejména anglická filosofie byla svědkem prudkého rozvoje empirického racionalismu, na který Newman reagoval. Tento racionalismus vyžadoval, aby i náboženské otázky byly založeny na rozumovém základu; pravdy ve věcech morálky či náboženství musely být formulovány stejně jako přírodní zákony. S tím se Newman nemohl vyrovnat, protože víra pro něj byla založena na dogmatickém principu Božího zjevení v dějinách, kterému člověk může – a musí – přitakat. Rozum nebyl pro Newmana přijatelným základem pro definování mravních hodnot ani pravd ohledně náboženských otázek. Jakou roli tedy Newman rozumu přisuzuje? V Newmanově pojetí rozum nespočívá ve schopnosti něco vnímat, nýbrž ve schopnosti něco dovozovat, a to na základě premis, kterých se mu dostává.²⁴⁴ Tyto premisy rozumu dodává v první řadě mravní smysl, potažmo svědomí. Rozum je tedy ve službách svědomí a nemůže si přisvojovat jeho úlohu.²⁴⁵ Vztah rozumu a svědomí je tudíž víceméně komplementární. Bylo-li uvedeno, že rozum spočívá ve schopnosti něco dovozovat, nejde jen o dovozování na základě pravidel formální logiky. Významnou roli hraje i vnitřní instinkt, implicitní rozum.

Svědomí však není pro Newmana jen nějakým vnitřním ukazatelem, nese v sobě sílu autority. Pokud člověk nejedná v souladu s vnitřním mravním zákonem, následuje sankce, která pochází od Boha. Člověk může svého svědomí neuposlechnout, nemůže jej však ze svého nitra zcela odstranit, protože mu bylo vtištěno.²⁴⁶ V *Gramatice souhlasu* spatřuje Newman

²⁴⁴ OUS XI, str. 206.

²⁴⁵ OUS X, str. 183.

²⁴⁶ NEWMAN, John Henry. *Sermons preached on Various Occasions*. London: Longmans, Green, and Co., 1873. Str. 4.

v pocitech, jako je strach či výčitky svědomí, důkaz vnitřní přítomnosti Boha, kterému ze svého jednání skládáme účty; Newman používá příměr *nejvyššího vládce a spravedlivého soudce*.²⁴⁷ V této souvislosti však též poznamenává, že etický systém „*může poskytnout zákony, všeobecná pravidla, vůdčí principy, řadu příkladů, doporučení, významných mezníků, omezení, upozornění, rozdílů, řešení kritických či naléhavých problémů*“, ale abychom mohli učinit autoritativní závěr, potřebujeme živoucí intelekt.²⁴⁸

Později Newman shrnul v *Dopise vévodovi z Norfolkku*:

*„Když lidé obhajují práva svědomí, nemyslí tím v žádném smyslu práva Stvořitele či povinnost, kterou má stvoření vůči Němu ve svém myšlení a jednání; myslí tím právo přemýšlet, mluvit, psát a jednat podle svého uvážení a rozpoložení, aniž by přitom na Boha jen pomysleli. Ani nepředstírají, že se řídí nějakým mravním zákonem, ale požadují, jak si domnívají, že je právem každého Angličana, aby každý byl ve všech ohledech svým vlastním pánem a vyznával, co se mu zalíbí, aniž by se koho žádal o dovolení.“*²⁴⁹

Na rozdíl od svědomí jakožto mravního smyslu, v kterémžto ohledu se vnímání dobra a zla může do určité míry lišit od člověka k člověku, svědomí jakožto korektiv a smysl pro povinnost je lidem společné: prakticky nikdo se nedokáže vyhnout výčitkám svého svědomí. V prvním smyslu tedy můžeme nějaké jednání – zejména pod vlivem vnějšího prostředí – považovat za dovolené, přesto se po jeho dokonání dostaví výčitky svědomí. Tyto dva rozměry svědomí jsou pro Newmana neodmyslitelně spjaty; pokud se tedy dnes někdo dovolává svobody svědomí jakožto

²⁴⁷ EG, str. 110.

²⁴⁸ EG, str. 269.

²⁴⁹ NEWMAN, John Henry. *A Letter Addressed to the Duke of Norfolk on Occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation*. London: B. M. Pickering, 1875. Str. 23 a násl.

absolutního, ničím neohrazeného práva, dovolává se něčeho, co má s Newmanovým pojetím společné v zásadě jen slovní označení.²⁵⁰

V *Dopise vévodovi z Norfolku* Newman též opakovaně polemizuje s utilitariány:

„Pravidlem pro povinnost a její měrou není užitečnost, ani rychlost, ani štěstí největšího množství, ani potřeba státu, či vhodnost, rád či ... pulcrum (krása). Svědomí není dalekozrakým sobectvím, ani touhou býti věrný sám sobě; svědomí je poslem od Něho, jenž k nám promlouvá zpoza závoje svou přirozeností i milostí a vyučuje nás a panuje nám prostřednictvím Svých zástupců. Svědomí je prapůvodním zástupcem Kristovým, ve svých sděleních je prorokem, ve své rezolutnosti je vladařem, ve svých požehnáních a anathematech je knězem a i kdyby snad mělo věčné kněžství v Církvi zaniknouti, v kněžském principu by [svědomí] zůstalo a panovalo by dál.“²⁵¹

V posmrtně vydaném *Důkazu teismu (Proof of Theism)*, který byl vydán na základě Newmanových poznámek v roce 1961, se jeho pojetí svědomí shrnuje následovně:

„Svědomí implikuje vztah mezi duší a čímsi vnějším, kteréžto jí je navíc nadřazeno; vztah k jakési nejvyšší kvalitě, kterou sama duše nemá a k soudu, nad kterým nemá žádnou moc. ... Svědomí vynáší naše myšlení k bytosti, jež je vůči nám externí; protože odkud by se jinak vzalo? K bytosti, jež je nám nadřazena, protože odkud by se jinak vzala její podivná, život znepříjemňující nadvláda? ... Jeho existence nás vyvádí z nás samých a vede

²⁵⁰ Výňatky z 5. Kapitoly *Dopisu vévodovi z Norfolku*: NEWMAN, John Henry. *Svědomí*. Přeložil Tomáš Machula. *Communio: Mezinárodní katolická revue*, 2011, 15. ročník, č. 2/3, str. 83-92.

²⁵¹ *Ibid.*

*vně nás, abychom šli a hledali ve výšinách a v hlubinách Toho, jehož hlas to je.*²⁵²

Svědění hrálo i klíčovou roli v Newmanově pojetí papežské neomylnosti. Newmana v otázkách svědomí citoval před svým nástupem do papežského úřadu i Joseph Ratzinger. Ve svém textu *Svědění a pravda* z roku 1996 nejdříve cituje oblíbenou pasáž z *Dopisu vévodovi z Norfolkku*: „*Jestliže bych měl do přípitků po večeři vnášet náboženství (což se vskutku nezdá vhodné), pak bych zajisté připil na papeže, dovolíte-li, avšak nejdříve na svědomí a na papeže až poté.*”²⁵³ Na tomto základě se Ratzinger obrací se proti mravnímu liberalismu, který argumentuje subjektivním morálním smyslem. Jak poznamenává, „*pevné, subjektivní přesvědčení a neexistence pochybností a zábran ... člověka neospravedlňuje.*“ Text uzavírá slovy: „*Newman přijal takový výklad papežského úřadu, který je pojímán správně jen tehdy, je-li nazírán spolu s primátem svědomí – papežství, jež nestojí proti primátu svědomí, ale je na něm založeno a je jeho zárukou.*”²⁵⁴

Newmanovo pojetí svědomí našlo svůj výraz též v dokumentech II. vatikánského koncilu. Již v *Dopise* se uvádí, že *svědomí má svá práva, neboť má své povinnosti*. Svědomí nelze zaměňovat se svévolí; jeho povinnosti vyplývají z naší povinnosti milovat svého Stvořitele i jeho stvoření. Newman v této souvislosti hovoří o *Božím zákonu, Božím světle* či *přirozeném zákonu*, který Stvořitel vtiskl člověku. Boží zákon se tak prostřednictvím svědomí stal pravidlem našeho chování a proto člověku nikdy není

²⁵² BOEKRAAD, Adrian J. , TRISTAM, Henry. *The Argument from Conscience to The Existence of God*. Louvain,: Editions Nauwalaerts, 1961. Str. 113.

²⁵³ NEWMAN, John Henry. *A Letter Addressed to the Duke of Norfolk on Occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation*. London: B. M. Pickering, 1875. Str. 23 a násl.

²⁵⁴ RATZINGER, Joseph Cardinal. *Conscience and Truth*. New York: Crossroad, 1996. Str. 8.

dovoleno, aby postupoval v rozporu se svým svědomím. Konstituce *Gaudium et spes* toto Newmanovo pojetí zcela zřetelně odráží.²⁵⁵

Newman podobně v *Přednáškách* z roku 1850 formuluje, že „svědomí je první zástupce Krista.”²⁵⁶ Tento výraz našel díky kardinálu Jeanu Marcelu Honorému (1920-2013) svoji cestu i do *Katechismu katolické církve* (§ 1778), který tak vyjadřuje přednost svědomí i před papežem, jenž je označován za Kristova náměstka.

Papež Jan Pavel II. vydal v roce 1993 encykliku *Veritatis splendor*. Text *Veritatis splendor* nejdříve odkazuje ve věci pojmu svobody a povinnosti hledání pravdy na konstituce *Gaudium et spes* a *Dignitatis humanae*. V § 34 je pak Newman přímo citován:

„Existuje-li právo, aby člověk byl respektován při hledání pravdy, pak musí ještě dřív existovat pro každého člověka závazná morální povinnost, aby hledal pravdu a přijal ji, jakmile ji pozná. V tomto smyslu kardinál J. H. Newman, význačný obránce práv lidského svědomí, rozhodně prohlásil: ‘Svědomí má svá práva, protože má své povinnosti.’”

²⁵⁵ „V hlubinách svědomí odkrývá člověk zákon, který si sám neukládá, ale který musí poslouchat. Jeho hlas ho stále vybízí, aby miloval a konal dobro a vyhýbal se zlu, a když je třeba, promlouvá k sluchu jeho srdce: toto dělej, tamto nedělej. Neboť člověk má ve svém srdci zákon vepsaný Bohem; v poslušnosti vůči němu spočívá jeho důstojnost a podle něho bude souzen. Svědomí je nejtajnější střed a svatyně člověka; v ní je sám s Bohem, jehož hlas mu zaznívá v nitru. Prostřednictvím svědomí si podivuhodným způsobem uvědomuje zákon, který splňuje milováním Boha a bližního.” (§ 16)

²⁵⁶ *DA*, str. 246-252.

XV. ZÁVĚR

Kardinál John Henry Newman zemřel na zápal plic večer 11. srpna 1890, ve věku osmdesáti devíti let. Pohřeb se konal 19. srpna v kostele oratoře. Zúčastnili se ho všichni přední angličtí římskí katolíci včetně vévody z Norfolkku, jakož i prezidenta koleje sv. Trojice v Oxfordu, kde Newman studoval jako bakalář, spolu s proboštem koleje Orielu, kde byl Newman *fellowem*. Newmanovo tělo bylo převezeno k pohřbu do domu v Rednelu, patřícího oratoři. Již v roce 1876 dal Newman Williamu Nevillovi instrukce pro případ své smrti: „*Přeji si z celého srdce, abych byl pohřben do hrobu otce Ambrose St. Johna.*“²⁵⁷ Hrob byl opatřen deskou s nápisem *Ex umbris et imaginibus in veritatem* (*Ze stínů a obrazů do pravdy*). Butler k Newmanovu kardinálskému mottu poznamenával: „*Cor ad cor loquitur – nejen srdce věřícího promlouvá v první řadě k srdci Božímu, nýbrž i srdce Boží promlouvá k srdci jeho věrného služebníka. Takové bylo Newmanovo motto; kdyby ekumenické koncily měly svá motta, toto motto bych navrhoval pro II. vatikánský koncil. Cor ad cor loquitur: Boží srdce promlouvá k srdci jeho Církve; srdce Církve promlouvá k srdci jejího Boha a tak i k srdcím všech lidí dobré vůle.*“²⁵⁸

V *Apologii* Newman uvádí, že „*síla jakékoli strany je taková, jaká je její věrnost vlastní teorii*“ a dále, že „*život nějakého hnutí spočívá v jeho konsistentnosti*“.²⁵⁹ Pokud jde o boj proti liberalismu v oblasti náboženského života i vzdělávání, provázely tyto vlastnosti celé Newmanovo dílo i život. Newmanovu tvorbu je však třeba vnímat v historickém kontextu, a to nejen v Británii, nýbrž i v Evropě. Období Newmanova života bylo přitom v mnoha ohledech ve znamení protestantské teologie, k jejímž nejvýznamnějším představitelům patřili Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Ferdinand Christian Baur (1792-1860), Albrecht Ritschl (1822-1889),

²⁵⁷ JHN, str. 698.

²⁵⁸ BUTLER, B.C. *op.cit.*, str. 246.

²⁵⁹ *Apologia*, str. 149.

Adolf von Harnack (1851-1930), svojí ranou tvorbou pak Ernst Troeltsch (1865-1923) a Søren Kierkegaard (1813-1855). Katolická teologie byla zastoupena jednak katolickou tubinskou školou, jednak tomistickými teology, ke kterým patřili mj. Johann Baptist Franzelin (1816-1886), Joseph Kleutgen (1811-1883) či Matthias Joseph Scheeben (1835-1888).

Newmanovu dílu se dostalo široké recepce zejména ze strany *nouvelle théologie*.²⁶⁰ S vlastní tezí o vývoj věrouky přišel Yves Congar (1904-1995), jenž rozlišuje v návaznosti na Newmana jednak dvě externí příčiny vývoje (teologickou diskusi a křesťanský život s provázející zkušeností) jednak dvě příčiny vnitřní (hereze a příčiny historické).²⁶¹ *Nouvelle théologie* v Newmanovi našla autora, který byl věrný patristice, viděl souvislost teologie a historie, avšak kladl též důraz na osobní prožitek a život Církve. Jako Newman byl zastáncem přístupu *ad fontes*, i tito teologové se snažili jít proti neoscholastickému proudu a vraceli se ke sv. Tomáši Akvinskému v jeho původní podobě, nikoli v podobě autoritativních manualistických výkladů pozdější doby.

Existoval však i proud recepce neoscholastické, přestože se s neoscholastikou Newman rozcházel v řadě ohledů: jednak podle Newmana existuje jistý způsob intuitivního poznání, který je racionální, avšak přesto není deduktivní; jednak je zde role, kterou Newman přisuzuje *sensu fidei* ve vývoji, či přinejmenším posuzování vývoje věrouky. Za to se mu dostalo kritiky zejména od lovaňského teologa Marcolina Marii Tuytaertse (1878-

²⁶⁰ Viz. např. METTEPENINGEN, Jürgen. *Nouvelle théologie: new theology: inheritor of Modernism, precursor of Vatican II*. London: T&T Clark, 2010. ISBN 9-7805670-3410-6; BOERSMA, Hans. *Nouvelle théologie and sacramental theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009. ISBN 9-78019922-964-2; NICHOLS, Aidan: *From Newman to Congar: the idea of doctrinal development from the Victorians to the Second Vatican Council*. Edinburgh: T&T Clark, 1990. ISBN 9-78056729-181-3; MESZAROS, Andrew: *The prophetic church: history and doctrinal development in John Henry Newman and Yves Congar*. Oxford: Oxford University Press, 2016. ISBN 9-78019878-634-4.

²⁶¹ CONGAR, Yves. *La foi et la théologie*. Tournai, 1962. Str. 107-108.

1948),²⁶² který se neoscholasticky snaží zdůvodnit vývoj věrouky pouze na základě logické dedukce a dialektiky a je ukázkovým příkladem kritiky, které Newmanův odkaz musel čelit zevnitř římskokatolické církve. Přívětivěji byl Newmanovi nakloněn Ambrose Gardeil (1859-1931), který ve svém zásadním pojednání *Le donné révélé et théologie*²⁶³ oceňuje Newmanův organický příměr v procesu vývoje věrouky a dále jej rozvíjí. Podobně španělský dominikán Francisco Marín-Sola (1873-1932) ve své dvousvazkové *L'évolution homogène du dogme catholique* z roku 1924 podává patrně nejpodrobnější neoscholastický výklad vývoje věrouky své doby. Jeho pojetí přijetí a předávání víry se odehrává v zásadě v rovině intelektu, nikoli v rovině pocitů (v čemž jasně následuje Newmana). Přestože Newmana považuje za autoritu, připojuje varování před studiem jeho spisů bez příslušného filozofického a teologického základu.²⁶⁴ Přesto staví Newmana vedle francouzského teologa Jacquese-Bénigne Bossueta (1627-1704) a oba označuje za dědice sv. Vincence Lerinského. Na Newmanovi oceňuje zejména jeho deduktivní metodu, definitivní povahu *depositu fidei* a intelektuální povahu víry. Konečně antimodernistický jezuita Léone de Grandmaison (1868-1927) se nesnaží (jako Marín-Sola) o začlenění Newmana do systému neoscholastické teologie, nýbrž vyzdvihuje jeho samostatný přínos.²⁶⁵ Těmto neoscholastickým autorům, kteří nejsou často citováni, je tedy třeba dát jistou zásluhu za pozornost, kterou Newmanovu dílu věnovali ještě před zrodem *nouvelle théologie a ressourcementu*.

Pro náš kulturní okruh je významná zejména recepce v Německu. Tam Newmanovo počínání sledoval se zájmem von Döllinger, který četl anglicky

²⁶² TUYAERTS, Marcolinus Maria. *L'évolution du dogme: étude théologique*. Louvain: Nova et vetera, 1919.

²⁶³ GARDEIL, Ambrose: *Le donné révélé et théologie*. Paris: Victoire Lecoffre, 1910.

²⁶⁴ MARIN-SOLA, Francisco. *L'évolution homogène du dogme catholique*. Madrid: Biblioteca de tomistas españoles, 1923, II, str. 133.

²⁶⁵ GRANDMAISON, Léon de. *Le Dogme chrétien: Sa nature, ses formules, son développement*. Paris: 1928.

a byl sám vášnivým anglofilem, o čemž svědčí i jeho přátelství s baronem Actonem. *Esej o vývoji věrouky* byla do němčiny přeložena již rok po svém vydání, v roce 1846, a to se sugestivním podtitulem *Ospravedlnění jeho konverze ke katolické církvi*. V roce 1853 se dočkaly překladu i Newmanovy přednášky *O současném postavení katolíků v Anglii*, a to s von Döllingerovým úvodem. V prosinci 1847 se Newman a von Döllinger setkali, když se Newman vracel z Říma a dále von Döllinger pobýval spolu s Actonem v letech 1851 a 1858 v birminghamské oratoři. *Idea univerzity* širší ohlas v Německu nezaznamenala; bylo to dáno jistě i odlišnou kulturou a přístupem ke vzdělání, kdy střeoevropská tradice v jisté míře upřednostňovala studium teologie v semináři před univerzitou. Roku 1864 pak byla přeložena *Apologia*. Von Döllinger se s Newmanem názorově rozešel a vyčítal mu shovívavost k závěrům I. vatikánského koncilu. Po von Döllingerově exkomunikaci (ohledně které Newman dlouho věřil, že bude zvrácena) začal i německou katolickou teologii ovládat neoscholasticismus a význačný list *Der Katholik* se k Newmanově dílu vyjadřoval kriticky, přičemž nabádal k další publikaci jeho děl pouze s příslušnými komentáři. Po roce 1871 se v době *Kulturkampfu* němečtí římsí katolíci dali ve vztahu k Newmanovi v naprosto převažující míře na stranu kardinála Manninga. Když se Newman kardinálem, byla jeho díla nadále publikována bez cenzurních zásahů; brzy se stal předmětem zájmu pro jistou skupinu umírněných, liberálně zaměřených montanistů, mezi které patřil zejména Franz Xaver Kraus (1840-1901), který se setkal s Newmanem v roce 1878. Kraus viděl v Newmanovi představitele *náboženského katolicismu*, který stál v protikladu k *politickému katolicismu*.²⁶⁶ Byl i autorem obsáhlého Newmanova nekrologu uveřejněného v *Deutsche Rundschau*. Na straně druhé se Newmanovi dostalo kritiky od protestantského teologa

²⁶⁶ KRAUS, Franz Xaver. *Liberaler Katholizismus: biographische und kirchenhistorische Essays*. Tübingen: M. Niemeyer, 1983. ISBN 9-78348482-057-9.

Ferdinanda Kattenbusche (1851-1935). Na začátku 20. století se pak hlavním aktérem Newmanovy recepcce v Německu stal Matthias Laros (1882-1965), který přispíval do katolického periodika *Hochland*, nakonec nacisty zakázaného v roce 1941. Byl seznámen i s dílem již zmíněného Henriho Brémonda a jeho přístup tak kombinuje původní Newmanovo dílo s recepcí francouzskou a zdůrazňuje antischolastické aspekty Newmanova myšlení. S Larosem spolupracoval z protestantského tábora i Theodor Haecker (1879-1945). Nelze nezmínit ani jezuitu Ericha Przywaru (1889-1972), jenž se snažil o syntézu sv. Tomáše Akvinského a Newmana. Tento pokus o neoscholastickou reinterpetaci Newmana, v originále *Kardinal Newman – Christentum - Ein Aufbau*, byl přeložen i do angličtiny a dočkal se několika vydání.²⁶⁷ Po válce, u příležitosti stého výročí Newmanovy konverze, došlo k založení *Newman-Curatoria*, které je činné dosud. Do jeho činnosti se zapojili jak Laros, tak i Przywara; činný byl i würzburgský biskup a později kardinál Julius Döpfner (1913-1976) a vznikla i překladatelská skupina kolem benediktinského opatství ve Weingartenu, jenž se věnovala Newmanově tvorbě. K Newmanově recepci přispěl i tubinský profesor Heinrich Fries (1911-1988) a roku 1956 se v Lucemburku konala první mezinárodní newmanovská konference za účasti německých teologů. Ta se ostatně konala dříve než první symposium v Anglii, jehož hostitelem byl oxfordský *Oriel* v roce 1966. Konečně Joseph Ratzinger (papež Benedikt XVI., nar. 1927) vnímal Newmana zejména jako představitele teologického personalismu a oceňoval jak jeho příspěvek ohledně úlohy svědomí, tak jeho práci v oblasti vývoje věrouky.²⁶⁸

Samostatné pojednání by z ekumenického hlediska zasluhovala recepcce Newmanova díla v myšlení Jaroslava Pelikana (1923-2006), bývalého

²⁶⁷ PRZYWARA, Erich. *The heart of Newman: a synthesis*. London: Burns & Oates, 1963.

²⁶⁸ JENNINGS, Peter. *Benedict XVI and Cardinal Newman*. Oxford: Family Publications, 2005. ISBN 9-78187121-753-7.

luterána, profesora Yalské univerzity, jenž konvertoval v roce 1998 k pravoslaví. Mezi jeho konverzí, jež nebyla spontánního rázu, ale zrála po desetiletí, a konverzí Newmanovou by bylo možné nalézt zřejmé paralely. Pelikan se věnoval jednak Newmanově *Ideji univerzity*, na kterou reagoval vlastním, téměř stejnojmenným dílem.²⁶⁹ Newman však Pelikana ovlivnil i při sepsání jeho zásadního pětisvazkového pojednání o křesťanské věrouce a jejím vývoji.²⁷⁰ Na Pelikanově přístupu je zejména pozoruhodné, že svůj kladný vztah k Newmanovi z luteránského období nepřehodnotil ani po konverzi k pravoslaví a vnímal jeho tezi o vývoji věrouky jako slučitelnou s pravoslavným pohledem na tradici. Pelikan je tak příkladem toho, že Newmanův odkaz dalece překračuje hranice římskokatolické konfese.

Newman byl ve svém boji za to, aby anglikánská církev byla ušetřena státního vlivu, silným antierastiánem a v tomto ohledu lze spatřovat jistou paralelu s bojem Lammenaisovým na stránkách periodika *L'Avenir*. V jistý okamžik se pak liberalismus stal dokonce jakýmsi přirozeným spojencem ultranmontanistů, kteří společně oponovali francouzskému galikanismu. Modernisté, mezi nimi George Tyrrell (1861-1909), zprvu v Newmanovi viděli spojence, dovolávající se *Eseje o vývoji věrouky*. Podle tohoto názoru papežské odsouzení modernismu v sobě obsahovalo i odsouzení myšlenek Newmanových.²⁷¹ Avšak zatímco modernisté se distancovali od dogmat již přijatých v duchu Arnoldova *Zeitgeistu*, Newman neúnavně hlásal, že věroučná dogmata jsou implicitně v Církvi přítomna od počátku, nacházejí však svá nová vyjádření. Arnold měl oproti tomu vizi křesťanství jakožto etického učení, které je postupně oprošťováno od jakékoli věrouky a od svého metafyzického základu. Jeho pojetí Ježíše, redukovaného na mravní

²⁶⁹ PELIKAN, Jaroslav. *The idea of the university: a reexamination*. New Haven; London: Yale University Press, 1992. ISBN 9-78030005-725-6.

²⁷⁰ PELIKAN, Jaroslav. *The Christian tradition: a history of the development of doctrine*. Chicago; London: Chicago University Press, 1971-1989. ISBN 9-78022665-380-8.

²⁷¹ HOLLIS Christopher. *Newman and the Modern World*. Garden City: Doubleday & Co., 1968. Str. 191.

vzor, vykazuje zřetelné neoariánské rysy.²⁷² Newman se též na rozdíl od modernistů nikdy vůči římskokatolické církvi nestavěl a nepokoušel se magisterium poučovat; byl veden toliko snahou objasnit, proč římskokatolická církev učí, co učí.

Podle modernismu je třeba církevní učení přizpůsobovat intelektuálním potřebám dané doby. Zatímco již předchozí generace myslitelů, ke které patřili francouzský teolog Ernest Renan (1823-1892), německý protestantský badatel David Friedrich Strauss (1808-1874), skotský filosof Thomas Carlyle (1795-1881) či britský romantik Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), zastávala stanovisko, že zjevení křesťanského náboženství je třeba přizpůsobovat duchu doby, Newman stál na pozici, že je to naopak moderní myšlení, jež je třeba přizpůsobit duchu křesťanského zjevení.²⁷³ V neposlední řadě je dogma pro Newmana „*nadpřirozenou pravdou neodvolatelně svěřenou lidskému jazyku, nedokonalou, protože je lidské povahy, a nezbytnou, protože je svěřena shůry.*“²⁷⁴ Tato definice je nutně neslučitelná s modernistickým pojetím hlásajícím uzpůsobování dogmatického učení potřebám duchu doby. Přesto na základě toho, že se někteří modernisté k Newmanovi hlásili, další současní autoři neváhají Newmana jakožto představitele moderny označovat. Například podle Josta se Newman po své konverzi stal ještě větším liberálem, než byl v dobách Oxfordského hnutí; dokladem toho má být Newmanův zájem o spisy de Lamennaisovy, Lacordairovy a Montalembertovy²⁷⁵ a jeho odpor k ultramontanistickým

²⁷² ARNOLD, Matthew. *St. Paul and Protestantism: with an introduction on Puritanism and the Church of England*. London: Smith, Elder, 1870.

²⁷³ HARROLD, Charles Fredewrick. *John Henry Newman*. Hamden: Archon Books, 1966. Str. 558

²⁷⁴ ED, str. 325.

²⁷⁵ Hugues Felicité Robert de Lamennais (1782-1854), Jean Baptiste Henri Lacordaire (1802-1861) a Charles Forbes René de Montalembert (1810-1870) patřili mezi přední představitele francouzského modernismu.

tendencím v Británii i na kontinentě.²⁷⁶ Newman sám se však od Lacordaira výslovně distancoval.²⁷⁷ Podobně nelze souhlasit ani s Kennym, jenž Newmanovi podsouvá liberální smýšlení.²⁷⁸ Newmanova pozice nebyla pozicí středu mezi modernisty a ultramontanisty; šel cestou vlastní. *Via media* pro Newmana nikdy nepředstavovala spolehání se na soukromý úsudek při posuzování pravověrnosti.²⁷⁹ Newman oproti tomu upřednostňoval autoritu církevního magisteria.

O Oxfordu poznamenal Arnold trefně, že je „*domovem ztracených kauz, zapomenutých přesvědčení, neoblíbených jmen a nemožné oddanosti*“.²⁸⁰ Newman jako by byl zosobněním této teze: šel vždy proti duchu doby, ať ještě jako anglikán nebo pak jako římský katolík. Má nám dnes co říci? Otázky, které se Newmanovi a jeho oxfordským souputníkům zdály v první polovině 19. století aktuální, se na první pohled mohou dnešnímu čtenáři jevit jako historická kuriozita. Přesto jsou jejich myšlenky aktuální i dnes, kdy obecným problémem doby již dávno není liberalismus ohledně náboženských otázek, nýbrž sekularismus. Již Keble ve svém *Soudním kázání* pozoroval „*rostoucí netečnost ohledně náboženských citů druhých, již se lidé oddávají. Pod zástěrkou lásky a tolerance jsme se dostali téměř až sem: jakýkoli rozdíl ve věcech víry nedokáže komukoli v našich očích odeprít naše schválení a důvěru, ať již ve věcech veřejných či v soukromém životě*“.²⁸¹ Dnes jsme svědky relativizace daleko většího rozsahu, ať v otázkách věroučných či v otázkách osobního života, a tato slova působí až prorocky. Občanské

²⁷⁶ JOST, Edward F. „Newman on Liberalism: The Latter Phase.“ *The Victorian Newsletter*, 24 (1963): str. 1-2.

²⁷⁷ *Apologia*, str. 217.

²⁷⁸ KENNY, Terence. *The Political Thought of John Henry Newman*. Westport: Greenwood Press, 1974. Str. 127-165.

²⁷⁹ Srov. FLANAGAN, Philip. *Newman Against the Liberals: Twenty-five Classic Sermons*. New Rochelle: Arlington House Publishers, 1978. Str. 22

²⁸⁰ ARNOLD, Matthew. *Passages from the Prose Writings of Arnold Matthew*. New York: MacMillan 1880. Str. 84-85.

²⁸¹ KEBLE, John. *National apostasy considered in a sermon preached in St. Mary's, Oxford, before his Majesty's Judges of Assize, on Sunday, July 14, 1833*. Oxford: Collingwood, 1833.

svobody, svoboda v otázkách náboženských – tyto pojmy dnešní čtenář vnímá jakožto naprostou samozřejmost. Pro Newmana však představovaly jistý druh náhražky hlásání Kristova evangelia. Jak v době 20. století, tak i v dnešní době jsme svědky snah některých ideologií přetvořit od základu svět, a to pod zástěrkou tzv. svobody a s odmítáním křesťanských východisek i pravd, jež přetrvaly po dvě tisíciletí. Jak uvádí Newman v *Apologii*: „*Svědění je autoritou; Bible je autoritou; a tou je rovněž Církev; a tou je i starověk.*“²⁸²

Newmanův odkaz lze však spatřovat též v rovině lidské; jeho příběh je příběhem upřímného křesťana, který veden svým svědomím postupně dospíval do společenství, které pro sebe považoval za správné. Jeho *Apologia* je navýsost poutavým svědectvím o této cestě, srovnatelným s Augustinovými *Confessiones*. Je i příkladem precizní, erudované teologické práce, která zvažuje jednotlivá, často neslučitelná východiska ve světle Písma i tradice a následně formuluje stanoviska vlastní.

Newman se soustavně věnoval otázce vztahu rozumu a víry; jeho hlavní myšlenkou je, že člověk může mít víru, aniž by byl schopen pro to předložit přesvědčivé rozumové argumenty: „*Všichni lidé mají rozum, ale ne každý člověk je schopen předložit rozumový argument. Tato dvě myšlenková cvičení můžeme označit jako zdůvodňování a argumentování, jako vědomé a nevědomé zdůvodňování či jako implicitní a explicitní rozum.*“²⁸³ Newman se tudíž dokázal postavit racionalismu, který se snažil podrobit zjevené pravdy formální logice lidského rozumu.²⁸⁴ Odolal však i pokušení historicismu, který hlásal vývoj věrouky bez jejího pevného biblického ukotvení. Jeho studium

²⁸² *Apologia*, str. 219.

²⁸³ *OUS XIII*, str. 259.

²⁸⁴ Vztahu víry a rozumu v Newmanově teologii se věnoval mj. kardinál Avery Dulles (1918-2008). Úvod do jeho myšlenek je dostupný i v češtině: ŠTĚCH, František. John Henry Newman o víře a rozumu. *Communio: Mezinárodní katolická revue*, 2011, 15. ročník, č. 2/3, str. 111-118.

patristiky ve třicátých letech 19. století (*Library of the Fathers* začala být vydávána v roce 1838) zcela předběhlo pozdější zájem o tento obor v západní Evropě; budiž poznamenáno, že Jean Daniélou (1905-1974) a Henri de Lubac (1896-1991) začali publikovat své *Sources chrétiennes* až v roce 1942. Rovněž odmítal zkosnatělý tradicionalismus, který vnímal tradici jako neměnnou a pevně spjatou s nějakým dějinným obdobím. Newman si dobře uvědomoval, jakým nebezpečím je pro Církev „odmítnutí následovat cestu věrouky vpřed a lpění na pojmech doby minulé.“²⁸⁵

Jakkoli Newman upřednostňoval římskokatolický nárok na jistotu poznání, jeho konservatismus se nikdy neproměnil ve fundamentalismus: Newmanovo myšlení se nikdy nedokázalo oprostít od anglikánství, jež bylo vždy mistrem v rozlišování nuancí a odstínů šedi mezi černobílými stanovisky. Byl si dobře vědom toho, že křesťanství musí člověka burcovat, činit ho neklidným, vyzývat ho. Varoval před inkulturací, která z církve činí toliko příjemnou společenskou záležitost pro střední a vyšší vrstvu. Jak poznamenal v britké satíře na americkou presbyteriální církev, jež je sesterskou církví anglikánů, „nemusíme se bát omylu, tvrdíme-li, že kostelní lavice, koberce, polštářky a jemná mluva nejsou plodem apoštolské posloupnosti.“²⁸⁶

Morálka dnešní doby je sice zásadně odlišná od morálky viktoriánské Anglie, blahosklonný pocit mravní nadřazenosti vládnoucích vrstev té doby se svou podstatou však příliš neliší od dnešní liberální tzv. korektnosti, která zejména na západních univerzitách v rostoucí míře omezuje hranice přípustné akademické diskuse. Změnila se však podoba církví, kterými Newman prošel. Anglikánská církev se postupně stala církví, kterou charakterizuje kompromis s dobou. Její učení, mj. o svátostném kněžství a sexualitě, je ve vzrůstající míře poplatné soudobému myšlení a samotná

²⁸⁵ ED, str. 61.

²⁸⁶ NEWMAN, John Henry. *Essays Critical and Historical*. London: Basil Montagu Pickering, 1873. Str. 302.

církev se zejména po zavedení biskupského svěcení žen rozdělila na v zásadě tři proudy: proud evangelikální, střední proud liberální a proud anglokatolický. Ten posledně jmenovaný se musí vypořádat s tím, že Newman, ke kterému se hlásí, anglikánské církvi přitom nezůstal věrný a konvertoval k Římu. Římskokatolická církev prošla druhovatikánskými reformami a papež František se pokouší obrušovat hrany některých pravidel, jež vnímá jako nepřiměřená duchu doby.

Jsme též svědky růstu církevních společenství, která stojí mimo institucionalizované křesťanství a jeho tradici a opírají se pouze o osobu kazatele a Písmo; osobní nadání Duchem svatým je stavěno nad církevní autoritu. S tímto jevem se Newman ještě nemohl setkat: každý křesťan v jeho době někam patřil, ať již k anglikánům, k římským katolíkům, do skotské presbyterní církve či ke kvakerům. Newman byl však neúprosným zastáncem teze, že bible nedokáže vysvětlit sebe samu a nikdy to nebylo jejím účelem; Písmo je třeba číst v rámci církevní tradice, která je stráží před samozvaným výkladem, před privatizovaným biblicismem. Pro Newmana tak křesťanství nutně vyžaduje autoritu: v páté kapitole své *Apologie* píše o tom, že „*nezměrná energie útočného, nevypočitatelného a nedůvěryhodného intelektu*“ hříšníků vyžaduje moc neomylnosti v otázkách náboženských.²⁸⁷ Newman si byl přitom vědom toho, že Církev nemůže být na zemi ideálním společenstvím. Již jako anglikán používal příměr pojednávající o království nebeském jako o síti, která obsahuje dobré i špatné (Mt 13,47-48).²⁸⁸ Neshody s nadřizenými a jejich zjevné nedostatky a nedokonalosti nedokázaly nic změnit na Newmanově oddanosti myšlence magisteria. I když se nemusíme ztotožnit s jeho závěry ohledně neomylnosti, kterou přikládá ve své pozdní tvorbě římskokatolickému magisteriu v čele s papežem, jeho trvání na svědomí jako vnitřním hlasu a korektivu je

²⁸⁷ *Apologia*, str. 246.

²⁸⁸ *DA*, str. 81.

v kombinaci s úvahami o roli laiků a zdůrazňováním biskupské kolegiality patrně jednou z nejpřístupnějších a nejsnáze akceptovatelných verzí tohoto dogmatu. Cesta, kterou otevřel Newman, usnadnila i vznik dalšímu diskursu ohledně učení o neomylnosti uvnitř římskokatolické církve.²⁸⁹

Svědění hraje v Newmanových úvahách klíčovou roli a Newman si uvědomoval, že každý člověk potřebuje různě dlouhou dobu k tomu, aby uzrál. V době své konverze ujistil svoji sestru Jaminu o své toleranci k těm, kteří tento krok neučinili: „*Považuji římskou církev za pravdivou ... Tvrdím-li toto, neříkám, že se jiný, kdo nečiní totéž, mylí.*“²⁹⁰ Jistá tolerance se projevuje i později v dopise neznámému adresátovi: „*Domnívám se, že každý člověk je v každé době s to nalézt důkaz ve prospěch toho, jak přemýšlí. Jeden aspekt Církve se stane nástrojem obrácení jednoho člověka, jiný [nástrojem obrácení] druhého; ten či onen je tu však pro každého.*“²⁹¹

Součástí Newmanova odkazu je i zásadní příspěvek k úloze, kterou má hrát univerzitní vzdělání, jakož i roli, kterou má v jeho rámci hrát teologie. Jakkoli jeho pojetí univerzity vykazuje jisté znaky dobového elitářství, inspirující je zejména pojetí teologie jakožto sapienciální vědy, která spojuje bádání s hledáním svatosti. Pokud tomu tak není, stává se z ní pouhý prostředek erudice, nic než pouhá informace. Jeho pojetí vzdělání je tudíž holistické a teocentrické. Modlitba a naslouchání svědectví těch, kteří o tajemstvích víry přemítali v dobách minulých, z výbavy dnešních teologů často vymizely a Newmanovo těsné spění teologie a osobní zbožnosti tak zůstává nanejvýše inspirujícím. Též pojednání o roli, kterou Newman ve

²⁸⁹ Srov. KÜNG, Hans (Ed.): *Fehlbar?: eine Bilanz mit Beiträgen von: Anton Antweiler, Franz Böckle, Andrew M. Greeley, Hermann Häring, Hubertus Halbfas, Hans- Eduard Hengstenberg, Dorothy Irvin, Annie Jaubert, Walter Kasper, Hans Küng, Claude Langlois, Walther von Loewenich, Magnus Löhrer, Josef Nolte, Otto Hermann Pesch, Raymund Schwager, Brian Tierney.* Zürich: Benzinger Verlag, 1973. ISBN 9-78354522-072-0.

²⁹⁰ dopis manželce Johna Mozleyho, 22. prosinec 1844, LD X, str. 467-468.

²⁹¹ dopis neznámému adresátovi, 19. červen 1870, LD XXV, str. 147.

své teorii vývoje přisoudil mravnímu rozpoložení, *étosu*, který je klíčový pro dospění ke správnému porozumění pravd víry, patří k stěžejním příspěvkům dnešní době postmoderního relativismu, skepticismu a agnosticizmu.

Jakkoli Newmanovo myšlení prošlo vývojem a z jeho díla je často citována teze z jeho *Eseje o vývoji věrouky*, podle které *být dokonalý znamená projít častou změnou*,²⁹² nejde o vyjádření myšlenkového oportunistu či progresivismu. Jde o změnu, která zachovává předchozí vývoj a vede jej dál, při zachování identity ideje. Modernisté, kteří měli tuto citaci tak v oblibě, zapomínali na to, že jí předchází konstatování předchozí věty, že se idea *mění, aby zůstala stejná*.

Patrně hlavním Newmanovým přínosem moderní teologii je tedy nahlížení na křesťanskou věrouku v procesu jejího vývoje po celé dějiny Církve. Nikdo před Newmanem nebyl s to formulovat historickou perspektivu vývoje věrouky tak jako on. Tradice v jeho chápání není něčím zkosnatělým, ustrnulým, nýbrž tradicí živou, utvářející, dynamickou. Na straně druhé si Newman dobře uvědomoval, že živá tradice musí být věrna *depositu fidei*, víře předávané apoštoly a zachovávat s ním dynamickou identitu. Toliko taková tradice je pak s to formulovat, co bylo v myšlení prvotních apoštolů obsaženo toliko implicitně. V *Eseji o vývoji věrouky* Newman poznamenává, že „*celá Bible je sepsána na základě principu vývoje. Zjevení pokračuje a [Bible] je vždy znovu nová, avšak nikdy zastaralá.*”²⁹³ Pro Newmana *nový* v biblickém kontextu neznámá *nový* či *dodatečný*, nýbrž *dokonaný* či *naplněný*. Tak postupuje Duch svatý, který je dán Církvi, aby byla uváděna do *veškeré pravdy* (J 16,13); ke Kristově události netřeba – a nelze – nic přidávat: v různých dobách a různých kulturách se sama dál rozvíjí.

²⁹² ED, str. 100.

²⁹³ ED, str. 65

Posláním Církve pak nesmí být nic jiného než „s důvěrou a v klidu pokračovat v plnění povinností jí vlastních; stát a zřít na Boží spásu.”²⁹⁴

²⁹⁴ NEWMAN, John Henry. *Speech on the reception of the 'biglietto' at Rome, May, 1879. With the address of the English-speaking catholics in Rome and his eminence's reply.* Rome, 1879.

JMENNÝ REJSTŘÍK

A

Abelard, Peter, 8
Achilli, Giacinto, 84
Acton, Lord 119, 120, 133
Akvinský, Tomáš, 61, 88, 103, 105,
134
Alžběta I., 52
Ambrož, 61
Andrewes, Lancelot, 18, 20
Aristotéles, 103
Arnold, Matthew, 18, 87, 136, 137
Atanáš, 61
Augustin, 8, 46, 56, 61, 72, 138

B

Bacon, Francis, 87
Bagot, Richard, 53, 54
Barberi, Dominik, 76
Baur, Ferdinand Christian, 131
Basileios z Caesarije, 61
Bentham, Jeremy, 123
Blomfield, Charles James, 57
Bossuet, Jacques-Bénigne, 132
Bowden, John, 104
Boyeldieu, Louise, 79
Brémond, Henri, 80, 134
Butler, Joseph, 11, 17

C

Carlyle, Thomas, 136
Clifford, William, 116
Close, Francis, 85
Coleridge, Samuel Taylor, 136
Congar, Yves, 131
Cooper, Antony Ashley, 122, 123
Cranmer, 40
Cyril, Jeruzalémský, 31

D

Daillé, Jean, 30
Daniélou, Jean, 139
Darboy, Georges, 117
Darwin, Charles, 71
Döllinger, Ignaz von, 111, 112, 119,
133
Donne, John, 20
Döpfner, Julius, 134

E

Eagle, Octavius, 97

F

Faber, Frederick, 58, 79, 93
Faussett, Godfrey, 40
Fawkes, Guy, 82
Fessler, Josef, 78
Franzelin, Johann Baptista, 110,
131

Froude, Richard Hurrell, 18, 19,
26, 38, 40, 41, 46, 93

G

Gardeil, Ambrose, 132
Garibaldi, Giuseppe, 121
Gibbon, Edward, 13, 32
Gladstone, William Ewart, 118, 119
Grandmaison, Léone de, 132

H

Haecker, Theodor, 134
Hampden, Renn, 42
Harnack, Adolf von, 131
Hawkins, Edward, 16, 41
Hobbes, Thomas, 122
Hogan, John, 79
Hondon, Jules, 79
Honoré, Jean Marcel, 128
Hooker, Richard, 30, 35
Hopkins, Gerald Manley, 96
Howard, Henry Fitzalan, 118
Howley, William, 57
Hügel, Friedrich von, 80
Hume, David, 122, 123

I

Irenej, 44

J

Jan Pavel II., 8, 129
Jan XXIII., 121

K

Kalvín, Jan, 18

Kattenbusch, Ferdinand, 134
Keble, John, 18, 34, 38, 41, 83, 96,
115

Kenny, Terrence, 137
Kierkegaard, Søren, 131
Kingsley, Charles, 93, 94
Kleutgen, Joseph, 131
Kliment, 31
Komenský, Jan Ámos, 87

Konstantin, 29
Kraus, Franz Xaver, 133

L

Lacordaire, Jean Baptiste Henri,
137
Lamb, William, 57
Lamennais, Hugues Felicité
Robert de, 137
Laros, Matthias, 134
Latimer, 40
Latimer, Hugh, 20
Laud, William, 18
Lev I., 121
Lev XIII., 96, 111
Lloyd, Charles, 15, 39
Locke, John, 100
Loisy, Alois, 79
Lubac, Henri de, 139
Luther, Martin, 8, 18

M

Machula, Tomáš, 83

Manning, Henry, 79, 82, 83, 133
Marín-Sola, Francisco, 132
Maurice, Frederick Denison, 93
Melbourne, Lord 57
Mill, John Stewart, 123
Milner, Joseph, 13
Möhler, Johann Adam, 105
Montalembert, Charles Forbes
René de, 137
Mozley, Thomas, 16, 65

Mozley, Harriet, 16, 65, 66

N

Neri, Filip, 78
Nevill, William, 130
Newman, Frank, 14
Newman, Jamina, 141
Newton, Thomas, 12
Nichols, Aidan, 75

O

O'Connell, Daniel, 56
O'Dwyer, Edward Thomas, 81
Órigenés, 30

P

Paine, Tom, 13
Peel, Robert, 56, 57, 60
Pelikan, Jaroslav, 135
Perrone, Giovanni, 105, 106, 108
Pétau, Denis, 30
Petre, Maude, 80
Pius IX., 84, 112, 114, 121

Pius X., 81

Pius IV., 44

Plummer, Alfred, 117

Pospíšil, Ctirad Václav, 45, 48, 69,
105

Przywara, Erich, 134

Pugin, Augustus, 57, 79

Pusey, Edward Bouverie, 18, 34,
38, 39, 82, 83, 96, 113

R

Ratzinger, Joseph (Benedikt XVI.),
127, 134

Renan, Ernest, 136

Ridley, Nicholas, 40

Ritschl, Albrecht, 131

Rose, Hugh, 29

Rousseau, Jean-Jacques, 87

Ruskin, John, 58

Russell, John, 84

S

Sabatier, Louis Auguste, 80

Scheeben, Matthias Joseph, 131

Schleiermacher, Friedrich, 130

Scott, Thomas, 12

Shrewsbury, 79

Soukup, Daniel, 90

Spencer, Herbert, 87

St. John, Ambrose, 78, 130

Strauss, David Friedrich, 136

Sumner, John Bird, 41

T

Taita, Archibald Campbell, 54
Talbot, John, 58
Tertulián, 30, 31, 44
Theodoret, 31
Troeltsch, Ernst, 131
Tuyaerts, Marcolino Maria, 132
Tyrrell, George, 135

U

Ullathorne, William Bernard, 92,
116

V

Vincenc, Lerinský, 73, 132
Vokoun, Jaroslav, 37

W

Walter, John, 60
Whately, Richard, 15, 19, 46, 54
Wilberforce, William, 41
Wilberforce, Henry, 49, 83
Wilberforce, Richard, 41
Wilberforce, Robert, 83
Wilberforce, Samuel, 83
Wilberforce, William, 49, 83
Wiseman, Nicholas, 55, 72, 82, 83,
110

Z

Zlatoústý, Jan, 31

SEZNAM POUŽITÝCH PRAMENŮ, LITERATURY A DALŠÍCH
ODBORNÝCH ZDROJŮ

Prameny

NEWMAN, John Henry. *An essay in aid of a grammar of assent*. London: Longmans, Green & Co., 1947.

NEWMAN, John Henry. *An essay on the development of Christian doctrine*. Edited by J. M. Cameron. Harmondsworth: Pelican Books 1973.

NEWMAN, John Henry. *A Letter Addressed to the Duke of Norfolk on Occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation*. London: B. M. Pickering, 1875.

NEWMAN, John Henry: *A Letter addressed to the Rev. R. W. Jeff D.D.*, Oxford, 1841.

NEWMAN, John Henry. *Apologia pro vita sua*. London: Sheed and Ward, 1978.

NEWMAN, John Henry. *Autobiographical Writings*. London: Sheed and Ward, 1956.

NEWMAN, John Henry. *Callista: A tale of the third Century*. London: Longmans, Green, and Co., 1890.

NEWMAN, John Henry. *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic teaching considered*. London: Longmans, Green, 1900.

NEWMAN, John Henry. *Essays Critical and Historical*. London: Basil Montagu Pickering, 1873.

NEWMAN, John Henry. *Fifteen sermons preached before the University of Oxford between A.D. 1826 and 1843*. Oxford: Oxford University Press, 2006. ISBN 9-78019826-962-5.

NEWMAN, John Henry. *Idea univerzity*. Přel. Daniel Soukup. Praha: Krystal OP, 2014. ISBN 978-80-87183-67-0.

NEWMAN, John Henry. *Lectures on the Present Position of Catholics in England*, Dublin 1857.

- NEWMAN, John Henry. *Lectures on the Scripture Proof of the Doctrines of the Church*. London: Rivingtons, 1838.
- NEWMAN, John Henry. *Loss and gain: the story of a convert*. London: Burns and Oates, 1881.
- NEWMAN, John Henry. *Meditations and Devotions*. London: Burns & Oates, 1964.
- NEWMAN, John Henry. *On consulting the faithful in matters of doctrine*. London: Collins Liturgical, 1986. ISBN 9-78000599-915-8.
- NEWMAN, John Henry. *Parochial and plain sermons*. London: Rivingtons, 1877-1884.
- NEWMAN, John Henry. *Rizika víry*. Přel. Daniel Soukup. Praha: Krystal OP, 2011. ISBN 978-80-87183-34-2.
- NEWMAN, John Henry. *Selected Writings to 1845*. Edited by Albert Radcliffe. Manchester: Carcanet Press, 2002. ISBN 1-85754-545-1.
- NEWMAN, John Henry. *Sermons preached on Various Occasions*. London: Longmans, Green, and Co., 1873.
- NEWMAN, John Henry. *Speech on the reception of the 'biglietto' at Rome, May, 1879. With the address of the English-speaking catholics in Rome and his eminence's reply*. Rome, 1879.
- NEWMAN, John Henry. *Svědomí*. Přeložil Tomáš Machula. *Communio: Mezinárodní katolická revue*, 2011, 15. ročník, č. 2/3, str. 83-92.
- NEWMAN, John Henry. *The Idea of a University*. New Haven: Yale University Press, 1996. ISBN 9-78030006-404-9.
- NEWMAN, John Henry: *The via media of the Anglican Church: illustrated in lectures, letters and tracts written between 1830 and 1841*. London: Longmans, Green, and Co., 1885.
- NEWMAN, John Henry. *Víra ve svatou Trojici*. Překlad Tomáš Machula. *Communio: Mezinárodní katolická revue*, 2011, 15. ročník, č. 2/3, str. 30-39.
- NEWMAN, John Henry, KEBLE, John, MOZLEY, J.B. (eds.). *Remains of the late Reverend Richard Hurrell Froude, M.A.* London: J. G. & F. Rivington, 1838-1839.

NEWMAN, John Henry, KINGSLEY, Charles. *Mr. Kingsley and Dr. Newman: a correspondence on the question whether Dr. Newman teaches that truth is no virtue?* London: Longmans Green, 1865.

Sekundární literatura

AQUINAS, Thomas. *Summa theologiae*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. ISBN 978-0521029094.

ARNOLD, Matthew. *Passages from the Prose Writings of Arnold Matthew*. New York: MacMillan, 1880.

ARNOLD, Matthew. *St. Paul and Protestantism: with an introduction on Puritanism and the Church of England*. London: Smith, Elder, 1870.

BATIFFOL, Pierre. *Études d'histoire et de théologie positive*. Paris: Victor Lecoffre, 1905.

BOEKRAAD, Adrian J. , TRISTAM, Henry. *The Argument from Conscience to The Existence of God*. Louvain,: Editions Nauwalaerts, 1961.

BOERSMA, Hans. *Nouvelle théologie and sacramental theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009. ISBN 9-78019922-964-2

BUTLER, B. C. *Newman and the Second Vatican Council*, in: Coulson and Allchin (eds.), *The Rediscovery of Newman: An Oxford Symposium*. London, Sheed and Ward, 1967. ISBN 07-22005-105.

CONGAR, Yves. *La foi et la théologie*. Tournai, 1962.

CONGAR, Yves. *Lay People in the Church: A study for a theology of laity*. London: Chapman, 1985, ISBN 9-78022566-430-0.

De Catholici Dogmationis Evolutione in: *Gregoriana* 16 (1935).

DENZINGER, Heinrich. *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichem Lehrentscheidungen*. Freiburg in Breisgau: Herder, 2009. ISBN 978-3-451-28520-2.

DESSAIN, Charles Stephen, GORNALL, Thomas (eds.). *The Letters and Diaries of John Henry Newman*. Oxford: Clarendon Press, 1976. ISBN 978-1-57085-386-9.

FLANAGAN, Philip. *Newman Against the Liberals: Twenty-five Classic Sermons*. New Rochelle: Arlington House Publishers, 1978.

- FOISTER, Susan. *Cardinal Newman 1801-90: a centenary exhibition*. London: National Portrait Gallery Publications, 1990. ISBN 9-78185514-023-3.
- GARDEIL, Ambrose: *Le donné révélé et théologie*. Paris: Victoire Lecoffre, 1910.
- GLADSTONE, W. E. : *The Vatican Decrees and their bearing on Civil Allegiance: A Political Expostulation*. London: 1874.
- GRANDMAISON, Léon de. *Le Dogme chrétien: Sa nature, ses formules, son développement*. Paris: 1928.
- HARROLD, Charles Fredewrick. *John Henry Newman*. Hamden: Archon Books, 1966.
- HOLLAND, B. *Baron Friedrich von Hügel: Selected Letters, 1896-1924*. London: Dent, 1928.
- HOLLIS, Christopher. *Newman and the Modern World*. Garden City: Doubleday & Co., 1968.
- HOLMES, J. Derek (ed.). *The Theological Papers of John Henry Newman, Newman on Biblical Inspiration and on Infallibility*. Oxford: Clarendon Press, 1979. ISBN 9-78019920-081-8.
- JENNINGS, Peter. *Benedict XVI and Cardinal Newman*. Oxford: Family Publications, 2005. ISBN 9-78187121-753-7.
- JOST, Edward F. „Newman on Liberalism: The Latter Phase. *The Victorian Newsletter*, 24 (1963).
- KEBLE, John. *National apostasy considered in a sermon preached in St. Mary's, Oxford, before his Majesty's Judges of Assize, on Sunday, July 14, 1833*. Oxford: Collingwood, 1833.
- KEBLE, John. *The Christian Year*. London: Cassell & Company, 1887.
- KENNY, Terence. *The Political Thought of John Henry Newman*. Westport: Greenwood Press, 1974.
- KER, Ian. *John Henry Newman: A Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2010. ISBN 978-0-19-959659-1.
- KER, Ian. *Newman on Vatican II*. Oxford: Oxford University Press, 2014. ISBN 987-0-19-871752-2.

KER, Ian, TERRENCE Merrigan (eds.) *The Cambridge Companion to John Henry Newman*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. ISBN 978-0-521-69272-4.

KRAUS, Franz Xaver. *Liberaler Katholizismus : biographische und kirchenhistorische Essays*. Tübingen: M. Niemeyer, 1983. ISBN 9-78348482-057-9.

KÜNG, Hans (Ed.): *Fehlbar? : eine Bilanz mit Beiträgen von : Anton Antweiler, Franz Böckle, Andrew M. Greeley, Hermann Häring, Hubertus Halbfas, Hans-Eduard Hengstenberg, Dorothy Irvin, Annie Jaubert, Walter Kasper, Hans Küng, Claude Langlois, Walther von Loewenich, Magnus Löhrer, Josef Nolte, Otto Hermann Pesch, Raymund Schwager, Brian Tierney*. Zürich: Benzinger Verlag, 1973. ISBN 9-78354522-072-0.

LANG, Alois. *John Henry Newman: úvod do jeho náboženské filosofie a výbor ze spisů podává a překládá Alois Lang*. Praha: Vyšehrad 1939. (2. vydání 1947).

LASKI, Harold J. *Studies in the Problem of Sovereignty*. New Haven: Yale University Press, 1917.

LEFEBVRE, Philippe, MASON Colin (eds.) *John Henry Newman, Doctor of the Church*. Oxford: Family Publications, 2007. ISBN 978-1-871217-72-8.

LOISY, Alfred. *L'Évangile et L'Église*. Paris: Picard, 1902.

MACDOUGALL, Hugh. *The Acton-Newman Relations – The Dilemma of Christian Liberalism*. New York: Fordham University Press, 1962.

MACHULA, Tomáš. Editorial. *Communio: Mezinárodní katolická revue*, 2011, 15. ročník, č. 2/3, str. 7.

MACHULA, Tomáš. Ex umbris et imaginibus ad veritatem. *Communio: Mezinárodní katolická revue*, 2011, 15. ročník, č. 2/3, str. 13.

MARIN-SOLA, Francisco. *L'évolution homogène du dogme catholique*. Madrid: Biblioteca de tomistas españoles, 1923.

MESZAROS, Andrew: *The prophetic church: history and doctrinal development in John Henry Newman and Yves Congar*. Oxford: Oxford University Press, 2016. ISBN 9-78019878-634-4.

METTEPENINGEN, Jürgen. *Nouvelle théologie: new theology: inheritor of Modernism, precursor of Vatican II*. London: T&T Clark, 2010. ISBN 9-7805670-3410-6;

MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE: *O interpretaci dogmat*. Překlad Ctirad Václav Pospíšil, in: POSPÍŠIL, Ctirad Václav: *Hermeneutika mystéria*. Praha: Krystal OP. ISBN 978-80-87183-16-8, str. 175 a násl.

MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Teologie dnes: Perspektivy, principy a kritéria*. Úvodní studie a překlad Ctirad Václav Pospíšil. Olomouc: Univerzita Palackého, 2013. ISBN 978-80-244-3278-6.

MOZLEY, Anne. *Letters and correspondence of John Henry Newman during his life in the English Church : with a brief autobiography*. London: Longmans, Green, 1891

MURRAY, Placid (ed.). *Newman the Oratorian. His Unpublished Oratory Papers*. Leominster: Fowler Wright Books, 1980.

NICHOLS, Aidan. *From Newman to Congar: The Idea of Doctrinal Development from the Victorians to the Second Vatican Council*. Edinburgh: T&T Clark, 1990. ISBN 9-78056729-181-3.

PATRICK, Rogers, TIERNEY, Michael: *A tribute to Newman: essays on aspects of his life and thought*. Dublin: Browne and Nolan, 1945.

PELIKAN, Jaroslav. *The Christian tradition: a history of the development of doctrine*. Chicago; London: Chicago University Press, 1971-1989. ISBN 9-78022665-380-8.

PELIKAN, Jaroslav. *The idea of the university: a reexamination*. New Haven; London: Yale University Press, 1992. ISBN 9-78030005-725-6.

PERRONE, Giovanni. *De Immaculato V. Mariae Conceptu*. Roma: 1847.

PERRONE, Giovanni. *Praelectiones theologicae quas in Collegio Romano S.J. haebat Joannes Perrone*. Roma: 1840-1844.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika mystéria*. Praha: Krystal OP, 2005. ISBN 978-80-87183-16-8.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav: *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*. Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-87183-14-4.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal OP, 2010. ISBN 978-80-87183-21-2.

PRZYWARA, Erich. *The heart of Newman: a synthesis*. London: Burns & Oates, 1963.

PUGIN, Augustus Welby. *Glossary of Ecclesiastical Ornament and costume*. London: H. G. Bohn, 1844.

PUSEY, Edward Bouverie: *An Historical Enquiry into the Probable Causes of the Rationalist Character lately predominant in the Theology of Germany*. London: C & J Rivington, 1828-1830.

RATZINGER, Joseph Cardinal. *Conscience and Truth*. New York: Crossroad, 1996.

RUSKIN, John: *The Seven Lamps of Architecture*. Orpington: 1880.

SABATIER, Louis August. *Esquisse d'une philosophie de la religion après la psychologie et l'histoire*. Paris: Fischbacher, 1898.

SCHNEEWIND, J. B. (ed.). *Mill's Ethical Writings*. New York: Collier Books, 1965.

SOUKUP, Daniel. *Jednota filozofie a různost věd: Newmanovo pojetí univerzitního vzdělání*. In: NEWMAN, John Henry. *Idea univerzity*. Přel. Daniel Soukup. Praha: Krystal OP, 2014. ISBN 978-80-87183-67-0.

ŠTĚCH, František. John Henry Newman o víře a rozumu. *Communio: Mezinárodní katolická revue*, 2011, 15. ročník, č. 2/3.

TUYAERTS, Marcolinus Maria. *L'évolution du dogme : étude théologique*. Louvain: Nova et vetera, 1919.

VOKOUN, Jaroslav. Via media. *Communio: Mezinárodní katolická revue*, 2011, 15. ročník, č. 2/3, str. 54-80.

WISEMAN, Nicholas. *The High-Church Claims: or, a Series of Papers on the Oxford Controversy*, London: Catholic Institute, bez datování.

PŘÍLOHA
PŘEKLADY VYBRANÝCH PASÁŽÍ NEWMANOVÝCH DĚL

A. TRAKTÁT XC²⁹⁵

Na závěr lze učinit jednu poznámku. Lze namítat, že výše uvedená vysvětlení se nesou v protiprotestantském duchu, jelikož je obecně známo, že Články pocházejí z pera protestantů a jejich cílem bylo zřízení protestantismu; proto je [podle nich] odklonem od jejich smyslu, je-li jim přičítán jiný než protestantský směr, přestože to snad je možné gramaticky či v jednotlivých částech. Odpověď je však prostá:

1. Za prvé, je naší povinností, kterou dlužíme vůči katolické Církvi i vůči naší vlastní Církvi, abychom své reformované konfese chápali v tom nejkatoličtějším smyslu, které připouštějí; vůči jejich autorům nejsme vázáni žádnou povinností. (Články se k nám nedostaly od svých původních autorů, nýbrž od několika po sobě následujících shromáždění; v posledním případě od shromáždění roku 1662.)

2. Pokud Článcům přisuzujeme katolický výklad, přivádíme je tak do souladu s Knihou společných modliteb, již byla věcí nejváženějšího významu pro ty, kteří s oběma dokumenty vyjádřili souhlas.

3. Jakýkoli význam má Prohlášení, jež předchází Článcům, má-li vůbec nějaký význam, schvaluje způsob výkladu, který je podán výše. To, že ukládá dodržovat „doslovný a gramatický smysl“, nás zpravuje nutnosti aplikovat jakožto komentář k textu známé názory jejich autorů; a ustanovení zakazující komukoli „přikládat jakémukoli článku nový význam“ bylo vyhlášeno v době, kdy čelní představitelé naší Církve byli dobře známi katolickými názory, které zde byly uvedeny.

4. Lze nicméně poznamenat, že takový výklad je v souladu s dobře známým myšlením Melanctonovým, z jehož díla jsou Články v zásadě přejaty a jehož katolické sklony mu vynesly stejné výtky, že je papeženec, jakých se široce dostalo členům naší vlastní reformované Církve.²⁹⁶

²⁹⁵ *SW*, str. 111-113.

²⁹⁶ Newman odkazuje na německého luterského historika Johanna Lorenze von Mosheima (1694-1755), který zastával tezi, že v zájmu smíření s Římem byl Philip

5. *Za další: Články jsou očividně koncipovány tak, že opomíjejí významné otázky, ohledně kterých jsou vedeny polemiky. Pravdy jsou konstatovány velice široce, o jejich konkretizaci se však mlčí. Například se uvádí, že vše nezbytné pro víru musí být dokazováno z Písma, nikoli však, kdo ono dokazování provádí. Stanoví se, že v případě polemik má autoritu Církev, ale neuvádí se, jakou autoritu. Stanoví se, že nad rámec Písma nesmí být nic vynucováno, ale nestanoví se, kde se nalézá náprava v případě, že se tak stane. Uvádí se, že skutky předcházející milosti a ospravedlnění jsou bezcenné a co hůře, že skutky následující po milosti a ospravedlnění jsou přijatelné, ale nehovoří se o skutech s BOŽÍ pomocí předcházejících ospravedlnění. Uvádí se, že lidé jsou podle zákona povoláváni a vysíláni, aby sloužili a kázali, těmi, kteří nad nimi ve shromáždění vykonávají pravomoc povolávat a vysílat; nestanoví však, kdo jim tuto pravomoc dává. Stanoví se, že sněmy svolávané světskými panovníky jsou omylné; neurčuje se však, zda jsou omylné sněmy svolávané ve jménu KRISTOVĚ.*

6. *Rozmanitost věroučných názorů obsažených v Kázáních, jak bylo ukázáno výše, názorů, které nelze ve své nejširší názorové rozmanitosti pronášet z protestantského hlediska, je – uvážíme-li propojení Článků s Kázáními – dalším důkazem toho, že Články nejsou koncipovány tak, aby vylučovaly ty, kdo dávají přednost starověké teologii před teologií reformace; vzhledem k tomu, že jak Kázání, tak i Články se dovolávají Otců a katolického starověku, budiž uváženo, zda tím, že je budeme vykládat právě za jejich použití, nesměřujeme právě k oné autoritě, které samy chtějí být podrobovány.*

7. *A konečně, jejich autoři je koncipovali tak, aby co nejlépe zahrnuli i ty, kteří nepostoupili směrem k protestantismu tak dalece, jako oni sami. Anglikatolíci jsou tudíž pouhými nástupci a zástupci těchto uměřených reformátorů; jejich stanovisko Články svojí textací přímo předvídaly. Z toho odpovídá, že oni jejich text nepřekrucují, nýbrž jej používají k výslovnému účelu, jež je jedním z těch, které jejich*

Melanchton (1497-1560) připraven vzdát se „věcí nepodstatných“: ospravedlnění toliko vírou, nezbytnosti dobrých skutků pro spásu, papežské jurisdikce apod.

autoři sledovali. Kdyby tomu tak nebylo, Články by nikdy nebyly přijaty naší Církví. Pokud si tedy autoři Článků v procesu jejich přijímání prosadili svoji pozici, svoji pozici si zachovali v jejich katolickém výkladu i katolíci.

... Protestantská konfese byla sepsána s cílem zahrnout i katolíky; a katolíci nyní nebudou vylučováni. Úspornost vyjadřování, jíž byli reformátoři vedeni, je nám ochranou. Co by nám tehdy bylo zmatením, je zmatením pro protestanty. My jsme tehdy nemohli odmítnout jejich slova; oni dnes nemohou odmítnout význam, který jim přikládáme my.

B. PŘEDNÁŠKY O PROROCKÝCH ÚRADECH²⁹⁷

1. přednáška – *Povaha a základ římských a protestantských omylů*

Lze říci, že všechny dnešní protestantské frakce se s námi shodují – a tak se liší od římských katolíků – v tom, že považují bibli za jediné měřítko, kterého se dovolávají při zjišťování věrouky. A vpravdě se odlišují se jedna od druhé i od nás, co do obsahu své víry; ale všechny do jedné přijímají psané Boží slovo za nejvyššího a jediného arbitra svých rozdílů. Tato skutečnost činí jejich vzájemná soupeření i soupeření s námi jednoduššími; netvrdím, že stručnějšími – naopak, soupeří již téměř tři stovky let (tedy v případě těch, které již tak dlouho existují) a nejsou známky toho, že by v tom ustávaly – tato skutečnost však snímá z těchto soupeření jistou úpornost. Zužuje jejich základ; přizpůsobuje je inteligenci lidí všech vrstev; dává zástupům právo se zapojit; povzbuzuje všechny lidi, vzdělané i nevzdělané, nábožensky založené či nikoli, aby si utvořili svůj názor a zapojili se do polemiky. Bible není rozsáhlá kniha; každý ji může vlastnit; a každý, není-li velice pokorný, si myslí, že jí dokáže porozumět. A proto tvrdím, že polemiky jsou snazší u protestantů, protože tam každý může s čímkoli polemizovat; snazší, nikoli kratší, protože přestože se všechny frakce shodují, pokud jde o měřítko víry, tj. ohledně Bible, nenajdeme dvě frakce, které by se shodly na tom, kdo bibli vykládá, nýbrž každý se pokládá za vykladače, takže z toho, co se na první pohled zdálo být prostředkem pokoje, se nakonec vyklube zásadní příležitost k neshodám či jejich příčina.

Bible není sepsána tak, aby čtenáři vnucovala svůj význam; nenajdeme dvě protestantské frakce, jež by se shodly, či výklad Bible je třeba přijímat; a za takových okolností přirozeně každá dává přednost svým vlastním – vlastnímu 'výkladu', vlastní 'věrouce', vlastnímu 'jazyku', vlastnímu 'zjevení'. V souladu s tím bystří lidé mezi nimi vidí, že tento základní pojem, který přijali, tedy Bible bez komentářů a poznámek jakožto jediný autoritativní soudce ve věcech věroučných polemik, je principem sebezničujícím a prakticky v sobě zahrnuje závěr, že polemiky jsou

²⁹⁷ SW, str. 127 a násl.

beznadějné, zbytečné, ba přímo absurdní. Po všech pochybách a váhání podle všeho připouštějí, nebo k tomu nemají daleko, že víra není nic jiného, než otázka názoru; že pravda je pro každého to, o čem se domnívá, že to je pravdou, pokud se tak domnívá opravdově a upřímně; že Boží základ Bible je jediná věc, ve kterou stačí věřit a že její význam se mění podle těch, kteří ji přijímají; že Bible nemá význam, jenž by mohl být skutečně zjištěn, nýbrž že může znamenat cokoli, protože jí lze přikládat tolik různých významů; a proto naše moudrost a naše povinnost spočívají v opuštění jakékoli představy důležitosti nějakého souboru tvrzení, věroučných stanovisek, vyznání víry, protože každý člověk má nárok na své vlastní a má žít v pokoji s lidmi všech přesvědčení, ať je náš soukromý úsudek či sklon jakýkoli.

Přestože [římští katolíci] připouštějí, že Písmo je slovem Božím, nepovažují ji za Boží slovo v jeho celistvosti, ale otevřeně přiznávají, že jejich víra se řídí vedle Písma ještě něčím dalším, existujícími tradicemi Církve. Tvrdí, že jejich soustava věrouky k nim dospěla od apoštolů stejně pravdivě a jistě jako apoštolské spisy; proto i kdyby se tyto apoštolské spisy ztratily, světu by se dále dostávalo daru Božího zjevení. ... Tradicí myslí celou soustavu víry a nařízení, kterých se jim dostalo od předchozího pokolení, a předchozímu pokolení od pokolení, které je předcházelo. V tomto smyslu je i náš svět založen na tradici. ... Tradice je jednotnou zvyklostí. Kde přívrženci římanství hovoří o tom, že se drží tradice, znamená to, že věří a jednají tak, jak křesťané vždy věřili a jednali; drží se zvyklostí, tak jak se jich drží soudci a poroty. A dále tvrdí, že existuje významný rozdíl mezi jejich zvyklostmi a ostatními zvyklostmi, existujícími na světě; že právní zvyklosti, alespoň ve svých podrobnostech, přestože přetrvávají staletí, mají svůj základ nějakým způsobem v lidském ustanovení; zatímco jejich zvyklost, i když též má svůj počátek, pokud jej vystopujeme, nepochází od nikoho menšího než od apoštolů Kristových a v důsledku toho je autoritou Boží, nikoli lidskou – pravdivou, svou podstatou závaznou a nanejvýše vhodnou.

Polemika s římskými je namáhavá ze dvou důvodů; jednak nás přivádí zpět k historii Církve, jednak nám neumožňuje argumentovat soukromými názory utvářenými spontánně a dle momentální nálady. [...] Římanství drží základ, neboli

představuje pravdu, která je překryta špatností. [...] Takový je vztah římanství a pravé katolicity. Jde o nesprávný směr a nesprávné užívání, nikoli o nedostatek pravých zásad. [...] my anglokatolíci nevyznáváme náboženství lišící se od náboženství římského, vyznáváme jejich víru v plnosti, až na jejich špatnosti. Budiž zopakováno, že římanství je osvědčováno jakožto zvrácenost, nikoli jako protimluv křesťanské pravdy, kdykoli členové naší Církve v polemikách s ním správně tvrdí, že musí být poměřováno nikoli formálními vyhlášeními tridentského koncilu, jak by si to přáli jeho zastánci, ale jeho praktickým fungováním v jeho současném stavu v zemích, které je vyznávají. [...] Římanství je daleko spíše shledáváno vinným, pokud jde o podrobnosti, než pokud jde o jeho formální zásady, a [...] sněmy, na které by nás jeho příznivci odkázali, mají spíše co dočinění s abstraktním systémem než s jeho praktickým fungováním...”

2. přednáška – O římském učení zanedbávajícím dávnověk

Objasněme si napřed, co to znamená, když tvrdíme, že dávnověk je autoritou v náboženských otázkách. Jak římské školy, tak i my tvrdíme následující: učení, jež prvotní věky jednomyslně dosvědčují, ať již na základě souhlasu Otců či na koncilním základě, či na základě historických událostí, či na základě polemik, či jakýmkoli jiným způsobem, vše co může být spravedlivě a rozumně považováno za všeobecné přesvědčení těchto věků, má být přijímáno jako učení, které pochází od apoštolů. Tento kánon, jak je možno toto pravidlo označit, spočívá na zásadě, kterou se řídíme denně, že to, co zaručuje množství nezávislých a způsobilých svědků, je pravdou. [...] To, ohledně čeho dosáhl dávnověk shody, je prakticky jedinou či hlavní tradicí, která nám zbývá. [...] Například křest nemluvnat musel být ustanoven apoštoly, protože jinak bychom se s ním nesetkávali tak dávno, v tak obecné míře a v situaci, kdy ohledně jeho zavedení panuje mlčení. [...] Všeobecnost samozřejmě nedokazuje nic, pokud ji nelze vystopovat k apoštolskému počátku.

3. přednáška – Učení o neomylnosti z pohledu mravního

Jsme-li nakloněni tomu, abychom věřili věroučným vyznáním římské církve a nadbíhali jí jakožto sestře či mateřské církvi, kterou teoreticky je, příliš pozdě zjistíme, že jsme se dostali do rukou nemilosrdné a afektované příbuzné, která vyniká v umění, do kterého jsme se nechali léčkou zlákat. Nikoli; je třeba zbavit se snů, které romantika raně církevních dějin a vytríbená věrouka katolicismu probouzí v nezkušené mysli, budme si jisti tím, že je to naše nepřítelkyně a když bude moci, uškodí nám. Jestliže se tímto přesvědčením budeme řídit, budeme-li tak mluvit a jednat, nemusíme se vůči ní odchýlit od křesťanské lásky. Musíme s ní jednat jako s přítelem, jenž není sám sebou; jenž se velice trápí, se vši něžnou náklonností, se slzavou lítostí a zlomeným srdcem, avšak s pozorným zrakem a pevnou rukou. Když toto tvrdím, nesmí to být chápáno jako popírání toho, že v římském náboženství je obsažena skutečná znamenitost či že mezi jejími příznivci je mnoho znamenitých lidí.”

Učení o neomylnosti Církve je založeno na představě, že jakákoli míra pochybnosti o náboženské pravdě je neslučitelná s vírou a že za účelem vyloučení pochybností je třeba vnějšího neomylného ujištění. ‘Důkaz’ či jistota o věřeném, jsou dány, jsou-li splněny dvě podmínky: existuje-li Bůh, ‘který nemůže lhát’ jakožto zdroj zjevení a je-li Církev neomylná při jeho předávání.

[Římskokatolická církev] tvrdí, že její teologie je kompletní. Uspořádává, upravuje, vysvětluje, vyčerpává každou součást Boží ekonomie. [...] Onen pocit úžasu, který by mělo tajemství evangelií probouzet, v tomto smyšleném světle, které je vnášeno do celého věroučného systému, bledne. [...] toto technické náboženství ničí jemný cit a zbožnou úctu křesťanské mysli. ... Řím chce roztrždit a očíslovat všechny věci, vyřešit jakoukoli otázku.

4. přednáška – Učení o neomylnosti z pohledu politického

Co se nás týče, učili nás, že víra, stejně tak jako jednání, musí být do určité míry vedena pravděpodobností, jakož i to, že pochybování je vždy součástí tohoto života. Uznáváme, že jiné systémy své spory probírají donekonečna a dopodrobna a že my se snažíme toliko nalézt rovnováhu mezi obtížemi, které se nacházejí na obou stranách; že vlastně nemáme rozumný důvod věřit tomu, co pokládáme za hlas Boží. Naším nejvyšším cílem (chvála Bohu!) není někoho přesvědčovat, organizovat a ovládat; to není summum bonum křesťanského společenství, nýbrž jsme si předsevzali podávat svědectví 'ať poslechnou či ne'²⁹⁸ a zbytek nechat na Bohu. ... Velká většina lidí potřebuje silnou věrouku; stokrát opakovaný argument 'je to proto, protože to tak je' má pro ně větší váhu než argument s jemnými nuancemi, ve kterém jsou různé důkazy dovedně násobeny a pospojovány... Skoro bych uvěřil, že zastánci římanství by se jednoduše smířili se ztrátou učení Otců (kdyby se taková nešťastná věc měla přihodit) ... hovořím o papeženci, který, jak jej na jevišti světa a uprostřed vzrušených sporů nacházíme, by byl zbaven lepších součástí svého systému, těch, jež tvoří součást i našeho dědictví; a když o něm přemýšlím, jistě mohu tvrdit, aniž bych byl bez lásky k němu, že za jistých okolností by zničil spisy Otců, tak jako znevažuje jejich autoritu – stejně jako je připraven ukončit diskusi tím, že nahradí původní inspirovaný text Vulgátou a dar neomylnosti přisoudí papeži místo všeobecného koncilu. ... Řím tvrdí, že je neomylný [...] avšak čím to prokazuje? Jednoduše řečeno – vůbec nijak [...] jedná jako by byl neomylný a tím přesvědčuje představitelství lidí [...] Řím je připraven obětovat logickou ucelenost za účelem zajištění praktického vlivu. Lidé nějakým způsobem jednají ne proto, že jsou o tom přesvědčeni, ale protože to tak cítí; [...] Připouští se, že některé z nejzajímavějších otázek, se kterými se lidská mysl potýká, jako je kupříkladu stav duše bezprostředně po smrti, Bůh ponechává v nejasnosti. Tu přichází Řím a vynalezne, co si má Církev myslet, jakožto prostředek k dosažení svých cílů a jakožto předmět víry a naděje a učiní z ní tak svůj

²⁹⁸ Newman cituje Ez 2,5.

nástroj v dvojím smyslu; jednak ukazuje, jakým způsobem k něčemu dospět a pak se vydává za onoho činitele, který k tomu dospěl.

5. přednáška – *O užití soukromého úsudku*

Právem soukromého úsudku ve věcech náboženské víry a praxe se obvykle myslí výsadní právo, které náleží každému křesťanovi, z Písma zjišťovat a pro sebe rozhodovat, co je evangelijní pravda a co nikoli. [...] Řím, jak je právě tak jasné, dovozuje opačný extrém; to jest, že v otázce náboženské víry neexistuje subjekt či jednání, ohledně kterých Církev nemůže vynášet rozhodnutí, které nahrazuje soukromý úsudek, a ohledně kterých by nemohla vynucovat souhlas každého jednoho svého člena. Anglická církev zastává střední cestu²⁹⁹ mezi těmito dvěma. Zastává stanovisko, že ohledně určitého, omezeného počtu záležitostí byl soukromý úsudek o textu Písma překonán, a to nikoli autoritativním výrokem Církve, nýbrž historickým svědectvím předávaným od dob apoštolů. [...] Katolická věrouka o Trojici, Vtělení a o podobných [věroučných záležitostech], jak ji obsahoval dávnověk, je tudíž věrným přetlumočením toho, co je ohledně těchto věroučných záležitostí zapsáno v Písmu. [...] Střední cesta, jak ji přijala anglická církev, nemůže být rozumem ovládnuta tak jednoduše, zaprvé protože je střední hodnotou a důsledku toho je komplexní povahy, zahrnujíc kombinaci zásad a záviselíc na násobených podmínkách; za další, protože je součástí oné neurčenosti, která je [...] do jisté míry pro anglickou teologii charakteristická; za poslední, protože nebyla v žádném náboženském společenství ve viditelné plnosti uskutečněna a proto ji nemohly smysly rozumu předat. [...] Když odhlédneme od nadpřirozených prostředků, o kterých zde neuvažujeme, existují různé prostředky, za pomoci kterých si tvoříme soukromý úsudek; jsou zčásti vnitřní, zčásti vnější. Vnitřní prostředky úsudku zahrnují zdravý rozum, přirozený cit pro dobro a zlo, soucit, soudnost a podobně. Mezi vnější prostředky patří Písmo, existující Církev, tradice, katolicita, studium, dávnověk a přirozená víra. Populární

²⁹⁹ Traktariánská teze, dle které je anglikanismus *via media* mezi „římanstvím“ a „disentem“ pochází ze sedmnáctého století, mj. z pera George Herberta (1593-1633) a Simona Patricka (1625-1707).

protestantismus by nás těchto vnějších prostředků zbavil, kromě Písem svatých, jako kdyby bylo předem dáno, že pokud Bůh inspirovaně promlouval, všechny další vnější prostředky jsou překonány. Ale to je svévolné rozhodnutí, které jde proti známým skutečnostem; protože pokud inspirace neužila univerzálního jazyka, je třeba přinejmenším studia, abychom zjistili význam v daném konkrétním jazyce; a jestliže tak musíme užít aspoň jednoho dalšího vnějšího prostředku, všechny další námitky proti dalším tím odpadají. [...] Podle mého se většina lidí snaží tohoto či jiného Božího prostředku sdělování zbavit; a to proto, že je složité je kombinovat. Světla, které dávají, přicházejí z různých úhlů a vrhají tak mnohost stínů a částečně se protínají; je příjemnější kráčet bez pochybností a stínů, než si muset vybírat, co je nejlepší a nejbezpečnější. Římský katolík by věci zjednodušil tím, že by odstranil rozum, Písmo a dávnověk a byl závislý hlavně na autoritě Církve; kalvinista se spoléhá na rozum, Písmo a kritiku, na úkor smyslu mravního, Církve, tradice a dávnověku; latitudinarián spoléhá na rozum a Písmo mu podřizuje; mystik se spoléhá na představitost a na citovost; politikovi stačí víra národa a o víc se nestará; světský člověk se řídí zdravým rozumem, který je oráklem pro ty, kterým je všechno jedno, populární religionista staví nade všechno autorizované vydání Písma. Avšak pravý katolický křesťan je ten, kdo přijímá, co mu Bůh dal, ať je to větší či menší, nepohrdá menším, protože obdržel větší, ani je nestaví před větší, ale užívá všeho ke slávě Boží.

6. přednáška – O zneužití soukromého úsudku

O teorii soukromého úsudku toho bylo řečeno již dost. Uzavřu tím, že neexistuje ani přirozená pravděpodobnost, ani nadpřirozený příslib toho, že jednotlivci, kteří individuálně čtou Písmo a přitom zanedbávají další prostředky v situaci, kdy by se jim jich mohlo dostat, budou proto, že se modlí, aby se jim dostalo posvěcení, přivedení do znalosti pravé a plné křesťanské víry. Uzavírám, že populární teorie o odmítání jakékoli další pomoci a o pouhé četbě Písma, přestože je ve většině případů vedena pouhou neznalostí, je sama o sobě troufalostí.

7. přednáška – Příklady zneužití soukromého úsudku

... nelze nalézt ani stín rozumnosti na tom, co hlásají, a co nelze pod jakoukoli záminkou prohlašovat za katolickou pravdu, tedy na tom, že sv. Petr či jeho následovníci byli a jsou univerzálními biskupy, že do jejich diecéze spadá celé křesťanstvo jakýmsi způsobem, který je a byl cizí ostatním apoštolům a biskupům; stručně řečeno, že rozdíl mezi sv. Petrem a papeži po něm na straně jedné a ostatními biskupy na straně druhé existuje nikoli co do hierarchie a stupně, nýbrž co do druhu; nikoli co do pořadí, nýbrž co do třídy. Toto tvrdí římská církev: a netvrdí to na základě katolické tradice; jakým způsobem to tedy tvrdí? Soukromým výkladem Písma. [...] A toto zde uvedu, tedy že jestliže římská katolická církev v této zemi někoho obrátí na víru, stane se tak spíše odvážným překrucováním jednoho či dvou přesvědčivých textů, které protestanti v domyšlivosti odsunuli či vysvětlili jinak, než na základě širokého doporučení či uceleného zdůvodnění, které by předložili.

8. přednáška – Neomylnost katolické Církve

Údělem katolické Církve je nejen učit pravdu, ale být přitom i Bohem vedena; její svědectví křesťanské víry je příslibem i povinností; její rozlišování pravdy je zajištěno od Boha i lidským vedením. V tomto je nutně bezvadná a proto má nejen autoritu donucovací, nýbrž i autoritu při prohlašování pravdy. Toto, jak je zřejmé, je daleko více inspirující myšlenka, než co jsem dosud uvedl. Církev nejen předává pravdu lidskými prostředky, ale má za tímto účelem i nadpřirozený dar; věrouka, která je pravdivá, je historicky vzato pravdivá právě proto, že je to Církev, která ji učí. [...] Zaprvé, ve dvacátém Článku se uvádí, že Církev má 'autoritu ve věcech neshody v otázkách víry'. Tato slova jistě neznamenaají jen to, že by měla autoritu vynucovat věrouku, o které lze historicky dovodit, že je apoštolského původu. Nehovoří o její moci vynucovat pravdu či o její moci něco vynucovat vůbec, ale hovoří o 'autoritě ve věci neshod', přičemž, pokud by tato autorita odvisela toliko od znalosti historických skutečností, ba více, toliko na jejím přesvědčení ve věcech úsudku, pak jakémukoli jednotlivci či kompetentnímu sdělení taktéž náleží [autorita] v jejich konkrétním případě a jejich konkrétní míře. Církev má podle tohoto článku

moc, již jednotlivci nemají; moc nikoli toliko jakožto řídicí zásadu v nějaké společnosti, tedy přijímat a odmítat členy, nikoli toliko jako moc ukládat zkoušky, ale prostě 'autoritu ve věcech neshody v otázkách víry'. Ale jak může mít tuto autoritu, aniž by ve svých prohlášeních nebyla nadána jistotou? Nemůže mít přeci autoritu při prohlašování lži. Věřoučné záležitosti nejsou jako záležitosti nějakého užívání či zvyku, jež jsou založené na vhodnosti a jež se určují dle vlastního uvážení. [Věřoučné záležitosti] se dovolávají svědomí a svědomí podléhá toliko pravdě. [...] Tvrdíme, že Církev má autoritu, ale přitom ohledně její autority neplatí, že ruší svobodu svědomí, jež je protestantismu ve všech jeho podobách zvláště posvátnou. [...] Naše recepce atanášského vyznání je dalším naším dalším vyjádřením neomylnosti Církve, jak o tom hovoří někteří naši teologové ve věcech spasitelné víry. V tomto vyznání se bez zaváhání uvádí, že za účelem spásy je třeba věřit v určité učení; že toto učení je podrobně a přesně popsáno; že není ponechán žádný prostor pro soukromý úsudek; že není dán žádný prostor pro zkoumání Písma za účelem jeho zjištění. [...] 'Katolický' a 'ke spáse' jsou zde dvě synonyma pro totéž; jinými slovy, prohlašuje se, že katolická Církev vždy byla, a z toho dovozujeme, že jejím údělem je navždy zůstat strážkyní čisté a neposkvrněné pravdy či být v této víře neomylná. [...] Nestavíme proto Církev proti Písmu, ale činíme ji opatrovnící a vykladačkou Písma. Tak učili naši nejvýznamnější teologové [...], zde se však potýkáme s potíží. Římanští a protestantští sektáři se spojili v odporu k našemu výkladu. [...] Protestantský sektář tvrdí, že [my anglikáni] se od římských lišíme jen v nerozlišitelných maličkostech; římanští na druhé straně oponují, že jsme srdcem protestanti, ve sporných otázkách nás však naše teorie vede k vyznání zbožnosti, přitom však se vyhýbáme poslušnosti vůči učení dávnověku. Taková je pozice viae mediae. Řekl jsem toho, doufám, v průběhu této přednášky dost, pokud jde o uvedení rozdílů mezi naší a římskou teologií a ukázel jsem, že ani nečiníme vůči jejím zastáncům nějaké váhavé ústupky, ani to, že naše názory jsou jen drobné a bezvýznamné, jak nám předhazují naši odpůrci. Ať máme pravdu či nikoli, naše teorie náboženství má svůj smysl a to ji vskutku odlišuje od teorie římské. [...] Tvrdíme, že katolická Církev se nikdy neodkloní od těch rysů věrouky, které formálně hlásali apoštolové; že se nikdy žádným svým činem neodkloní od tohoto systému, zapsaného či předávaného ústně,

veřejného či soukromého, výslovného či implicitního, který apoštolové přijali a vyučovali; ona má dar zachovávání věrnosti, oni mají dar rozlišování. [...]

9. přednáška – O základech evangelia

At' jsou jeho články pravdivé či nikoli, což je jiná otázka, Irenej, Tertulián a ostatní citují Apoštolské vyznání a uvádějí: 'Toto je víra, která z člověka dělá křesťana, toto jsou základy zjevení, velké pravdy, z nichž se skládá evangelium, učení o spáse, poklad, jenž byl Církvi svěřen'; ve vyznání papeže Pia říman nejdříve přidá uznání sedmi svátostí, transsubstanciaci, očistec, vzývání svatých, uctívání obrazů a odpustky a pak prohlašuje: 'tuto pravou katolickou víru, mimo níž nemůže být nikdo spasen a kterou z vlastní vůle nyní hlásám a opravdově držím, budu s pomocí Boží co nejoddaněji zachovávat a hlásat vždy stejně až do posledního dechu svého života jako čistou a neporušitelnou' ... Máme to chápat tak, že slova 'mimo níž nemůže být nikdo spasen' se vztahují na každý z těchto přídatků? Pokud je tomu tak, odkud se bere moc římskokatolické či katolické církve něco přidávat k základu víry, který prohlašuje sv. Juda a který dosvědčují Otcové jakožto předaný světcům jednou provždy? Zde se však setkáváme s námitkou, že papežská církev jednala ve věcech přídatků ke krédu toliko v duchu nicejského koncilu; že koncil přidal slavný výraz homoousios neboli 'jedné podstaty s Otcem', když božství našeho Pána bylo popíráno ariány, a že Řím přidal dvanáct článků na protest proti kacířství století šestnáctého. Na to odpovím otázkou – není snad rozdíl mezi přidáním slůvka a přidáním věrouky, mezi vysvětlením toho, co v krédu je a vložením do něj toho, co v něm není?

Když anglikánská církev formulovala Články a uložila je kněžím i ostatním, provinila se stejně, jak to její zastánci předhazují Římu, tedy nemajíce k tomu autoritu, učinila prý přídavek k tomu, co křesťan musí nutně věřit. [...] To je však jistě velké nepochopení toho, jak se věci mají. Třicet devět článků jsou 'články náboženství' a nikoli 'články víry'. Víru v ně nepovažujeme za nutnou ke spasení, a to v míře, ve které v sobě nezahrnují články kréda. V takovém tedy světle, zdá se, je třeba pohlížet na naše Články; a dokud jsou ukládány našim členům jako podmínka

přijímání, jsou vcelku konsistentní s výsostným právem, které, jak bylo ukázáno, dávnověk přikládá apoštolskému vyznání, v čemž jest rozdíl oproti násilnému ukládání tridentských článků ze strany Říma.

10. přednáška – O základech evangelia

Jestliže se římský katolík dotáže, jak k tomu mívá sklon, zda je víra v Písmo základní součástí víry, pak se ho na oplátku zeptám, zda je neomylnost Církve v jeho systému věroučným článkem. Nikde takto není prohlášena; o co menší je tedy nedostatek římského kréda, když opomíjí tak kardinální věrouku, než nedostatek kréda našeho, které opomíjí inspirovanost a kanonicitu Písma. Jakkoli nám za sebe odpoví, dobře to poslouží i nám. [...] Povinností každého je buď věřit a milovat, co slyší, nebo si aspoň přát tak činit nebo přinejmenším se proti tomu nestavět a mlčet.

11. přednáška – O Písmu jakožto záznamu víry

Církev není soudcem významu Písma [...], nýbrž je dosvědčuje. Pokud je slovo soudce chápáno tak, jako se chápe u soudů, tedy jako osoba, kdo má pravomoc vyhlášovat královská ustanovení a zvyklosti a nadaná mocí je vynucovat, pak tedy Církev je vskutku soudcem – ale nikoli ohledně Písma, nýbrž ohledně tradice. Naopak, jak protestantští sektáři, tak i římsští katolíci se považují za soudce nikoli jen ohledně toho, co se stalo v minulosti, precedentů, zvyků či přesvědčení a podobně, nýbrž tvrdí, že mají přímou moc nad Písmem, že [jim je dáno] přemýšlet nad tím, co je správné a co je nesprávné, že mají zvláštní dar Božího osvětlení, dar zaručený příslibem, že mohou rozlišovat smysl Písma bez patrného lidského zprostředkování, jednat, jako by je někdo vedl a byli inspirováni, i když tomu tak ve skutečnosti není. [...] My se na druhé straně domníváme, že Církev je svědkem, opatrovnící a svědkem katolické tradice a v tomto směru je nadána autoritou, tak jako v politických záležitostech může velvyslanec hovořit s jistou autoritou, protože se mu dostalo pokynů jeho vlády. Ale kromě případů, kdy jedná jako velvyslanec, Církev není, podle našeho chápání jejího úřadu, žádným soudcem. A jestliže si Církev sama nečiní nárok na dar výkladu významných otázek, o to méně dovoluje jednotlivcům, aby si

takový nárok osobovali oni. Naše Články jsou explicitní ve svém tvrzení, že věroučné otázky jsou obsaženy v Písmu a musí jím být vedeny, nijak však nenaznačují, že si soukromé osoby mohou osobovat právo hledat v Písmu nezávisle na vnější pomoci tehdy, když se jim takové pomoci může dostat, a samy pro sebe dovozovat, co je spasitelné. Na to si činí předchozí nárok Církve, avšak nepřivlastňuje si jej a úřad předává katolickému starověku.

Nyní jsme otevřeli cestu k další významné zásadě anglokatolického systému, ve kterém se stejným uvážením zaujímá střední pozici mezi římským učením a pouhým protestantismem. Naše církev se drží dvojího pravidla, Písma a katolické tradice, a zastává, že obě tyto pojistky nám byly poskytnuty ve všech věcech nezbytných pro spásu a že stojí jak nad úsudkem Církve, tak i nad soukromým úsudkem, zatímco říman tvrdí, že věrouka může spočívat na tradici bez Písma a pouhý protestant tvrdí, že ji je možno odvodit z Písma bez svědectví tradice. To, že naše Církev vyžaduje souhlas Písma, je zřejmé z Článků; že vyžaduje katolický souhlas, je zřejmé z atanášského vyznání, které, když předkládá, co musí křesťan nutně věřit, nezmiňuje Písmo ani slovem, ale zůstává u toho, že to musí být katolické; že vyžaduje oboje, je zřejmé z citovaného kánonu.

Tak se věci tedy mají a výraz 'pravidlo víry', které v běžném významu neznamena samotnou Bibli, dle úsudku anglické církve, zdá se, správně přináležet jak Bibli, tak i katolické tradici v jejich souhrnu. Tyto dva prvky vytvářejí společné pravidlo; tradice dává formu věrouce, Písmo dává život; Tradice učí, Písmo dokazuje.

Pokud jsem dotázán, jak vím, že Bible obsahuje veškerou pravdu nutnou k uvěření k tomu, aby byl člověk spasen, odpovídám prvním Kázáním, že raná Církev o tom tak svědčí a že ve prospěch tohoto tvrzení existuje 'souhlas katolických Otců'. Nezáleží na tom, zda to dokážeme dovést z rozumu či z Písma; máme k tomu prostě historické svědectví. Drželi se toho raní Otcové a břímě naší víry, je-li břemenem, klademe na ně. Nelze si představit silnější důkaz této pravdy; protože jestliže si někdo jiný kromě Písma činí nárok na to býti oráklem pravdy, nebyli by tímto oráklem první následovníci apoštolů?

Závěrem se nás mohou ptát: je-li Písmo, jak zde bylo uvedeno, jedinou věroukou, již se dovoláváme, a katolická tradice autoritativním zdrojem křesťanské doktríny, jak je možné, že naše Články o katolické tradici mlčí a tradici pojednávají pouze v souvislosti s ceremoniálem a obřady, které nejsou 'na všech místech jednotné či sobě zcela podobné' a 'mohou být měněny podle různosti zemí, doby či mravů'? Na to odpovídám otázkou, proč Články neobsahují nic o inspirovanosti Svatých písem? Pravda je taková, že musíme Články brát tak, jak je nacházíme; nejsou teologickým systémem o každé jednotlivosti, ale protestují proti určitým specifickým pochybením, která existovala v době, kdy byly sepsány. Jak všechny strany musejí přiznat, existují velké pravdy, jež nejsou ve Článcích výslovně uvedeny.

12. přednáška – O Písmu jakožto záznamu učení našeho Pána

Toliko Písmo obsahuje, co zbylo z učení našeho Pána. Existuje-li část zjevení, která je světejší než jiné části, která je samostatná a svojí povahou oddělená od jejího zbytku, pak to musí být slova a skutky věčného vtěleného Syna. [...] Jeho příběh stojí nad jakýmkoli jiným zjevením, jako nebe stojí nad Zemí; protože v něm doslova nacházíme pohled Boha všemohoucího v jeho soudech, myšlenkách, vlastnostech a činech, jakož i to, jak jedná se svým stvořením. Toto zvláštní zjevení je obsaženo toliko v Písmu; tradice v něm nemá místo.

13. přednáška - O štěstěně Církve

Nejvíce přesvědčivá námitka, kterou příznivci Říma vznášejí proti anglické církvi je, to, že jsme podle nich církví parlamentní, výtvořem státu či jeho zřízením, které závisí na vůli panovníků či obyvatelstva a které sleduje toliko politické cíle jako dočasný blahobyt společnosti či stabilitu ústavy; zatímco pravá Církev je založena na jedině víře, předávané po sobě jdoucími pokoleními a toliko udržuje, co obdržela, zanechávajíc dočasné výhody jak přicházejí a odcházejí, jak následují či jak jsou případně rušeny. Tento argument má větší sílu, protože i protestanti jej nezřídka připouštěli a pouze popírali jeho význam. Přesto se nemusíme bát se tomuto tvrzení postavit, našim římským a protestantským protivníkům navzdory; a abychom

ukázali, jak málo je udržitelný, budu se snažit jej rozvést, jak to jen dovedu, než na něj budu reagovat.

V anglické církvi těžko najdeme vedle sebe deset či dvacet kněží, kteří by spolu souhlasili, a to nikoli co do nepodstatných náboženských otázek, nýbrž co do základní a nezbytné věrouky; či dokonce co do otázky, zda existuje vůbec nějaká nezbytná věrouka a rozlišený a konečný obsah víry nezbytný pro spásu. O to méně se v této věci dostává věroučné výuky laikům, což je charakteristickým rysem, jak se dá tvrdit, jejich 'vzdělávání se o Pánu'. Bloumají jako ovce bez pastýře, nevědí v co věřit a jsou odkázáni na svůj soukromý úsudek, který je slabý a nedostatečný, jen proto že nevědí, kam se mají obrátit pro radu. Pokud jdou do jednoho kostela, dostane se jim jedné věrouky, v druhém kostele, do kterého vstoupí, se jim dostane jiné věrouky: když se pokusí tato dvě učení sladit, musí z každého z nich vypustit důležité prvky a tím víru rozřezují a rozměňují v pouhý stín; pokud se odkloní, jak se přirozeně může stát, od jedné i druhé věrouky, je jim řečeno, aby byli kritičtí, skeptičtí a spoléhali na sebe; a tudíž jsou v jedné či v druhé formě vedeni k heterodoxii, buď prostřednictvím samolibosti či lhostejnosti. Pokud se jim snad dostalo požehnání myslí, jenž je vzdělavatelná a laskavá, jsou z této nejistoty skleslí a nešťastní; chodí v temnotách, nenacházejí klidu, vzdálení 'pokoje', který prorok popisuje jako výsledek 'učení', kterého se dostalo dětem pravé Církve. ... Dokonce i zašla-li by anglická církev zašla dále, než jak se tvrdí, a popírala-li by svou vlastní pravomoc, kdyby se byla stavěla na roveň okolním sektářům a byla považovala svěcení za pouhý lidský obřad, nevyplývalo by z toho, že o svůj dar přišla.

Jistě existují případy toho, že Církev byla potrestána za to, že nedbala svých privilegií, ale ani pak není ve stavu, jako by je nikdy neměla; tato privilegia jsou jen pozastavena či omezena, nikoli odňata. I Samson, jenž přišel o své vlasy v klínu Dalilině, v zajetí znovu nabyl sílu, když mu vlasy dorostly. Pokud jsme byli stvořeni jako Boží děti, nemůžeme sami sebe přeměnit; nikdy se již nemůžeme stát přírodními bytostmi. Máme možnost zůstat Božími dětmi, přestože chybujeme a jsme napomínáni, nebo se můžeme stát odpadlíky a ďábly; a v tváři naší Církve je jistě

dostatečně znát, jak věříme a jak i naši zaslepení protivníci musejí přiznat, že nejsme zatracenci, ale přes všechna pohoršení s námi přebývá víra a láska.

Jak my, tak římsí katolíci zastáváme názor, že katolická církev je neomylná ve věcech věroučných vyhlášení či učení o spáse; ale lišíme se od sebe ohledně toho, co je víra a co je katolická církev.

C. PŘEDNÁŠKY O TEORII OSPRAVEDLNĚNÍ³⁰⁰

1. přednáška – *Víra uvažovaná jakožto nástroj ospravedlnění*

Spisy anglických teologů obsahují ohledně způsobu našeho ospravedlnění dva hlavní názory; na jedné straně se tohoto velkého daru utrpení našeho Pána dostává těm, kdo jsou Boží milostí pohnuti k tomu, aby si jej žádali – na straně druhé se ho dostává těm, kdo jsou touž milostí pohnuti k tomu, aby činili svoji povinnost. Tyto od sebe odlišné věrouky, ospravedlnění vírou a ospravedlnění poslušností, nejsou – jednoduše řečeno – vzájemně neslučitelné; věřící, zejména nejsou-li teology, budou zastávat obě učení současně či se budou držet jen jednoho či druhého, podle okolností. Přestože tato učení jsou svou podstatou slučitelná, věc se však má zásadně jinak, jestliže z jednoho z nich učiníme základní zásadu evangelijního systému – a jestliže je takové učení vyznáváno výhradně, je dováděno do důsledků a přiváděno až ke svým mezím. Co se zpočátku jevílo jako dva způsoby vypovídání o téže pravdě se v jednom případě stane symbolem toho, čemu se říká římanství, v druhém případě toho, čemu se běžně říká protestantství. [...] Pohlédneme-li na ospravedlnění pouhou vírou, jde o mylný pohled na křesťanskou věrouku, ospravedlnění poslušností je pak pohledem nedostatečným. První jmenovaný pohled je mimo pravdu, druhému jmenovanému pohledu se pravdy nedostává plně. První jmenovaný pohled se přiklání k vyznání přísných luteránů, kteří se stavěli proti Melanchtonovi; druhý se přiklání k Vaquezovi, Caietanovi a dalším krajním autorům římské školy. Úplné ospravedlnění poslušností, tedy tím, čím jsme my, představuje řádnou zásluhu dobrých skutků; úplné ospravedlnění vírou, neboli tím, čím je Kristus, představuje pohled, že dobré skutky nejsou podmínkou naší spásy. [...] Takový je obzvláště luterský pohled, tedy že řádným nástrojem ospravedlnění je víra. Angličtí teologové nepopírají, že ospravedlnění uplatňuje Kristovy zásluhy na jednotlivce, či (jak se to někdy vyjadřuje) dává jednotlivci podíl na Kristu přinášející spásu. Ba co více, je shoda na tom, že Kristovy zásluhy nejsou přenášeny a podíl přinášející spásu není

³⁰⁰ *SW*, str. 155 a násl.

zajištěn tehdy, neděje-li se tak nástrojem, jenž byl k tomu Bohem určen. Takový nástroj musí existovat, pokud člověk má být tohoto účasten; a tento nástroj musí být určen Bohem, jelikož má předávat to, co dává Bůh, a to toliko on. Je to tedy nástroj určený Bohem a užívaný člověkem a je téměř jisté, že je obsažen v pojmu ospravedlnění. Zdá se, že až dosud se všechny strany shodnou; ale když budeme zkoumat, co Bůh svým nástrojem učinil, pak, jak jsem uvedl, se ocitáme v hlavním bodě sporu mezi námi a přísnými následovníky německého reformátora. Naše církve tento nástroj spatřuje ve svátosti křtu; oni za něj považují víru. [...] Křest může být považován za Boží nástroj, víra za nástroj náš. Víra je s to přijímat to, co předává křest. Ale jestliže slovo nástroj chápeme přísně tak, že je bezprostředním prostředkem, díky kterému se dar dostává od dárce k příjemci, pak může existovat jen jediný nástroj a pak tedy buď křest bude tím, jenž předává (ať podmíněně či nikoli, což je další otázka) nebo víra bude tou, jež přijímá, či, jak je to vyjádřeno za účelem pochopení – buď se víra stane podřízeným nástrojem, podmínkou či předpokladem, nebo se křest stane pouhým znamením, projevem či stvrzením daru, který je ve skutečnosti nezávislý. [...] Nejdříve tedy ke řádné zásluze skutků: Lutherova škola zdůrazňuje, že toto učení není z teologie zapuzováno, nemají-li ovšem skutky žádný podíl na našem ospravedlnění, přestože to stvrzuje sv. Jakub. Přestože na něm nemají žádný podíl, je možné na našich skutcích spočinout – ani neimplikují ani nepřipomínají Kristovu dostatečnost; ale nemůžeme se opřít o víru, protože (jak jsem uvedl) nemá sama o sobě skutečnou podstatu či sílu, nemá nic, co by nás podepřelo; pouze ustupuje a unáší nás zpět k myšlence Krista, ve kterém žije. Na toto tvrzení lze odpovědět, že protože dobré skutky nelze konat jinak, než prostřednictvím Boží milosti, tyto skutky jsou jen důkazem toho, že milost spočívá na tom, kdo koná; takže pohlížíme-li na ně jakožto na něco, co má podíl na našem ospravedlnění, máme sklony k povznesení se, právě tak jako je povznášející vědomí toho, že jsme pod Božím vlivem. Oni však odpovídají, že tady nejde o to, co formálně připustíme či rozlišíme, ale o praktické důsledky; to znamená, že tvrdíme-li, že Kristus je toliko vzdáleným zdrojem ospravedlnění a že naše jednání, přestože k němu dochází skrze jeho milost, je příčinou bezprostřední, znamená to, že svoji mysl upínáme sami na sebe a nikoli na Krista; zatímco učí-li se, že Kristus ve své

vlastní osobě byl poslušen Zákona za každého z nás, je to nejúčinnější způsob, jak nás odvést od myšlenek na naši vlastní poslušnost a že je to opět víra, jakkoli se na ní trvá, jež má v sobě vlastně tak málo, co by ji doporučovalo či na čem by se dalo spočinout, v níž je tak málo svatého, vzácného či cenného, že nás to nemůže svést k samolibosti, duchovní pýše či farizejské výlučnosti; spatřovat naše nejlepší jednání v Duchu není Božímu majestátu ani milejší ani přijatelnější než ona přirozená spravedlnost, které Písmo nazývá ‘poskvrněným šatem’³⁰¹ a ‘nečistotou’. Na straně druhé, tato věrouka podle nich nerozšiřuje stezku, o které Kristus pravil, že je úzká; proto přestože že víra je sama o sobě k ničemu a tudíž je bezpečným pocitem, nedá se však získat snadno. [...] Dost snad bylo podáno o teologii, která je našemu sluchu tak známá, která se od naší teologie liší mimo jiné ve dvou ohledech – tím, že pokládá víru a nikoli křest za prvotní nástroj ospravedlnění a tím, že tato víra, jež ospravedlňuje, se darovává bez uplatnění lásky či dokonce aniž by láska vůbec byla přítomna.

2. přednáška – Láska uvažovaná jakožto formální příčina ospravedlnění

Nyní se budu věnovat druhému věroučnému schématu, jež samo o sobě není nesprávné či nebezpečné, ale je v jisté míře neúplné – je pravdou, nikoli však celou pravdou; tedy učení, že ospravedlnění sestává z lásky, svatosti či spravedlnosti či ‘obnovy Ducha svatého’. Popisují-li toto učení, nepopisují je jako zvrácenost, nýbrž jako to, co světci a mučedníci zastávali v každém věku, přestože nikoli odděleně od jiných pravd, které sloužily k potlačení chybučících sklonů, jež toto učení obsahuje podobně jako jiné vydělené části Písma, a to nikoli o sobě, ale jsou-li přesprávilš opečovávány rozumem. Avšak v římských školách bylo toto učení často odděleno a izolováno; abychom užili technického jazyka, který přijal i tridentský koncil, duchovní obnova je ‘unica formalis causa’³⁰², jediný pravý popis ospravedlnění;

³⁰¹ Newman odkazuje na Iz 64,6.

³⁰² jedna formální příčina, výraz formální je převzat od Aristotela

a zdá se, že v tom spočívá kritický rozdíl mezi těmito školami o oněmi teology, ať již náležejícími k Církvi prvotní či naší, jak se zdají býti v souladu.

Hlavní bod sporu spočívá v tomto: zda je pro znovu narozeného člověka možné či nikoli uposlechnout podstaty mravního zákona a dodržovat jej. Augustin tvrdí, že zatímco jsme ve své přirozenosti Zákonem odsouzeni, Boží milostí jsme uschopněni jej užít ke svému ospravedlnění; Luther tvrdí, že zatímco jsme Zákonem odsouzeni, Kristus sám jej realizoval k našemu ospravedlnění; podle Augustina je naše spravedlnost aktivní; podle Luthera je pasivní; podle Augustina je zprostředkována či vložena³⁰³; podle Luthera je toliko přičítána či počítána³⁰⁴; podle Augustina spočívá v proměně srdce; podle Luthera ve změně stavu. Luther tvrdí, že Boží příkazy jsou pro člověka nesplnitelné; Augustin dodává – nesplnitelné bez Boží milosti; Luther tvrdí, že evangelium se skládá toliko z příslibu; Augustin pak, že je i zákonem; podle Luthera není naší nejvyšší moudrostí znalost Zákona; namísto toho tvrdí Augustin, že nejvyšší moudrostí je poznat Zákon a zachovávat jej; Luther uvádí, že Zákon a Kristus nemohou společně přebývat v srdci; podle Augustina Zákon je Kristus; to Luther popírá a Augustin tvrdí, že poslušnost je věcí svědomí; Luther uvádí, že z člověka se stává křesťan nikoli skutky, ale ze zvěstování; Augustin vylučuje jen ty skutky, které se staly před darem milosti; Luther tvrdí, že naše nejlepší skutky jsou hříchem; podle Augustina v nich Bůh vskutku nalézá zalíbení; Luther uvádí, že víra je brána namísto spravedlnosti; podle Augustina je víra brána ve vážnosti spravedlnosti; podle Luthera je víra základem, protože je náhražkou svatosti; pro Augustina je základem, protože jí svatost počíná; podle Luthera víra jakožto taková obnovuje srdce; podle Augustina to platí o víře milující; Luther by nazval víru stromem a skutky ovocem; Augustin by spíše nazval stromem vnitřní život či Boží milost a ovocem by nazval obnovení. Lutherova škola obviňuje své protivníky z povýšenectví; oni jim oplácejí obviněním ze samolibosti; jedni tvrdí, že

³⁰³ angl. *imparted*

³⁰⁴ angl. *imputed*, KJV, Ř 4,22

snaha o dobré skutky vede k pýše; druzí pak namítají, že nedostatek takové snahy vede k prostopášnosti.

Takové jsou tedy dva pohledy na ospravedlnění, položí-li se vedle sebe, aby vynikly jejich rozdíly; a při tomto srovnání se domnívám, že shledáme, že první pohled je nesprávný a druhý pohled je pravdivý, avšak zatímco první pohled je naprostým zvrácením pravdy, druhému pohledu se pravdy v některých ohledech dostatečně nedostává. Co mu chybí se dozvídáme z dalších částí díla sv. Augustina³⁰⁵, které doplňují to, co Luther vyjádřil po svém, snad proto, že to nenalezl v teologii, v níž byl vzdělán. Neříkám to proto, aby se zdálo, že chci mít soukromý názor proti církevnímu Otcovi či že o něm chci mluvit takovým způsobem, jak mluvím o Lutherovi. Sv. Augustin byl jistě chybučím člověkem a pokud snad v nějakém ohledu stál proti hlasu katolické církve, pak v tomto ohledu nemá být následován; přesto jiní mohou být omylnější než on; a když přijde na rozdíly mezi názory jednoho a druhého, svatý Augustin bude mít větší váhu, i mezi běžnými pokornými lidmi, než jejich vlastní spekulace. Sv. Augustin přemítá o celku Písma a uspořádává jej v jediné ucelené učení; protestanti, podobně jako ariáni, se zakopávají do hrstky oblíbených textů. Luther a ostatní, muži originálního ducha, hovořili jako nikdo před nimi; sv. Augustin s originalitou nikoli menší, se spokojil s hlásáním toho, co sám obdržel. Oni se stali zakladateli sekt; sv. Augustin je jedním z Otců svaté apoštolské Církve.

3. přednáška – Primární význam pojmu ospravedlnění

V předchozí přednášce [...] jsem navrhl jakožto důkaz dvě tvrzení: za prvé, že ospravedlnění a posvěcení jsou svou podstatou fakticky totéž; a dále, že v řádu našich idejí, pohlížíme-li na ně v jejich vzájemném vztahu, následuje ospravedlnění po posvěcení. První z těchto tvrzení je podle mého zcela podloženo Písmem; mám na mysli to, že ospravedlnění a posvěcení jsou v něm popsány jako součásti jediného daru, jsou přívlastky, kvalitami či aspekty téhož; dále, že obnova nemůže existovat bez přijetí, či přijetí bez obnovy; dále, že víra, která je symbolem onoho jednoho,

³⁰⁵ Newman zde a v další části přednášky používá starší výraz sv. Austin.

v sobě obsahuje lásku, jež je symbolem onoho druhého. Tolik k prvnímu z těchto dvou tvrzení; ale pokud jde o druhé z nich, tedy že ospravedlnění následuje po posvěcení, tedy že jsme nejdříve obnoveni a až poté a právě proto přijati, zdá se, že i naše církev popírá toto učení, proti němuž se Luther tak úporně stavěl. Domnívám se, že je pravdivé v jednom smyslu, nikoli však v druhém – pokud se ovšem tyto rozdílily ve smyslu vzájemně nevstřebají s poukazem na to, že jde o otázku významu slov...

Zeptá-li se mne někdo, jak se odvažuji upřednostňovat Luthera před sv. Augustinem, pokud jde o vyjádření týkající se učení o ospravedlnění, což činím, odpovídám, že věřím, že sv. Augustin by souhlasil s tím, že v řádu idejí následuje posvěcení až po ospravedlnění, přestože tak činí s menší uniformitou vyjadřování než Luther, bez přehánění, a upřednostňuje praktické výroky před výroky vědeckými. Také neudivuje, předpokládáme-li, že posvěcení a ospravedlnění jsou vsutku v jednotě a náleží jedinému daru milosti, jenž je určen srdci, jakožto jeho přívlastky či vlastnosti (jako světlo a žár koexistují na Slunci), že Augustin se nesnažil být logicky korektní, nýbrž užíval v běžném jazyce výraz slunce spravedlnosti, které na nás svítí, aby nás zahřálo, a které též na nás svítí se svým vlídným teplem, tedy ospravedlňuje nás v obnovu i tím, že nás obnovuje.

Zaujal jsem střední cestu a tím si předsevzal – připouštěje Lutherovo tvrzení a zachovávaje Augustinovu nauku – že zachovám naše Články; ty na jednom místě hovoří o ospravedlnění jakožto synonymu toho, že jsme 'před Bohem přičtení jako spravedliví', tedy jako by to byla idea oddělená od posvěcení, jak to tvrdil Luther a jak jsem uvedl výše; a na jiném místě hovoří o tom, že to je ekvivalent 'Kristovy milosti a inspirace jeho Ducha', tedy jako kdyby tato idea skutečně sestávala z posvěcení, následující tak sv. Augustina a jiné Otce. [...]

Ospravedlnění je světem určitého stavu a slavnostnosti. Boží smilování nás možná již obnovilo a ponechalo si to pro sebe; byla by to nekonečná a nezasloužená milost, ale Bůh učinil více. Bůh nás ospravedlňuje; nejen tvoří, ale i prohlašuje, uznává, přijímá nás za svaté. Poznává nás jako své vlastní a veřejně odvolává ortel hněvu a trestní ustanovení, kterým čelíme. Posvěcuje nás postupně, ale ospravedlnění je

aktem dokonalým, který současně v Božích očích předvídá to, co činí posvěcení, míří však vpřed. V něm je shrnut celý běh posvěcení, je sečten a nám přičten v samém svém počátku. Než člověk jakožto jedinec cokoli dokázal či splatil jakoukoli splátku, kromě víry, a v případě dětí navíc bez víry, svědčí mu k dobru veškerý poklad vykoupení, jako kdyby byl a činil nekonečně více, než čím kdy může být a co může činit. Podle vzoru svého Spasitele je 'prohlášen' za adoptivního 'Božího Syna', jenž má moc, a to duchovním 'vzkříšením'. Jeho slzy jsou setřeny; jeho starosti, pochybnosti, výčitky, stud se promění v 'spravedlnost, pokoj a radost z Ducha svatého'³⁰⁶, je oděn bíle a je korunován. Ospravedlnění je tak tím prvním, jako obnova může být tím posledním; a proto není v žádném případě pouhým výsledkem či důsledkem obnovy, ale skutečným, i když nikoli odděleným, skutkem Božího slitování. Je ohromným a vznešeným počinem před zrakem nebes i pekel; není činěna v koutě, ale činí je ten, kdo ukazuje světu 'co se má stát s mužem, kterého chtěl Král poctít'³⁰⁷. Prohlašuje za spravedlivého a přitom i spravedlivým činí. [...] Prohlášení naší spravedlnosti v sobě obsahuje prominutí naší minulosti a přitom dává do budoucna příslib svatosti.

4. přednáška – Sekundární významy pojmu ospravedlnění

V tomto smyslu tedy nejsme svou přirozeností před Bohem spravedliví či v nás nenalézá zalíbení; a ve stejném smyslu, na straně druhé, jsme ve stavu milosti před Bohem skutečně spravedliví a nachází v nás zalíbení. Ne, že by v nás nezůstávalo zlo ještě v překypující míře, ale protože ospravedlnění, které k nám přichází mocí a 'inspirací Ducha', vysuší zdroj hořkosti a nečistoty do takové míry, že jsme ihned propuštěni z Božího hněvu a zatracení a je nám dáno, abychom mu svými lepšími skutky přinášeli zalíbení. [...] Ospravedlňující Slovo tedy přináší Ducha a Duch činí naše skutky takovými, že Bůh v nich nalézá 'zalíbení' a 'přijímá' je a jejich přijatelnost je spravedlností; takže ospravedlnění jsou spravedliví, vskutku

³⁰⁶ Newman cituje Ř 14,17.

³⁰⁷ Newman cituje Est 6,6.

spravedliví, více či méně co do stupně, ale skutečně takto – jejich poslušnost v sobě má kvalitu milosti, kterou poslušnost člověka neobnoveného v sobě nemá.

5. přednáška – *Zneužívání pojmu spravedlivý*

Nepochybuji o tom, že tyto závěry budou bolestné pro mnohé, kteří přijali za své zásady, ze kterých vyplývají. Vlivem okolností jsme totiž všichni byli zadržováni, ba mohu říci, zamrzli jsme, v přechodném stavu mezi protestantskými východisky a správnými závěry z nich. Tyto okolnosti se nyní po několika staletích mění a postupně získáváme volný směr a musíme si vybrat, kam se budeme ubírat. Bud' se můžeme vydat vpřed na cestu, kde můžeme objevit toliko prázdnotu nebo se vrátit zpět do své dávné vlasti, k hrobům proroků. Když uvidíme, kde skončíme, půjdeme-li vpřed, může nám to pomoci, skrze Boží milost, k přesvědčení vydat se zpět.

6. přednáška – *Dar spravedlnosti*

Nakonec můžeme spatřit, jaký je skutečně vztah mezi ospravedlněním a obnovením. Obojí je obsaženo v onom velkém Božím daru, v Kristově přebývání v křesťanské duši. Toto přebývání je ipso facto naším ospravedlněním a posvěcením, což jsou jeho nezbytné důsledky. Boží přítomnost nás ospravedlňuje, nikoli víra, jak učí protestantské školy, nikoli obnovení, jak tvrdí římské. Slovo ospravedlnění je podstatným, žijícím Božím slovem, které vstupuje do duše, osvěcuje a očisťuje ji, jako oheň osvětluje a čistí hmotné substance. Tím, který ospravedlňuje i posvěcuje, protože to je On. První požehnání se přelévá do druhého, jež je jeho nutnou mezí; a je-li druhé požehnání odmítnuto, odnáší s sebou i ono první. A jedno nemůže být odděleno od druhého než v myšlence, tak jako sluneční paprsky nelze oddělit od Slunce či očistnou moc od ohně či vody.

7. přednáška – *Charakteristika daru spravedlnosti*

Celkově uzavírám následovně: přestože dar, který nás ospravedlňuje, je, jak jsme viděli, něčím od nás odlišným, něčím, co je do nás vloženo, jeho idea v sobě obsahuje

i jeho vlastní působení v nás a (jak tomu bylo) pojímá do sebe onu obnovu duše, ony svaté počiny a utrpení, které z něj jako záře vycházejí.

9. přednáška – *Spravedlnost jakožto ovoce Vzkříšení našeho Pána*

Pokud ospravedlnění, či vložení spravedlnosti, je dílem Ducha svatého, duchovním darem či přítomností v srdci, pak je zřejmé, že víra, a toliko víra, je dokáže rozlišit a připravit na ně mysl, tak jak to jen Duch dokáže dát. Když byl Kristus přítomen v těle, oko jej mohlo spatřit; ale jeho dokonalejší a mocnější přítomnost, které se nám nyní dostává, jež je neviditelná, může být rozlišena a užívána toliko vírou. Víra je proto tajemným prostředkem Božích darů, kterých by se nám jinak nedostalo; podle slov 'Můžeš-li! Všechno je možné tomu, kdo věří.'³⁰⁸ Jestliže bylo nezbytné pro naše ospravedlnění, aby Kristus se stal Duchem oživujícím a tak neviditelným, bylo tak i nezbytným pro naše ospravedlnění, v Boží prozřetelnosti, abychom uvěřili; jakožto nezbytná podmínka, slovy sv. Pavla, aby 'srdce věřilo k spravedlnosti'³⁰⁹, jako jedna věc je podmínkou pro jiné, právě tak jako (v tomto světě) jídlo a pití jsou nezbytné pro život organismu, či jako Slunce je nezbytné, aby na Zemi zrály plody, či jako je vzduch nezbytný pro přenos zvuků... Víra nám může být klíčem, jenž nám odemyká poklady Božího milosrdenství, a to klíčem jediným. Podle mého neexistuje a priori nepravděpodobnost takové myšlenky; a z povahy věci vidíme, že Kristus by nemohl vstoupit do srdcí deseti tisíců pravého Izraele, dokud nepřišel jinak než v těle – dokud nepřišel v Duchu. A jako Duch je jediný, kdo ospravedlňuje, tak i víra je jediným příjemcem ospravedlnění.

10. přednáška – *Působení ospravedlňující víry*

Víra je pověřeným zástupcem křtu a odvozuje svoji autoritu a dobré vlastnosti od toho, co zastupuje. Je ospravedlňující kvůli křtu; je to víra pokřtěného, znovuzrozeného, tedy ospravedlněného. Ospravedlňující víra nepředchází

³⁰⁸ Newman cituje Mk 9,23.

³⁰⁹ Newman cituje Ř 10,10.

ospravedlnění; ale ospravedlnění předchází víru a činí ji ospravedlňující. A zde leží zásadní chyba názorů na tuto otázku, které jsou nyní uznávány.³¹⁰ Podle tohoto názoru je víra jediným nástrojem, nikoli následujícím po křtu, ale předcházejícím mu; přitom je tomu tak, že křest je primárním nástrojem a činí víru tím, čím ona je a jinak není, dává jí moc a místo v řádu a svým způsobem z ní činí svého následovníka. [...] Víra tedy, považovaná za nástroj, vždy následuje po svátostech. Nejkratnější případ toho, kdy je překonává, nenacházíme v naší církvi, ale v Církvi rané; v ní se věřilo, že víra těch, kteří umírali ve stavu katechumenů, je s to způsobit v okamžiku smrti jejich přijetí do onoho království, do něhož je křest zpravidla bránou. Duch této strážené výjimky se zcela liší od dnes hlásaného učení, podle kterého víra, ipso facto, ospravedlňuje a svátosti toliko potvrzují a pečeti to, co je i bez nich celistvé! [...] Dosti již bylo řečeno o symbolickém působení víry. Je-li třeba uvést více, pak lze dále poznamenat, že takový náhled na víru odpovídá tomu, jak reformátoři uvažují o jiných věcech. Modlitby považovali za přednášky, odpuštění hříchů za prohlášení, eucharistickou slavnost za viditelnou připomínku, mystické obřady za poučné projevy (kterýmiž jistě též jsou) a tak považovali víru za symbol ospravedlnění. To samozřejmě není nejvyšší projev tohoto učení; a naše Kázání, v další části Knihy, míří ještě výše a podle nich je víra nástrojem, jak bylo ukázáno. Kéž by tak všichni protestantští autoři činili totéž; ale jiní, následující názor, který byl jejich zvláště protestantským dědictvím, dospěli k názoru, že ospravedlnění je pouhým pocitem uspokojení, ke kterému inspiruje víra v Boží milosrdenství, a ničím více.

Abych shrnul, co bylo řečeno: otázka stojí, v jakém smyslu víra pouze ospravedlňuje, protože všechny strany se shodnou na tom, že je nezbytná pro naše ospravedlnění. Odpovídám, že ospravedlňuje toliko dvěma způsoby, a to jakožto jediný vnitřní nástroj a jakožto jediný symbol. Pohlížíme-li na ni jakožto na nástroj, sjednocuje duši s Kristem skrze svátosti; pohlížíme-li na ni jakožto na symbol, vyjevuje učení o

³¹⁰ Newman zde hovoří o protestantském pohledu na ospravedlnění, který v té době v anglikánské církvi převládal.

milosti dané zdarma. Proto je nástrojem ospravedlnění po křtu; je jeho symbolem předtím i potom.

12. přednáška – *Víra nahlížená ve vztahu k obřadům a skutkům*

Nyní bych chtěl pokračovat výkladem o tom, že přestože jsme ospravedlněni vírou, jak uvádí sv. Pavel, a to – jak uvádějí naše Články a Kázání – toliko vírou, jsme nicméně ospravedlněni, jak uvádí sv. Jakub, skutky; a chtěl bych ukázat, v jakém smyslu je poslední jmenované učení pravdivé. Též bych chtěl ukázat, že to platí nejen v případě skutků spravedlnosti, ale i obřadů, jako je křest, jak učí sv. Pavel a sv. Petr. Samozřejmě nezapomínám na vyhlášení sv. Pavla, že ‘se člověk stává spravedlivým vírou bez skutků zákona’³¹¹, tím však netvrdí, že ospravedlnění nezávisí na skutcích evangelia. [...]

‘Ze skutků,’ uvádí sv. Jakub, ‘je člověk ospravedlněn, a ne pouze z víry.’³¹² [...] Pokud [tento text] přejdeme, proč nepřejdeme ‘Já a Otec jsme jedno’?³¹³ Můžeme nazývat odmítání svědectví druhého textu umíněností, zatímco svévolně prvním z nich nějaký smysl přiřítáme či mu jej odpíráme? Co se myslí lidskou povinností dovozovat své vyznání z Písma a přitom říkat, že je smrtelný hřích tvrdit, co říká sv. Jakub, avšak nepopírat to, co říká (přinejmenším) sv. Pavel? Pravda je nakonec taková, že lidé si neutvářejí svůj názor z Písma, i když to tvrdí; řídí se tím, co považují za svoji vnitřní zkušenost. Se zalíbením ve své vlastní duchovní historii dovozují, že Bůh je vyučil ospravedlnění bez dobrých skutků; a tím se řídí. Nedokážou svoji mysl upnout k Písmu; Písmem argumentují, jen když mají přesvědčit jiné, ale člověk je dokáže znovu a znovu porazit, aniž by s nimi pohnul nebo je vyvedl z míry; oni totiž stojí nad vámi, protože jejich víra v ničem nezávisí na Písmu, ale na tom, co se odehrálo v jejich nitru. [...] Zdá se tedy, že zatímco víra na naší straně dobře odpovídá, na straně Boha, milosti, či s ní koreluje, jak se tomu říká, svátosti jsou toliko projevem

³¹¹ Newman cituje Ř 3,28.

³¹² Newman cituje Jk 2,24.

³¹³ Newman cituje J 10,30.

milosti a dobré skutky jsou toliko projevem víry; takže, ať říkáme, že jsme ospravedlněni vírou či skutky či svátostmi, toto všechno znamená jen učení o ospravedlnění milostí, jež je dána skrze svátosti, vyprošována vírou a zjevena skutky.

13. přednáška – O kázání evangelia

Luther shledal v Církvi závažnou mravní zkaženost, již trpěly nejvyšší církevní autority; tuto zkaženost pociťoval; ale namísto boje proti ní zbraněmi Božími použil zbraní vlastních. Přijal učení původní, šálivé, uchvacující, přesvědčivé, vůči Římu mocné a skvělé, takřka prorocky uzpůsobené géniu doby, která měla přijít. Nalezl křesťany v poutech jejich skutků a zvyků; svým učáním o víře je osvobodil; a ponechal je v poutech vlastních pocitů. Odstavil je od hledání jistoty spásy v platných předpisech za cenu toho, že je vyučoval o osobním vědomí, jež je přislíbeno každému, kdo věří. Vnější znamení milosti nahradil vnitřními; úctu k Církvi nahradil přemítáním člověka o sobě samém. A tak, přestože sám zastával učení o účinnosti svátostí, jiné přivedl k tomu, aby toto učení opustili; zatímco sám kázal učení, že člověk nemá spoléhat sám na sebe, byl autorem jeho sotva patrné podoby; zatímco hlásal, že psané slovo je třeba učinit vším, v jeho délce i šířce je obětoval učení, které překroutil z hrstky textů.

Toto je výsledkem toho, když Boží zápas bojujeme po svém, když pravdy napínáme přes jejich míru; je to výsledkem napětí z toho, že učíme něco, co je ucelenější, jasnější a duchovnějši než krédo apoštolů. Proto farizejové dbali více o svůj Zákon než o Boha, který jim jej dal; proto Saul zachoval dobytek, který měl zničit, 'aby obětoval Pánu', proto si Jidáš dělal starosti o plýtvání mastmi, které by bylo možno dát chudým. V těchto případech se špatní lidé projeví ve věci Boží cti jako horlivější, pobožnější či láskyplnější než Boží služebníci; a obdobně tomu jsou protestanti duchovnějši. Budme si jisti, že to s námi nedopadá dobře, když věrouku vidíme jasněji a praktikujeme ji směleji, než nám bylo zjeveno.

D. ČÍTÁRNA V TAMWORTHU³¹⁴

Pokud jde o tuto otázku, Sir Robert formuloval teorii morálky a náboženství, která samozřejmě vzhledem k tomu, že byla obsažena v projevu určeném širokému posluchačstvu, nebyla formulována v dostatečně pregnantní formě, ale která, pokud ji analyzujeme a pak poskládáme, zní zhruba následovně: zdá se, že tvrdí, že lidská povaha, pokud je ponechána sama sobě, stává se smyslnou a upadá. Nevzdělaní lidé prý žijí tak, že se oddávají svými vášním; anebo, pokud se naučí toliko číst, rozptylují se a zahazují čtením bezvýznamných publikací špatné pověsti. Vzdělání prý kultivuje intelekt a srdce a užitečné znalosti jsou skvělým nástrojem vzdělání. Jsou prý rodiči ctnosti, chůvou náboženství; člověka prý povznášejí k jeho nejvyšší dokonalosti a jsou dostatečným rámcem jeho usilovného snažení.

Tyto prostředky nápravy budou mít přinejlepším toliko dočasný účinek a ve většině případů nebudou mít užitek pražádný. Pravda, silný alkohol na nějakou dobu dosáhne svého účinku; koho však v době skutečného soužení utišily svým odvarem literatura a věda? ... Tvrzezení, že smutek, hněv, zbabělost, domýšlivost, pýcha či vášně mohou být překonány zkoumáním mušlicek či bylinek, štěpením kamínků či výpočtem zeměpisné délky, je nehorázným klamem, který kdy jaký sofista či šarlatán přednesli širokému posluchačstvu. Pokud má ctnost stát nad rozumem, pokud má mířit k jednání, pokud její dokonalostí má být vnitřní řád, souzvuk a pokoj, musíme ji hledat v místech, jež jsou hlubší a svatější než knihovny a čítárny.

Milost a Slovo, ať jim říkáme jakkoli, byly od prvního okamžiku oživujícím, obnovujícím, pořádajícím prvkem. Přetvořily člověka, přenesly jej a zformovaly do sociálního útvaru, který se skládá z údů, kteří byli stvořeni podobně jako on. Očistily člověka od jeho mravních neduhů, povznesly jej k naději a síle, vedly jej k šíření bratrství s jeho druhy a k založení rodiny či spíše království svatých po celé Zemi; přivedly na svět novou sílu a její podnět vytrval ve svém původním zanícení až do dnešních dní. Každému z nás se dostalo tohoto světla od svého souseda či je dostal

³¹⁴ SW, str. 115 a násl.

od svých otců a toto světlo svítí v naší době tak jasně, jako kdyby neuplynulo 1800 let od jeho zažehnutí. Co mají s tím společného sláva či znalosti? Dokážou snad vzkřísit mrtvé? Dokážou vytvořit společenství? Dokážou snad více než jen dosvědčovat, co člověk potřebuje a být příkladem toho, co Bůh dokáže napravit? ... V otázkách mravů, stejně jako ve fyzice, nemůže stát proud převýšit svůj pramen. Křesťanství pozvedá lidi ze země, protože přichází z nebes; ale lidské mravy se plíží, chvástají, šírají se při zemi, nemajíce křídla, jež by je povznesla. Škola vědomostí nepomyslí na to, aby člověka povznesla; jejím cílem je jen zbarvit ho existující moci a zálib, podle toho, co se více hodí či je praktičtější v dané situaci. Nechává člověka tam, kde ho našla – jako člověka, nikoli anděla – jako hříšníka, nikoli světce. ... Pokud ve výchově začínáme přirozeností předcházející milost, důkazy předcházejícími víru, vědou předcházející svědomí, poezii předcházející praxi, pak činíme totéž, jako kdybychom dávali průchod tužbám a vášním a odmítali rozum. V takovém případě pak zašantročíme to, co je Božím darem. Pokud se pokusíme o mravní povznesení za pomoci poezie, dospějeme toliko k falešné, lehkovážné a úzkostlivé sentimentalitě – pokud se o to snažíme za pomoci argumentace, pak k suchému, nepřívětivému chytráctví; pokud za pomoci dobré společnosti, pak dospějeme k naleštěnému zevnějšku, v jehož dutém vnitřku neřest ztratila svoji hrubost a přitom snad nabyla na zhoubnosti; pokud se o to pokoušíme za pomoci experimentální vědy, pak dospějeme k arogantní, povýšené povaze, která má sklony ke skepticismu. Ale obrátíme pořadí věcí: postavme víru před vědomosti; necht' univerzita slouží Církvi; pak se poezie stane typem evangelijní pravdy a fyzika komentářem ke knize Genesis či Jób a Aristotelés se změní v Butlera, Arkesiláos v Berkeleyho.

Je tedy jisté, že obrovské zástupy lidí nemají ani čas, ani schopnosti na to, aby se mohli zaobírat mnohými předměty. Pokud se věnují jednomu, nebudou se zaobírat druhým; pokud věnují svůj volný čas a zvědavost tomuto světu, nezbyde jim nic z toho pro svět příští. Nemůžeme být vším; jak praví básník, non omnia possumus omnes'. Musíme se smířit s tím, že o mnohém nebudeme vědět nic, pokud máme

seznat vůbec něco. A musíme se rozhodnout, zda zariskujeme ohledně vědy či náboženství.

Věda nám poskytuje základy či východiska, ze kterých lze vyvozovat náboženské pravdy; ale jejím cílem není takové vyvozování a o to méně k tomuto vyvozování věda dospívá – to není její doménou. [...] Musíme vzít její fakta a dát jim význam, poté z nich dovodit vlastní závěry. Nejdříve přichází vědomost, poté názor, pak argumentace a pak přesvědčení. To je důvod, proč věda má tak malý sklon k religiozitě; dedukce nemají schopnost přesvědčivosti. K srdci obecně dospíváme nikoli silou rozumu, nýbrž silou představivosti, prostřednictvím přímého působení, svědectvím skutečností a událostí, dějinami, popisem. [...] Mnozí žijí a umírají pro dogma; nikdo nepodstoupí mučednictví kvůli dovozenému závěru. ... Život není dost dlouhý pro náboženství, které dovozuje; pokud budeme chtít začít od důkazů, tak se nikdy neheme z místa. [...] Raději bych chtěl obhajovat rozumnost předpokladu, že křesťanství je pravdivé, než dovozovat mravní řád ze světa přírody. Život je od toho, abychom konali. Budeme-li pro všechno požadovat důkazy, nedostaneme se nikdy k jednání: abychom konali, potřebujeme se řídit předpoklady, a oním předpokladem je víra.

Snažit se přivést lidi k náboženství pomocí fyziky je jako doporučit kanonádu jakožto lék na dnu. [...] Domnívám se, že studium přírody bez zbožnosti vede rozum, ať již správně či nikoli, k přistoupení k teorii ateismu, jakožto teorii nejjednodušší a nejsnadnější. Je pravdou, že systém přírody je tam, kde nepanuje zbožná mysl, propojen s náboženstvím asi tak, jako stroj hodinek či parní vůz. Materiální svět je vsutku daleko podivuhodnější než jakákoli lidská vynalezenost; ale údiv není náboženstvím, protože to bychom rovnou mohli uctívat železnice. ... Křesťanství – a nic jiného než křesťanství – musí být základním prvkem a principem veškerého vzdělání. ... Jestliže však budeme začínat od vědeckého poznání a argumentačních důkazů či na ně budeme klást jakýkoli důraz jakožto na základ osobního křesťanství, anebo se budeme snažit učinit z člověka morální bytost za pomoci knihoven a muzeí, pak tedy budme důslední a učinme z drogistů kuchaře a z mineralogů kameníky.

E. ESEJ O VÝVOJI VĚROUKY

Úvod

*Křesťanství je na světě dosti dlouho, aby ospravedlnilo to, že na něj budeme nahlížet jakožto na jeden z faktů historie světa. Jeho génius a charakter, jeho věrouka, jeho obecné zásady a předmět nelze chápat jakožto otázky soukromého úsudku či dedukce, pokud nemáme rozumný důvod stejným způsobem nahlížet na instituce ve Spartě či na Mohamedovo náboženství. [...] Od svého počátku existovalo objektivně a vzalo útokem velká shromáždění lidí. Je ve světě doma; a abychom poznali, čím je, musíme je hledat ve světě a naslouchat svědectví světa o něm.*³¹⁵

*[...] Dokud nebude ukázáno, že bychom na věc měli pohlížet jinak, je přirozené, či spíše nezbytné, si myslet, v souladu s tím, jak postupujeme v obdobných případech, že společenství křesťanů, které apoštolové zanechali na Zemi, bylo oním náboženstvím, na které apoštolové lidi obrátili; dále, že vnější kontinuita názvu, vyznání a společenství je prima facie argumentem pro skutečnou kontinuitu věrouky; dále, že vzhledem k tomu, že počátek křesťanství spočívá v jeho zjevení lidstvu, vyjevovalo se i nadále; a to platí o to více, že vzhledem k tomu, že bylo prorocky ustanoveno, že se křesťanství má stát mocí viditelnou ve světě, která nad námi bude panovat, tato znamení nacházejí své přesné naplnění v onom historickém křesťanství, které tak označujeme. Není proto nějakým odvážným předpokladem, avšak spíše odmítnutím lehkovážného připuštění principu, jenž by nutně vedl k nanejvýše znepokojivému a nesmyslnému skepticizmu, když přijímáme, že křesťanství druhého, čtvrtého, sedmého, dvanáctého, šestnáctého století a století ležících mezi nimi jsou ve své podstatě přesně tím náboženstvím, které Kristus a jeho apoštolové vyučovali ve stoletím prvním, ať již změny, které mu vtiskl běh let či zvraty lidského osudu, byly k lepšímu či k horšímu.*³¹⁶

³¹⁵ ED, str. 69.

³¹⁶ ED, str. 70.

Ať je historické křesťanství jakékoli, není to protestantismus. Pokud někdy existovala nějaká bezpečná pravda, je to tato. A protestantismus si toho vždy byl vědom. Netvrdím, že si to myslel každý protestantský autor; bylo totiž nejdříve v módě, alespoň pokud jde o rétorický argument vůči Římu, dovolávat se dávných věků, nebo některých z nich; ale protestantismus jako celek to pocituje a pocítoval. To se ukazuje v odhodlání, které již bylo zmíněno, odsunout stranou historické křesťanství a utvořit je toliko z Bible: lidé by tak nikdy nečinili, kdyby z toho nepocítovali zoufalství. To se ukazuje na příkladu dlouhého zanedbávání církevních dějin v Anglii, které panuje i v anglikánské církvi. Naše lidové náboženství sotva uznává skutečnost dvanácti dlouhých věků, které leží mezi koncily v Niceji a Tridentu, s výjimkou jednoho či dvou textů, které ilustrují jeho divoký výklad jistých proroctví sv. Pavla a sv. Jana. Zní to melancholicky, ale hlavní, snad i jediný anglický historik, který si může činit nárok na to být zván církevním historikem, je bezvěrec Gibbon. Na druhé straně německý protestantismus byl odvažnější, s klidem čelil a pozorně zkoumal křesťanství osmnácti staletí a upřímně připouští, že je pouhým náboženstvím člověka a náhodnou událostí jistého období.³¹⁷

Je obtížné završit a na základě dějin dokončit onen obraz Božího náboženství, jehož pouhé obrysy postačují k odsouzení protestanství, přestože nepostačuje k tomu, aby do našich myslí vtiskl živoucí obraz křesťanství. [...] Dějiny nejsou vyznáním víry či katechismem; dějiny nám skýtají ponaučení, nikoli pravidla. [...] To je třeba připustit: současně však platí, že je možno se značným úspěchem formulovat jisté zásady sloužící jako klíče k různým dějinným sdělením, umožňující je pořádat a uvádět v soulad.

Takový klíč, pokud jde o učení křesťanství, se mnozí domnívali nalézat v oslavovaném výroku Vincentově³¹⁸ - metodu, která objasňuje variace, se kterými se setkáváme v historických svědectvích o tomto učení; jež odděluje učení, opírající

³¹⁷ ED, str. 72.

³¹⁸ *Quod ubique, quod semper, quod ad omnibus creditum est* – sv. Vincenc Lerinský (zemřel asi 445), *Commonitorium* (II.3). Newman, podobně jako další autoři 19. století, neuvádí výrok přesně a klade *quod semper* před *quod ubique*.

se o autoritu, od názoru, které odmítá, co je vadné; jež kombinuje a utváří teologii. Jde o výrok, že 'křesťanství je tím co bylo věřeno vždy, všude a všemi.' [...] ³¹⁹ Zde tedy máme stručnou a jednoduchou metodu pro smiřování rozličných informací podávaných dějinami církve, které nasvědčuje předchozí pravděpodobnost. [...] Takové je pravidlo historické interpretace, ke kterému se hlásila a hlásí anglická teologická škola; obsahuje v sobě velkolepou pravdu, obsahuje srozumitelnou zásadu a má nádech rozumnosti. Výborně se hodí k anglickému způsobu smýšlení, zastávajícímu střední cestu, jež ani nezavrhuje církevní Otce, ani neuznává papeže, ba dá se říci, že mu je vrozená. Stanoví jednoduché pravidlo, podle kterého se měří hodnota každé dějinné skutečnosti, jak přichází, a tím představuje obrannou hráz proti Římu a současně otevírá možnost útoku na protestantismus. Takový příslib v sobě obsahuje: avšak její úskalí leží v její aplikaci na konkrétní příklady. Toto pravidlo se dá lépe použít na určování toho, co křesťanstvím není, než toho, co jím je; je zdrcující vůči protestantismu a svým způsobem je zdrcující také vůči Římu, ovšem ve stejném smyslu je zdrcující i vůči Anglii. Úder na Řím tak vede skrze Anglii. Připouští dva způsoby výkladu: pokud ji zúžíme za účelem vyvrácení katolicity na vyznání papeže Pia, stane se z ní i námitka proti vyznání Atanášově; a pokud ji rozvolníme tak, aby připouštěla věrouku, již zachovala anglická církev, pak nebude vylučovat určitou římskou věrouku, kterou anglická církev popírá. Nemůže současně odsuzovat sv. Tomáše a sv. Bernarda a přitom odsuzovat sv. Atanáše a sv. Řehoře Naciánského. ³²⁰

Odebírám se k jednomu z našich oltářů k přijetí Nejsvětější svátosti; nemám nejmenší pochybnost ohledně daru, který v sobě tato svátost obsahuje; vyznávám svoji víru a procházím kroky, kterými se mi dalo jejího ujištění. „Kristova přítomnost je zde, protože následuje po konsekraci; a konsekrace je výhradním právem kněží; a kněží se jimi stávají vysvěcením; a svěcení přichází v přímé linii od apoštolů. Ať se nám již přihodilo cokoli nedobrého, každý článek našeho řetězce je bezpečný; máme

³¹⁹ ED, str. 74.

³²⁰ ED, str. 75.

apoštolskou poslušností, máme řádnou formu konsekrace; proto jsme požehnáni velkým darem.“ Zde mne napadá otázka: „Kdo ti řekl o tom daru?“ Odpovídám: „Dozvěděl jsem se o něm od Otců: věřím ve skutečnou přítomnost, protože Otcové ji dosvědčují. Sv. Ignác ji označuje za „lék nesmrtelnosti“: sv. Irenej praví, že „naše tělo se stává nepomíjitelným a má podíl na životě a má naději vzkříšení“, protože „se živí z těla a krve Páně“; že eucharistie „sestavá ze dvojího, z pozemského a nebeského“; snad Origénes a snad Magnus podle něj uvádějí, že eucharistie není typus těla Páně, nýbrž jest Jeho tělem: sv. Cyprián užívá strašlivých slov pro ty, kteří je znevažují. S nimi se já ztotožňuji, věřím, jak oni věřili.“ Tak odpovídám a pak mě podruhé napadá: „Není tomu tak, že titíž Otcové rané Církve dosvědčují jiné učení, kterého se zříkáš? Nejsi pokrytec, který jim naslouchá, když se mu zachce a který je hluchý, když se mu to hodí? Jak se můžeš ztotožnit se světci, když se s nimi vydáváš jen na půl cesty? Protože o které z nich dvou hovoří častěji, o skutečné přítomnosti v eucharistii nebo o papežské nadvládě? Menší důkaz přijímáš, větší odmítáš.“³²¹

Předmětem následující Eseje je řešení úskalí, které jsem uvedl – úskalí, které spočívá v tom, jakým způsobem užíváme svědectví našeho nejpřirozenějšího informátora o křesťanské věrouce a bohoslužbě, kterým jsou dějiny osmnácti staletí. Ty byly sepsány způsobem, jenž byl snad všeobecně implicitně teology přijímán a jenž byl, podle mého soudu, v poslední době doložen příkladem několika uznávaných kontinentálních autorů, ke kterým patří de Maistre a Möhler – tedy že růst a šíření křesťanského vyznání a rituálu a variace, které provázely tento proces v případě jednotlivých autorů a církví, jsou nezbytným průvodcem jakékoli filosofie či uskupení, jež ovládá lidskou mysl a srdce a má široké či rozšířené panství; dále, že vyplývá z přirozenosti lidského myšlení, že trvá nějaký čas, než plně pochopíme a zdokonalíme velké myšlenky; konečně, že nejvyšší a nejvznešenější pravdy, přestože byly světu sděleny jednou provždy inspirovanými učiteli, nemohly být příjemci pochopeny najednou, avšak tím, byly přijímány a předávány těmi, již sami inspirováni nebyli a za pomoci

³²¹ ED, str. 84.

*lidských prostředků, potřebovaly ke svému objasnění delší dobu a hlubší promyšlení. Tomu můžeme říkat teorie vývoje.*³²²

[...] je to bezpochyby hypotéza, která s sebou přináší jistou obtíž. [...] Je vhodným prostředkem k tomu, abychom mohli řešit to, co se nyní stalo naléhavou a zneklidňující otázkou. Tři staletí dokumentů a skutečností křesťanství byla podrobena horlivému zkoumání; díla, která byla dříve přijímána bez pochyb, byla prohlášena za nepravá; skutečnosti, jež byly dříve východisky v rozpravách, byly zavrženy či opraveny; na světlo se dostaly nové skutečnosti a nové zásady; s větším či menším úspěchem byly předneseny filosofické názory a polemiky různých směrů. Nezměnila se jen relativní situace kontroverzí a teologie, nýbrž se změnilo i postavení bezvěrectví vůči křesťanství a cítím se povinen uvést, že je jeho postavení nadějnější. Skutečnosti zjeveného náboženství se sice ve své podstatě nezměnily, avšak představují méně ucelenou a méně uspořádanou frontu čelící útokům nepřátel a umožňují uvádění nových domněnek a teorií o jeho vzniku a vzestupu. Věci se nemají jako dříve, kdy se lidé dovolávali domnělých děl Areopagitových, či prvotních dekretů, či odpovědi sv. Dionýsia Pavlovi, či Coeni Domini sv. Cypriána.³²³ Ti, kteří útočí na dogmatické pravdy, těží z toho, čeho dosahují zastánci jakéhokoli vyznání; filosofie dokončuje, co začala kritika; a zmocňují se nás pochopitelné neblahé předtuchy, že máme dobývat nové světy, aniž bychom pro tento boj byli vyzbrojeni. Bezvěrectví již má své názory a ideje, podle kterých uspořádává skutečnosti církevní historie; a neexistenci antagonistické teorie bude jistě považovat za důkaz o skutečnosti své vlastní teorie. To, že hypotéza, která zde bude přijata, se vypořádává nejen s atanášským vyznáním, nýbrž i s vyznáním papeže Pia, není vinou těch, kteří ji přijímají. Nikdo nemá moc nad základními principy; naši polemiku nemůžeme řídit a vést ji jen do míry, do jaké je nám to libé. Pokud křesťanství nemá vyklidit pole polemiky, je polemika nezbytná; a ti, kteří odmítají vysvětlení historických jevů, které se zde nabízí, budou povinni přijít s vysvětlením vlastním. Právě tak jako není

³²² ED, str. 90.

³²³ Newman uvádí díla, jejichž historicita byla zpochybněna.

zapotřebí vycházet z toho, že naše rozprava cílí na římskokatolickou věrouku, právě tak jako přijetí této věrouky nemůže záviset na výsledku této rozpravy. Bylo by celoživotním úkolem obezřetně aplikovat teorii vývoje na spisy Otců a dějiny rozepří a koncilů a prokázat tak správnost každého jednotlivého rozhodnutí římské církve; o to méně si může takový úkol představit ten, kdo v polovině svých dnů, začíná znovu žít. Z eseje, jako je tato, ovšem cosi získati lze – nabízí klíč k mnoha údajným nepravostem Říma, jakož i dobrý základ pro to mu důvěřovat v případech, kde se ještě bádání neprovedlo.³²⁴

Kapitola I: O vývoji idejí

Část I. O procesu vývoje idejí

Pro naše myšlení je charakteristické, že neustále vynáší úsudky o tom, co přišlo před ním. [...] Mezi úsudky takto vynášenými jsou některé pouhými míněnými, která přicházejí a odcházejí či která s námi zůstávají, jen dokud je nevytlačí nějaká náhoda. [...] Jiné v našich hlavách pevně utkví a drží se nás, ať již jde o zásady jednání, nebo názory na život a na svět, či spadají pod obecnou kategorii toho, v co věříme. Tyto obvyklé úsudky jsou často nazývány idejemi a tak je budeme označovat i zde.

Ideje takto popsané, které jsou svou povahou úsudky, budiž řečeno, musí ti, kdo je zastávají, považovat za pravdivé.³²⁵

[...]Je-li táž idea zastávána osobami, jež jsou na sobě nezávislé a nacházejí se v odlišných situacích a dospěly k nim nezávisle a představuje-li se jim ve značně odlišných ohledech, aniž by přitom ztrácela svoji podstatnou jednotu a identitu, je tedy uváděna rozmanitými způsoby a přesto doporučována osobám nacházejících se v podobných situacích; a když je tak představována osobám v odlišných situacích a v ohledech, jež jsou na první pohled v nesouladu, avšak jsou vzájemně smířitelné

³²⁴ ED, str. 92.

³²⁵ ED, str. 93.

poté, co se jim dostane vysvětlení, které jejich příslušné myšlenkové rozpoložení vyžaduje; pak se zdá, že si [tato idea] může činit nárok na to, že představuje objektivní pravdu.³²⁶

[...] Idea se vždy představuje rozmanitému myšlení rozmanitými způsoby a v poměru k této rozmanitosti se bude nacházet důkaz její pravdivosti a osobitosti.³²⁷

[...] jestliže názorný příklad, kterého užíváme, je správný, pak neexistuje jediná idea, jediný termín či výrok, který ji dokáže řádně a plně zastoupit.³²⁸

Je-li nějaká idea, ať již skutečná či nikoli, takové povahy, že zaujme a opanuje myšlení, říká se o ní, že má život, tedy žije v mysli, která je jejím příjemcem. Proto matematické ideje, jakkoli jsou skutečné, nemohou být považovány za živoucí, protože nemají žádný vliv a k ničemu nevedou. Ale když je masám přednesena nějaká významná teze, ať již pravdivá či nikoli, o lidské povaze či nějakém dobru či správě věcí veřejných či povinnosti či náboženství a tato teze přitáhne pozornost, pak není jen lidmi pasivně přijímána v této či oné podobě, nýbrž se mezi nimi stává živoucí zásadou a vede je ke zcela novému přemítání o ní, k jednání na jejím základě a k jejímu šíření. Takové je učení o přirozeně zotročené vůli či o osobní zodpovědnosti či o nesmrtelnosti duše či o lidských právech či o Božím původu královské moci či o pokrytectví a krutovládě kněží či o zákonnosti požitkářství – to jsou učení, které svou povahou dokážou zaujmout, přitáhnout či přesvědčit a tak prima facie budí dojem skutečnosti, protože je možné na ně pohlížet z různých stran a mohou zasáhnout myšlení různých lidí rozmanitými způsoby. Nechte jednu takovou ideu zmocnit se mysli širokých mas či myšlení určité skupiny osob a není obtížné pochopit, jaké bude mít účinky. Dojde k širokému rozvíření myšlenek a myšlení jednoho člověka bude působit na druhé. Původní idea bude osvětlena novými světly, její aspekty se znásobí a úsudky se začnou hromadit. Nastane doba

³²⁶ ED, str. 94.

³²⁷ ED, str. 95.

³²⁸ ED, str. 96.

zmatení, kdy spolu budou střetávat představy a mylné představy; a není jisté, zda z ideje něco vůbec vzejde, či který z názorů na ni dá vznik idejím dalším. Po nějaké době vznikne definitivní podoba učení; a jak běží čas, jeden názor bude upraven či rozšířen jiným a pak spojen s třetím, dokud idea, která je v jejich středu a která byla nazírána jednotně, nebude každou z těchto myslí nazírána jinak. Bude zkoumána též ve svém případném vztahu k jiným učeníům či skutečnostem, ve vztahu k ostatním přirozeným zákonům a zavedeným pravidlům, různým okolnostem času a místa, jiným náboženstvím, společnostem, filosofiím. Postupně bude rozpracováno, jak si stojí ve vztahu k jiným systémům, jak na ně působí, do jaké míry s nimi je v souladu, do jaké míry je toleruje a do jaké míry do nich zasahuje. Bude zpytována a kritizována nepřáteli a osvětlována těmi, kteří jí přejí. V myšlení jednotlivců a společností se ohledně ní bude v těchto a v jiných ohledech shromažďovat, porovnávat, srovnávat, třídit, probírat, vybírat či odmítat množství názorů, jež k ní postupně budou přidávány či od ní oddělovány. V poměru ke své přirozené síle či své prchavosti se idea bude představovat v rámci a v jednotlivostech společenského života, bude měnit veřejné mínění a bude podporovat či podkopávat základy zavedeného pořádku. Časem naroste do etického kodexu či do systému správy veřejných věcí či do teologie či rituálu, podle svých schopností; a tento systém či myšlenkový korpus teoretický a praktický, který byl s takovou námahou získán, bude nakonec jediným odpovídajícím představitelem původní ideje, nejsou přitom nic jiného než to, co původní idea měla znamenat od počátku – je svým přesným obrazem, jak je nazírán v kombinaci nanejvýše rozrůzněných pohledů, názorů a úprav skrze myšlení mnoha jednotlivců a doložený mnohými zkouškami.³²⁹

Tomuto procesu se říká vývoj ideje. [...] A jeho nezbytným charakteristickým rysem je to, že protože jeho doménou je rušné kolbiště lidského života, nemůže se vyvíjet jinak než tříštěním či proměnou a zapracováváním do sebe existujících způsobů myšlení a jednání. [Idea] je nesena vpřed jednotlivci i skupinami lidí; používá jejich myšlení jakožto nástroje a zatímco je používá, je na něm i závislá. [...] Roste, když

³²⁹ ED, str. 97.

do sebe něco začleňuje. [...] Je vřavou idejí, které se střetávají v boji o nadvládu, každá z nich je iniciativní, strhující, panovačná, více či méně neslučitelná s ostatními, shromažďuje své stoupence v šik a burcuje své odpůrce podle toho, jak působí na víru, předsudky či zájmy jednotlivých lidí.³³⁰

Když nastane čas, vstupuje na neznámé území; sporné otázky se začínají chovat jinak; s ní povstávají a padají strany; nebezpečí a naděje se objevují v nových souvislostech a staré zásady se znovu objevují v nových formách; mění se s nimi, aby zůstala stejná. Ve vyšším světě je tomu jinak; ale zde dole žít znamená měnit se, a být dokonalý znamená projít častou změnou.³³¹

Část III. O porušenosti ideje

Charakteristické testy vývoje a porušenosti

Protože vývoj ideje není ničím jiným než odpovídajícím zpodobněním a jejím naplněním v různých ohledech, souvislostech a důsledcích a protože důvody, jež její růst podporují, jej mohou též pokrucovat, jak se ukázalo na mnoha porušenostech pravdy, kterými svět překypuje, jsou zapotřebí pravidla, která rozliší legitimní vývoj od vývoje, jenž takový není.³³²

Test, který je nejvíce nasnadě, nám poskytuje analogie fyzického růstu, podle níž části a proporce rozvinuté formy odpovídají těm, které náleží jejímu rudimentu. [...] Jednota typu je jistě nejzřetelnější charakteristikou věrného vývoje.

Tento názorný příklad však nemůže být uplatňován tak, aby popíral veškerou různorodost, [...] změny ve vnějším vzhledu a vnitřní harmonii se odehrávají na

³³⁰ ED, str. 99.

³³¹ ED, str. 100.

³³² ED, str. 116.

úrovni vlastního živočišného stvoření. [...] Motýl jistě představuje vývoj larvy, avšak v žádném případě její obraz.³³³

Spíše platí, že jedním z případů porušenosti ve věcech víry je odmítání následovat směr věrouky, který se posunuje dál, a zatvrzelé tvůrání na minulých představách. Tak to jistě vidíme názorně na historii vyvoleného národa. Samaritáni, kteří odmítali přičlenit k Zákonu Proroky, a saduceové, kteří popírali, co se skrývalo v knize Exodus, byli vnějškově jistě věrnými následovníky původního učení.

Jakkoli je přirozené na první pohled předpokládat, že nějaká idea bude ve všech stádiích své historie přesným obrazem sebe sama, toto očekávání není podepřené zkušeností. Abychom objevili test skutečného vývoje, jenž jej odlišuje od porušenosti, musíme se na věc podívat pozorněji.³³⁴

Porušenost spočívá v rozbití předmětu, ohledně kterého k ní dochází, či v jeho rozložení do dílčích částí, jež v konečném důsledku zahrnuje ztrátu jednoty.³³⁵

Porušenost ideje spočívá v takovém stavu vývoje, který představuje zvrácení předchozího pokroku. Pokud je proces pozastaven a stav je chronický, je nazýván rozkladem; avšak porušeností je nazýván tehdy, když rychle spěje ke krizi jako horečka nebo k systémové poruše v důsledku otravy, když tělesné funkce jsou pod nepřirozeným vlivem, zatímco při rozkladu dochází ke ztrátě aktivity a síly. Proto, aniž bychom tuto analogii považovali ze striktní či dostatečnou k tomu, aby na jejím základě bylo možno argumentovat, můžeme uvést několikero pravidel, která učiní čáru mezi vývojem a porušeností. Vývoj bude považován za porušenost tehdy, pokud zakrývá původní ideu či dává vznik předpojatosti vůči ní, nebo který narušuje zákony vývoje zakládajícího její uspořádání, či který obrací směr jejího vývoje; za porušenost považován nebude, pokud je současně chronický a v aktivním stavu, nebo pokud je schopen držet pohromadě dílčí části systému. Z této analýzy

³³³ ED, str. 117.

³³⁴ ED, str. 120.

³³⁵ Ibid.

*můžeme formulovat sedm testů vývoje, které jsou v různé míře přesvědčivé a na sobě nezávislé.*³³⁶

První test vývoje; zachování ideje

*Jen zřídka se popírá, že nějaká esenciální idea či typus, které představuje nějaký filosofický či politický systém, se musí ve všech formách dále vyvíjet a že její či jeho ztráta se rovná porušení systému. Když například prohlásíme nějakou mnišskou instituci za porušenou, máme na mysli, že se vzdálila názorům či vyznáním, na kterých byla založena.*³³⁷

Druhý test; kontinuita principů

*Tak jako se v matematice čísla utvářejí na základě jasně stanovených vzorců, jež představují zákony, na základě kterých jsou sestaveny, tak je tomu i v záležitostech etiky a politiky. Jednotlivá učení se šíří různě, podle myšlení jednotlivců či společnosti, do kterých jsou přijímány; a specifikem příjemce je usměrňující síla, zákon, organizace, či, dá se říci, forma vývoje. Dá se říci, že život nějakého učení tkví v zákoně či principu, který představuje.*³³⁸

*Tudíž kontinuita či pozměnění principů, na kterých se idea vyvíjela, je druhou známkou rozlišování mezi opravdovým vývojem a porušeností.*³³⁹

Principy jsou abstraktní a obecné, učení se vztahují ke skutečnostem; učení se vyvíjejí, principy nikoli; učení rostou a zvětšují se, principy jsou dokládány; učení jsou intelektuální a principy bezprostředněji etické a praktické. Systémy žijí z principu a představují učení. Osobní odpovědnost je principem, Boží existence učním; z jednoho učení vzešla v pravý čas celá teologie, zatímco jiný princip není jasnější

³³⁶ ED, str. 121.

³³⁷ ED, str. 122.

³³⁸ ED, str. 124.

³³⁹ ED, str. 127.

v evangeliu než v Ráji a odvisí nikoli od víry ve všemocného vládce, nýbrž od svědomí.³⁴⁰

Bádání na poli náboženství je někdy vedeno zásadou, že je povinností „následovat a říkat pravdu“, což ve skutečnosti znamená, že není třeba se bát omylu či zvažovat, zda je nejbezpečnější uhýbat před šířením pochyb či být odpovědný za to, že někdo je zaváděn; a tak končí jako hereze či bezvěřectví, aniž by přitom byla vina přikládána samému bádání na poli náboženství.³⁴¹

Aby byl vývoj věrný, musí zachovat jak učení, tak i princip, ze kterého učení vzešlo. Učení bez odpovídajícího principu zůstává neplodným, ne-li dokonce mrtvým, příkladem čehož je řecká církev; případně představuje vyprázdněná vyznání, kterým se neformálně říká „švindl“, tedy zanícení pro nějakou zavedenou církev a její vyznání, jež je vedeno pouhými konzervativními a dočasnými motivy.

Pohané byli možná, na rozdíl od heretiků, vedeni stejnými principy jako katolíci, a jestliže tomu u heretiků tak bylo, nejsou opravdovými heretiky, ale žijí v neznalosti. Princip je tak lepším testem hereze než věrouka.³⁴²

Třetí test: síla asimilace

Eklektický, konzervativní, asimilační, uzdravující, formující proces, jednotící síla, je základním prvkem a třetím testem věrného vývoje. Proto je síla vývoje důkazem života, a to nejen ve svém pokusu, ale i ve svém výsledku; neboť pouhá formule se sama o sobě nešíří ani není procesem šíření otřásána. Živoucí idea se množí, zůstává však jedinou ideou. Pokus o vývoj ukazuje přítomnost principu a jeho úspěch přítomnost ideje. Principy stimulují myšlenku a idea je drží pohromadě.³⁴³

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ *ED*, str. 128.

³⁴² *ED*, str. 129.

³⁴³ *ED*, str. 131.

Čím silnější a živější idea je, tím silněji je s to opanovat myšlení lidí, tím více je schopna zbavit se pojistek a spoléhat se v boji s porušeností sama na sebe. Jako se silné tělo raduje ze své hbitosti a zdravě stavěný člověk ze sebe strásá neduhy, tak strany či školy, které žijí, si mohou dovolit být unáhlené a někdy se dopouštějí i výstřelků, přesto energie jim vlastní je opět napraví. Na druhé straně systémy nikoli reálné často navenek zachovávají spořádaný obraz. Když jejich život ochabne, nedokážou se obejít bez formulářů, úpisů, Článků náboženství. Proto si presbyteriánství podrželo svoji původní teologii ve Skotsku, kde se vynucují úpisy, zatímco kde tomu tak není, změnilo se v ariánství či unitářství. Teprve budoucnost ukáže, zda si Svobodná církev (Free Kirk) uchová svůj současný teologický základ. Římská církev může přihlížet ke své zkušenosti s větší svobodou než jiné církve, s důvěrou ve svoji živoucí tradici; někdy se o ní tvrdí, že když se zbavuje svých forem, zanedbává principy a zbavuje se zábran. Svatí jsou tudíž často charakterizováni skutky, které nejsou pro jiné vzorem; a velice nadaní lidé jsou někdy pro své dary vedeni k osudovému a nechtěnému jednání. Věčné sliby jsou tudíž jen moudrou obranou nestálé ctnosti a všeobecně závazná pravidla jsou toliko útočištěm slabé autority.³⁴⁴

Čtvrtý test: včasné předjímání

Jestliže nějaká idea je živoucí, tedy vlivná a působící v myšlení těch, kteří ji přijímají, je jisté, že se bude vyvíjet podle principů, na kterých se utvářela; příklady takového vývojového procesu, přestože vágní a izolované, se mohou objevovat od samého počátku ideje, přestože musí uplynout nějaká doba, aby byly dovedeny k dokonalosti.³⁴⁵

Je jisté, že v ideji monachismu, která v dávných dobách převládala, hrála manuální práce významnější roli než studium, a tak de Rancé,³⁴⁶ proslulý opat z La Trappe,

³⁴⁴ ED, str. 133.

³⁴⁵ Ibid.

³⁴⁶ Armand-Jean Le Bouthillier de Rancé (1626-1700) byl kmotřencem kardinála Richelieua a zprvu knězem dosti světského založení. Provedl reformu kláštera La

v polemice s Mabillonem³⁴⁷ hájil toto stanovisko s velkou přesvědčivostí vůči apologii svého oponenta, obhajující zájmy literární, které francouzské benediktýny proslavily. Nelze přitom popřít, že práce lidí jako je Mabillon a Montaucon představují přinejmenším vývoj jednoduché, primitivní instituce. Přesto je pozoruhodné, že sv. Pachomius, první autor mnišské regule, měl v každém z příbytků knihovnu a pořádal třikrát týdně shromáždění a disputace o náboženských otázkách, výkladu Písma či teologických otázkách. A sv. Basileios, zakladatel mnišství v Pontu, jeden z nejvzdělanějších řeckých Otců, psal svá teologická pojednání v přestávkách mezi prací na poli. [...] Toto jsou sice spíše výjimky v charakteru raného mnišství, naznačují však jeho možnosti a předjímají jeho dějiny.³⁴⁸

Pátý test: Logická souslednost

Přestože je otázkou náhody, v jakém pořadí či v jaké míře se vývoj nějaké společné ideje projeví zde či jinde, v myšlení konkrétního člověka či v různých společenstvích jdoucích rozličnými směry, při obecnějším pohledu však vývoj bude postupný a uspořádaný, ba bude mít logickou souslednost. Je možné si položit otázku, zda vývoj sám je jakýmsi logickým procesem, avšak pokud se tím myslí vědomá logická argumentace od východisek k závěrům, pak odpověď musí být samozřejmě záporná.³⁴⁹

Proces vývoje, který může být vyjádřitelný logickými prostředky, byl někdy nepopulárně nazýván racionalismem a stavěn do protikladu k víře. [...] Racionalismus upřednostňuje rozum před vírou; ale člověk nevidí, jak by víra mohla přijmout nějaká východiska a jak by nevíra mohla přijímat závěry. [...] vyvíjet se znamená přijímat závěry z přijaté pravdy, vysvětlovat něco pomocí logického zdůvodnění pak znamená nepřijímat nic jiného než závěry z přijaté pravdy;

Trappe ve strohém cisterciánském duchu; později byla tato reforma označena za trapistickou. Byl i duchovním rádcem anglického krále Jakuba II.

³⁴⁷ Jean Mabillon (1632-1707), benediktinský učenec.

³⁴⁸ ED str. 135.

³⁴⁹ ED str. 136.

vyvíjet se je něco pozitivního, logické zdůvodňování je cosi negativního; esencí vývoje je šíření nějakého přesvědčení, esencí logického zdůvodňování je jeho zužování.³⁵⁰

Proto svatí apoštolové znali i bez slovního vyjádření všechny pravdy týkající se vysoké věrouky teologie, které polemici po nich zbožně a s láskou zredukovali na formule a vyvíjeli je pomocí diskuse. [...] Tak sv. Antonín pravil filozofům, kteří se mu posmívali, „kdo má zdravý rozum, tomu není třeba litery” a sv. Ignáci z Loyoly se v době, kdy byl ještě nevzdělaným novicem, dostalo v Manrese transcendentního vidění svaté Trojice. Proto je sv. Atanáš silnější ve svých výrocích a v jejich výkladu než v jejich dokazování; zatímco u Bellarmina nacházíme celou sérii věrouk, které jsou podrobně rozpracovány a uvedeny do vzájemného souladu a jedna po druhé přesně analyzovány.³⁵¹

Šestý test: uchovávací přídávky

Skutečný vývoj může být popsán jakožto takový, který je konzervativní, pokud jde o předchozí směr vývoje, který je vskutku vývojem a ničím vedle toho; který je přídávkem, který ilustruje, nikoli zastihuje, dosvědčuje a nikoli opravuje soubor myšlenek, ze kterého pochází; a toto je charakteristika, jež jej odlišuje od porušenosti.³⁵²

Sedmý test: chronické pokračování

Vzhledem k tomu, že porušenost ideje, jak se to jeví, je druhem náhody či jakéhosi ohýbání vývoje, které je koncem jeho dráhy a přechodným stavem vedoucím ke krizi, je to, jak bylo pozorováno, proces krátký a rychlý. [...] Porušenost tedy nemůže mít

³⁵⁰ ED str. 138.

³⁵¹ ED str. 139.

³⁵² ED str. 142.

*dlouhého trvání; trvání je tudíž dalším testem věrného vývoje. [...] Běh herezí je vždy krátký. [...]*³⁵³

Kapitola II: *Předjímaný argument o vývoji idejí*

Část I. *O pravděpodobnosti vývoje v křesťanství*

1. [...] *Čím více se o nějaké ideji tvrdí, že je živoucí, tím proměnlivější budou její různé stránky; a čím více je svou povahou politická či sociální, tím složitější a nuancovanější bude její vývoj a tím i delší a bohatší na události bude její život. Takové je křesťanství; a cokoli bylo řečeno v minulé kapitole obecně o vývoji idejí, stává se předjímaným argumentem pro jeho postupný vývoj. Lze namítnout, že inspirované texty, jako svatá Písma, stanoví věrouku bez dalších obtíží. Avšak byly zamýšleny tak, aby utvořily ideu, přičemž tato idea není obsažena v posvátném textu, nýbrž v mysli čtenáře; a je otázkou, zda tato idea je čtenáři je sdělena ve své úplnosti a detailní přesnosti již při prvním vjemu či zda roste v jeho srdci a rozumu a až průběhem času dospívá k dokonalosti.*³⁵⁴

4. *Dále je třeba vzít do úvahy, že zde existují velké otázky ohledně předmětu, jímž se Písmo zabývá, které však Písmo neřeší; jsou to otázky příliš reálné, natolik praktické, že musí být zodpovězeny, a to, pokud nepředpokládáme nové zjevení, ze zjevení, kterého se nám dostalo, tudíž vývojem. To je případ otázky kánonu Písma a jeho inspirovanosti; otázka, zda se křesťanství odvíjí od psaného dokumentu jako judaismus a je-li tomu tak, od kterých textů a jaký je jejich počet; dále, zda tento text vykládá sebe sama či vyžaduje komentář a zda je k dispozici autoritativní komentář či komentátor; zda zjevení a text jsou souměřitelné, či zda jedno z nich předstihuje druhé, to jest, zda zjevení je částečně povahy dokumentu a částečně povahy tradice či nikoli a zda nějaký dokument je zjevením pouze částečně či nikoli, zjevením v neinspirovaném orgánu či zjevením s přídavky; odpověď na všechny tyto otázky*

³⁵³ ED str. 145.

³⁵⁴ ED str. 149.

dozajista nelze na povrchu Písma nalézt a v případě mnohých ani pod povrchem, jakkoli dlouhé a usilovné jejich studium může být. Tyto obtíže neodstranila ani autorita, pokud víme, při vzniku náboženství; ale je jistě představitelné, že jeden z apoštolů by je mohl zahnat několika svými slovy, kdyby tomu Boží moudrost tak chtěla. Ale je skutečností, že toto řešení bylo ponecháno času, pomalému procesu myšlení, vlivu jednoho myšlení na druhé, sporným otázkám a růstu názorů.³⁵⁵

Jelikož Písmo vyžaduje nějaké završení, je třeba zkoumat otázku, zda chyba či nevyzrálost věrouky je či není předchozí pravděpodobností svědčící ve prospěch jejího vývoje.

V jakémkoli smyslu je nějaká potřeba a její pokrytí důkazem přítomnosti záměru³⁵⁶ ve viditelném stvoření, platí totéž o mezerách, můžeme-li tohoto slova použít, které existují v původním vyznání Církve a které umožňují, aby tento vývoj vyrůstající z okolních pravd sloužil k jejich završení.³⁵⁷

5. A dále, zatímco je jisté, že vývoj zjevení pokračoval skrze Starý zákon až do konce [přzemského] života a působení Páně, na straně druhé, zaměříme-li svoji pozornost na počátky apoštolského učení po Nanebevstoupení, zjistíme, že nejsme schopni stanovit historický okamžik, kdy učení přestalo růst a pravidlo víry bylo stanoveno jednou provždy. Nebylo tomu o dni Letnic, protože sv. Petr se nejprve musel v Joppě dozvědět o Korneliově křtu; nikoli v Joppě a Caesareji, protože sv. Pavel nejprve musel sepsat své epistoly; nikoli v okamžiku smrti posledního apoštola, protože sv. Ignác nejprve musel formulovat teorii episkopátu; nikoli tehdy, ani o mnoho let později, protože kánon Nového zákona ještě nebyl ustanoven. [...] Církev se stahovala

³⁵⁵ ED str. 152.

³⁵⁶ Newman píše v roce 1845, patnáct let před publikací *O původu druhů* (*Origin of Species*) Charlese Darwina v roce 1859, který představoval polemiku s klasickým výrokem Williama Paleye o důkazu ze záměru v *Přírodní teologii* (*Natural Theology*) z roku 1802.

³⁵⁷ ED str. 154

ze světa kvapně jako izraelský lid vzal z Egypta, “těsto ještě nevykynuté, zabalil díže do pláští a nesl na ramenou.”³⁵⁸

6. Je třeba si též povšimnout struktury a stylu Písma, struktury natolik nesystematické a rozličné a stylu tak figurativního a nepřímého, že nikdo by se na první pohled nedomníval, že dokáže říci, co v ní obsaženo je a co není. Nemůže býti zmapováno a jeho obsah nemůže být vsutku zkatalogizován; po vši naší pili, na konci našeho života i na konci života Církve zůstane nutně neprobádanou a nepodmaněnou krajinou.³⁵⁹

7. Závěrem: tím, že Písmo nikde neuznává samo sebe či netvrdí, že je inspirováno v těch pasážích, které jsou nejzásadnější, zřetelně předjímá vývoj křesťanství jakožto společenství i jako věrouky.³⁶⁰

Část II: O pravděpodobnosti vývoje autority v křesťanství

V tomto oddílu budou vyloženy důvody pro tvrzení, že v míře, v jaké je pravděpodobné, že pravý vývoj věrouky a praxe je v Božím plánu, je též pravděpodobné, že součástí tohoto plánu bylo i jmenování vnější autority, která o věrouce a praxi bude rozhodovat a bude je rozlišovat od pouhé lidské spekulace, výstřelků, porušení a omylů, ve které se mění a ze kterých vyrůstají. Tím je učení o neomylnosti Církve; neboť neomylností je myšlena moc rozhodovat, zda toto, tamto či ono je pravdivé, právě tak jako jakákoli množina teologických a etických výroků.³⁶¹

2. Často je nicméně vznášena námitka proti učení o neomylnosti in limine, a to je příliš důležité na to, abychom to nevzali do úvahy. Je naléhavě tvrzeno, že tak jako veškerá znalost ve věcech náboženství spočívá na mravních důkazech a nikoli na experimentu, takové povahy musí být i naše víra v neomylnost Církve; co však může

³⁵⁸ Newman cituje Ex 12,34.

³⁵⁹ ED str. 162.

³⁶⁰ ED str. 163.

³⁶¹ ED str. 168.

být absurdnější než pravděpodobná neomylnost či jistota spočívající na pochybnostech? Věřím, protože jsem si jist; a jsem si jist, protože přemýšlím.³⁶²

3. Proč je však ještě méně důsledné hovořit o nejisté neomylnosti než o pochybné pravdě či kontingentní nutnosti, tedy o frázích, které představují jasné a nepopíratelné ideje? Když užíváme argumenty tohoto druhu, tak si ve skutečnosti hraje se slovy. [...] Pravděpodobná neomylnost je pravděpodobným darem nemýlení se v žádný okamžik; přijetí učení o pravděpodobné neomylnosti je vírou a poslušností vůči osobě, založenou na pravděpodobnosti, že se tato osoba nikdy nemýlí ve svých prohlášeních či příkazech. Co je na této myšlence nekonzistentní? Ať je konkrétní způsob zjištění neomylnosti jakýkoli, abstraktní námitku lze dát stranou.

4. Někdy se tvrdí, že existence takové instituce by byla na úkor našich zkoušek, rozptylovala by naše pochyby, vylučovala by víru a zavazovala by nás poslouchat, ať si to přejeme nebo nikoli; a trvá se na tom, že Boží hlas nejdříve promluvil v prvním věku a že na následujících věcích spočívá obtíž a temnota; jako kdyby neomylnost a osobní úsudek měly být vzájemně neslučitelné; ale to jen věc zamlžuje. Musíme rozlišovat mezi zjevením a jeho přijetím, nikoli mezi jeho ranými a pozdějšími stadii.³⁶³

Neomylnost se nevměšuje do mravní zkoušky; tyto dva pojmy jsou dokonale oddělené. Proti ideji rozhodovací autority neobstojí námitka, že její existence zmírňuje úkol osobního zjišťování, pokud ovšem nemá být námitkou proti autoritě zjevení jakožto takového.³⁶⁴

Věc se tedy má takto: zjevení přineslo nový zákon Boží vlády nad zákony, které se objevují v přirozeném běhu světa; a my propříště argumentujeme ve prospěch stále autority ve věcech víry, podle analogie přírody a ze skutečnosti křesťanství. V myšlence stvoření je obsaženo i uchovávaní. Tak jako Stvořitel spočinul sedmý den

³⁶² ED str. 169.

³⁶³ ED str. 170.

³⁶⁴ ED str. 171.

od práce, kterou vykonal, a „přesto pracuje bez přestání“³⁶⁵, tak i dal krédo jednou provždy na počátku, přesto jejímu růstu stále žehná a stará se o jeho růst. [...] Tak jako stvoření vykazuje znaky trvalého vedení, tak jsou apoštolové předzvěsty papežů.³⁶⁶

6. Nad to je třeba mít na paměti, že tak jako je esencí veškerého náboženství autorita a poslušnost, tak i rozdíl mezi přirozeným náboženstvím a zjeveným náboženstvím spočívá v tom, že jedno má subjektivní autoritu a druhé autoritu objektivní. Zjevení spočívají v projevu neviditelné Boží moci, či v nahrazení hlasu svědomí hlasem zákonodárce. Svrchovanost svědomí je základem přirozeného náboženství; svrchovanost apoštola, papeže, Církve či biskupa je esencí zjeveného náboženství; a když je taková externí autorita odňata, mysl je opět odkázána na onoho vnitřního vůdce, kterého měla předtím, než se její zjevení dostalo. Tudíž čím je svědomí v systému přírody, tím je hlas Písma či Církve či Svatého stolce, jak dokážeme určit v systému zjevení. Je možné jistě namítnout, že svědomí není neomylné; to je pravda, přesto je třeba je poslouchat. A to je přesně právo, které polemici přisuzují stolci sv. Petra; není ve všech ohledech neomylný, může se mýlit mimo svou zvláštní sféru, ale ve všech případech si nárokuje naši poslušnost.³⁶⁷

7. Zdravý rozum lidstva tak pouze podporuje závěr, který nám vnutily analogické úvahy. Zdá se, že myšlenka zjevení implikuje přítomného informátora a průvodce, a to neomylného; nejde o pouhé abstraktní vyhlášení pravd, které byly předtím člověku neznámé či o záznam historie či výsledek bádání ve starých věcech, nýbrž o poselství a lekci, které hovoří k tomuto a onomu konkrétnímu člověku. To se ukazuje na populárním pojmu, který u nás převládl od reformace, že oním průvodcem je Bible sama, a kterému se podařilo svrhnout výsostné postavení Církve a papeže, a to z toho důvodu, že to byla jakási konkurenční autorita, která jí nejen odporovala, nýbrž která ji vytlačovala. [...] Slýcháme, že Bůh promluvil. Kde? V knize? Zkoušeli jsme

³⁶⁵ Newman cituje J 5,17.

³⁶⁶ ED str. 173.

³⁶⁷ ED str. 174.

to a tento nanejvýše svatý a požehnaný dar zklamává, nikoli z vlastní viny, ale protože je používán k cíli, pro který nám nebyl dán. Etiopanova odpověď, když se ho Filip zeptal, zda porozuměl tomu, co četl, je hlasem přirozenosti: „Jak bych mohl, když mi to nikdo nevyloží!”³⁶⁸ Tohoto úkolu se ujímá Církev; činí, co nikdo jiný učinit nemůže, a v tom je tajemství její moci. „Lidská mysl,” bylo řečeno, „si přeje být ve věci náboženství zbavena pochyb; a učitel, který tvrdí, že je neomylný, se věří na slovo.” To vidíme neustále dokládáno na případech jednotlivých lidí, kteří si činí falešné nároky. V římanství si na to činí nárok Církev; svých konkurentů se zbavuje tím, že je předejde a zabrání jim konat. V očích jejich dětí pravděpodobně není zcela nepřesvědčivým argumentem pro její neomylnost, to, že se jako jediná z církví odvažuje si toto nárokovat; jako kdyby nějaký tajný instinkt a nedobrovolné pochybnosti tyto konkurenční církve omezovaly v jejich vyjádření.

8. [...] Absolutní nutnost duchovního výsadního postavení je v současnosti nejsilnějším argumentem ve prospěch jeho existence.³⁶⁹

Anglikánská církev dává přednost duté uniformitě před neomylným stolcem; a anglické sekty dávají přednost nekonečnému rozdělení. Německo a Ženeva začaly s pronásledováním a skončily u skepticismu. Doktrína neomylnosti je méně násilnou hypotézou než takové obětování víry či lásky. Dá se přinejmenším říci, že svůj předmět zajišťuje, aniž narušila literu zjevení.³⁷⁰

Gieselerova „Učebnice” se přiznává k tomu, že je suchou analýzou historie křesťanství; ale při bližším pohledu zjistíme, že je to kniha sepsaná na základě pozitivní a konečné teorie a fakta jsou této teorii přizpůsobena. Bezvěrec jako Gibbon přijímá jednu hypotézu a ultramontanista jako Baronium přijímá druhou. Hurdova a Newtonova škola se domnívá, že křesťanství po staletí spalo, kromě mezi těmi, jež historici nazývají kacíři. Ostatní mluví, jakoby přísaha královské suverenity v církvi

³⁶⁸ Newman cituje Sk 8,31.

³⁶⁹ ED str. 176.

³⁷⁰ ED str. 177.

(Oath of Supremacy) nebo congé d'élire³⁷¹ mohly být opatřeními sv. Ambrože a přizpůsobují Třicet devět článků horlivému Tertuliánovi. Otázkou je, která z těchto teorií je nejjednodušší, nejpřirozenější a nejpřesvědčivější. Teze vývoje pod neomylnou autoritou není o nic méně závažnou či méně podmanivou hypotézou pro vysvětlení růstu křesťanství a utváření jeho teologie, než teze o náhodě a nahodilosti událostí, východní filosofie či jednání Antikrista.³⁷²

Kapitola III: O povaze argumentu ve prospěch existujícího vývoje křesťanství

Část I: Předpokládaná povaha důkazu

Když přistoupíme k hodnocení povahy argumentu, který lze nadnést ohledně pravdy o existujícím vývoji křesťanství, musíme nejdříve upřít svoji pozornost k početně převažující síle předcházející pravděpodobnosti, a to ve všech praktických otázkách, kde je dána. Pokud je taková pravděpodobnost veliká, téměř prakticky nahrazuje důkazy.³⁷³

Další domněnka ve prospěch tohoto učení má svůj původ v obecném mínění světa. Existuje jen jediné křesťanství, všechna jeho učení jsou nutným vývojem téhož jediného a, jestliže je tomu tak, jsou nutně vzájemně slučitelná či tvoří celek. Tento názor o známém vývoji, který si říká katolický, přijímá celý svět. Může používat takové označení, považuje je za patřící do jedné rodiny a odkazuje je k jednomu teologickému systému. Je zřídka nutné dokazovat to, co protivníci dokazují ještě úporněji než zastánci.³⁷⁴

A toto obecné svědectví o jednotném charakteru katolictví sahá do minulosti učení v poměru úměrném jeho současnosti. [...] Nikdo nepochybuje [...], že římskokatolické

³⁷¹ franc. *svolení k volbě*, týká se dávného práva anglických králů nominovat biskupy. Původně královské svolení děkanovi a kapitule přistoupit k volbě se v roce 1534 stalo královským nařízením zvolit osobu nominovanou panovníkem, jehož neuposlechnutí se trestalo podle zákona. Příslušné ustanovení platilo až do roku 1967.

³⁷² ED str. 178.

³⁷³ ED str. 179.

³⁷⁴ ED str. 183.

společenství dnešní doby je následníkem středověké církve a že středověká církev je legitimní dědičkou církve nicejské, i když připustíme, že je otázkou, zda nelze učinit čáru mezi církví nicejskou a církví, která jí předcházela. Celkově vzato všechny strany souhlasí s tím, že ze všech existujících systémů je současné římské společenství nejbližší možnou skutečnou aproximací církve Otců, přestože se někteří domnívají, že blíže jí je církev na papíře.³⁷⁵ Kdyby sv. Atanáš či sv. Ambrož najednou ožili, není pochyb o tom, jaké společenství by přijali za své. Všichni zajisté souhlasí, že tito Otcové, ať se jejich názory jakkoli lišily a ať měli jakékoli neshody, by se více cítili doma s takovými muži jako sv. Bernard či sv. Ignác z Loyoly, s osamělým knězem v jeho příbytku, s milosrdnými sestrami či s negramotným lidem před oltářem než s představiteli či členy jiného náboženského společenství. A můžeme dodat, že kdyby se tito dva světci, kteří kdysi pobývali v exilu či jako vyslanci v Trèves, vydali severněji a cestovali, dokud by nedorazili do dalšího krásného města, které by se nacházelo uprostřed hájků, zelených luk a klidných potůčků, pak by se tito svatí bratři namísto úzké uličky a tiché rajské klášterní zahrady, kterou tam našli, ptali, kde najdou malou kapličku, kde se slouží mše v průchodu plném lidí či opuštěném předměstí. A na straně druhé, může někdo, kdo by jen zaslechl Atanášovo jméno a letmo četl jeho historii, na okamžik zapochybovat, jak by s ním jednal lidé Anglie, my, naši králové, velmožové, kněží i proroci³⁷⁶ členové sněmovny Lordů i Dolní sněmovny, university, církevní soudy, obchodní trhy, velká města, venkovské farnosti – s Atanášem, který kvůli teologické formulaci strávil dlouhá léta bojem s králem?³⁷⁷

Část II: Povaha důkazu

[...] Někdy, když nedokážeme vysvětlit neexistenci nějakého důkazu o sérii skutečností či učení, nalezneme v průběhu času ohledně jejich nějaké části neočekávané vysvětlení, což je důvodem k trpělivosti i pokud jde o historickou mlhavost zbytku. Je nasnadě, že je zde třeba uvést dva příklady nahodilého mlčení

³⁷⁵ V této pasáži Newman shrnuje svůj argument. Církvi “na papíře” je pro něj anglikánská církev jakožto via media. Newman je zde jasně ironický.

³⁷⁶ Newman užívá text z Jr 32,32.

³⁷⁷ ED str. 184.

jakožto jasného prvotního svědectví o důležitém učení a jeho odstranění. Mezi články katolické víry, které reformace zvláště odmítala, patřila mše a svátostná ctnost církevní jednoty. Od dob tohoto hnutí byly nalezeny kratší epištoly sv. Ignáce, byly probádány rané liturgie a pro většinu lidí tak skončily spory o toto učení. Co se stalo s tímto učením, může se stát i ohledně dalšího; a i když se to nestane ohledně dalšího, přesto to, že se to stalo ohledně těchto otázek, vynahrazuje ohledně dalších otázek to, že jejich rané dějiny zůstávají zahalené v nejasnostech.³⁷⁸

Část III: *Metoda zkoumání*

[...] Pokud je toto, celkově vzato, správný pohled na obecnou podobu, ve které se nám zjevuje existující soubor vývoje, obvykle označovaný jako katolický, tedy pohled, který předchází nahlížení na jednotlivé důkazy takového vývoje, myslím, že neuděláme chybu, když dovodíme, co nám logická pravda i povinnost ukládají přijmout. Nestací říct, že bychom s vývojem měli zacházet, jak jsme zvyklí ohledně jiných tvrzených skutečností, pravd a důkazů pro ně, které s sebou přinášejí rozumnou presumpci důkazů v jejich prospěch. Tak se tomu děje každý den; a jak se k nim stavíme? V první řadě ohledně názorů, které přijímáme, neuplatňujeme svůj rozum, nýbrž svoji víru. Nezačínáme od pochyb, ale důvěřujeme jim a zkoušíme je, a to nikoli cíleně, nýbrž spontánně.³⁷⁹

Ti, kteří nejsou připraveni na základě výsledku přijmout jeho počátek, jsou právě tak neochotni nechat celek osvětlovat jednotlivé části. Prvky katolické věrouky [...] jsou členy jediné rodiny, vzájemně si nasvědčují, korelují spolu, potvrzují se a slouží jeden druhému jakožto názorný příklad. Jinými slovy, jeden představuje důkaz druhého, a všechny jsou důkazem každého z nich; pokud je toto prokázáno, stává se to pravděpodobným; pokud toto a tamto je obojí pravděpodobné, byť každé z jiného důvodu, každé dodává onomu druhému jeho pravděpodobnost. Vtělení přichází před učením o zprostředkování, archetypem svátostného principu a zásluhami světců.

³⁷⁸ ED str. 191.

³⁷⁹ ED str. 193.

*Z učení o zprostředkování vzešly svátosti, řádně tak nazývané; jednota Církve a Svätý stolec jako její typus a střed; autorita koncilů; svatost obřadů; uctívání svatých míst, chrámy, obrazy, nádoby, chrámové vybavení a oděvy [...] Musíte buď vše přijmout nebo vše odmítnout; redukce toliko oslabuje a amputace zohavuje [...]*³⁸⁰

Část IV: Případy názorných příkladů

*Když byla Církev odkázána na vlastní zdroje, místní nepokoje daly vznik biskupům, později pak daly ekumenické nepokoje vznik papežům; otázka, zda společenství s papežem je pro katolicitu nezbytné, nebyla diskutována a nemohlo být diskutována, dokud k pozastavení společenství skutečně nedošlo. To, že sv. Ignác nepíše asijským Řekům o papeži nevádí více než to, že sv. Pavel nepíše Korintským o biskupech. A to, že papežský primát nebyl formálně uznán do druhého století nevádí více než to, že až do čtvrtého století nebyla formálně uznána věrouka o Nejsvětější Trojici. Žádná věrouka není definována, dokud není porušena.*³⁸¹

*Dokud císařská moc měla pod kontrolou vývoj koncilů, čelila též šíření papežské moci. Podobně zůstávaly bez definic vyznání víry a kánon. Vyznání víry, kánon, papežství, ekumenické koncily, to vše se začalo formovat, až když císařská moc přestala vykonávat svou despotickou nadvládu nad Církví. A bylo přirozené, že její monarchická moc začala růst, když se Říše stala křesťanskou, a bylo tudíž i přirozené, že po pádu Říše se tato moc dále rozvíjela.*³⁸²

Část V: Paralelní příklady

[...] Tyto příklady mohou sloužit jako ilustrace této metody zdůvodňování, jež je zcela běžná a nezbytná tam, kde se nedostává skutečností; tato metoda je často použitelná jednoduše, avšak velmi často je komplikovaná a nebezpečná; je otevřena velkému zneužívání a její úspěch či neúspěch závisí daleko více na jednotlivcích,

³⁸⁰ ED str. 198.

³⁸¹ Ibid.

³⁸² ED str. 210.

kteří ji používají, než na pravidlech, která pro ni lze stanovit; metoda, jež může použita ve prospěch katolické církve, byť s určitou nejistotou a nuancovaně, je daleko méně jistá a uspokojivá v mnoha případech, kdy se aplikuje na vědecká a historická zkoumání.³⁸³

³⁸³ ED str. 239.

ZUSAMMENFASSUNG

JOHN HENRY NEWMAN – ŽIVOT A DÍLO V KONTEXTU BOJE ZA UNIVERZALITU CÍRKVE

JOHN HENRY NEWMAN - SEIN LEBEN UND WERK IM KONTEXT DES KAMPFES FÜR DIE UNIVERSALITÄT DER KIRCHE

ThDr. JUDr. Květoslav Tomáš Krejčí, M.Phil. (Oxon), Ph.D.

Die vorliegende Dissertation widmet sich dem Leben und dem Werk von John Henry Cardinal Newman. Sein Leben spannte sich beinahe über das ganze 19. Jahrhundert: geboren 1801, lebte er bis 1890. Newman gehört zu den Wegbereitern eines vor dem Wissenshorizont der Moderne verantworteten Katholizismus. Durch sein akademisches und literarisches Wirken sowie durch seine Konvertierung beeinflusste er das geistige Leben Englands und Europas im 19. und 20. Jahrhundert tief.

Newman wurde neben John Keble und Edward Bouverie Pusey zum führenden Kopf der sog. Oxford-Bewegung, die eine Erneuerung der Kirche von England anstrebte und zur Grundlage des Anglo-Katholizismus wurde. Sie publizierten regelmäßig sogenannte Traktate, in denen sie die Gründe für eine Rückkehr zur Spiritualität der frühen Kirche erklärten. Anfang 1845 entschloß er sich, eine Arbeit über die Entwicklung der christlichen Lehre zu verfassen, in der er sich der Unterscheidung zwischen echter Entwicklung und Verfälschung widmet. Er nahm sich vor, zur römisch-katholischen Kirche überzutreten, wenn sich seine Überzeugungen bezüglich Roms während des Schreibens nicht ändern würden. Noch bevor er das Werk abschloß, wußte er, daß er diesen Schritt vollziehen müsse. Im Oktober 1845 wurde Newman also in die römisch-katholische Kirche aufgenommen. Sein Leben nach der Konvertierung war jedoch von Anfeindungen auf anglikanischer und Mißtrauen auf römischer

Seite geprägt. Trotzdem wurde er 1879 von Papst Leo XIII. zum Kardinal ernannt.

Mit Ausnahme einer Übersetzung der *Idee der Universität* und einer Zusammenstellung einiger Predigten wurde in tschechischer Sprache seit 1939 (bzw. 1947) keine umfassende Arbeit publiziert, die diese Lücke zu überspannen versuchte. Die Dissertation hat sich auch vorgenommen, Newman nicht nur als einen Theologen, sondern auch als einen höchstinteressanten Menschen vorzustellen. Deswegen beinhaltet sie auch Übersetzungen einiger seiner Gedichte, die sein Leben prägten. Seine Schriften bezeugen dabei intellektuelle Redlichkeit sowie moralischen Mut. Ein weiterer Teil der Dissertation widmet sich Newmans Predigten, die ihn berühmt machten. Während seiner anglikanischen Zeit war er der Meinung, die anglikanische Kirche sollte eine Art *via media* zwischen Protestantismus und Katholizismus sein. Einzelne Werke Newmans von Bedeutung werden in der Dissertation beschrieben, analysiert und die tschechische Übersetzung der wichtigsten Passagen hinzugefügt. Die Dissertation bezeugt, daß eines der bleibenden Verdienste Kardinal Newmans sein Ringen um die Klarstellung des Prinzips ist, daß die geoffenbarte Religion mit ihrem Gehalt an Lehre und Moral Träger objektiver Wahrheiten ist, die mit Sicherheit erkannt werden können. Er hat auch das volle Recht des Gewissens herausgearbeitet, daß jedem Christen Pflichten auferlegt sind. Des Weiteren wird gezeigt, wie Newman unterstrich, wie sehr die Kirche gebildete Laien brauche.

Ein Teil der Arbeit wird auch der Aufnahme seiner Ideen in Frankreich und Deutschland gewidmet. Schließlich wird dargestellt, inwieweit seine Gedanken mit denjenigen der katholischen Moderne kompatibel sind. Es wird auch gezeigt, daß das II. Vatikanische Konzil zu einem kirchlichen Ereignis wurde, bei dem die theologische Grundauffassung Newmans in besonderer Weise zum Tragen gekommen ist.