

Univerzita Karlova v Praze
Katolická teologická fakulta
Katedra systematické teologie a filosofie

Karolína Štauberová

Augustinova nauka o manželství ve spisu
De bono coniugali

Bakalářská práce

Vedoucí práce: David Vopřada, Dr.

Praha 2019

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 23. října 2018

Karolína Štauberová

Bibliografická citace

Augustinova nauka o manželství ve spisu *De bono coniugali* [rukopis] : bakalářská práce /

Karolína Štauberová ; vedoucí práce: David Vopřada. -- Praha, 2018. – 55 s.

Anotace

Práce si klade za cíl analyzovat Augustinův spis *De bono coniugali* a zhodnotit jeho význam pro teologii manželství. Po představení pojetí instituce manželství v římské říši a ve spisech vybraných křesťanských autorů Východu i Západu v prvních čtyřech staletích a s přihlédnutím k rozvíjející se mnišské tradici se dále zabývá osobností a dílem Augustina z Hippo, zejména spisem *De bono coniugali*, a to nejen v kontextu reakce na dobové polemiky, ale především jako první formalizovanou a strukturovanou naukou církevního autora o manželství.

Klíčová slova

Augustin z Hippo, církevní otcové, 5. století, manželství, panenství, přirozenost, čistota, tělo

Abstract

The work is going to analyze Augustine's treatise *De bono coniugali* and its importance for the theology of marriage. After presenting the concept of marriage as an institution in the Roman empire and in writings of selected authors of Christian East and West in the first four centuries and also considering the developing monastic tradition, it is further dealing with the personality and works of Augustine of Hippo, especially with his treatise *De bono coniugali*; not only in the context of a response to then controversies, but especially as a first formalized and structured science of a church father on marriage.

Keywords

Augustine of Hippo, Church Fathers, 5th century, marriage, virginity, nature, chastity, body

Počet znaků (včetně mezer): 123 059

Poděkování

Děkuji svému školiteli dr. Davidu Vopřadovi za všemožnou podporu a cenné rady při vedení práce a v neposlední řadě za výraznou pomoc v poskytnutí většiny použité literatury.

Poděkování patří i přátelům za trpělivost a zájem, nejvíce ale mému manželovi Bedřichovi, díky němuž se můžu denně přesvědčovat, že manželství je skutečně dobro.

Obsah

Úvod	6
1. Instituce manželství v antice	8
2. Manželství v raném křesťanství	12
2.1 Tertulián	12
2.1.1 Život	12
2.1.2 Tertuliánova nauka o manželství	13
2.2 Východní otcové	16
2.2.1 Enkratité	16
2.2.2 Klement Alexandrijský	17
2.2.3 Órigenés	18
2.2.4 Jan Chrysostomos	20
2.2.5 Kappadočtí otcové	21
2.3 Ambrož	22
2.4 Jeroným	24
2.4.1 Život	24
2.4.2 Spor s Joviniánem	26
3. Augustin a jeho spis <i>De bono coniugali</i>	28
3.1 Augustin, jeho život a dílo	28
3.1.1 Život	28
3.1.2 Manicheismus	29
3.1.3 Polemika s Joviniánem	30
3.1.4 Polemika s Pelagiem a Juliánem	32
3.2 Spis <i>De bono coniugali</i> a tři dobra manželství	35
3.2.1 Potomstvo	36
3.2.2 Věrnost	38
3.2.3 Posvátné znamení	42
3.3. Základní charakteristiky Augustinovy teologie manželství	45
Závěr	49
Seznam zkratk	51
Seznam použité literatury	52
<i>Prameny</i>	52
<i>Sekundární literatura</i>	53

Úvod

*A kdy bude konec ženění a vdávání? Myslím, že na konci všeho života.*¹

Neexistuje snad žádný církevní otec a spisovatel, který by se nějakým způsobem nezabýval otázkou manželství. Přes původní očekávání brzké parusie a přes všechny úspěchy různých asketických a mnišských hnutí od počátku křesťanství byli stále laici žijící v manželství většinou, která tvořila církevní obce. Při četbě Nového zákona se ale někdy zdá, že to nejlepší, co se tu lze o manželství dočíst, je konstatování, že sice není hříchem, ale nijak zvlášť doporučováno není. Církevní otcové prvních staletí na to takřka bez výjimky navazovali a postupně se tak normalizovalo vnímání křesťanů žijících v manželství jako těch, kteří nezvládli následovat Krista náležitě, tj. v celibátním způsobu života. Manželství bylo mnohdy označováno mezi řádky nebo i naplno jako menší zlo či jako ústupek lidské slabosti, u některých autorů (nejen u Tertuliána, jehož výrok jsem citovala v úvodu) se zjevnou nechutí.

Zdá se mi, že v církvi je stále toto podhoubí určité nadřazenosti těch, kdo žijí v celibátu, nad těmi, kdo žijí v manželství (a jsou tedy i sexuálně aktivní), latentně přítomno. Lidé mimo církev pak často křesťanskou morálku redukují na jednoduchou rovnici: (jakýkoli) sex = hřích, respektive: hřích = sex (a nanejvýš ještě tak dobré jídlo). Tělesné projevy lásky v sobě mají vždy příměs něčeho zakázaného, co je trvale provázeno pocitem viny. Zodpovědnost za tento staletí trvajícím stav se připisuje hlavně Augustinovi jako nejvlivnějšímu (a rozhodně literárně nejplodnějšímu) z latinských otců. Augustin je obecně vnímán jako ten, kdo položil základ katolického vnímání sexuality jako něčeho špatného a nečistého, kdo potvrdil a teologicky dokázal, že sex je následek prvotního hříchu a Bůh to tak původně nechtěl, a kdo zveličením svého údajně hříšného mládí definitivně vyloučil možnost, že by v partnerském soužití mohlo být něco pozitivního, zkrátka: kdo nám to prostě celé zkazil.

Je tomu ale skutečně tak? Spis, kterým se chci blíže zabývat, nazval sám Augustin *De bono coniugali*; *O dobru manželském* a samotný titul už odkazuje k tomu, že to snad nebude až tak beznadějně. Dá se namítnout, že v antice bylo pojetí manželství diametrálně odlišné od dnešního; primárním úkolem ženy bylo dát muži dědice a ani Augustin nemohl překročit svůj stín člověka formovaného patriarchální společností. Vidí tedy jako výsledné „dobro manželství“ jenom zplození dětí, které se ale bohužel neobejde bez sexuálního styku, nebo je

¹ TERTULIÁN. *De exhortatione castitatis* 9. In: KORONTHÁLY, Pavel (př.). *Tertulián o manželství*. Praha: Krystal OP, 2014, s. 82.

tam ještě něco jiného? Co je pro něj v manželství klíčové a je něco z toho vůbec aktuální i po více než šestnácti staletích?

Než se ale dostaneme k hledání odpovědí na tyto otázky, bude třeba se zaměřit na širší kontext a uvědomit si, co Augustina formovalo a z čeho ve své teologii manželství vychází. V první kapitole provedeme krátký exkurs do společenského a právního rámce instituce manželství v římské říši a raném křesťanství, ve druhé kapitole se pak blíže podíváme na některé církevní spisovatele a na jejich postoj ke vztahu muže a ženy a k lidské sexualitě a ve třetí kapitole se konečně dostaneme k osobnosti Augustina z Hippo, přičemž se zaměříme na jeho vlastní vývoj. Jsem si vědoma toho, že v rozsahu této práce bude tento přehled velmi stručný, doufám ale, že bližší seznámení se s Augustinovými názory alespoň částečně přispěje k jeho „rehabilitaci“ a snad i k prohloubení vlastního povolání, životního stavu a místa v církvi.

1. Instituce manželství v antice

Římská společnost kladla velký důraz na sepětí s tradicí (*nomos*) a zvyky zděděné po předcích, což se týkalo jak náboženství, tak patriarchálního modelu rodiny. V čele domácnosti stál otec rodiny, *pater familias*, který de facto nebyl její součástí, ale jejím vladařem, a který měl takřka neomezenou moc nad dětmi, manželkou i otroky. Legitimní děti (tedy ty, které se narodily z pravého manželství, *matrimonium iustum*) nebo děti adoptované byly už od okamžiku narození považovány za podřízené otcovské moci (*patria potestas*), což platilo i pro vdané dcery, pokud *pater familias* neurčil jinak.² Jeho manželka byla považována za správkyni rodinného majetku a „strážkyni krbu“ (tento tradiční model paní domu a hospodyně zodpovědné za údržbu kultovního místa domácího krbu zasvěceného bohyni Hestii později částečně převezmou i křesťané),³ s dominantním postavením ohledně domácnosti, s relativní volností, ale podřízenou svému muži, případně otci.⁴

Římská tradice rozlišovala mezi zasnubami (*sponsalia*), které sice představovaly určitý závazek, jenž však při nedodržení nebyl vymahatelný žalobou, a následným uzavřením manželství (*nuptiae*). Manželství (*matrimonium*) vznikalo vzájemným souhlasem muže a ženy, kteří k tomu byli způsobilí věkem (tj. minimálně 12 let pro dívky a 14 let pro chlapce),⁵ společenskou třídou aj., případně se vyžadoval i souhlas jejich poručníků (*patres familias*).⁶ Otroci nemohli uzavřít platné manželství ani mezi sebou, ani se svobodnými občany. Z hlediska práva se na soužití otrokyně a otroka pohlíželo jako na spolužití (*contubernium*), na soužití svobodného muže se ženou z třídy nevolníků jako na konkubinát (*concubinatus*). V praxi to byly de facto monogamní vztahy podobné manželství, ale bez právního zázemí. Děti z nich narozené nebyly považovány za legitimní a dědily společenský status po matce.⁷ Konkubinát byl kvůli těmto omezením obvyklou formou soužití, která zejména pro muže představovala jistou výhodu v oficiální nezávaznosti péče o družku a vyhnutí se případnému rozvodu.⁸ Na

² K římskému rodinnému a manželskému právu viz blíže REYNOLDS, Philip Lyndon. *Marriage in the Western Church: The Christianization of Marriage During The Patristic and Early Medieval Periods*. Leiden: Brill, 2001, s. 7–14.

³ Srov. MARKSCHIES, Christoph. *Mezi dvěma světy*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 138.

⁴ Srov. HAZLETT, Ian (ed.). *Rané křesťanství: počátky a vývoj církve do roku 600*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009, s. 25.

⁵ Tato podmínka se v průběhu dějin měnila; dnešní kanonické právo stanovuje v kánonu 1083 minimální věk 14 let pro ženu a 16 let pro muže. Srov. KAŠNÝ, Jiří. *Manželství v západní tradici: soubor kanonických studií*. České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2006, s. 44.

⁶ Srov. KAŠNÝ, Jiří. *Manželství v západní tradici*, s. 14.

⁷ Srov. REYNOLDS, Philip Lyndon. *Marriage in the Western Church*, s. 20.

⁸ Srov. tamtéž, s. 38n.

mladé muže byl vyvíjen určitý společenský tlak, aby vstoupili do manželství a dostali tak své povinnosti ke společnosti a aby v této instituci uchovali rodinný majetek a zplodili legitimní děti (především syna, který bude pokračovat v rodové tradici), většinou se ale předpokládalo, že sexuální uspokojení budou hledat i jinde.

Sexuální morálka v římské říši byla relativně volná, alespoň z hlediska svobodných občanů – mužů. Heterosexuální i homosexuální vztahy se obecně tolerovaly, pro svobodného muže, který měl pochopitelně v sexuálních vztazích dominantní postavení, platilo pouze omezení na tři skupiny: mladí muži na stejném nebo vyšším společenském stupni, panny ze vznešených rodin a vdané ženy (matróny).⁹ Tak i mladého Augustina jeho matka Monika napomínala, aby se zdržel smilstva a cizoložství s manželkou někoho jiného, což by mohlo ohrozit jeho kariéru.¹⁰ Otroci a služky byli obecně považováni za pánův majetek a sexuální styk s nimi se de facto nepovažoval za nevěru. Na tento „dvojí metr“ jak právního rozdílu mezi mužskou a ženskou nevěrou, tak bagatelizovaným sexem s otrokyní či otrokem budou křesťanští kazatelé v příštích staletích opakovaně a leckdy marně upozorňovat. I Augustin už jako biskup byl podle dobových zpráv během svých kázání, v nichž káral manželskou nevěru, přerušován nesouhlasnými projevy posluchačů a musel si důrazně zjednávat slovo.¹¹

Hlavním cílem, dokonce povinností manželství římského občana bylo tedy plození dětí, nových svobodných občanů,¹² a neplodnost tak byla legitimním důvodem k rozvodu.¹³ Mnoho mužů z vyšších vrstev se snažilo oficiální sňatek oddalovat a dávalo buď dočasně, nebo trvale přednost nemanželskému soužití, konkubinátu. Většinou ale byly tyto svazky ale velmi podobné manželství, měly svého druhu právní status a dávaly mužům možnost normálně žít a případně mít potomky se ženou z nižších vrstev, s níž kvůli přísným zákonům nemohli uzavřít právoplatné manželství.¹⁴ Přesto je už v antické kultuře přítomen vzor aristokratického manželství, ve kterém není žena jenom fyzickou matkou legitimních dětí, ale společně se svým mužem sdílí i jeho důvěrné myšlenky a starosti a je v tom postavena na roveň mužskému příteli. „Římský ideál manželské svornosti“ spíše však převládl v pohledu na manželský pár jako na

⁹ Srov. RYŠKOVÁ, Mireia. *Pavel z Tarsu a jeho svět*. Praha: Karolinum, 2014, s. 430.

¹⁰ Srov. *Confessiones* II 3, 7. In: SVATÝ AUGUSTIN. *Vyznání*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2015, s. 60.

¹¹ Srov. POŘÍZ, Jan. Manželství a sexualita u sv. Augustina. *Teologické texty* 2008, roč.19, č. 2, s. 58.

¹² Tuto povinnost vyžadoval tzv. Lex Papia Poppaea z roku 9 n. l., který v tom navazoval na předchozí Lex Iulia. Viz RYŠKOVÁ, Mireia. *Pavel z Tarsu*, s. 100.

¹³ Srov. tamtéž, s. 431.

¹⁴ V takovém svazku žil přibližně čtrnáct let i Augustin, než svoji konkubínu z donucení propustil kvůli zasnoubení s urozenou mladou dívkou. Viz *Conf.* IV 2, 2, s. 91 a *Conf.* VI 15, 25, s. 160n.

„stabilizující mikrokosmos společenského řádu než jako na dvojici lidí, kteří se milují a jsou si rovni.“¹⁵

V raném křesťanství, stejně jako v antické společnosti, je manželství hodnoceno rozporupně a střídají se pozitivní i negativní hodnocení. Křesťané mají ale

od počátku k dispozici dva podstatně odlišné modely v podobě manželství a vůči manželství kritického mnišsko-asketického života – oba se od základů liší, ale přece se na sebe navzájem vztahují a jsou prostřednictvím modelů sexuální zdrženlivosti vzájemně spjaty úžeji, než se na první pohled zdá. (...) Křesťané se (ale) vyznačují, i když se angažují pro manželství, vědomím jeho předběžnosti, které pohanský svět v této formě nezná.¹⁶

Křesťanství neznalo alespoň v prvních čtyřech staletích žádný zvláštní liturgický ani mimoliturgický obřad nebo jiný způsob uzavírání sňatku. Křesťané uzavírali manželství obvykle podle tradic místa, kde žili, bez zvláštních formalit, doporučoval se však souhlas místního biskupa. V návaznosti na římské pojetí se i v křesťanství prosadilo vědomí, že manželství je dáno souhlasem muže a ženy: *consensus facit nuptias*.¹⁷ Realitu soužití dvou svobodných v konkubinátu danou zákonnými omezeními v římské říši církev v zásadě, ač neochotně přijímala jako fakt. Tím spíše, že v raných dobách nebyl v církvi ještě fixováno specifické manželské právo, byl konkubinát akceptován jako svého druhu manželský svazek, pro který by měla platit stejná pravidla.

Smíšená manželství byla naopak odmítána, nanejvýš s výhradami tolerována, i nejstaršími koncily a synodami. Církevní otcové, spisovatelé a pastýři se k nim stavěli různě, od téměř démonizace takového svazku a požadavku na exkomunikaci,¹⁸ přes přesvědčení o neplatnosti sňatku až k jeho praktické toleranci dané realistickým zhodnocením nerovnováhy množství křesťanských dívek a pohanských mužů na antickém sňatkovém trhu; rozhodně je ale obecně nedoporučovali kvůli ohrožení víry křesťanské strany.¹⁹

Současně se začínajícím a postupně sílícím proudem asketismu spolu s mnohdy dualistickým a heretickým odmítáním tělesnosti a sexuality postupně manželství vstupuje do obecného povědomí jako přinejmenším rizikový životní stav, ve kterém je člověk neustále v pokušení sexuální žádostivosti a tím si buď výrazně komplikuje, nebo úplně znemožňuje cestu do nebe. Proti extrémním názorům v době velkého rozkvětu asketického a mnišského

¹⁵ BROWN, Peter. *Tělo a společnost: muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000, s. 23.

¹⁶ MARKSCHIES, Christoph. *Mezi dvěma světy*, s. 133.

¹⁷ Srov. KAŠNÝ, Jiří. *Manželství v západní tradici*, s. 15.

¹⁸ Srov. TERTULIÁN. *Ad uxorem* 2, 3–7. In: KORONTHÁLY, Pavel (př.). *Tertulián o manželství*. Praha: Krystal OP, 2014. s. 62–66.

¹⁹ Srov. KAŠNÝ, Jiří. *Manželství v západní tradici*, s. 67–68.

hnutí však například synoda v Gangrách koncem 4. století vyhláší: „Kdo pohrdá manželstvím a tvrdí, že žena, která spí se svým mužem, a přitom je věřící a zbožná, nemůže vejít do Božího království, *anathema sit*“.²⁰ Můžeme namítnout, že rozhodnutí jedné synody bohužel nemělo na změnu postoje dotyčných radikálů velký vliv. V následující kapitole se tedy podíváme na různá tvrzení a postoje některých vybraných autorů prvních čtyř staletí, orto- i heterodoxních (a jak uvidíme, někdy obojí).

²⁰ MARKSCHIES, Christoph. *Mezi dvěma světy*, s. 143.

2. Manželství v raném křesťanství

V této kapitole se chci zaměřit na hlavní osobnosti, které formovaly vývoj teologie manželství v západní i východní církvi a z nichž posléze Augustin vychází. Jsem si vědoma toho, že v tomto rozsahu práce bude přehled jenom velmi zběžný a zdaleka nelze ani jmenovat všechny autory a jejich díla, přesto se však pokusím načrtnout hlavní linie a vývoj chápání manželství a sexuality od raných křesťanských autorů až k Augustinovým současníkům.

2.1 Tertulián

2.1.1 Život

První latinsky píšící církevní autor Quintus Septimius Florens Tertullianus se narodil kolem roku 150–160 v Kartágu, konvertoval před rokem 197 a zřejmě kolem roku 207 se dostal do kontaktu se stoupenci hnutí tzv. Nového proroctví (montanistů),²¹ kde našel spřízněné duše bojující stejně jako on proti morální laxnosti laiků i hierarchie. Podle sv. Jeronýma (*De viris illustribus* 53) byl knězem, současnými badateli je toto tvrzení ale zpochybňováno.²² Stejně diskutabilní je otázka, zda se svým příklonem k montanistům definitivně rozešel s katolickou církví,²³ či zda se následně odklonil i od montanismu a založil vlastní skupinu tzv. tertuliánovců.²⁴ Poslední zprávy o jeho životě pocházejí z doby kolem roku 220.

Tertulián si svým rigorismem a ostrým polemickým diskursem uvnitř katolické církve nejen znepřátelil mnoho lidí, ale vysloužil si i označení heretik a schizmatik. To samozřejmě zabránilo nejen jeho kanonizaci, ale po staletí zpochybňovalo i jeho pravověří a statut církevního otce. Tertulián byl přesvědčen, že „pouze křesťané neustále otevření vanutí Ducha jako Montanus a jeho přívrženci vědí, jak žít“.²⁵ Ti také smějí být nazýváni lidmi „duchovními“, na rozdíl od těch, kteří rozporují pravost a závaznost montanistických proroctví. Ty pohrdlivě označuje slovem „psychici“, tedy jako lidi smýšlející tělesně. Církev si představuje jako „společenství mravně spravedlivých... neposkvrněnou přítomností hříšníků.“²⁶ Svatost a čistota církve se musí zajistit definitivním (!) vyloučením hříšníků ze společenství.

²¹ Skupina, která se původně vytvořila kolem Montana a dvou „proroků“ Priscilly a Maximily kolem roku 150 ve Frýgii, jejíž členové byli po přezkoumání extatických proroctví exkomunikováni. Blíže viz KORONTHÁLY, Pavel. *Tertulián o manželství*, s. 20.

²² Srov. RANKIN, David. *Tertullianus a církev*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002, s. 45n.

²³ Většina badatelů se v současnosti kloní k názoru, že Tertulián katolickou církev nikdy formálně ani vnitřně neopustil. Svým pojetím morálky a teologickými důrazy se ale pohyboval na jejím okraji. Blíže viz RANKIN, David. *Tertullianus a církev*, s. 47.

²⁴ KORONTHÁLY, Pavel. *Tertulián o manželství*, s. 19.

²⁵ BROWN, Peter. *Tělo a společnost*, s. 68.

²⁶ RANKIN, David. *Tertullianus a církev*, s. 93.

Tertulián se věnuje tématu manželství ve třech spisech: *Ad uxorem* (*Manželce*, kolem roku 200–206),²⁷ *De exhortatione castitatis* (*Výzva k čistotě*, kolem roku 208–212)²⁸ a *De monogamia* (*O jediném manželství*, zřejmě 217).²⁹ Na tyto spisy se nyní podíváme podrobněji.

2.1.2 Tertuliánova nauka o manželství

2.1.2.1 *Ad uxorem*

V nejranějším spise *Ad uxorem* Tertulián v úvodu nabádá svou manželku, aby se po jeho případné smrti už podruhé neprovdala. Zde ještě akceptuje druhé manželství na základě 1 Kor 7,12n, smíšené manželství (tj. mezi pokřtěným a nepokřtěným) však odmítá jako hřích, kvůli němuž by měla být odepřena účast na eucharistii.³⁰ Začíná sice prohlášením, že manželství je dobré a požehnané, zároveň je ale považuje za překonané, „totiž že dříve bylo nutné ustanovit něco, co bylo později třeba odstranit nebo upravit.“³¹ Tertulián tu vykazuje striktně černobílé vidění světa, je to buď – anebo, nemohou existovat dvě srovnatelná dobra. Pokud je něco „méně lepší“ (v tomto případě manželství oproti panenství), už to nemůže být dobré vůbec, a co není dobré, je automaticky zlé.³² Později to řekne naplno: „Apoštol říká, že je pro muže lépe, žije-li bez ženy. Z toho tedy vyplývá, že je špatné žít se ženou, protože protikladem dobra může být jen zlo.“³³ Pokud sňatek apoštol Pavel dovoluje, je to jenom z nutnosti, nutnost sama už však věci ubírá na hodnotě. Verš *Je lépe žít v manželství než hořet* (1 Kor 7,9) tedy chápe jako jasný Pavlův postoj k manželství jako nutnému zlu:

Co je to za dobro, prosím tě, když se srovnává s nějakým zlem, a pak se z toho vyvozuje, že je lépe žít v manželství než hořet? Ale lepší je tedy ani nežít v manželství, ani nehořet.³⁴

V závěru spisu ale připojuje chválu křesťanského manželství, jeden z nejkrásnějších antických textů na toto téma. Jedná se zde ale spíš o manželství duchovní a ve společenství církve, nikde není zmínka o dobrech manželského života, o potomstvu či věrnosti. V dalších spisech ale už spojení muže a ženy nebude ničím, co by se dalo označit za „krásné“.

²⁷ KORONTHÁLY, Pavel. *Tertulián o manželství*, s. 31.

²⁸ Tamtéž, s. 35.

²⁹ Tamtéž, s. 40.

³⁰ *Ad ux.* 2, 3, s. 62.

³¹ *Ad ux.* 1, 2, s. 50.

³² Ke stejnému závěru dochází později i Jeroným v *Adversus Iovinianum* I 7 (PL 23, 218–220).

³³ TERTULIÁN. *De monogamia* 12. In: KORONTHÁLY, Pavel (př.). *Tertulián o manželství*. Praha: Krystal OP, 2014. s. 91.

³⁴ *Ad ux.* 1, 3, s. 51.

Jak krásné je, jsou-li dva věřící spojeni poutem jedné naděje, jedné touhy, stejného způsobu života a stejné služby. Oba jsou jako bratr a sestra, jako služebníci jednoho pána, nejsou rozděleni ani v duchu, ani v těle, naopak, jsou opravdu *dva v jednom těle*. A kde je jedno tělo, je i jeden duch: spolu se modlí, spolu se klaní, spolu se postí, navzájem se poučují a povzbuzují, navzájem se podpírají. (...) Nikdo z nich před tím druhým nic neskrývá, nevyhýbají se sobě navzájem, jeden druhému nejsou na obtíž. (...) Zní mezi nimi žalmy a hymny a navzájem mezi sebou soupeří, kdo zpívá svému Pánu lépe. Když to Kristus vidí a slyší, raduje se. Takovým lidem posílá svůj pokoj. Kde jsou dva, tam je i on. A kde je on, tam není ten zlý.³⁵

2.1.2.2 *De exhortatione castitatis*

V *De exhortatione castitatis* už zřetelně vidíme názorový posun z „katolického“ do „montanistického“ období. Text Mt 5,28 (*Kdo hledí na ženu chtivě, již s ní zcizoložil ve svém srdci*) používá jako důkaz, že pokud je sexuální touha stejná v manželství i mimo něj, logicky z toho vyplývá, že manželství a smilstvo jsou v zásadě totéž.

Zdá se, že jsou to jenom zákony, které činí rozdíl mezi manželstvím a smilstvem. Rozdíl je pouze v dovolenosti či nedovolenosti, ne ve věci samotné. Co činí muži i ženy jak v manželství, tak při smilstvu? Spojení těla – a Pán označil touhu po tomto spojení za smilstvo... To, co je základem manželství, je i základem smilstva.³⁶

V rétorickém zápalu tu odsuzuje v principu i manželství první a jediné a naprosto nebere v potaz ani jiná místa Písma, (např. Žid 13,4: *Manželství ať mají všichni v úctě*), ale ani své předchozí názory. Chvála křesťanského manželství z *Ad uxorem* je už zcela zapomenuta. I obraz duchovního společenství muže a ženy, kteří „navzájem mezi sebou soupeří, kdo zpívá svému Pánu lépe“, je nahrazen novým obrazem jakéhosi misogynního profesora Higginse, věnujícího se nerušeně vlastnímu duchovnímu rozvoji:

Podívejme se tedy na naši zkušenost: o kolik lépe se muž cítí, když je náhodou bez své ženy. Jeho duchovní smysl se zostřuje. Když mluví s Pánem, nebe je blízko. Když se věnuje četbě Písma, je jím celý pohlcen. Zpívá-li žalmy, raduje se sám v sobě...³⁷

Když Pavel v 1 Kor 7,25 píše, že nemá ohledně manželství žádný rozkaz Páně, ale dává jen radu, Tertulián to vykládá v tom smyslu, že absence příkazu znamená zákaz, čili co není výslovně povoleno, je zakázáno.³⁸ Život v celibátu je prakticky jediná možná cesta ke spáse. Nejlepší je samozřejmě do manželství vůbec nevstupovat a nikdy nepoznat sexuální život: je to „blaženost, protože vůbec neznáš to, od čeho později budeš chtít být osvobozen.“³⁹ Když už

³⁵ *Ad ux.* 2, 8, s. 68.

³⁶ *Exh. cast.* 9, s. 81n.

³⁷ *Exh. cast.* 10, s. 83.

³⁸ *Exh. cast.* 4, s. 75.

³⁹ *Exh. cast.* 1, s. 71.

k tomuto politováníhodnému kroku dojde,⁴⁰ lze se ještě zachránit ukončením sexuální aktivity. To Tertulián oceňuje jako „statečnost, protože odmítáš s opovržením to, čeho sílu dobře znáš“.⁴¹ Třetím stupněm panenství je nakonec vdovství. Tertulián fatalisticky interpretuje smrt manžela či manželky jako Boží „čistou“ vůli: Bůh chce po člověku zdrženlivost, a pokud přesto ve své shovívavosti dopustil, aby člověk do manželství vstoupil, je to projev Jeho dobroty, pokud umožní člověku ještě žít v celibátu. Vdovství jako specifický životní stav je tedy poslední příležitostí vrátit svému tělu tu čest, která byla prvním manželstvím ztracena (sic!) a jedině tak moci vejít do ráje.⁴²

2.1.2.3 *De monogamia*

V nejradikálnějším spise *De monogamia* už Tertulián vystupuje už jako představitel komunity těch, kteří se „díky znalosti duchovních charismat mohou označovat za lidi duchovní“ a správně chápou učení Parakléta.⁴³ Ptá se sugestivně: „Proč by nemohl po apoštolské době přijít tentýž Duch, aby zavedl ustanovení podle celé pravdy, (...) aby konečně spoutal tělo, aby již neodrazoval od manželství skrytě, nýbrž zcela otevřeně?“⁴⁴ K manželství (a tedy i pohlavnímu spojení) došlo podle něj až po pádu člověka. I když na začátku připouští manželství jako dobré a dovolené, odsouzení druhého manželství mu slouží jako argumentační výťah k odvrhnutí manželství vůbec. Akceptuje pouze jediné manželství během života a neváhá druhé manželství označit jako bigamii a jako zločin.⁴⁵ Poněkud nekonzistentně ale vzápětí uhlazuje předchozí výpad obhajobou manželství, kdy si nově všímá pozdějšího textu z 1 Tim 4,3, jakoby v obavě, aby nebyl označen jako ten, kdo je *pokrytec a lhář a zakazuje lidem ženit se*:

Apoštol kárá ty, kdo zcela odmítají manželství, stejně jako ty, kdo zakazují jíst pokrmy, které Bůh stvořil. Tím, že zakazujeme opakování manželství, nevystupujeme proti manželství jako takovému o nic víc, než vystupujeme proti jídlu jako takovému, když se často postíme.⁴⁶

Tertuliánova teologie manželství je ale celkově neobhajitelná, nevnímá rozpory v argumentaci a často si protirečí i ve stejném krátkém spise. Z Písma si vybírá jen to, co se hodí pro podpoření jeho postoje, ignoruje širší kontext či jiné texty a jako brilantní rétor je schopen

⁴⁰ Tertulián zde připouští pouze situaci, kdy do manželství vstoupí dva nekřesťané a ke křtu (jednoho či obou) dojde až v průběhu trvání manželství. Pak je možné „panenství od druhého narození“, tj. od křtu.

⁴¹ *Exh. cast.* 1, s. 71.

⁴² *Exh. cast.* 13, s. 88.

⁴³ *Mon.* 1, s. 89n.

⁴⁴ *Mon.* 3, s. 93.

⁴⁵ *Mon.* 4, s. 95.

⁴⁶ *Mon.* 15, s. 117n.

dokázat i pravý opak slov, která vykládá. Spolu s agresivními výpady proti těm, kdo by snad táž slova Písma chápali jinak, nám vyvstává obraz nesmířitelného člověka, který se nechce vyrovnat se slabostí svou ani jiných. Tertuliánovy názory sice nebyly přijaty, přesto se v nich však už objevuje ideál „absolutního dobra“ a mnišského života jako nejjistější (či dokonce jediné) cesty ke svatosti, který se v následujících staletích začne plně rozvíjet.

2.2 Východní otcové

Bohatství křesťanského Východu nelze na tomto omezeném prostoru cele postihnout a nezbyvá než selektivně představit alespoň hlavní jména a směry důležité pro kontext rozvoje chápání manželství. Vzrůstající asketické hnutí bylo nejvýrazněji reprezentováno okrajovými heretickými skupinami enkratitů, na něž reagovali ve svých spisech dva alexandrijští filosofové: ženatý stoik Klement a jeho nástupce platonik a exegeta Órigenés. O pár století dále se pak přesuneme do oblasti Antiochie a Kappadokie, a to k postavám biskupa a kazatele Jana Zlatoústého a trojici „kappadockých otců“: tvůrce první řehole Basila Velikého, jeho bratra Řehoře z Nyssy a přítele Řehoře Naziánského.

2.2.1 Enkratitě

Jednou z důležitých postav, která ovlivnila pozdější život křesťanského Východu, je bezesporu Tacián ze Sýrie, představitel hnutí tzv. enkratitů („zdržlivých“), odmítajících všechno tělesné: zříkali se masa, vína – a to i při slavení eucharistie – a samozřejmě i sexu. Za tuto praxi byl roku 172 v Římě exkomunikován a odešel do Sýrie, kde hnutí enkratitů našlo živnou půdu a jeho názory nebyly pokládány za heretické. Taciánovým nejznámějším dílem je tzv. *Diatessaron*, kompilát čtyř evangelií, doplněný i z apokryfů a legend.⁴⁷ Vyznění této „evangelní harmonie“ však přizpůsobuje enkratitskému dualismu. Duch svatý, který po křtu přebývá v člověku, nesnese soupeře v osobě manžela nebo manželky. Podle něj je manželství důsledkem Adamova hříchu, když opustil Boha jako otce a Ducha svatého jako matku. Tím propadl smrtelnosti a je od té doby nucen zachovat rod a plodit děti prostřednictvím pohlavního styku. Některé radikální proudy enkratitů spojovaly pohlavní styk přímo s pádem člověka do hříchu a přičítaly mu nejen ztrátu původní nevinnosti a společenství s Bohem, ale degradaci člověka na úroveň zvířat, která se páří a umírají. Jedině tím, že se člověk definitivně vzdá

⁴⁷ Blíže viz DROBNER, Hubertus. *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha: OIKOYMENH, 2011, s. 115–119.

sexuálního života, umožní Duchu svatému, aby se v jeho srdci opět usídlil. Naprostá sexuální abstinence je nutnou podmínkou křesťanství.⁴⁸

Spojení křesťanství s askezí bylo v oblasti Blízkého Východu velmi rozšířené. Svědčí o tom i populární apokryfní *Skutky Tomášovy* z počátku 3. století. V postavě apoštola Tomáše jakožto pokračovatele Ježíšova poslání uvést svět konečně do pořádku přináší novou „teorii čistoty“ a nový světový řád, nepodléhající společenské nutnosti udržovat rodinu. Nově se obrací nejen na muže, aby nepodléhali svůdnosti žen, ale stejně tak i na ženy, aby odmítaly své muže, zejména v barvitě vyličených scénách ze svatební noci. Pro autora *Skutků Tomášových* právě nutnost a nevyhnutelnost koloběhu rození a umírání drží svět v područí zla. Odmítnutí sexuality je vystoupením z tohoto bezútěšného cyklu.

Tak se ženino odsouzení k manželskému loži stalo symbolem celé lidské nesvobody tohoto světa a odmítnutí manželské sexuality symbolem okna otevřeného dokořán věčnosti, protože „manželství zmizí ze světa s velkým pohrdáním, jak řekl sám Ježíš“.⁴⁹

Enkratité ovlivnili i pozdější autory, kteří s nimi ovšem nesdíleli názor na manželství jako nechtěné zlo, ale snažili se místo toho jeho nevyhnutelnost alespoň podříditi nějakým pravidlům. Jedním z těchto otců byl Klement Alexandrijský, v jehož díle se setkává stoicismus a snaha o řád s určitým podhoubím odmítání tělesnosti.⁵⁰

2.2.2 Klement Alexandrijský

Titus Flavius Clemens se narodil kolem roku 140–150, konvertoval ke křesťanství až v dospělosti a není jisté, zda se posléze stal knězem či ne. Víme, že byl ženatý a působil jako filosof v Alexandrii, odkud pocházejí spisy o křesťanském způsobu života *Paedagogus* (*Vychovatel*) a *Stromata* (*Koberce*, tj. různé úvahy). Kvůli vlně pronásledování křesťanů musel Alexandrii opustit a odešel do Palestiny, kde kolem roku 216 zemřel.⁵¹

Klíčovým pojmem, který nám při četbě Klementových spisů neustále přichází na mysl, je *apatheia*. Ideálem stoicismu je osvobození od vášní, či lépe řečeno ovládnutí citů a tělesných žádostí rozumem. Klement pohrdá představou enkratitů o zastavení přirozených procesů naprostým vykořeněním sexuality a celkem jadrně je charakterizuje jako ty, kteří „vkládají své

⁴⁸ Srov. BROWN, Peter. *Tělo a společnost*, s. 79.

⁴⁹ Tamtéž, s. 85.

⁵⁰ Není zde prostor pro širší pojednání, odkazují např. na Klementův názor hraničící s doketismem, že Kristus přijímal potravu „zvláštním způsobem“. Srov. pozn. 276 v KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Stromata II–III* (př. ČERNUŠKOVÁ, Veronika – PLÁTOVÁ, Jana). Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 424.

⁵¹ Blíže viz DROBNER, Hubertus. *Patrologie*, s. 177n.

naděje ve vlastní genitálie“.⁵² Je si vědom toho, že člověk je jednotou duše a těla, tudíž nelze jedno od druhého oddělit. Plození dětí nevnímá jako trpný úděl ve zkaženém světě, ale právě naopak: vidí v obnovování lidského rodu naplňování Božího plánu s člověkem. Chce uklidnit „průměrné křesťany“, tedy ty, kteří ještě nedosáhli dokonalé *apatheie* a zřejmě byli zmateni protichůdnými názory různých skupin, činících si nárok na správné chápání křesťanského způsobu života:

(Pán naznačuje na různých místech), že celibát nebo manželství je věcí volby a nikoli nutnosti, plynoucí z nějakého zákazu. Navíc ukazuje, že manželství je spoluprací na díle stvoření. Ať se tedy rozumně vedené manželství nepovažuje za nějaký hřích. (...) Každý z nás má právo si zvolit, zda mít rodinu nebo ne.“⁵³

Jeho adresátem je vzdělaná a kultivovaná vyšší vrstva obyvatel Alexandrie, které chce představit (na helénských základech postavený) křesťanský způsob života jako cestu k dosažení harmonie a dokonalosti. Vychází ze stoické představy o ideálním přístupu k sexuálnímu styku za účelem plození dětí, tedy primárně ne kvůli požitku, ale jako zodpovědnou služebnou činnost pro blaho společnosti. Má se samozřejmě odehrávat jedině v manželství a ve správnou dobu, vhodnou k početí dítěte. Vůle a vědomí zodpovědnosti vůči Božímu řádu musí dominovat nad požitkem. Ten není sám o sobě špatný, ale Klement varuje před jeho vyhledáváním, aby se tím náhodou rozumová kontrola nedostala pod vliv vášně. Klement „jemně zpevnil disciplinovanou sexualitu judaismu a raněkřesťanských církevních obcí odvarem ostře estetické vnímavosti Řeka.“⁵⁴ Spis *Paedagogus* je takovým „uvedením do zbožného života“, přičemž neobsahuje jenom rady k duchovnímu rozvoji, ale je i jakousi antickou příručkou etikety. Klement v něm (snad až v příliš mnoha detailech) nabádá křesťany, jak se chovat na veřejnosti, u stolu i v ložnici.⁵⁵ Ač se dnes mohou jevit některé rady jako přinejmenším pedantské a až příliš zasahující do intimní sféry mezi manžely, Klement jimi záměrně reaguje na dualistický radikalismus vzrůstajících se heretických či okrajových skupin jasným postojem k manželství jako dobrému a Bohem chtěnému.

2.2.3 Órigenés

V tomto přehledu nelze pominout významnou postavu Órigena, jeho ovlivnění platonismem a z toho vycházející kontroverzní pohled na tělo a sexualitu. Narodil se kolem

⁵² *Stromata* III 109, 2. Citováno dle BROWN, Peter. *Tělo a společnost*, s. 108.

⁵³ *Stromata* III 66, 2–67, 1, s. 435. Klement se tu pochopitelně obrací ke svobodným mužům.

⁵⁴ BROWN, Peter. *Tělo a společnost*, s. 108.

⁵⁵ Blíže viz BROWN, Peter. *Tělo a společnost*, s. 103–110.

roku 185 v Alexandrii, kde dále vyučoval jako Klementův nástupce filosofii a teologii. Kvůli konfliktu s místním biskupem, který prohlásil neplatnost Órigenova kněžského svěcení, které přijal v místě mimo jeho jurisdikci, byl kolem roku 231 vypovězen ze země, uchýlil se posléze do Caesareje v Palestině a tam zemřel na následky mučení během Deciova pronásledování kolem roku 254.⁵⁶ Órigenés ovlivnil generace křesťanských spisovatelů, přestože staletí po jeho smrti začal spor o jeho pravověrnost.⁵⁷

Órigenés vnímá lidské tělo a pohlavní diferenciaci až jako druhotné Boží stvoření, tedy jako viditelný odklon od původní dokonalosti, s níž Bůh stvořil lidskou duši. Tělo je hmotným omezením ducha, ale je nezbytné pro postupné uzdravování duše.⁵⁸ Život v těle se vším, co k němu patří, je pouze provizoriem, z pohledu věčnosti pouhým okamžikem na cestě k původní neomezené identitě, sexualita a odlišnost pohlaví je pak jenom pomíjivým a postradatelným doplňkem osobnosti.⁵⁹ „Divoký platonismus jeho generace“⁶⁰ přesouvá těžiště smyslového vnímání do světa idejí, povzbuzuje zostřování duchovních smyslů a potlačování smyslů tělesných. Nejzřetelněji je to vidět v jeho *Kázání na Píseň písní*, kde vykládá milostný vztah jako metaforu vztahu Krista a věřící duše; to samozřejmě vedlo k relativizaci pozemského manželství či jakémusi vědomí dvojakosti manželství přechodného na zemi a pravého trvalého manželství s Kristem v nebi.⁶¹ Podobně jako později Augustin vnímá manželství jako lék proti žádostivosti, ale sexuální styk sám o sobě je pro něj něčím opovrženímhodným, aktem, z něhož vzejdou nová těla jako vězení duše, něčím poskvřeným.⁶² Na rozdíl od Klementa ale Órigenés v manželství a sexuálních stycích mezi manželi nevidí žádný způsob, jak jej spojit s pravým křesťanským životem. Zkušenost tělesných smyslů při manželském sexuálním styku působí degradaci a zhrubnutí smyslů duchovních a ti, kdo se mu oddávají, zůstávají jenom u slabé ozvěny skutečných požitků, stínů „platónské jeskyně“. V ráji jako čistém duchovním světě prostě nemohl manželský styk existovat a nyní „o něm lze hovořit pouze na základě toho, co postrádá. Pohlavní akt totiž jasně naznačuje bolestnou propast mezi sexualitou a ‘pravým’ duchovním spojením.“⁶³

⁵⁶ Blíže viz DROBNER, Hubertus. *Patrologie*, s. 183–185.

⁵⁷ K tomu blíže SUCHÁNEK, Drahomír – DRŠKA, Václav. *Církevní dějiny. Antika a středověk*. Praha: Grada, 2013, s. 105 a DROBNER, Hubertus. *Patrologie*, s. 198.

⁵⁸ Srov. BROWN, Peter. *Tělo a společnost*, s. 131.

⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 133.

⁶⁰ Tamtéž, s. 137.

⁶¹ Srov. MARKSCHIES, Christoph. *Mezi dvěma světy*, s. 144.

⁶² Ke srovnání Augustinovy a Órigenovy koncepce viz blíže SCHMITT, Émile. *Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin: une théologie baptismale de la vie conjugale*. Paris: Études Augustiniennes, 1983, s. 130–133.

⁶³ BROWN, Peter. *Tělo a společnost*, s. 138.

2.2.4 Jan Chrysostomos

Další z východních otců se narodil kolem roku 350 a roku 386 byl v Antiochii vysvěcen na kněze. Tou dobou už byl známý jako talentovaný rétor – odtud jeho pozdější přízvisko Chrysostomos (Zlatoústý) – a kázání se stalo jeho charakteristickým projevem. V roce 398 byl vysvěcen na biskupa a přesídlil do Konstantinopole. Tam se však kvůli své veřejné kritice způsobu života kléru i císařského dvora stal nežádoucí osobou; důsledkem toho bylo několikaleté vyhnanství, kde roku 407 na následky vyčerpání zemřel.⁶⁴

Jan byl v první řadě pastýř a byl si vědom toho, že jeho posluchači jsou především laici žijící v rodinách a věnující se běžným zaměstnáním. Přesto však jako by chtěl svými homiliemi záměrně provokovat střední třídu, která zcela v duchu antické tradice viděla v manželství a zachování rodu povinnost vůči městu a státu. Především v raném díle *De virginitate (O panenství a panictví)* zdůrazňuje nejen to, že tělo patří člověku a nikoli městu, které od něj něco očekává, ale jde v argumentaci ještě dál: na sklonku 4. století už považuje svět za zcela rozvinutý a obydlený, takže ho podle něj už není třeba dále zalidňovat. Jediným relevantním důvodem ke sňatku je kontrola nad pohlavním pudem a vzájemná pomoc partnerů k usměrnění sexuality do řádné instituce křesťanského manželství. Manželé proto

mají držet pospolu, aby se prostřednictvím „uklidňujícího léku“ dostatečně pravidelného pohlavního styku vzájemně chránili před nebezpečným dotíráním smyslné žádostivosti, která se plíží u dveří jejich ložnice (...). Protože manželský pohlavní styk přináší trvalé radosti z legitimních dětí, mladí muži jej potřebují: odvádí je totiž od pomíjivých rozkoší nevěstinců.⁶⁵

Jan ale rozhodně staví celibát nad manželství, a to s argumentem, že jestliže v nebi manželství neexistuje, nemohlo existovat ani v ráji. Manželství a sexuální styk ustanovil Bůh jako důsledek lidské neposlušnosti.⁶⁶ Dovedeno do důsledků je to totéž jako říct, že původem manželství je hřích. Jan by se zřejmě bránil nařčení z manichejského dualismu, který sám odsuzoval, je ale obtížné tyto nebezpečné tendence nevidět.⁶⁷ Podobně jako Ambrož propaguje celibát s poukazem na různé těžkosti života v manželství, na druhou stranu ale vystupuje ostře proti různým formám enkratismu a brání manželství jako stav, ve kterém lze dosáhnout svatosti.

⁶⁴ Blíže viz DROBNER, Hubertus. *Patrologie*, s. 430–434.

⁶⁵ BROWN, Peter. *Tělo a společnost*, s. 234.

⁶⁶ Srov. JAN ZLATOÚSTÝ. *De virginitate* 14–15 (SC 125, s. 136–146); SCHMITT, Émile. *Le mariage chrétien*, s. 134n.

⁶⁷ SCHMITT, Émile. *Le mariage chrétien*, s. 135. K manicheismu viz blíže kap. 3.1.2.

Byť je jeho teologie manželství mnohdy nekonzistentní a nepříliš propracovaná, „pastýř je přesvědčivější než teoretik.“⁶⁸

2.2.5 Kappadočtí otcové

Nelze pominout jména trojice „kappadockých otců“ 4. století: Basila Velikého, jeho mladšího bratra Řehoře z Nyssy a přítele Řehoře Naziánského. Rodina Basila a Řehoře byla už po několik generací křesťanská a církevní kariéře či asketickému životu se věnovali i další rodinní příslušníci; zejména pak nelze opomenout jejich nejstarší sestru, řeholnici Makrinu, která měla na život svých slavných bratrů podstatný vliv.⁶⁹

Basil se zapsal do dějin jako jeden z průkopníků cenobitského způsobu řeholního života a autor první řehole. Intenzivně se zabíral aktuálním problémem chudoby, a to nejen jako zakladatel mnišské, hospodářsky soběstačné komunity, která měla veškeré přebytky použít na almužny, ale jako biskup požadoval totéž i po křesťanských rodinách. V prostředí tradiční venkovské šlechty se však nejen na majetek, ale i na plození potomstva kladl velký důraz. Basil ale považoval „instinktivní společenské reflexy zámožných lidí, které je nutí shromažďovat majetek a zajišťovat se proti budoucnosti zplozením mnoha synů a dcer (...) prostě za špatné návyky, kterých se křesťan musí pomalu zbavovat“.⁷⁰

Pro jeho přítele Řehoře z Naziánu je charakteristická láska k učenosti a rétorice a stále aktuální spojení teorie a praxe. Byl i první, kdo zpracovával teologická témata a křesťanskou nauku ve formě básní. Jednu z nich posílá jako „svatební dar“ mecenášce Olympii z Konstantinopole. V ní ji, v souladu s dobovou praxí, nabádá, aby zachovávala Boží zákony tím, že se se svým manželem alespoň o svátcích zdrží pohlavního styku. Zároveň však manželské spojení nazývá „Kristovým (!) darem, který má lidstvu uvězněnému v područí smrti dopomoci prostřednictvím plození dětí ke stabilitě“.⁷¹ Basila a Řehoře bude také Augustin později citovat jako věrohodné svědky ortodoxního učení církve o dědičném hříchu.⁷²

Mladší Basilův bratr Řehoř z Nyssy byl z této trojice jako jediný ženatý, neexistují však důkazy o tom, že by zanechal nějaké potomky.⁷³ Jeho názory na manželství, sexualitu a

⁶⁸ Tamtéž, s. 135n.

⁶⁹ K životům a díle kappadockých otců viz blíže DROBNER, Hubertus. *Patrologie*, s. 346–385.

⁷⁰ BROWN, Peter. *Tělo a společnost*, s. 221.

⁷¹ ŘEHOŘ NAZIÁNSKÝ. *Carmina moralia* II 2, 6, 86–94; Srov. BROWN, Peter. *Tělo a společnost*, s. 215.

⁷² Zejména v pozdních spisech *Contra Iulianum* a *Opus imperfectum* Augustin dokazuje správnost této doktríny poukazem na jednotu výkladu západní a východní církve. Srov. SCHMITT, Émile. *Le mariage chrétien*, s. 126.

⁷³ Vyvozuje se to z jedné poznámky jeho raného spisu *De virginitate*, že již nemůže sdílet ovoce panenství. Blíže viz DROBNER, Hubertus. *Patrologie*, s. 363n.

panenství jsou stejně jako u předchozích dvou otců silně ovlivněny platónskou filosofií: sexualita nebyla Bohem při „tvoření pravzorů vyrovnané nerozlišenosti lidské přirozenosti“⁷⁴ původně zamýšlená, ale byla přidána až po Adamově pádu. Sexuální diferenciaci není trestem za hřích, ale jakousi Boží pojistkou, „plánem B“, „koženou suknicí, kterou Bůh něžně přioděl Adama a Evu, aby snesli své dlouhé vyhoštění z ráje“.⁷⁵ Prvotní hřích nebyl sexuální povahy, ale Adamovou touhou ovládat a vlastnit čistou Boží krásu stvoření; tedy to, co Augustin později nazve *concupiscentia carnis*. Koloběh plození potomků, rození a umírání je neustálou připomínkou lidské smrtelnosti, neúprosného plynutí času, který má člověk na světě vyměřen. Zároveň ale sexualitu a reprodukci (které jsou pro něj neoddělitelné) Řehoř přijímá jako „smutnou, avšak věrnou ozvěnu neustálých Božích záměrů“ a „něžné, vytrvalé Boží vedení lidstva k určené plnosti, třebaže nyní dlouhou oklikou“.⁷⁶

2.3 Ambrož

Oklikou se nyní vrátíme do západní části církve, kde se koncem 4. století objevují dvě výrazné osobnosti: Ambrož Milánský a Jeroným. Ambrož jako městský politik, biskup a exegeta a Jeroným jako osamocený misantropní učenec se leckdy střetávali na mnoha frontách, přirozeně i v pohledu na manželství a panenství. Podíváme se tedy blíže alespoň na nejdůležitější části jejich dochovaných děl a na zázemí a konfrontace, které nelze od teoretických spisů oddělit.

Ambrožův životní příběh a jeho význam pro západní teologii zůstává sice trochu ve stínu jeho posluchače a pozdějšího žáka Augustina, přesto jeho přínos k chápání manželství v latinské církvi nelze vynechat. Ambrož pocházel z prostředí římské městské aristokracie, narodil se kolem roku 340, roku 374 byl zvolen biskupem v Miláně, kde působil až do své smrti roku 397.⁷⁷ Někteří charakterizují Ambrožovo myšlení jako svět tezí a antitezí, kde v jasně definovaných rozporech (křesťanství – pohanství, katolicismus – hereze, duše – tělo) nepřipouští žádnou možnost rozvolnění těchto hranic či koexistenci protikladů. Ostře vystupuje proti smíšeným manželstvím,⁷⁸ která chápe jako pootevřené dveře ke ztrátě křesťanské integrity (zákaz sňatků s pohany nebo schizmatiky – o Židech vůbec není řeč – se v latinské církvi

⁷⁴ BROWN, Peter. *Tělo a společnost*, s. 223.

⁷⁵ ŘEHOŘ Z NYSSY. *Orat. cat.* 8, s. 123n; Srov. BROWN, Peter. *Tělo a společnost*, s. 224.

⁷⁶ BROWN, Peter. *Tělo a společnost*, s. 225.

⁷⁷ K Ambrožovu životopisu viz blíže DROBNER, Hubertus. *Patrologie*, s. 405–411.

⁷⁸ Srov. AMBROŽ. *Ep.* 62 (M 19), 2 (SAEMO 21, s. 146).

prosadil až později, a to s výhradami a platný pouze pro děti biskupů).⁷⁹ Na pozadí jeho teologických názorů i způsobu řešení konkrétních problémů církve je prý „dovedně udržovaná mentalita obléhaného“.⁸⁰

Ambrožovým ideálem je asketický život v celibátu a jemu také věnoval několik spisů. Jeho vlastní sestra Marcellina byla zasvěcenou pannou a právě jí dedikoval třídílný spis *De virginibus (O pannách)* z roku 377.⁸¹ Pro ideál panenství chce nadchnout i ostatní dívky s poukazem na všemožná rizika a komplikace, které musí žena podstoupit při těhotenství a porodu, a na následné bolesti při výchově a strachu o děti. Ambrož lakonicky komentuje chlubení vdaných žen počtem dětí: „Ať si (matka) uvádí radost z dětí, necht' však uvede též soužení. (...) Jak sladké dítě, jež začíná nebezpečím a nebezpečím končí, jež je dříve pro žalost než pro radost. (...) To jsou soužení těch šťastných!“⁸² Lepší a bezpečnější je proto zvolit život zasvěcené panny, vyhnout se pravděpodobně smutnému a nejistému údělu vdané ženy, matky a případně vdovy⁸³ a uchovat si tělo neporušené.⁸⁴

Právě ona neporušenost, celistvost, *integritas*, znamená pro Ambrože nejtěsnější spojení s Kristem, jehož početí a narození nebylo důsledkem pohlavního aktu a jehož tělo na sobě nemělo tak jako ostatní lidská těla „ošklivou jizvu sexuality“.⁸⁵ Kristus „nepocítil žádnou nákazu přirozeného plození“, „nebyl poskvrněn ani samotnou podmínkou narození“ a „přijal neposkvrněné tělo, (...) které nepošpinilo neblahé smíšení, jak k němu dochází při plození a početí“.⁸⁶ Termíny spojené se sexualitou jako „nákaza“, „poskvrnění“, „pošpinění“, „neblahé smíšení (*concretio iniuriosa*)“ jsou samozřejmě silně negativně zabarveny a mohly by samy o sobě vést k dojmu, že Ambrož podlehl stejnému dualismu jako enkratité či hodil manželství a smilstvo do jednoho pytle jako Tertulián.⁸⁷ Ambrož ale jasně vidí manželství a sexualitu jako účast na Božím stvořitelším plánu: kdo zavrhuje soulož, zavrhuje i děti a vlastně celou lidskou společnost. Proti „těm, kteří propadli zlovyku od manželství odrazovat“ (zřejmě

⁷⁹ Srov. MARKSCHIES, Christoph. *Mezi dvěma světy*, s. 139.

⁸⁰ BROWN, Peter. *Tělo a společnost*, s. 261.

⁸¹ Ambrož věnoval tématu panenství i další spisy a proslovy, zde se ale omezím pouze na zmíněný text. K dalším dílům viz KRAFT, Heinrich. *Slovník starokřesťanské literatury: život, spisy a nauka řeckých, latinských, syrských, egyptských a arménských církevních otců*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 16.

⁸² AMBROŽ. *De virginibus* I 6, 25–26. In: ZVĚŘINA Josef (př.). *O pannách*. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1948, s. 75.

⁸³ Ambrož se věnuje nejen pannám, ale i vdovám, kterým je určen jeho raný spis *De viduis*. Pozice vdov si všímá snad nejvíce z církevních otců. V pozadí této péče je pravděpodobně osobní zkušenost z dětství, kdy jeho matka v jeho necelých patnácti letech náhle ovdověla. Blíže o Ambrožově rodinném zázemí viz VOPŘADA, David. *Ambrose's Mother and Her Son's Theological Views*. *Eastern Theological Journal* 2006, roč. 2, č. 1, s. 19–30.

⁸⁴ *Virg.* I 6, 25–26, s. 75. Srov. MARKSCHIES, Christoph. *Mezi dvěma světy*, s. 68.

⁸⁵ BROWN, Peter. *Tělo a společnost*, s. 263.

⁸⁶ HUŠEK, Vít. *Peccata haereditaria* u Ambrože Milánského. *Studia theologica* 2004, roč. 6, č. 3, s. 31.

⁸⁷ Viz pozn. 36.

manichejcům)⁸⁸ používá jejich vlastní zbraně: „V jednom arci tito bezbožníci mají pravdu, (...) že zavrhujíce manželství, sami vyznávají, že se neměli narodit.“⁸⁹

Není pravda, že by manželství vnímal pouze jako nutné zlo, přijatelné leda pro ty, kteří nevydrží závazek celibátu. V jednom svém listě například naopak stvrzuje: „Každý den církve v biblických čteních a kázáních biskupů velebí manželskou mravnost,“ vzápětí ale dodává: „avšak sláva patří panenské neporušenosti“.⁹⁰ V hierarchii dokonalosti křesťanského života oceňuje roli manželství, (neboť panny se přece nějak musely narodit), ale nejvýše staví panenství jako nejčistší formu života. „Srovnávám dobré s dobrým, aby vyniklo, co je lepší.“⁹¹ *Integritas* je pro Ambrože i manželská věrnost a nerozlučitelnost, daná už při stvoření, manželský svazek je provázen Boží milostí a požehnáním.

Ambrož byl však především pastýřem své církevní obce a jeho promluvy se dotýkají každodenního života věřících. K manželům se obrací v různých promluvách, v nichž na pozadí patriarchální společnosti zaznívají i velmi praktická pastýřská napomenutí pro jejich vzájemné vztahy:

Tvůj manžel snáší tvé chyby, proměny tvé ženské vrtkavosti, a ty, ženo, nemůžeš snášet svého manžela? (...) „Jenže on je hrubec a neotesanec!“ Ale kdysi se ti líbil! Nebo snad si musíš vybírat muže pokaždé, kdy se ti zlíbí? ... Ale je zde také něco pro tebe, manželi. (...) Nejsi pán, ale manžel, nevzal sis otrokyni, ale manželku; Bůh chtěl, abys byl vůdcem, ale ne tyranem slabšího pohlaví. Opětuj její pozornost, poděkuj jí za přívětivost (...).⁹²

Ambrož tedy rozhodně není nepřitelem manželství, naopak lze říci, že je první, kdo – byť preferuje život v celibátu – označí manželství jako dobro; na to Augustin později naváže: *Bonum quidem coniugium, sancta copula (Manželství je dobro a manželské spojení je svaté)*.⁹³

2.4 Jeroným

2.4.1 Život

K největším propagátorům celibátu však z církevních otců patří bezpochyby Jeroným. Jeho život v sobě spojuje římskou učenost s východní askezí, ale i touhu po vyniknutí a velmi

⁸⁸ K manichejcům viz blíže kap. 3.1.2.

⁸⁹ *Virg.* I 7, 34, s. 78n.

⁹⁰ *Ep. extra coll.* 14 (M 63), 10 (SAEMO 21, s. 266).

⁹¹ *Virg.* I 7, 35, s. 79.

⁹² AMBROŽ. *Hexameron* V, 7, 18–19 (SAEMO 1, s. 260–262; př. GROSSI, Vittorino – SINISCALCO, Paolo. *Křesťanský život v prvních staletích*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1995, s. 111).

⁹³ AMBROŽ. *Apologia David* 11, 56 (SAEMO 5, s. 114).

složitou nesnášenlivou povahu. Pro pochopení zdrojů jeho pohledu na manželství a sexualitu je, myslím, na místě alespoň ve zkratce napřed připomenout jeho fascinující životní příběh.⁹⁴

Narodil se zřejmě kolem roku 347/348, po studiích v Římě, kde se nadchl pro mnišství, vytvořil s několika přáteli kolem roku 370 kvazi-mnišskou komunitu v Aquileii (podobně bude o pár let později podobným způsobem žít po svém obrácení Augustin na statku v Cassiciacu). Komunita se ale brzy rozpadla a Jeroným se vydal „na zkušenou“ do Antiochie, ke kořenům mnišství. V roce 382 cestoval jako tlumočnick s biskupskou delegací do Říma, kde se seznámil s bohatou vdovou Paulou a jejími dcerami, v jejichž domě (přeměněném na jakýsi kvazi-klášter) postupně kolem sebe utvořil studijní kroužek zbožných a urozených žen a dívek. Stal se *protégé* papeže Damasa; po jeho smrti si sice dělal naděje na nástupnictví, už tehdy byl ale pro svou intelektuální odlišnost a především nesmiřitelnou jízlivou povahu v Římě *persona non grata*. Pozornosti neušly jeho důvěrné vztahy s Paulou a jeho vliv na mladé dívky, které místo toho, aby přispívaly ke stabilitě římské společnosti tím, že se vdají a zplodí děti, se pod jeho vedením okouzleně oddávaly odříkavému životu. Poslední kapkou byla smrt jedné z Pauliných dcer, která se již s podlomeným zdravím vrhla do extrémní askeze a na následky dlouhých postů, bdění a duševního vyčerpání zemřela.⁹⁵ Jeronýmovi byla její smrt dávana za vinu a spolu s obviněním z nečistých vztahů se ženami z jeho asketického „salónu“ přispěla k jeho rozhodnutí opustit město. Roku 386 se spolu s Paulou a její dcerou Eustychium usídlili v Betlémě, kde založili jeden mužský a tři ženské kláštery. Poslední roky života (zemřel kolem roku 419/420) strávil Jeroným intenzivní literární činností. Ani zde se však nevyhnul četným sporům, mj. o Órigenovu teologii,⁹⁶ a v neposlední řadě polemice s Joviniánem ohledně manželství a celibátu, které se budeme podrobněji věnovat v další kapitole.

Jako duchovní a intelektuální vůdce žen z vyšších tříd sice Jeroným využíval jejich obdivu a hmotné podpory, pravděpodobně ale tyto vztahy skutečně zůstaly na rovině přátelství, bez sexuálních konotací.⁹⁷ V odmítání sexuality je až obsesivní a o svých drastických pokušeních při pobytu na poušti mluví v barvitých obrazech. Tělo je pro něj „ztemnělým lesem, v němž se rozléhá řev divoké zvěře a který lze ovládat pouze přísnou dietou a přísným vyhýbáním se příležitostí, při nichž by člověk mohla přemoci sexuální přitažlivost“.⁹⁸

⁹⁴ Životopisné údaje přebírám z DROBNER, Hubertus. *Patrologie*, s. 446–461.

⁹⁵ Jeroným tento příběh popisuje mj. v listech č. 38 a 39 adresovaných pozůstalým. In: ŠUBRT, Jiří (ed.). *Výbor z dopisů: latinsko-české vydání*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 145–171.

⁹⁶ K podstatě sporu o Órigena viz blíže např. BROWN, Peter. *Tělo a společnost*, s. 283–287.

⁹⁷ Srov. úvodní studie v ŠUBRT, Jiří (ed.). *Výbor z dopisů*, s. 15.

⁹⁸ BROWN, Peter. *Tělo a společnost*, s. 281.

V dlouhém dopise Eustychii⁹⁹ rozdává mnohé rady, jak má zasvěcená žena správně žít. Má se co nejvíc izolovat od okolního světa, nemá přijímat návštěvy ani vycházet ven, má se často postit, rozhodně se vyhýbat vínu a raději i koupeli¹⁰⁰ a oblékat se do černého. Jeho ideál svatosti je tedy jakási pohlavně indiferentní, nemytá a nečesaná anorektička, která chodí ve špinavých šatech a drží stále smutek.¹⁰¹ Sexualitu Jeroným považuje za přítěž pro duši, za „koženou tuniku“,¹⁰² kterou Adam a Eva museli obléknout až po vyhnání z ráje. Panenství je jednoznačně přirozeným stavem, zatímco manželství stavem po prvotním hříchu.¹⁰³ Jeho „stupnice svatosti“ je jasná: panenství je nejvyšší metou, za ním následuje vdovství a nakonec s odstupem teprve manželství.

2.4.2 Spor s Joviniánem

Nejvyšší hodnotu panenství Jeroným plamenně obhajoval ve sporu s bývalým mnichem Joviniánem ve spise *Adversus Iovinianum (Proti Joviniánovi)* z roku 393. Sbíрка Joviniánových traktátů (*commentarioli*) se ztratila, a tak můžeme jeho názory pouze rekonstruovat z dobových svědectví.¹⁰⁴ V principu šlo o protireakci na stále silnější asketické hnutí a s ním spojené odmítání až dehonestaci manželství. Jovinián začal (více než tisíc let před augustiniánským mnichem Martinem Lutherem) relativizovat prospěšnost a důležitost křesťanské askeze, postů a celibátu s poukazem na rovnost všech křesťanů a stejnému povolání ke svatosti. V jeho podání není žádný rozdíl mezi životními stavy, panenství není o nic lepší než manželství. Jeroným sumarizuje jeho nauku následovně, poté co se čtenářům omlouvá, že něco tak nechutného (tj. Joviniánovy názory) musí číst.¹⁰⁵

Panny, vdovy i vdané ženy se v ničem podle něho neliší, ani v zásluhách, ani v tom, co konají – záleží pouze na jejich víře... Mezi postem od jídla a jeho vděčným přijímáním není vůbec žádný rozdíl – pro všechny, kdo zůstali věrni křtu, je v Božím království připravena jediná a tatáž odměna.¹⁰⁶

⁹⁹ JERONÝM. *Ep.* 22. In: ŠUBRT, Jiří (ed.). *Výbor z dopisů*, s. 53–137.

¹⁰⁰ V antické představě jak maso a jiné „vlhké“ a „teplé“ potraviny, tak i víno i lázně rozněcovaly sexuální žár.

¹⁰¹ *Ep.* 45, 3, s. 181.

¹⁰² Stejný obraz, ale s pozitivnějším vyzněním, najdeme i u Řehoře z Nyssy, viz pozn. 75.

¹⁰³ *Ep.* 22, 19, s. 87.

¹⁰⁴ Kromě Jeronýma se o něm zmiňuje i Ambrož, papež Siricius, Augustin, Vincenc z Lérins, Pelagius a Julián z Eclana. Viz SCHMITT, Émile. *Le mariage chrétien*, s. 68.

¹⁰⁵ *Adv. Iov.* I, 4, PL 23, s. 225.

¹⁰⁶ *Adv. Iov.* I, 3, s. 224. Citováno dle VOPŘADA, David. Augustinova nauka o manželství. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2010, roč. 14, č. 3–4, s. 91–92.

Joviniánovy názory na rovnost manželství a panenství odsoudily už v 90. letech dvě synody a on sám následně skončil ve vyhnanství, získal si ovšem značný počet příznivců. Jeroným proti němu vystoupil velmi ostře (nazval jej Epikurem křesťanů a kluzkým hadem),¹⁰⁷ upadl však do opačného extrému. Přestože se brání nařčení z enkratitských a manichejských herezí a alibisticky tvrdí, že proti ctnostnému křesťanskému manželství nic nemá (podobně jako Ambrož připouští, že manželství je dobré k tomu, že plodí panny)¹⁰⁸ a uznává, že zdrženlivost je dar a nelze ji vynutit,¹⁰⁹ v rétorickém argumentačním zápalu občas odkryje více, než by chtěl. Stejně jako Tertulián (kterého obdivuje) se odvolává na 1 Kor 7,9, kde vidí jasný důkaz toho, že manželství nelze nazvat dobrem, pokud se srovnává s ohněm.¹¹⁰ V polemice se natolik nechává unést touhou naprosto „rozsekat“ protivníkovy názory, až manželství přirovná v podstatě k prostituci a k poskvrně, kterou může smýt možná nanejvýš mučednická smrt.¹¹¹ Manželství lze akceptovat jenom jako východisko z nouze pro ty slabé, kteří by jinak nevydrželi sexuální puzení, a v tom případě je lepší tak činit s právoplatnou manželkou než docházet do nevěstinců; opravdový křesťan ale musí jednoznačně dát přednost celibátu.

Dlužno dodat, že tento „pamflet“ nebyl pozitivně přijat ani Joviniánovými odpůrci, velmi brzy byl stažen z oběhu a sám Jeroným se musel bránit nařčení z hereze.¹¹² Lze asi souhlasit s tím, že Jeroným „měl vážné osobní problémy s falešnými představami o svém významu... (a) jeho jedovaté útoky proti Pelagioví, Joviniánovi a dalším se zdají být mnohem více třeštěním ustrašeného muže než obranou ortodoxie“.¹¹³ Z dnešního pohledu se Joviniánova pozice jeví jako pravověrnější, co se týče obecného povolání ke svatosti a hodnoty životních stavů v církvi. Jeho upozornění na přetrvávající tendence považovat vdané a ženaté za křesťany druhé kategorie, kteří, pokud se nevzdají sexuálního života, nemají jistotu spásy, bylo správné a důležité. Na druhou stranu ale zcela pominul ty, kteří se *manželství zřekli pro království nebeské*¹¹⁴ a jejich místo v církvi. Ani Jeronýmova reakce, ani předchozí autoři a spisy, které jsme zběžně zmínili, ale bohužel nepřinesli onu žádoucí rovnováhu v teologii manželství a celibátu; tu uvidíme blíže až po několika letech právě u Augustina.

¹⁰⁷ *Adv. Iov.* I, 1, s. 221.

¹⁰⁸ Viz pozn. 91.

¹⁰⁹ *Ep.* 22, 20, s. 87.

¹¹⁰ *Adv. Iov.* I, 9, s. 233. Viz také pozn. 34.

¹¹¹ *Adv. Iov.* I, 26, s. 258. Citováno dle BROWN, Peter. *Tělo a společnost*, s. 298.

¹¹² Dokládá to v *Ep.* 48–50.

¹¹³ HAZLETT, Ian. *Rané křesťanství*, s. 15.

¹¹⁴ Mt 19,12.

3. Augustin a jeho spis *De bono coniugali*

Ze všech církevních otců je právě Augustin prvním a prakticky jediným autorem celé patristické i středověké éry, který předložil extenzivní systematickou nauku o manželství. Jeho teologie později ovlivnila na latinském západě i definici manželství jako jedné ze sedmi svátostí.¹¹⁵ V této kapitole se pokusím aspoň rámcově vytyčit důležité mezníky a sledovat vývoj jeho teologického myšlení od momentu konverze a následného opuštění dosavadního (partnerského) života, třibení názorů v různých apologiích a polemikách, detailněji se zaměřit na první systematizovanou nauku o manželství v *De bono coniugali* a její rozvíjení v pozdějších spisech, zejména výkladu knihy Genesis a Pavlových listů, kde dochází k prohloubení a rozvinutí protologie a eschatologie.

3.1 Augustin, jeho život a dílo

3.1.1 Život

Augustinův životní příběh je až notoricky známý a bylo by poněkud nadbytečné zde podávat kompletní přehled jeho životopisných a bibliografických údajů.¹¹⁶ Přesto však nelze prostředí, které jej formovalo, a osobní zkušenosti, zachycené ve vděčném ohlédnutí jeho *Vyznání*, oddělit od jeho teologie.

Datum a místo Augustinova narození jsou známé: 13. listopadu 354 v severoafrickém Thagaste. Narodil se do rodiny římského kuriálního úředníka Patricia a jeho křesťanské manželky Moniky, po ukončení studií začal působit jako rétor v Kartágu, dostal se do kontaktu s manichejskou sektou a zároveň v té době už začal žít se ženou (jejíž jméno nikde nezmiňuje), která mu roku 372 porodila syna Adeodata. Tento kvazi-manželský svazek trval až do roku 384, kdy ji v Miláně – na popud své matky a kvůli plánům na stavovsky rovné a kariéře prospěšné manželství – propustil, jejich syna si však ponechal u sebe. V Miláně se také, jednak pod vlivem Ambrožovým, jednak přátel novoplatoniků, po přibližně deseti letech definitivně odvrací od dualismu manichejské nauky; to je první krok k rozhodujícímu momentu konverze. Slavnou scénu v zahradě¹¹⁷ zde není třeba rozvádět, ani se věnovat úvahám, zda se udála skutečně přesně tak, jak ji v *Confessiones* Augustin líčí o mnoho let později. Četbu úryvku z listu Římanům

¹¹⁵ Srov. REYNOLDS, Philip Lyndon. *Marriage in the Western Church*, předmluva s. xxx.

¹¹⁶ Blíže viz např. DROBNER, Hubertus. *Patrologie*, s. 498–590.

¹¹⁷ *Conf.* VIII 8, 19–12, 30, s. 208–216.

popisuje Augustin jako moment osvětlení, kdy „jako by se mé srdce naplnilo světlem jistoty a všechny temnoty pochybností zmizely“.¹¹⁸

Konverze neznamenalala pouze rozumové přitakání pravdám katolické víry (ty už Augustin jako katechumen přijal), ale především rozhodující impuls k opuštění dosavadního způsobu života. Že by ale jeho „obrácení“ spočívalo výlučně ve vzdání se manželství, sexuality a světského povolání,¹¹⁹ je, domnívám se, poněkud zkratkovitě. I když jako čerstvý konvertita prožil okouzlení „světlem úsvitu, v němž Kristus přijde obejmout duši“,¹²⁰ před nímž jakákoli rozkoš bledne, a vzápětí v prvním zápalu touhy po asketickém životě radikálně odvrhl manželství a sexualitu jako cosi, co „mužskou duši strhuje z výšin“,¹²¹ v průběhu let (a pastýřské praxe) se – jak uvidíme dále – jeho negativní postoj mění. Krátce po křtu zakládá se svými přáteli mnišské společenství na rodinném statku v Thagaste, které nerušeně funguje tři roky až do Augustinova poněkud nečekaného kněžského svěcení v lednu 391 v Hippo Regiu. O několik let později¹²² přijal i biskupské svěcení, nejprve jako koadjutor hipponského biskupa Valeriána, a působil zde až do své smrti 28. srpna 430.

3.1.2 Manicheismus

Augustin byl více než devět let stoupencem manichejců, byť nikdy v této organizaci nedosáhl nějakého vyššího hierarchického stupně. Toto gnostické hnutí podobné enkratitům se začalo formovat kolem Peršana Máního (216–277) v polovině 3. století. Jeho podstatou byl radikální dualismus, věčný zápas principů dobra a zla. Podle jejich učení bylo cokoli, co je spojené s hmotným světem a tělem, ontologicky zlé; stvoření není Božím dílem a není dobré, a tím pádem ani rozmnožování lidského rodu a rození dětí není přípustné. Duše je smíšená s hmotou a pouze uvědoměním si sebe sama a naprostým odmítnutím všeho tělesného (kromě určitých druhů potravin se to týkalo pochopitelně i pohlavního styku) lze dosáhnout spásy. Adam a Eva nebyli stvořeni Bohem, ale postupně zplozeni knížetem temnot. V Adamovi zůstala substance světla, kterou ale ztratil spojením s Evou, která tu vystupuje jako vtělení všeho zla. Adamovi následovníci pak předávají dále toto zlo plozením dětí.¹²³ Manichejci neuznávali Starý zákon, z Nového zákona pouze některé části, popírali však Kristovo vtělení.

¹¹⁸ *Conf.* VIII 12, 29, s. 216.

¹¹⁹ Tento názor zastává MARKSCHIES, Christoph. *Mezi dvěma světy*, s. 56.

¹²⁰ BROWN, Peter. *Tělo a společnost*, s. 295.

¹²¹ *Soliloquia* I 10, 17 (CSEL 89, s. 27). Citováno dle VOPŘADA, David. Augustinova nauka o manželství, s. 89.

¹²² Uvádí se doba mezi květnem 395 a srpnem 397, viz DROBNER, Hubertus. *Patrologie*, s. 514.

¹²³ Srov. SCHMITT, Émile. *Le mariage chrétien*, s. 53–61.

Ježíš byl pro ně Božím vyslancem, ale ani on nebyl schopen vysvobodit duše z područí hmoty a převést je do říše světla. Mání se považoval za posledního proroka, který má toto dílo dokončit.¹²⁴

Manichejská „církev“ zachovávala vlastní hierarchii: nejvýše postavení byli „vyvolení“, odtržení od všeho tělesného, kterým byli podřízeni (a zajišťovali pro ně praktické věci) tzv. „posluchači“, sympatizanti žijící běžným životem, mezi něž patřil i Augustin. Pro „posluchače“ („auditory“) neplatila tak přísná pravidla; většinou se jednalo o lidi ženaté a vdané (či jako Augustin žijící v konkubinátu, tj. ty, jež se nezřekli sexuálního života), kteří „ještě neprošli definitivní proměnou vlastního já (a) museli být připraveni na to, že budou trpělivě čekat, dokud pomalý pohyb vesmíru nevysvobodí jejich duše, aby se mohly v Království Světla připojit k duším vyvolených.“¹²⁵

Augustin popisuje svoje kontakty s manichejci ve III.–V. knize *Confessiones* a ne náhodou se vypořádává po své konverzi v prvních spisech právě s jejich naukou a konfrontuje ji s katolickým pojetím svobodné vůle, askeze, stvoření světa, problematiky zla aj. Tématu manželství se primárně věnuje ve dvou raných knihách *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum (O mravech katolické církve a manichejců, 388)*. Stigma bývalého manichejce ho ale svým způsobem provázelo celý život a mnohokrát se bránil nařčení, že tyto názory stále latentně zastává.¹²⁶

3.1.3 Polemika s Joviniánem

Augustinovo přesvědčení o dobru manželství krystalizovalo v průběhu další polemiky, na jejímž základě posléze formuluje nauku o manželství a celibátu. Původně začala v 90. letech 4. století mezi Jeronýmem a Joviniánem, když Jovinián relativizoval celibát jako neužitečný a zbytečný. Sám Augustin svědčí, že se tehdy tato hereze „rozmohla v Římě tak, že mnohé jeptišky, jejichž čistotu předtím nikdo nezpochybňoval, se vrhaly do sňatků, když se jim namítalo: Ty jsi tedy lepší než Sára?“¹²⁷ Na to Jeroným z betlémského kláštera prudce

¹²⁴ Srov. RAHNER, Karl – VORGLIMLER, Herbert: *Teologický slovník*. Vyd. 2. Praha: Vyšehrad, 2009, s. 201.

¹²⁵ BROWN, Peter. *Tělo a společnost*, s. 157.

¹²⁶ Zejména *Confessiones* jsou svého druhu touto apologií. Srov. VOPŘADA, David. Vyznání Augustina a jeho čtenářů, in: SVATÝ AUGUSTIN. *Vyznání*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2015, s. 7–9.

¹²⁷ *Retractationes* II 22 (CCL 57, s. 107; př. HOŠEK, Radislav (ed.). *Aurelius Augustinus: Říman, člověk, světec*. Praha: Vyšehrad, 2000, s. 27n.).

zareagoval spisem *Adversus Iovinianum*, ve kterém se ale dostal do opačného extrému a jako nežádoucí naopak označil manželství.¹²⁸

Augustin na tuto kauzu reaguje až s odstupem několika let ve dvou souběžných spisech *O svatém panenství* (*De sancta virginitate*) a *O dobru manželství* (*De bono coniugali*, sepsané pravděpodobně roku 401).¹²⁹ Zastává umírněný názor mezi těmito dvěma protipóly a snaží se dokázat, že obojí, manželství i panenství, jsou dobré. Namísto otevřené a adresné polemiky předkládá vlastní teorii manželství a panenství, která stojí ve středu mezi oběma extrémy: trvá na bytostném dobru manželství (proti Jeronýmovi) a zároveň na nadřazenosti celibátu (proti Joviniánovi). Výsledný „nový koncept manželství a svátostnosti, ač ne zcela souznící s moderním křesťanským chápáním manželství a sexuality, byl ale ve své době významným posunem k humánnějšímu pojetí tohoto dříve podceňovaného tématu“.¹³⁰

V traktátu *De sancta virginitate* Augustin jasně říká, že panenství je darem a jeho sláva stojí nad manželstvím, ne proto, že by manželství bylo hříchem, ale proto, že dobro manželství přesahuje.¹³¹ Zároveň ale zaujímá rezervovaný postoj k pojetí svatosti na základě pouhého „fyzického“ panenství (což v zásadě kritizoval i Jovinián) a připomíná, že jsou i vyšší ctnosti než panenství, byť zatím skryté: například statečnost a připravenost k mučednictví, která se může projevit v daný okamžik u panen i u vdaných.¹³² Takřka polovinu spisu pak věnuje ctnosti pokory a varuje panny zejména před nebezpečím pýchy a pocitem nadřazenosti nad křesťany žijícími v manželství. Na druhou stranu cítil potřebu se zastat „stigmatizovaného“ manželství, a aniž by zmínil jeho jméno, vycítil, že zde Jeroným zašel příliš daleko a vlastně se degradací manželství a sexuality skrytě přihlásil k manichejskému dualismu (jehož nebezpečí si byl Augustin dobře vědom). Svůj spis tak pojmenovává záměrně *O dobru manželském* a odvolává se v něm především na Písmo, a to jak na Pavlovy listy, tak zároveň předkládá rozvinutou exegezi knihy Genesis.

¹²⁸ Viz výše kap. 2.4.2.

¹²⁹ Někteří badatelé se přiklánějí k roku 404, je ale pravděpodobné, že Augustin sepsal *De bono coniugali* cca tři roky po dokončení *Confessiones*. Viz HAFLIDSON, Ron. Outward, Inward, Upward: Why Three Goods of Marriage for Augustine? *Studies in Christian Ethics* 2016, roč. 29, č. 1 (February 1), s. 57.

¹³⁰ HUNTER, David. General introduction. In ROTELLE, John E. (ed.) *Works of Saint Augustine vol. I/9: Marriage and Virginitiy*. Hyde Park (New York): New City Press, 1999, s. 16.

¹³¹ AUGUSTIN. *De sancta virginitate* 21, 21. In: ROTELLE, John E. (ed.) *Works of Saint Augustine vol. I/9: Marriage and Virginitiy*. Hyde Park (New York): New City Press, 1999, s. 79.

¹³² *De sancta virginitate* 44, 45, s. 98.

3.1.4 Polemika s Pelagiem a Juliánem

Poslední roky Augustinova života byly provázeny dlouhým sporem s Pelagiem a jeho následovníky,¹³³ který se vposledku týkal dědičného hříchu (a s tím spojenou otázkou nutnosti či vhodnosti křtu malých dětí) a překonávání žádostivosti, což, jak uvidíme, jsou i klíčové pojmy Augustinova teologického modelu v otázce manželství. Představit zde chronologicky a v detailech celou Augustinovu diskusi s Pelagiem a Juliánem přesahuje téma této práce,¹³⁴ zaměřím se tedy jen na spisy související s tématem manželství. Pelagianismus (či později semi-pelagianismus) sice nese jméno „zakladatele“, mnicha Pelagia původem z britských ostrovů; tento „spíše syndrom než nauka“ se ale objevuje už dříve u jistého Rufina, pravděpodobně mnicha z Jeronýmova betlémského kláštera.¹³⁵ Pelagius (a následně jeho žák Caelestius) nechápali Adamův hřích jako příčinu smrtelnosti a jako hřích dědičný, přecházející z generace na generaci, ale jen jako Adamovu osobní vinu, kterou ale člověk nemusí napodobovat osobním hříchem (*imitatio*), ale může jí vzdorovat prostřednictvím pevné vůle a s pomocí Boží milosti, přijímané ovšem podle míry svých zásluh (*merita*).¹³⁶

Klíčovým pojmem je tu žádostivost, či jinak řečeno chtíč nebo nezřízená touha (ne nutně v sexuálním slova smyslu).¹³⁷ Pelagiáni vnímali žádostivost jako určitou přirozenou kvalitu, která je – stejně jako všechno ostatní – Bohem stvořená, a tudíž dobrá, daná člověku ke správnému užívání. Pro Augustina je ale tato tělesná žádostivost (*concupiscentia carnis, libido carnalis*)¹³⁸ materiálně totožná s povahou viny dědičného hříchu.¹³⁹ Jako taková je tedy nutně špatná sama o sobě. Chápe ji jako „tíhnutí, které hledá zalíbení nezávisle na rozumu nebo vůli“, ¹⁴⁰ čili jakousi nekontrolovanou náklonnost k materiálu. Člověk v ráji v sobě tuto žádostivost ještě neměl, ta se objevuje až s jeho pádem. Po prvotním hříchu došlo k oddělení pudu a vůle ve všech oblastech lidského života a pohlavní touha a akt plození je tak už čímsi trvale pokaženým, a to i v (křesťanském) manželství.¹⁴¹ Tím, že je tato žádostivost nutně přítomna v aktu plození, je tedy jejím prostřednictvím dále dědičný hřích předáván. Manželství

¹³³ Kromě sporů s manichejci, s Jovinianem a s pelagianisty je v obecném povědomí i Augustinova polemika s donatisty. Ta však na vývoj jeho teologie manželství neměla prakticky žádný vliv. Viz SCHMITT, Émile. *Le mariage chrétien*, s. 41.

¹³⁴ K tomu viz např. DROBNER, Hubertus. *Patrologie*, s. 530–590 či KRAFT, Heinrich. *Slovník starokřesťanské literatury*, s. 40–53.

¹³⁵ RIST, John M. *Augustine: ancient through baptized*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 18.

¹³⁶ Blíže viz DROBNER, Hubertus. *Patrologie*, s. 521n.

¹³⁷ Augustin v X. knize *Conf.* rozlišuje tři hlavní kategorie hříchů žádostivosti, viz pozn. 28 ve *Vyznání*, s. 277–288.

¹³⁸ Augustin používá průběžně oba termíny, případně s dalším pejorativním adjektivem. Blíže viz SCHMITT, Émile. *Le mariage chrétien*, s. 95.

¹³⁹ Tento názor už současná teologie nezastává, srov. RAHNER, Karl. *Teologický slovník*, s. 483.

¹⁴⁰ POŘÍZ, Jan. *Manželství a sexualita u sv. Augustina*, s. 58.

¹⁴¹ Rist proto neváhá nazvat Augustina „sexuálním kalvinistou“, srov. RIST, John. *Augustine*, s. 324.

vlastně pouze de facto legitimizuje užívání čehosi špatného (tj. tělesné žádostivosti) k dobrým účelům: plození potomstva a podpoře partnerské věrnosti.

Papež Inocenc I. roku 416 Pelagiovo učení odsoudil a Pelagia exkomunikoval, po jeho smrti následující rok ale nový papež Zosimus potvrdil závěry římské synody a Pelagia rehabilitoval, o rok později ale synoda v Kartágu opětovně jeho učení odsoudila a vymezila hlavní věroučné omyly, především právě popírání dědičného hříchu.¹⁴² Poté Pelagius a Caelestius mizí z veřejného prostoru, na jejich místo však nastupuje o generaci mladší, teprve pětatřicetiletý (a ženatý) jihoitalský biskup Julián z Eclana. Ten byl přesvědčen, že se tato Augustinova antropologická koncepce neslučuje ani s Písmem, ani s církevní tradicí a viděl v ní hlavně ozvěnu jeho manichejské minulosti. Započala tím dlouhá výměna názorů, stupňovaná v mnoha knihách: na Juliánovu *Epistula tractatoria*, ve které žádal papeže Bonifáce o vysvětlení nesprávnosti Pelagiový nauky, následovanou stížností u ravenského úředníka Valeria, odpovídá (kolem 418/419) Augustin dvěma polemickými listy *Contra duas epistulas Pelagianorum (Proti dvěma listům Pelagiových stoupenců): De gratia Christi (O milosti Kristově)* a *De peccato originali (O dědičném hříchu)* a dvěma knihami *De nuptiis et concupiscentia ad Valerium (O sňatku a žádostivosti k Valeriovi)*. Julián reaguje na první knihu *De nuptiis et concupiscentia* čtyřsvazkovým spisem *Ad Turbantium*, Augustin odráží Juliánovy výtky v šestisvazkovém *Contra Iulianum, hearesis pelagiana defensorem (Proti Juliánovi, obránci pelagiánské hereze, 421/422)*, Julián v odpovědi na druhou knihu *De nuptiis et concupiscentia* zvyšuje počet svazků na osm, což Augustina vyprovokuje (428) k sepisování (zřejmě plánovaného minimálně desetisvazkového) *Contra secundum Iuliani responsionem opus imperfectum*. Toto dílo už ovšem zůstalo rozepsáno u teprve šestého svazku, neboť Augustin před jeho dokončením roku 430 zemřel.¹⁴³

Hlavním Juliánovým argumentem, který se Augustin neúnavně snaží vyvracet, je teze, že učením o dědičném hříchu předávaném pohlavním stykem je popírána dobrota Božího stvoření včetně sexuálního pudu. Není žádný rozdíl mezi tím, co zažívají muž a žena při přirozeném nevině biologickém sexuálním aktu dnes a co při něm zažívali Adam s Evou ještě v Ráji.¹⁴⁴ Jistě je třeba pro mravný život sexuální pud někdy usměrňovat, ale člověk je v tom svobodný a bez problémů jej může ovládat vůlí a tím směřovat ještě k větší dokonalosti. Pokud

¹⁴² Blíže viz SUCHÁNEK, Drahomír. *Církevní dějiny*, s. 177–181.

¹⁴³ Podrobněji tuto literární válku připomínající místy „dialog dvou hluchých“ popisuje SCHMITT, Émile. *Le mariage chrétien*, s. 53–61.

¹⁴⁴ CAVADINI, John C. Reconsidering Augustine on Marriage and Concupiscence. *Augustinian Studies* 2017, roč. 48, č. 1, s. 186–187.

tedy Augustin tvrdí, že dědičný hřích je důsledkem žádostivosti, ta ovlivňuje i přirozený pohlavní styk muže a ženy, tudíž i manželství je nutně špatné. Pokud tvrdí, že manželství je dobré, musí odmítnout teorii dědičného hříchu. Augustin se ale této léčce vyhne a prohlašuje, že jak dobro, tak i zlo se v aktu plození přenáší zároveň: lidská přirozenost je dobrým Božím dílem, ale hřích je s ní neoddělitelně spojen jako následek hříchu prvotního.¹⁴⁵

Augustin dále kontruje ironickým příkladem, jak by to tedy asi v Ráji vypadalo, kdyby tam vládla Juliánem propagovaná „přirozená sexuální chuť“, jak ji známe dnes: znamenalo by to, že žena by byla vždy „po ruce“, kdykoli by měl muž chuť; a co třeba v případě touhy po „nepřirozeném styku“? Podlehnutí této touze znamená odvrhnout morálku, odmítnout ji zase nepřinese uspokojení.¹⁴⁶ Augustin z toho vyvozuje, že Juliánův vznešený název pro žádostivost a chtíč jako „sílu“, či „potenci“ tak v podstatě maskuje skrytou touhu po nezřízené svobodě a vposledku touhu po dominanci a moci (*libido dominandi*).¹⁴⁷

Augustin je leckdy vnímán jako misogyn a patriarchální šovinista, nejen na tomto místě se však ukazuje, že naopak v intimním vztahu brání nárok na rovnost obou, a to v době, kdy žena byla nejen v sexuální oblasti silně znevýhodněna. Stojí zde také za zmínku, že na rozdíl od mnoha teologů patristické éry Augustin nepodlehł órigenovskému platonismu a nepovažoval ženu za méně povedenou verzi muže. Proti různým více či méně bujným fantaziím o podobě světa po parusii a vzkříšení mrtvých zastává názor, že ženské tělo bude obnoveno ne s dokonalejším mužským pohlavím či jako bezpohlavní čistá duše, ale jako ženské, s proměněnou, zvláštní krásou.¹⁴⁸

Augustinův pohled na manželství a jeho zasazení do antropologie, eklesiologie i soteriologie v průběhu těchto sporů postupně krystalizoval. Proti manichejcům hájil dobrotu Božího stvoření s důrazem na plození dětí, proti pelagiánům smutnou realitu padlé lidské přirozenosti a nutnost Boží milosti ke snaze o dobrý život včetně manželské věrnosti, proti Jovinianovi pak výjimečnost životních stavů manželství a celibátu a jejich místo v církvi jako těle Kristově. Souběžné spisy *De virginitate* a *De bono coniugali* jsou právě touto syntézou vzešlou z předchozích polemik; budeme se věnovat nadále právě druhému z nich.

¹⁴⁵ SCHMITT, Émile. *Le mariage chrétien*, s. 52.

¹⁴⁶ *De nuptiis et concupiscentia* II 35, 59 (CSEL 42, s. 316–317).

¹⁴⁷ Cavadini nazývá dokonce Juliánovu pozici jako vedoucí k nihilismu a sadismu a provokativně srovnává tento Augustinův popis Juliánova „Ráje“ s díly Markýze de Sade. Srov. CAVADINI, John C. *Reconsidering Augustine*, s. 199.

¹⁴⁸ Srov. SCHMITT, Émile. *Le mariage chrétien*, s. 164.

3.2 Spis *De bono coniugali* a tři dobra manželství

V této podkapitole se zaměříme podrobněji na jednotlivé akcenty Augustinovy teologie manželství a na tři hlavní oblasti formulované ve spisu *De bono coniugali*: potomstvo, věrnost a posvátné znamení, jak jsou předložené zde a kde se jejich chápání u Augustina později pozměnilo či prohloubilo.

Augustin staví svůj výklad *O manželském dobru* na třech hlavních pilířích, tedy třech dobrech: *proles* (potomstvo), *fides* (věrnost), *sacramentum* (posvátné znamení). Nabízí se otázka: odkazuje tato triáda na nějaký hlubší záměr a je tu případně i nějaká spojitost s Augustinovou trinitární teologií? A je pořadí, v němž jsou tato tři dobra postupně jmenována, náhodné, nebo je v něm vnitřní logika?¹⁴⁹ Na první pohled se nabízí jednoduché vysvětlení: i manželská dobra jsou stopou Trojice ve stvoření, a proto jsou vybrána právě tato tři a v tomto pořadí. Potomstvo ve vztahu k Bohu Otci Stvořiteli, věrnost jako odlesk Kristovy věrnosti snoubence Církvi a svátost jako dar Ducha svatého, který člověka posvěcuje a uvádí ho do láskyplného vztahu v Trojici. Pro toto lákavé zakomponování Augustinovy teologie manželství do trinitologie ale není textová evidence, a to ani v jeho pozdějších dílech.¹⁵⁰

Ron Haflidson navrhuje zajímavé spojení manželských dober s jinou „triádou“, a to třemi kategoriemi hříchů žádostivosti, jak je Augustin jmenuje v X. knize *Confessiones*.¹⁵¹ Žádostivost těla (v tomto kontextu sexuální pud) je usměrňována a nasměrována k početí, žádostivost očí (zvědavost) je hlídána manželskou věrností a pýcha a touha po slávě (*ambitio saeculi*) je podřízena lásce k Bohu a bližnímu (v tomto kontextu manželskému partnerovi).¹⁵² Právě pýchu a ne až tak žádostivost Augustin chápe jako prvotní a největší hřích a je hlavním motivem jeho reflexí o hříchu, lidské společnosti i sexualitě.¹⁵³ Haflidson dále v této triádě vidí stejnou logiku jako v *Confessiones*, kde sleduje jakýsi pohyb vně, dovnitř a vzhůru.¹⁵⁴ V *De bono coniugali* tedy podle něj

¹⁴⁹ Kompletní přehled textových zmínek včetně terminologie a pořadí v Augustinově díle podává SCHMITT, Émile. *Le mariage chrétien*, s. 232–233.

¹⁵⁰ Blíže viz HAFLIDSON, Ron. Outward, Inward, Upward, s. 55–57.

¹⁵¹ Viz výše pozn. 137.

¹⁵² Blíže viz HAFLIDSON, Ron. Outward, Inward, Upward, s. 59–67.

¹⁵³ HUNTER, David G. Augustinian Pessimism? A New Look at Augustine's Teaching on Sex, Marriage and Celibacy. *Augustinian Studies* 1994, č. 25, s. 157.

¹⁵⁴ V *Confessiones* lze sledovat strukturu biografie (knihy I–IX), psychologie (kniha X) a teologie (knihy XI–XIII). Srov. HAFLIDSON, Ron. Outward, Inward, Upward, s. 57 a dále VOPŘADA, David. Vyznání Augustina a jeho čtenářů, s. 18–21.

plazení jako přirozené tělesné dobro odpovídá kroku směrem ven; věrnost jako duchovní dobro je obrácením dovnitř; svátost je pak konečným krokem směrem vzhůru, jako je nerozlučitelnost křesťanského manželství znamením eschatologické jednoty celého lidstva v Bohu.¹⁵⁵

David Hunter naproti tomu akcentuje sociální dimenzi manželství, která je přítomna ve všech třech dobreh, s poukazem na jakýsi oblouk mezi začátkem a koncem spisu.¹⁵⁶ Každý člověk je součástí lidského rodu, v němž je přátelství přirozeným dobrem (1, 1) a směřuje k jednotě Božího lidu spolu s patriarchy v Božím království (26, 35). Bůh muže a ženu „nestvořil jako jednotlivce a navzájem je nespojil jako cizince, nýbrž jednoho stvořil z druhého“.¹⁵⁷ V Božím plánu bylo rozmnožit lidský rod ze spojení muže a ženy a naplnit zemi stále novými lidmi, kteří – pokud by nezhřešili – vytvářeli společenství bez přítomnosti smrti a zániku.¹⁵⁸ Požehnání a výzvu k plodnosti ale Bůh ani po lidském hříchu a vyhnání z ráje neodvolal, a je tedy primárním cílem manželského spojení.

3.2.1 Potomstvo

Augustin sice staví potomstvo na první místo ve výčtu manželských dober (proto také lze mluvit o manželství jenom mezi mužem a ženou, kteří jsou ontologicky schopni zplodit děti),¹⁵⁹ ale jedním dechem dodává, že rození dětí není hlavním cílem manželství, jinak by se nedalo mluvit o manželství u lidí starých a/nebo neplodných, nebo u těch, kteří se po vzájemné dohodě přestali sexuálně stýkat.¹⁶⁰ Manželství je uzavíráno jedině kvůli zajištění potomstva, případná neplodnost ale není důvodem k jeho rozvázání.¹⁶¹ Sexuální pud vnímá Augustin jako hříšnou „žádostivost těla“, který se však sňatkem „obrací k čestnému úkolu plodit potomstvo, aby manželské spojení vytvořilo ze zla vášně něco dobrého.“¹⁶² Sexuální styk má být ale jednoznačně zaměřen k početí dítěte, tedy cíleně a ve vhodnou dobu.¹⁶³ Jedině takový v sobě nemá vinu, za předpokladu, že se jedná o styk manželský. Augustin ale celkem realisticky

¹⁵⁵ HAFLIDSON, Ron. Outward, Inward, Upward, s. 57.

¹⁵⁶ HUNTER, David. Augustinian Pessimism, s. 160.

¹⁵⁷ AUGUSTIN. *De bono coniugali*. 1, 1. In: HOŠEK, Radislav (ed.). *Aurelius Augustinus: Říman, člověk, světec*. Praha: Vyšehrad, 2000, s. 264.

¹⁵⁸ *B. coniug.* 2, 2, s. 265.

¹⁵⁹ *B. coniug.* 1, 1, s. 264.

¹⁶⁰ *B. coniug.* 3, 3, s. 266.

¹⁶¹ *B. coniug.* 15, 17 (s. 279) a 24, 32 (s. 291). Augustin tu naráží na běžnou římskou praxi, kdy byla neplodnost legitimním důvodem k rozvodu.

¹⁶² *B. coniug.* 3, 3, s. 266.

¹⁶³ Augustin v raných spisech odmítá i všechny prostředky k zamezení početí včetně přerušovaného styku a „neplodných dnů“ jako manichejské praktiky. Lze se snad domnívat, že – vzhledem k tomu, že se svou bezejmennou družkou neměl za celou dobu, kdy byl u manichejců „auditorem“ další děti – s nimi měl i osobní zkušenost. Blíže viz RIST, John. *Augustine*, s. 251.

soudí, že dodržovat míru a nemít styk jinak než s nadějí na početí, je v manželství těžké a velmi výjimečné.¹⁶⁴ Samozřejmě řeší prakticky i otázku konkubinátu a jeho srovnatelnosti s manželským svazkem.¹⁶⁵ Dochází k tomu, že tomu tak zřejmě je, ale pouze při splnění dvou podmínek: rozhodnutí k nerozlučitelnosti až do smrti a otevřenost pro zplození dětí.¹⁶⁶ Považuje za nutné připomenout, že dítě narozené mimo manželství není jako Boží stvoření méněcenné, na druhou stranu ale čestný a bezúhonný potomek nelegitimizuje nemanželský svazek a nečiní ho automaticky dobrým.¹⁶⁷

Ošemetnou otázku mnohoženství starozákonních patriarchů vysvětluje tak, že před Kristovým příchodem svět ještě nebyl dostatečně zalidněn, a proto tedy „v tehdejších dobách... patřilo k projevu samotné zbožnosti i tělesné množení potomstva, neboť plození onoho lidu bylo zvěstovatelem příštích věcí“.¹⁶⁸ Je ale přesvědčen, že „pro tehdejší svaté muže (bylo) spojovat se se ženami v právoplatném manželství povinností, nikoli rozkoší.“¹⁶⁹

Augustin je – podobně jako jeho předchůdci i současníci – přesvědčen, že svět už dostatečně zalidněn je, a proto už pominula bezprostřední potřeba tělesně rozmnožovat lidský rod. Po Kristově příchodu „vyvstává ze všech národů dostatečné množství duchovního příbuzenstva“, a sňatek je tedy doporučován jenom těm, kdo přesto ještě touží po dětech, ale „v touze, aby mohli spíše využívat vydatnějšího dobra zdrženlivosti“.¹⁷⁰ Na logickou námitku, že kdyby se všichni zřekli sexu, lidstvo by brzy vymřelo, odpovídá: „Kéž by to chtěli všichni...! Mnohem rychleji by se naplňovala obec Boží a urychloval by se konec věku.“¹⁷¹ Stejně jako v *De sancta virginitate* ale připomíná, že „zdrženlivost není ctností těla, nýbrž duše“¹⁷² a panenství není absolutním dobrem samo o sobě, pokud není spojeno s jinými ctnostmi; to, že je panenství větším dobrem než manželství, neznamená, že manželství není dobrem vůbec.¹⁷³ Problém dvou koexistujících dober a jejich možného srovnání vysvětluje tak, že „jsou dvě dobra, manželství a zdrženlivost, z nichž to druhé je lepší, právě tak jako... zdraví a

¹⁶⁴ *B. coniug.* 13, 15, s. 278.

¹⁶⁵ K římskému právu a nemožnosti uzavřít oficiální sňatek mimo společenskou třídu viz kapitola 1.

¹⁶⁶ *B. coniug.* 5, 5, s. 268.

¹⁶⁷ *B. coniug.* 16, 18, s. 280.

¹⁶⁸ *B. coniug.* 17, 19, s. 281.

¹⁶⁹ *B. coniug.* 15, 17, s. 279.

¹⁷⁰ *B. coniug.* 9, 9, s. 273.

¹⁷¹ *B. coniug.* 10, 10, s. 273.

¹⁷² *B. coniug.* 21, 25, s. 285.

¹⁷³ Viz pozn. 33. Tertulián (jehož Augustin považuje za heretika) dochází k opačnému závěru, že nemůžou existovat dvě dobra, z nichž jedno je lepší. Menší dobro považuje automaticky za zlo.

nesmrtelnost jsou dvě dobra, z nichž to druhé je lepší. Rovněž... vědění a láska jsou dvě dobra, z nichž je láska lepší.¹⁷⁴

Zdrženlivost je pro Augustina ideálem, znamením nebeského království, ve kterém se lidé ani nevžívají, ani nežení.¹⁷⁵ Chválí manžele, kteří „oč jsou lepší, o to dříve se začali ve vzájemné dohodě zdržovat tělesného spojení“.¹⁷⁶ Trochu paradoxně je tedy pro něj na jednu stranu manželství privilegovaným společenstvím muže a ženy, kteří spolu mají sexuální styk otevřený k početí dítěte, na druhou stranu propaguje jako nejlepší podobu manželství to, ve kterém se manželé zavázali k oboustranné čistotě a zdrženlivosti – tedy de facto manželství neplodné.¹⁷⁷ Augustin ale už v raných dílech proti manichejcům trvá na tom, že nejenom sexuální styk je nezbytnou součástí manželského svazku, ale je jím spojení myslí, které je silnější než spojení těl. Jako příklad uvádí manželství Josefa a Marie a jejich místo v Ježíšově genealogii. Josef může být po právu nazýván manželem Panny Marie, ačkoli spolu nikdy neměli sexuální styk, ale jejich duchovní společenství bylo intimnější než tělesné.¹⁷⁸ Nikoliv *defloratio*, ale manželský souhlas, *pactio coniugalis*, činí manželství manželstvím a Augustin je prvním západním teologem, který toto zdůrazňuje.¹⁷⁹

3.2.2 Věrnost

Ať už s dětmi nebo bez dětí, v manželském svazku je přítomno ještě jiné dobro, a to věrnost. Připomeňme, že v římském právu byla manželská věrnost vázána na zajištění majetku, který přecházel na děti ze strany otce i matky. Ženina nevěra byla proto vnímána jako zločin, protože by umožnila nelegitimnímu dědici užívat majetku jejího manžela: ten měl proto při zjištění manželčiny nevěry povinnost se s ní rozvést. Mužova nevěra byla obecně tolerována, problémem byla pouze v případě cizoložství, pokud přitom došlo k poškození práv cizího manžela.¹⁸⁰ Augustin ale požaduje oboustrannou věrnost a lojalitu na základě 1 Kor 7,4 (*Žena*

¹⁷⁴ *B. coniug.* 8, 8, s. 271. Augustin zde pravděpodobně reaguje na Jeronýmovo označení manželství za menší zlo, srov. *Adv. Iov.* I, 9, s. 233.

¹⁷⁵ Mt 22,30.

¹⁷⁶ *B. coniug.* 3, 3, s. 266.

¹⁷⁷ Srov. BURRUS, Virginia. 'Fleeing the Uxorious Kingdom': Augustine's Queer Theology of Marriage. *Journal of Early Christian Studies* 2011, roč. 19, č. 1, s. 10.

¹⁷⁸ Srov. *Contra Faustum* XXIII 8 (CSEL 25/1, s. 713–714).

¹⁷⁹ Otázku charakteru „manželství“ Panny Marie a sv. Josefa a nutnou podmínku sexuálního styku řešili mj. i Jeroným a Ambrož, kteří ale došli k opačnému závěru než Augustin. Blíže viz CLARK, Elizabeth. Adam's Only Companion: Augustine and the Early Christian Debate on Marriage, *Recherches augustiniennes* 1986, č. 22, s. 150–152.

¹⁸⁰ Srov. BURNS, Patout J. Marital Fidelity as a remedium concupiscentiae: An Augustinian Proposal. *Augustinian Studies* 2013, roč. 44, č. 1, s. 1–2.

nemá své tělo pro sebe, ale pro svého muže, podobně však ani muž nemá své tělo pro sebe, ale pro svou ženu). Zdůrazňuje to i v pozdějších dílech a kázáních a nabádá zvláště manželky, aby se s tímto stavem nesmířily, a ač mají být svým mužům ve všem podřízeny, tolerance nevěry k tomu rozhodně nepatří.¹⁸¹

Augustin však nechápe věrnost pouze omezeně jako zákaz sexuálních styků s jiným než manželským partnerem, ale rozvíjí ji jako závazek žít s druhým plně, a to i sexuálně i v případě, že to partner vyžaduje nad míru nutnou k zajištění potomstva či z čiré žádostivosti.¹⁸² V Augustinově náročném pojetí sexuální morálky je ale prakticky každý pohlavní styk, který není veden touhou po početí, hodnocený jako nepřiměřený: rozdíl v „míře hříšnosti“ je v tom, zda k němu dochází v rámci manželství nebo mimo něj.

Čím je pokrm pro lidské zdraví, tím je sexuální styk pro zdraví rodu. Jedno ani druhé není bez tělesného potěšení; to ovšem, je-li uvedeno na pravou míru, drží-li jej na uzdě uměřenost a užívá-li se jej přirozeně, nemůže být chřtíčem. A čím je pro udržení života nedovolený pokrm, tím je při vyhledávání potomstva sexuální styk smilný nebo cizoložný. Čím je při nemírnosti žaludku a hrdla zakázaný pokrm, tím je v rozkoši, která si nehledá potomstvo, nedovolený sexuální styk. A co je u povoleného pokrmu některým lidem nemírná chuť k jídlu, tím je mezi manželi onen prominutelný styk.¹⁸³

Věrnost Augustin chápe jako vyšší dobro než plazení dětí, respektive tu staví vedle sebe dva modely manželského stavu: sexuálně-reprodukční a intencionálně-sociální.¹⁸⁴ Budování přátelského vztahu mezi mužem a ženou má přirozeně vyústit ve spojení pro zplazení dítěte, ale v dobrém manželství se má uchovávat „vzájemná úcta a navzájem povinná služba ze strany obojího pohlaví (...) a čistota duší řádně spolu spojených tím upřímnější, čím je osvědčenější, a tím bezpečnější, čím je nerušenější.“¹⁸⁵

Augustin sice doporučuje zdrženlivost, obzvláště starším manželům, kteří už děti zplodili, ale několikrát opakuje, že se k ní musí rozhodnout svobodně oba manželé, kteří „buď ve vzájemné shodě vystoupí na vyšší stupeň svatosti, nebo – nejsou-li takoví oba dva – bude ten, kdo takový je, nikoli vymahatelem, ale splácejícím dlužníkem“.¹⁸⁶ Tedy ten, kdo by se snad cítil být přitahován k celibátu jako k vyššímu a svatějšímu způsobu života, musí brát ohled na svého partnera, který by vinou tohoto jednostranného rozhodnutí mohl upadnout do hříchu

¹⁸¹ Viz *Sermo* 392, 4, citováno dle POŘÍZ, Jan. Manželství a sexualita u sv. Augustina, s. 61. Augustinova matka Monika ale nevěry svého manžela trpělivě snášela a svou mírností jej nakonec přivedla k obrácení. Viz *Conf.* IX 9, 19, s. 234.

¹⁸² Srov. VOPŘADA, David. Augustinova nauka o manželství, s. 97.

¹⁸³ *B. coniug.* 16, 18, s. 280.

¹⁸⁴ CLARK, Elizabeth. Adam's Only Companion, s. 159.

¹⁸⁵ *B. coniug.* 3, 3, s. 266.

¹⁸⁶ *B. coniug.* 13, 15, s. 277.

cizoložství (dnes bychom to asi nazvali sexuální frustrací).¹⁸⁷ Odvolává se přitom na sv. Pavla: manželé k sobě mají navzájem povinnost splácet „manželský dluh“ (*debitum matrimoniale*). Sexuální styk za účelem plození dětí je pravým manželským dobrem, zatímco sex za jiným účelem Pavel dovoluje „na základě shovívavosti“ (*secundum veniam*).¹⁸⁸ Tato interpretace ale může vypadat jako omluva jednoho zla (tj. sexuálního styku nevedoucího k početí) kvůli dobrému cíli (jakési „účel světi prostředky“) nebo ospravedlnění menšího zla tím, že se zamezí většímu zlu cizoložství.¹⁸⁹

Augustinovi je často vyčítáno, že je jeho pojetí manželství jako léku proti žádostivosti temné a pesimistické a jeho občasné poukazování na dobro manželství poskytuje těm, kteří v něm žijí, jenom slabou útěchu.¹⁹⁰ Protože jej údajně „ovládal po celý zbytek života hluboký smutek (a) sexuální láska pro něho i nadále zůstala těžkou ozvěnou pravé rozkoše“,¹⁹¹ nejenže se panicky vyhýbal jakémukoli bližšímu (byť intelektuálnímu, duchovnímu a asexuálnímu) vztahu se ženami,¹⁹² ale i čistě spirituální vztah muže a ženy viděl převážně negativně, respektive jej „pouze načrtl, ale už nevěděl, jak jej vybarvit“¹⁹³ a „stejně jako nikdo z jeho křesťanských současníků nikdy nenašel způsob, jak by vyjádřil možnost, že sexuální rozkoš o sobě může obohatit vztahy mezi manžely.“¹⁹⁴ Pro Augustina ale otázka spíše zní, zda je vůbec možná sexuální rozkoš bez příměsi násilí nebo sebeuspokojení a odkud se taková rozkoš bere? Rozkoš je pro Augustina záležitostí duševního hnutí, ne těla. Rozkoš, která uspokojí žádostivost, není radostí z přítomnosti a krásy druhé osoby jako z Božího daru, ale rozkoší, která je založena na pýše a obdivování sebe sama.¹⁹⁵

Bylo by ale poněkud zkratkovité tímto automaticky Augustina označit za nepřítele sexuality, již sám pracně vytěsnil, od níž se snaží odrazovat nebo v nejhorším ji dočasně připustit jako nutné zlo, usměrňované mnoha podmínkami, či – použijeme-li freudovské obrazy z populární psychologie – transformovat do aktu plození.¹⁹⁶ Augustin toho partnera, který je

¹⁸⁷ Zřejmě to ale neplatilo pro manželství kleriků, od kterých se automaticky očekávalo, že po přijetí církevního úřadu přestanou se svou ženou sexuálně žít. O (nuceném?) souhlasu ženy se Augustin nikde nezmiňuje. Srov. BURNS, Patout J. Marital Fidelity, s. 21 a *De adulteris coniugiis* II 20, 22. In ROTELLE, John E. (ed.) *Works of Saint Augustine vol. I/9: Marriage and Virginity*. Hyde Park (New York): New City Press, 1999, s. 184.

¹⁸⁸ Augustin více rozvíjí téma manželských povinností v *Sermo 354A*. Blíže viz HUNTER, David. General introduction, s. 14.

¹⁸⁹ BURNS, Patout J. Marital Fidelity, s. 21.

¹⁹⁰ Srov. REYNOLDS, Philip Lyndon. *Marriage in the Western Church*, s. 278–279.

¹⁹¹ BROWN, Peter. *Tělo a společnost*, s. 295.

¹⁹² Srov. např. Jeronýmův „asketický kroužek“ aj. Blíže viz CLARK, Elizabeth. *Adam's Only Companion*, s. 158.

¹⁹³ Srov. REYNOLDS, Philip Lyndon. *Marriage in the Western Church*, s. 258.

¹⁹⁴ BROWN, Peter. *Tělo a společnost*, s. 301.

¹⁹⁵ Srov. CAVADINI, John C. Feeling Right: Augustine on the Passions and Sexual Desire. *Augustinian Studies* 2005, roč. 36, č. 1, s. 210.

¹⁹⁶ Srov. REYNOLDS, Philip Lyndon. *Marriage in the Western Church*, s. 275.

řekněme „méně náruživý“, nevybízí k jakési rezignaci a trpnému snášení sexuálních kontaktů¹⁹⁷ jenom kvůli udržení manželského svazku, ale jde dále. Ochota k sexuálnímu styku se „slabším partnerem“ nejenže není hříchem, ale je naopak výrazem lásky, které záleží na dobru a spáse druhého.¹⁹⁸ Sexuální rozkoš sama o sobě je sice po pádu člověka už pokřivená a zakalena žádostivostí, přesto se domnívám, že klíč k tomu, jak může sex upevnit a obohatit vztahy mezi manžely, vidí Augustin právě v kontextu přátelství a péče o druhého. Dokonce připomíná, že když Adam zhřešil proto, že nechtěl být oddělen od svého jediného přítele a společníka,¹⁹⁹ tím spíše jsou nyní manželé povoláni ke svatosti společně, se zvláštní milostí: „Vždyť bok po boku jsou spolu ti, kteří společně jdou a společně hledí, kam jdou.“²⁰⁰

Augustin schopnost přátelství hodnotí jako velké přirozené dobro.²⁰¹ Sám si přátelství vysoce cení (dlužno dodat, že v antické kultuře se jednalo takřka výlučně o přátelství mezi dvěma muži)²⁰² a je přesvědčen, že Božím záměrem bylo, aby mezi mužem a ženou i bez tělesného styku (*sine tali commixtione*) „mohlo existovat... jakési přátelské a bratrské spojení (*amicalis quaedam et germana coniunctio*), v němž jeden řídí a druhý je poslušný“.²⁰³ Augustin tu zůstává dítětem své doby se zcela tradičním náhledem na pozici muže a ženy: v patriarchální římské kultuře je podřízení ženy muži přirozený stav, o kterém není diskuse. Novost evangelia, kterou Augustin rozvíjí, ale přináší oběma manželům rovné právo na tělesnou i duševní věrnost partnera. I z pohledu Písma vidí podřízenost ženy jako Boží řád (i když podoba tohoto podřízení může být až důsledkem trestu za hřích), potvrzený Zjevením. Jeho optika je dvojitá, přirozená i nadpřirozená. Žena má být podřízena muži stejně tak, jako jsou skutky podřízené rozumu. V křesťanském pojetí je manželství obrazem Krista a Církve: muž je hlavou ženy jako obraz Krista, který je hlavou Církve. Tento verš Ef 5,23 Augustin rozvíjí zejména v mnohých homiliích a listech. Používá v nich sice z dnešního pohledu poněkud určující termíny „služka“ a „pán“, nevidí ale ženu ani jako otrokyni, ani jako pouhý sexuální objekt, naopak chápe obraz Církve podřízené Kristu jako hlavě jako podřízení v lásce.²⁰⁴

¹⁹⁷ V *B. coniug.* 10, 11–11, 12 přece jen jmenuje výjimky: čas pro modlitbu a odmítnutí „nepřirozeného styku“ (*contra naturam*). K těmto limitům viz blíže BURRUS, Virginia. *Fleeing the Uxorious Kingdom*, s. 8–9.

¹⁹⁸ Konkrétní příklad tohoto jednostranného ukončení manželského intimního života a jeho následky řešil Augustin v *Listu 262* Ecdicii. Blíže viz VOPŘADA, David. *Svatý Augustin, dobra manželství a kauza Ecdicia*, v tisku.

¹⁹⁹ Srov. *De civitate Dei* XIV 11. In: NOVÁKOVÁ, Julie (ed). *O boží obci knih XXII*. Praha: Karolinum, 2007, s. 40.

²⁰⁰ *B. coniug.* 1, 1, s. 264.

²⁰¹ Srov. tamtéž.

²⁰² Blíže viz BURRUS, Virginia. *Fleeing the Uxorious Kingdom*, s. 7–8.

²⁰³ *B. coniug.* 1, 1, s. 264.

²⁰⁴ Srov. SCHMITT, Émile. *Le mariage chrétien*, s. 287–290.

Otázka zní, zda pro něj „je manželství jednou z forem, nebo dokonce výsostnou formou lidského přátelství, nebo je pouze jeho formou nedokonalou a částečnou, nebo s ním nemá dokonce nic společného?“²⁰⁵ Augustin si je vědom tragických následků prvotního hříchu, který v člověku narušil původní harmonickou jednotu duše i těla a připodobnil lidi ke zvířatům, která jsou ovládána pudem zajistit si potomstvo.²⁰⁶ Žádostivost je onen kal, který ničí krásu pravého čistého přátelství,²⁰⁷ které je pro něj nedostižným ideálem, ztraceným rájem. Zvláště v pokřiveném vztahu muže a ženy už podle něj není možné pravé přátelství, nezakalené smyslností a touhou vlastnit druhého i tělesně.²⁰⁸

Křesťanské manželství se tak může a má stát školou věrnosti, v níž se žádostivost postupně mírní a transformuje právě skrze vzájemnou podporu k růstu v lásce.²⁰⁹ Přeměna žádostivosti ale pro Augustina není v první řadě jenom otázkou výchovy, ale postupného vrůstání, *inkorporace* do těla Kristova jako údy církve a tím i postupného připodobňování se Kristu.²¹⁰ Tím se dostáváme ke třetímu dobru manželství, pozdvihnutí přirozeného svazku manželů na vyšší úroveň skrze zvláštní milost, které Augustin nazve *sacramentum*.

3.2.3 Posvátné znamení

Když Augustin používá termín *sacramentum*, nemyslí tím ještě pojem svátost v tom smyslu, jak byl v církvi formulován o několik století později,²¹¹ ale chápe jej jako zvláštní posvátný charakter nerozlučitelnosti, který – na rozdíl od prvních dvou dober – je bytostně křesťanský a odkazuje k eschatologické jednotě všech v Božím království.²¹² „Nedotknutelnost svátosti“ manželství klade na stejnou rovinu jako svátost ustanovení kněžství (*sacramentum ordinationis*), tedy jako nesmazatelné znamení.²¹³ V *De adulteris coniugiis* pak dokonce přiřkne manželské nerozlučitelnosti stejnou pečeť jako svátosti křtu a odmítá názor, že manželská nevěra je jakási „duchovní smrt“ partnera, která tak může rozvázat manželské pouto

²⁰⁵ POŘÍZ, Jan. Přátelství u sv. Augustina. *Salve* 2010, roč. 20, č. 1, s. 31.

²⁰⁶ Srov. *De Genesi ad litteram* XI 32, 42 (CSEL 28/1, s. 365–366).

²⁰⁷ *Conf.* III 1, 1, s. 70.

²⁰⁸ Augustin tak hodnotí vztah s matkou svého syna, s níž žil čtrnáct let a která mu nebyla jak stavovskými (a pravděpodobně ani intelektuálně) rovna a kterou následně zapudil s vidinou společensky výhodného sňatku. K tomuto rozporuplnému vztahu viz blíže POŘÍZ, Jan. Přátelství u sv. Augustina, s. 30–32.

²⁰⁹ BURNS, Patout J. *Marital Fidelity*, s. 32.

²¹⁰ Srov. CAVADINI, John C. The Sacramentality of Marriage in the Fathers. *Pro Ecclesia* 2008, roč. 17, č. 4, s. 450–451.

²¹¹ Připomeňme, že manželství nebylo ještě v 1. tisíciletí chápáno jako svátost, pouze se vyžadovala kanonická forma uzavření. Definitivně bylo uvedeno v seznamu sedmi svátostí až v roce 1215 v dekretch IV. lateránského koncilu. Blíže viz SUCHÁNEK, Drahomír. *Církevní dějiny*, s. 291.

²¹² HAFLIDSON, Ron. *Outward, Inward, Upward*, s. 66.

²¹³ *B. coniug.* 24, 32, s. 291.

a uvolnit odloučené manžele pro druhý sňatek.²¹⁴ Sice vidí v povaze křtu a manželského svazku jakousi analogii, ale přece jen je neklade na stejnou rovinu: především charakter křtu je trvalý, kdežto manželství může skončit smrtí partnera.²¹⁵ Je ovšem zajímavé, že Augustin zde možná záměrně pomíjí diskutovanou výjimku Ježíšova zákazu rozvodu v Mt 5,32 (*Já však vám pravím, že každý, kdo propouští svou manželku mimo případ smilstva, uvádí ji do cizoložství; a kdo by se s propuštěnou oženil, cizoloží*).

Stejně jako přetrvává svátost znovuzrození stále v tom, kdo je exkomunikován pro nějaký zločin, a není z něj sejmuta, i kdyby se nikdy nesmířil s Bohem; tak i manželské pouto je nerozlučitelné a žena zapuzená kvůli cizoložství z něj není uvolněna, i kdyby se se svým mužem nikdy nesmířila, a bude z ní sňato až manželovou smrtí.²¹⁶

Manželství je v Augustinově pojetí jakýmsi prorockým znamením, transcendencí časných dober do věčného Božího města. Je si vědom toho, že manželství starozákonních patriarchů nebyla ani monogamní, ani nerozlučitelná, vykládá je však tím, že „posvátné znamení“ těchto manželství odkazovalo k různým prorockým významům v dějinách spásy.²¹⁷ A v eschatologickém kontextu dodává:

Jako byla za onoho času svátost sňatku s více ženami znamením budoucího množství všech pozemských národů podřízených Bohu, tak je v naší době svátost sňatku s jedinou ženou znamením budoucí jednoty nás všech, podřízených Bohu v nebeské obci.²¹⁸

Augustinovo chápání svátostného charakteru manželství je úzce spjato s jeho interpretací Ježíšových a Pavlových výroků o rozvodu. V Mt 19,3–9 Ježíš cituje Gn 2,24 (*Proto opustí muž otec i matku a připojí se ke své manželce a budou ti dva jedno tělo*), Pavel cituje v Ef 5,31–32 tentýž text a připojuje komentář: *Je to velké tajemství, které vztahují na Krista a na církev*. Augustin tedy přirozeně propojil Pavlův pojem *velké tajemství* (*magnum sacramentum*) s kontextem citace knihy Genesis, tedy s nerozlučitelností manželství. „Svátostnost“ manželství odkazuje k posvátnému tajemství či symbolickému smyslu, který je přítomen

²¹⁴ Srov. SCHMITT, Émile. *Le mariage chrétien*, s. 229.

²¹⁵ Na tomto místě stojí za to poznamenat, že Augustin jasně dovoluje druhé manželství po smrti partnera a dokonce připouští, že ani třetí a čtvrté manželství není výslovně v Písmu zakázáno. Ve spise *De bono viduitatis* (*O přednosti vdovství*) naopak označuje zákaz druhého sňatku jako herezi (mj. v této souvislosti výslovně zmiňuje Tertuliána). Srov. *De bono viduitatis* 4, 5–5, 7 a 12, 15, In: ROTELLE, John E. (ed.). *Works of Saint Augustine vol. I/9: Marriage and Virginity*. Hyde Park (New York): New City Press, 1999, s. 115n a 122n.

²¹⁶ *De adulteris coniugiis* II 5 (4), s. 168.

²¹⁷ Viz výše pozn. 168.

²¹⁸ *B. coniug.* 18, 21, s. 283.

v nerozlučitelnosti manželů, nechápe jej tedy jako unifikovaný a jednoznačný koncept v celých dějinách spásy.²¹⁹

Výklad perikopy Ef 5,22–33 byl u Augustinových předchůdců většinou zaměřen na důstojnost křesťanského manželství a z toho vyplývajících morálních doporučení. Augustin má ale velkou zásluhu na reliktuře tohoto textu, v němž vidí symboliku manželského svazku ve vztahu k mystickým zásnubám Krista a Církve, zejména „s bohatstvím myšlení sobě vlastním osvětlil tuto svatební typologii a vyjádřil skrze ni tajemství křtu.“²²⁰ Jeho teologie manželství se může někdy jevit jako pesimistická nebo jakoby mělká, to je však většinou dáno tím, že je oddělena od jeho eklesiologie; ve spojení obou je teprve vidět jejich skutečná hloubka. Používá obraz církve jako panenské nevěsty Kristovy a na této panenské čistotě dané církvi Kristem mají účast všichni pokřtění.²²¹ Křtem už jsou manželé jakožto údy Těla Kristova uvedeni do tajemství jednoty Krista a církve. Skrze své manželství ale mohou rozvíjet tento dvojitý charakter, christický a eklesiální a mít zvláštním způsobem účast na tomto tajemství. Svátostný charakter manželství je víc než jen jedním z „manželských dober“, ale, „podpořen křtem, je konečným referenčním bodem a konzistentním principem celé augustinovské doktríny křesťanského manželství.“²²²

Augustin zde sice ještě nevypracoval explicitní teorii manželství jako „viditelného znamení“ (tj. svátosti v dnešním slova smyslu), odkazuje ale na zpřítomnění Kristovy lásky k církvi v křesťanském manželství.²²³

Manželství je *viditelné* znamení Kristovy očišťující lásky k církvi. Protože je viditelným znamením, *ukazuje* setkání s touto láskou těm, kdo žijí v manželství, a může sloužit i jako symbol pro jiné životní stavy v církvi, v nichž je tato láska přítomna. Právě proto je manželství „svátostné“, ačkoli paradoxně vyšší stav panenství svátostný není.²²⁴

Když Augustin zodpovídá otázku „proč je tedy dobro manželství dobrem?“, staví svůj výklad důsledně na Písmu a odpovídá: protože sám Pán je stvrdil v evangeliu nejen tím, že zakázal manželku propustit, ale i tím, že přišel na svatbu v Káně.²²⁵ Motiv Krista, který je účasten svatby a jako starosvat stojí mezi ženichem a nevěstou, spojuje jejich pravice a žehná

²¹⁹ HUNTER, David. General introduction, s. 18.

²²⁰ SCHMITT, Émile. *Le mariage chrétien*, s. 239nn.

²²¹ Srov. CAVADINI, John C. The Sacramentality of Marriage, s. 455.

²²² SCHMITT, Émile. *Le mariage chrétien*, s. 298.

²²³ Srov. CAVADINI, John C. The Sacramentality of Marriage, s. 454.

²²⁴ Tamtéž, s. 460–461.

²²⁵ *B. coniug.* 3, 3, s. 266 (zde je ovšem chyba v překladu: Ježíš na svatbu podle Jan 2, 2 pozván byl).

jim, se sice objevuje v ikonografii až později,²²⁶ Augustin jej už zde jakoby vizualizuje a předkládá jako důkaz pro to, že manželský svazek je dobrem, Bohem ustanoveným a Kristem povýšeným na zvláštní, prorocké znamení.²²⁷

3.3. Základní charakteristiky Augustinovy teologie manželství

Augustinova teologie manželství prošla různými fázemi, přičemž zde nemluvíme jenom o jeho prvotním nadšení pro filosofický život bez přítomnosti ženy.²²⁸ V raných protimanichejských dílech (přibližně do sepsání *Confessiones*) je ještě poměrně nesystematická, ale už je zde přítomen výchozí bod Augustinova přesvědčení, že – s odkazem na 1 Kor 7,14 – pokud manželství s věřícím posvěcuje nevěřícího partnera, pak křesťanské manželství rozhodně nemůže být něčím zlým. Zejména pak ve sporu s manichejským biskupem Faustem a jeho námitkami vůči polygamii Starého zákona už začíná formulovat pod prismatem jednoty Starého a Nového zákona svou teologii manželství ve spojení se soteriologií. Druhá fáze (cca 400–410) je spjata s joviniánskou kontroverzí a spisem *De bono coniugali*, který syntetizuje předchozí díla a přichází s rozvinutějším a vyrovnanějším konceptem manželství. Otázce sexuální žádosti (*libido*) se tu ale věnuje okrajově a začíná ji více řešit až ve výkladu knihy Genesis, který začíná psát téhož roku, ale dokončí ho až po takřka patnácti letech, kdy už naplno probíhá spor s Pelagiem a jeho stoupenci,²²⁹ který bude Augustina zaměstnávat až do smrti.²³⁰

Augustin prodělal určitý vývoj zejména v otázkách povahy stvoření a podoby manželství v ráji. V prvotních dílech proti manichejcům ještě zastává názor, že Adam a Eva byli původně stvořeni s jinými, duchovními těly a plození potomků se dalo jiným způsobem než pohlavním stykem.²³¹ V *Confessiones* se ještě přiklání k alegorické interpretaci výzvy *Plod'te a množte se* jako ke schopnosti mysli rozmnožit způsoby výkladu jednoho textu.²³² Postupně si ale začíná uvědomovat nebezpečí „platónského dualismu aplikovaného na Písmo“,

²²⁶ Blíže viz MARKSCHIES, Christoph. *Mezi dvěma světy*, s. 136–138.

²²⁷ Augustin tuto perikopu rozvíjí více v *Traktátu na Janovo evangelium* 8; 9 (kolem 415). Blíže viz SCHMITT, Émile. *Le mariage chrétien*, s. 230–231.

²²⁸ Viz pozn. 121.

²²⁹ Viz kapitola 3.1.4.

²³⁰ Ke třem fázím Augustinova vývoje viz HUNTER, David. General introduction, s. 11–23.

²³¹ Srov. *De Genesi ad litteram* VIII 2, 5 (CSEL 28/1, s. 232–233). Augustin zde reflektuje a přehodnocuje svůj názor prezentovaný v *De Genesi contra Manichaeos*.

²³² *Conf.* XIII 24, 37, s. 395–396.

tedy exegeze vedené výlučně po duchovním smyslu, s potlačením smyslu historického a literárního.²³³ Poprvé v *De bono coniugali* připouští, že Adam a Eva mohli v ráji ještě před hříchem mít sexuální styk a plodit děti, opatrně se ale jednoznačné odpovědi vyhne:

Není teď třeba, abychom zkoumali a vynášeli konečný výrok v otázce, odkud mohlo vzejít pokolení prvních lidí, (...) kdyby bývali nezhřešili, protože hříchem si jejich těla vysloužila los smrti a soulož se může týkat právě smrtelných těl. V této věci existuje mnoho různých názorů a kdyby se mělo zkoumat, který z nich se nejspíše shoduje s pravdou Písma svatého, musela by se tomu věnovat dlouhá rozprava.²³⁴

Kolem roku 410 při sepisování deváté knihy literárního komentáře ke knize Genesis už ale nepochybuje o tom, že Bůh stvořil Adama a Evu nejen s fyzickým tělem, ale i se záměrem, aby měli plný tělesný život, a to včetně sexuálního styku a plození dětí, a aby tak vytvořili lidské pokolení a *naplnili zemi* (Augustin to nazývá stejnými slovy jako římské zákony povinností ke společnosti, *officium societatis*).²³⁵ Božím záměrem bylo, aby Adam a Eva zplodili potomstvo tímto způsobem. Adam a Eva mohli dokonce mít ze sexuálního aktu mnohem větší potěšení právě proto, že v něm ještě nebyla neovladatelná žádostivost přítomna.²³⁶ Augustin tedy dochází – na rozdíl od Jeronýma²³⁷ – v průběhu let k přesvědčení, že sexuální akt není důsledkem prvotního hříchu a existoval už v ráji. Otázkou zůstává, jakou měl podobu.

Augustin podrobněji rozvíjí otázku vášní a emocí i jejich spojení se sexualitou o pár let později ve XIV. knize *De civitate Dei (O Boží obci)*.²³⁸ Rozlišuje zde dvě kategorie duševních hnutí: vášně vždycky zlé a city či emoce, které mohou být jak zlé, tak dobré. Náklonnost k hříchu a všechny defekty lidské povahy mají svůj zdroj ve čtyřech hnutích mysli: touze, radosti, strachu a smutku.²³⁹ Ty samy o sobě mohou být i dobré, rozdíl je v dobré či špatné lidské vůli.²⁴⁰ Ježíš měl jako člověk skutečné emoce, ale nezkalené hříchem a ovládané vůlí, neoddělené od jeho osoby. Naše emoce jsou ovládané pýchou a zdáním, že jsou něčím, co přichází zvenčí a co nemůžeme ovlivnit, lží a přetvářkou.²⁴¹ I sexuální touha je neoddělitelná od vůle: Augustin opakuje, že není jenom něčím nevinným a přirozeně biologickým, ale po pádu člověka je už neoddělitelně spojena s touhou po dominanci, se studem a hanbou. Sexuální

²³³ SCHMITT, Émile. *Le mariage chrétien*, s. 141n.

²³⁴ *B. coniug.* 2, 2, s. 264.

²³⁵ Srov. *De Genesi ad litteram* IX 9, 14 (CSEL 28/1, s. 277).

²³⁶ Srov. VOPŘADA, David. Augustinova nauka o manželství, s. 94.

²³⁷ Srov. *Adv. Iov.* I, 29, s. 263.

²³⁸ XIV. kniha byla dokončena přibližně kolem roku 418, viz DROBNER, Hubertus. *Patrologie*, s. 541.

²³⁹ Srov. *Ciu.* XIV 3, s. 25–26 a *Ciu.* XIV 5, s. 28–29.

²⁴⁰ Srov. *Ciu.* XIV 6, s. 29.

²⁴¹ Blíže viz CAVADINI, John C. *Feeling Right*, s. 202–203.

touha směřující k plodnosti není sama o sobě špatná, hřích ale přinesl právě ono fatální oddělení žádostivosti od plodnosti a od kontroly mysli či vůlí. Problémem je žádostivost, ne sex.²⁴²

Augustin rozvíjí myšlenku, jak tedy mohlo sexuální spojení vypadat předtím, než člověk zhřešil pýchou a touhou být jako Bůh: sexuální orgány byly ovládány vůlí, samotný akt byl něčím klidným pro mysl i tělo obou, nebyla v něm přítomna žádná mužská agrese ani ženské podrobení, nedošlo k žádné destrukci panenské integrity²⁴³ a ani narození dítěte nebylo provázáno porodními bolestmi.²⁴⁴ Bůh stvořil člověka jako společenskou bytost a vložil do něj rovněž touhu po přátelství a jednotě a právě toto přátelství bylo přítomno jako nejvyšší forma lásky ve vztahu Adama a Evy: sexuální akt byl pak „tělesnou konkretizací už dříve existující svornosti“, ovládán vůlí a směřován k plození potomstva.²⁴⁵ Jak ale skutečně mohl vypadat sex v ráji je už pro naši pokřivenou mysl nepředstavitelné; hřích žádostivosti už je natolik vkořeněný do lidské přirozenosti, že o tom ani nelze mluvit bez studu a bez užití slov, ač nijak obscénních, která tuto žádostivost vyvolají.²⁴⁶

Augustin je, co se týče lidského „tíhnutí“, realista a skeptik, ale ne náhodou mu tradice přiřkla označení *doctor gratiae*, doktor milosti. Stejně jako apoštol Pavel zjišťuje, že sám nedokáže dělat to, co chce, a dělá to, co nechce.²⁴⁷ Poznání vlastní omezenosti a bídy ale pro něj není důvodem k rezignaci a návratem k manichejskému dualismu, k pohrdání vším tělesným a jeho ztotožnění se zlem:

Přesto není žádostivost něčím čistě negativním: je totiž prostředkem milosti, neboť znemožňující člověku zachovávat přikázání, jej paradoxně nutí hledat proti této žádostivosti lék a začít se spoléhat výhradně na Boha. Žádostivost sama tak nabízí duchovní prostředek, kterým ji lze překonat – zbavuje člověka pýchy, která způsobila jeho pád, a přitahuje jej vstříc Bohu.²⁴⁸

Jak už jsme však viděli, Augustin rozhodně nestaví sexuální zdrženlivost naroveň se svatostí a vícekrát opakuje, že zdrženlivost i manželská čistota jsou Božím darem.²⁴⁹ Bez víry je ale veškerá askeze jenom samoúčelným vnějším gestem, mnohdy spíše vedoucím k „pelagiánskému“ pocitu vlastní dokonalosti a nadřazenosti. Augustin vidí v „ovládání žádostivosti předzvěst konečného stavu, kdy lidské tělo, i když se v tomto světě nyní ještě trápí,

²⁴² Srov. HUNTER, David. *Augustinian Pessimism*, s. 168.

²⁴³ Tento obraz přejímá od Ambrože, viz pozn. 84.

²⁴⁴ Srov. *Ciu.* XIV 26, s. 56.

²⁴⁵ BROWN, Peter. *Tělo a společnost*, s. 301.

²⁴⁶ Srov. CAVADINI, John C. *Feeling Right*, s. 204–205.

²⁴⁷ Řím 8,14–25.

²⁴⁸ VOPŘADA, David. *Svatý Augustin, dobra manželství a kauza Ecdicia*, v tisku.

²⁴⁹ K citacím viz SCHMITT, Émile. *Le mariage chrétien*, s. 279.

bude v budoucím věku oslavené v království věčného pokoje.“²⁵⁰ A tento prorocký a eschatologický rozměr má být přítomný i v manželském soužití, v důvěrném vztahu dvou lidí, kteří mají stejný cíl a navzájem si na cestě k němu pomáhají. Tento vztah nazývá ve svých spisech různými výrazy, jež ponechávám záměrně bez překladu:

Vis amicitiae – Amicalis quaedam et germana coniunctio – Societas amicalis – Fraterna societas – Magna caritas – Sincer amor – Affectus animorum – Affectus mentis – Connexio cordium – Casta religiosaque concordia – Cara coniunctio – Dilectio – Caritas coniugalis – Caritas affectus – Ordo caritatis²⁵¹

Můžeme snad na závěr říct, že podobná označení partnerského vztahu nebude používat ten, kdo by jím opovrhoval nebo nepokládal za něco dobrého a žádoucího.

²⁵⁰ Tamtéž.

²⁵¹ Tamtéž, s. 280n.

Závěr

Jaký je tedy Augustinův postoj k manželství a sexualitě? V něčem rozporuplný: na jedné straně nám jakoby předkládá k ochutnávce táč plný zákusků, když při charakteristice vztahu mezi mužem a ženou mluví o velké a upřímné lásce, spojení srdcí a milování (*magna caritas, sincer amor, connexio cordium, dilectio*), které nám ovšem vzápětí zhořknou při vzpomínce na stálou přítomnost *concupiscentia carnis* a *libido dominandi*, o nichž je přesvědčen, že je nikdy nelze zcela ovládnout ani v manželství, ani v zasvěceném životě. Při četbě jeho textů nás někdy ovane melancholie a smutek nad tím, jak je hřích vkořeněn do všech oblastí lidského života, přičemž zejména v sexuální oblasti se jeho následky projevují nejvýrazněji, a byť by se člověk snažil sebevíc, stejně jim neunikne.

Je tedy Augustin morální rigorista nesnášející cokoli tělesného, který svou vlastní frustraci vtělil do ztotožnění hříchu se sexem, na základě toho vypracoval neprůstřednou teorii dědičného hříchu a přinesl tak do dalších staletí vývoje církevního učení „vlivné a jedovaté téma“²⁵² A je v tomto ohledu bytostným pesimistou, který, stejně jako jiní Kristovi učedníci, vyvodil, že *jestliže to je mezi mužem a ženou takové, pak je lépe se neženit*?²⁵³ A je vůbec pro manžele možné dostát jeho nárokům na podobu křesťanského manželství?

I když jsme tu sledovali Augustinův vývoj jenom zběžně, přesto se nám snad podařilo zachytit některé důležité body. Na rozdíl od mnoha svých předchůdců i současníků je Augustin od počátku přesvědčen, že manželství je bytostně dobré, Bohem ustanovené a chtěné. Později dochází i ke stejnému pohledu na sexualitu jako nedílnou součást lidské přirozenosti, jako Bohem stvořenou, dobrou a chtěnou. Manželství vnímá primárně jako přátelské společenství, ale nezůstává u toho: toto přátelství je v Božím záměru určené pro sdílení se a předávání života, proto je také manželství jako takové možné pouze mezi mužem a ženou. Děti sice jsou primárním cílem manželství, ale ne jediným; koneckonců se rodí i mimo něj a existují i manželství bezdětná. Druhým konstitutivním prvkem manželství je oboustranná věrnost partnerů, kterou Augustin chápe nejen jako zákaz cizoložství, ale jako požadavek na starostlivou lásku, *caritas*, která považuje druhého za přednějšího sebe. A nakonec křesťanské manželství v sobě má ještě třetí zvláštní prvek nerozlučitelnosti, odkazující k věrnosti Krista k Církvi, které Augustin nazývá posvátným znamením.

²⁵² BROWN, Peter. *Tělo a společnost*, s. 264.

²⁵³ Mt 19,10.

Ve třech manželských dobrech tak můžeme sledovat strukturu vedoucí od nejpřirozenějšího (plození dětí, *proles*) přes vyšší a náročnější (věrnost, *fides*) až k nadpřirozenému (posvátné znamení, *sacramentum*). První dvě dobra jsou přítomna i v sekulárních svazcích, třetí nejvyšší dobro je specifikem křesťanských manželství a později se rozvine v definici jedné ze sedmi svátostí.

Augustinův postoj k sexualitě se při povrchním čtení může jevit jako přinejmenším rezervovaný, ale zároveň ambivalentní, a to při vědomí její neustálé přítomnosti a touze po osvobození z jejího područí. V dnešní době, kdy je v různých médiích kladen velký důraz na kvalitní sexuální život, nám zní jeho nabádání k ovládnutí sexuální touhy a omezení sexuální aktivity v manželství na cíl početí dítěte jako jistá cesta k frustraci. Jak jsme ale viděli, Augustin rozhodně není nepřítelem sexu, u něhož spíše lituje, že ho člověk svým prvotním hříchem pokazil, jenom je přesvědčen, že to, co při něm manželé zažívají, prostě ještě není všechno. Křesťanský ideál manželství tak pro něj nespočívá pouze v odmítnutí nebo potlačení sexuální aktivity, ale v jejím správném zasazení, s vědomím její omezenosti a dočasnosti a ve spolupráci s Boží milostí, do intimního vztahu přátelství a lásky.

Augustin trvá na tom, že zasvěcený život je vyšším stupněm, odkazujícím k budoucímu věku a slibujícím větší podíl na odměně pro Kristovy věrné. Manželství je ale specifickým darem a zvláštním znamením v dějinách spásy. Bůh, který manželství ustanovil už v ráji, jej dává nejen jako lék na žádostivost, ale i jako privilegované místo setkání s tajemstvím svazku Krista a Církve. A právě nejdokonalejší a nejčistší láska Krista k Církvi má být pro manžele vzorem jejich vzájemné lásky, úcty a věrnosti, zdrojem síly k překonávání žádostivosti a pýchy i konečným cílem života v jednotě celého Božího lidu v nebeském království.²⁵⁴ A ač se podoba manželství od Augustinových dob výrazně změnila, tento základ se nemění.

²⁵⁴ Srov. *B. coniug.* 26, 35, s. 293.

Seznam zkratek

CCL Corpus Christianorum. Series Latina

CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum

PL Patrologia Latina

SAEMO Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera

SC Sources chrétiennes

Zkratky biblických knih a citace jsou převzaty z ekumenického překladu.

Seznam použité literatury

Prameny

AMBROŽ. *Apologia David*. LUCIDI, Felipe (ed.). SAEMO 5. Milano – Roma: Biblioteca Ambrosiana – Città Nuova, 1981, s. 53–141.

AMBROŽ. *Virg.* = *De virginibus*. In: ZVĚŘINA, Josef (ed.). *O pannách. Pohřební řeč o bratru Satyroví*. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1948, s. 67–115.

AMBROŽ. *Ep.* = *Epistulae*. BANTERLE, Gabriele (ed.). SAEMO 19–21. Milano – Roma: Biblioteca Ambrosiana – Città Nuova, 1988.

AMBROŽ. *Hexameron*. BANTERLE, Gabriele (ed.). SAEMO 1. Milano – Roma: Biblioteca Ambrosiana – Città Nuova, 1979.

AUGUSTIN. *Conf.* = *Confessiones*. In: SVATÝ AUGUSTIN. *Vyznání*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2015.

AUGUSTIN. *Contra Faustum*. ZYCHA, Ioseph (ed.). CSEL 25/1. Praegae – Vindobonae – Lipsiae: F. Tempsky – G. Freytag, 1891, s. 251–797.

AUGUSTIN. *De adulteris coniugiis*. In: ROTELLE, John E. (ed.). *Works of Saint Augustine vol. I/9: Marriage and Virginity*. Hyde Park (New York): New City Press, 1999, s. 139–185.

AUGUSTIN. *B. coniug.* = *De bono coniugali*. In: HOŠEK, Radislav (ed.). *Aurelius Augustinus: Říman, člověk, světec*. Praha: Vyšehrad, 2000, s. 264–293.

AUGUSTIN. *De bono viduitatis*. In: ROTELLE, John E. (ed.). *Works of Saint Augustine vol. I/9: Marriage and Virginity*. Hyde Park (New York): New City Press, 1999, s. 111–136.

AUGUSTIN. *Ciu.* = *De civitate Dei*. NOVÁKOVÁ, Julie (ed.). *O boží obci knih XXII*. Praha: Karolinum, 2007.

AUGUSTIN. *De Genesi ad litteram*. ZYCHA, Ioseph (ed.). CSEL 28/1. Praegae – Vindobonae – Lipsiae: F. Tempsky – G. Freytag, 1894, s. 3–435.

AUGUSTIN. *De nuptiis et concupiscentia*. VRBA, Carolus F. – ZYCHA, Ioseph (ed.). CSEL 42. Praegae – Vindobonae – Lipsiae: F. Tempsky – G. Freytag, 1902, s. 211–319.

AUGUSTIN. *De sancta virginitate*. In: ROTELLE, John E. (ed.). *Works of Saint Augustine vol. I/9: Marriage and Virginity*. Hyde Park (New York): New City Press, 1999, s. 65–107.

AUGUSTIN. *Retractationes*. MUTZENBECHER, Almut (ed.). CCL 57. Turnholti: Brepols, 1984.

AUGUSTIN. *Soliloquia*. HÖRMANN, Wolfgang (ed.). CSEL 89. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1986, s. 3–98.

JAN ZLATOÚSTÝ. *De virginitate*. MUSURILLO, Herbert – GRILLET, Bernard (ed.). SC 125. Paris: CERF, 1966.

JERONÝM. *Adv. Iov. = Adversus Iovinianum*. PL 23, Paris: 1883, sl. 211–338.

JERONÝM. *Ep. = Epistulae*. In: ŠUBRT, Jiří (ed.). *Výbor z dopisů: latinsko-české vydání*. Praha: OIKOYMENH, 2006.

KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Stromata II–III*. ČERNUŠKOVÁ, Veronika – PLÁTOVÁ, Jana (ed.). Praha: OIKOYMENH, 2006.

ŘEHOŘ NAZIÁNSKÝ. *Carmina moralia*. PG 37, 521–968.

ŘEHOŘ Z NYSSY. *Orat. cat. = Katechetická řeč*. BENDOVIÁ, Markéta – BLÁHOVÁ, Magdaléna. KRKT 18. Praha: OIKOYMENH, 2015.

TERTULIÁN. *Ad ux. = Ad uxorem*. In: KORONTHÁLY, Pavel (ed.). *Tertulián o manželství*. Praha: Krystal OP, 2014, s. 49–69.

TERTULIÁN. *Exh. Cast. = De exhortatione castitatis*. In: KORONTHÁLY, Pavel (ed.). *Tertulián o manželství*. Praha: Krystal OP, 2014, s. 70–88.

TERTULIÁN. *Mon. = De monogamia*. In: KORONTHÁLY, Pavel (ed.). *Tertulián o manželství*. Praha: Krystal OP, 2014, s. 89–121.

Sekundární literatura

BROWN, Peter. *Tělo a společnost: muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000.

BURNS, Patout J. Marital Fidelity as a remedium concupiscentiae: An Augustinian Proposal. *Augustinian Studies* 2013, roč. 44, č. 1, s. 1–35.

BURRUS, Virginia. Fleeing the Uxorious Kingdom: Augustine's Queer Theology of Marriage. *Journal of Early Christian Studies* 2011, roč. 19, č. 1, s. 1–20.

CAVADINI, John C. Feeling Right: Augustine on the Passions and Sexual Desire. *Augustinian Studies* 2005, roč. 36, č. 1, s. 195–217.

CAVADINI, John C. Reconsidering Augustine on Marriage and Concupiscence. *Augustinian Studies* 2017, roč. 48, č. 1, s. 183–199

CAVADINI, John C. The Sacramentality of Marriage in the Fathers. *Pro Ecclesia* 2008, roč. 17, č. 4, s. 442–463.

- CLARK, Elizabeth. Adam's Only Companion: Augustine and the Early Christian Debate on Marriage. *Recherches augustiniennes* 1986, č. 22, s. 139–162.
- DROBNER, Hubertus R. *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha: OIKOYMENH, 2011.
- GROSSI, Vittorino – SINISCALCO, Paolo. *Křesťanský život v prvních staletích*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1995.
- HAFLIDSON, Ron. Outward, Inward, Upward: Why Three Goods of Marriage for Augustine? *Studies in Christian Ethics* 2016, February 1, roč. 29, č. 1, s. 51–68.
- HAZLETT, Ian (ed.). *Rané křesťanství: počátky a vývoj církve do roku 600*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009.
- HOŠEK, Radislav (ed.). *Aurelius Augustinus: Říman, člověk, světec*. Praha: Vyšehrad, 2000.
- HUNTER, David G. Augustinian Pessimism? A New Look at Augustine's Teaching on Sex, Marriage and Celibacy. *Augustinian Studies* 1994, č. 25, s. 153–177.
- HUŠEK, Vít. *Peccata haereditaria* u Ambrože Milánského. *Studia theologica* 2004, roč. 6, č. 3, s. 29–36.
- KAŠNÝ, Jiří. *Manželství v západní tradici: soubor kanonických studií*. České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2006.
- KORONTHÁLY, Pavel. *Tertulián o manželství*. Praha: Krystal OP, 2014.
- KRAFT, Heinrich. *Slovník starokřesťanské literatury: život, spisy a nauka řeckých, latinských, syrských, egyptských a arménských církevních otců*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.
- MARKSCHIES, Christoph. *Mezi dvěma světy*. Praha: Vyšehrad, 2005.
- POŘÍZ, Jan. Manželství a sexualita u sv. Augustina. *Teologické texty* 2008, roč. 19, č. 2, s. 58–62.
- POŘÍZ, Jan. Přátelství u sv. Augustina. *Salve* 2010, roč. 20, č. 1, s. 25–50.
- RAHNER, Karl – VORGLIMLER, Herbert: *Teologický slovník*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2009.
- RANKIN, David. *Tertullianus a církev*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002.
- RIST, John M. *Augustine: ancient through baptized*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- REYNOLDS, Philip Lyndon. *Marriage in the Western Church: The Christianization of Marriage During The Patristic and Early Medieval Periods*. Leiden: Brill, 2001.
- ROTELLE, John E. (ed.) *Works of Saint Augustine vol. I/9: Marriage and Virginity*. Hyde Park (New York): New City Press, 1999.

RYŠKOVÁ, Mireia. *Pavel z Tarsu a jeho svět*. Praha: Karolinum, 2014.

SCHMITT, Émile. *Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin: une théologie baptismale de la vie conjugale*. Paris: Études Augustiniennes, 1983.

SUCHÁNEK, Drahomír – DRŠKA, Václav. *Církevní dějiny. Antika a středověk*. Praha: Grada, 2013.

VOPŘADA, David. Ambrose's Mother and Her Son's Theological Views. *Eastern Theological Journal* 2006, roč. 2, č. 1, s. 19–30.

VOPŘADA, David. Augustinova nauka o manželství. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2010, roč. 14, č. 3–4, s. 89–101.

VOPŘADA, David. Svatý Augustin, dobra manželství a kauza Ecdicia. *V tisku*.