

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

Karolína Štauberová

Starověká praxe pokání a Ambrožův spis
De paenitentia

Diplomová práce

Vedoucí práce: doc. David Vopřada, Dr.

Praha 2021

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 23.11.2020

Karolína Štauberová

Bibliografická citace

Starověká praxe pokání a Ambrožův spis *De paenitentia* [rukopis] : diplomová práce /

Karolína Štauberová ; vedoucí práce: David Vopřada. -- Praha, 2021. – 91 s.

Anotace

Práce si klade za cíl analyzovat Ambrožův spis *De paenitentia* a zhodnotit jeho význam pro teologii pokání. Po představení vývoje kající praxe v rané církvi do 4. století, především v západní části církve a s přihlédnutím k novaciánské krizi jako mezníku, se dále zabývá osobností a dílem Ambrože Milánského, jmenovitě spisem *De paenitentia*, a to nejen v kontextu reakce na dobovou polemiku s novaciánskou herezí, ale především jako první formalizovanou a strukturovanou teologií, která se později rozvine v chápání pokání jako jedné ze svátostí církve.

Klíčová slova

Ambrož Milánský, církevní otcové, 4. století, Novacián, hřích, pokání, smíření

Abstract

The study is going to analyse Ambrose's treatise *De paenitentia* and evaluate its importance for the theology of penance. After presenting the evolution of the practice of penance in early Church till 4th century, especially in West and with focus on the Novatian crisis as a milestone, the study is further dealing with Ambrose of Milan's personality and works, namely with his treatise *De paenitentia*; not only in the context of the contemporary polemics with Novatian heresy, but mainly as a first formalized and structured theology which will be later developed into the understanding of penance as one of the Church's sacraments.

Keywords

Ambrose of Milan, Church Fathers, 4th century, Novatian, sin, penance, repentance

Počet znaků (včetně mezer): 217824

Poděkování

Poděkování patří na prvním místě doc. Davidu Vopřadovi za vedení práce a všemožnou podporu odbornou i osobní, zejména zpřístupnění překladu a velké části literatury, cenné rady a doporučení. A především za mnoho času a trpělivosti v průběhu doby, kdy tato práce vznikala.

Jsem vděčná i rodině a přátelům za jejich vstřícnost a pochopení při procesu psaní, i konkrétní pomoc s prací při diskusích a korekturách. Především pak mému manželovi Bedřichovi, za jehož podporu, zázemí a dennodenně projevovanou lásku děkuji alespoň takto na tomto místě.

Nakonec se chci připojit k Ambrožově prosbě jeho slovy: kéž Kristus „nezahodí tato stébla po sklizni, tedy to jediné, co jsem schopen vyplodit, tedy slámu k ničemu, ale ať ji sklídí.“

Obsah

Úvod.....	6
1. Pokání v antické církvi.....	9
1.1 Vývoj praxe pokání v 1.–3. století.....	9
1.2 Deciovo pronásledování a novaciánská krize.....	17
1.3 Praxe pokání ve 4. století (zvl. v Itálii).....	22
2. Spis <i>De paenitentia</i> a jeho autor.....	29
2.1 Svatý Ambrož.....	29
2.2 Okolnosti a záměr sepsání <i>De paenitentia</i>	32
2.3 Dílo, datace, vlivy.....	36
2.4 Struktura spisu.....	38
3. Ambrožova teologie pokání.....	41
3.1 Argumentace ve prospěch pokání.....	41
3.2 Biblická exempla.....	47
3.3 Teologie viny, pokání a odpuštění.....	58
3.4 Svátostný rozměr pokání.....	66
3.5 Ambrožův vliv na západní teologii pokání.....	72
Závěr.....	79
Seznam zkratk.....	82
Seznam použité literatury.....	83
<i>Prameny</i>	83
<i>Sekundární literatura</i>	87

Úvod

Známý bonmot G. K. Chestertona, že dogma o existenci hříchu stačí dokázat pouhým pohledem z okna, můžeme doplnit o další aforismus, že původně dobré Boží stvoření světa i člověka vydrželo trvat pouze v prvních dvou kapitolách Bible. Zbytek Písma svatého, dějin vyvoleného národa, dějin církve a dějin celého lidstva jsou *de facto* dějinami lidského hříchu a snahy se z něj vymanit. Apoštol Pavel píše v 6. kapitole Listu Římanům, že Kristus přišel proto, abychom už hříchu neotročili, a že kdo byl v jeho jméno pokřtěn, je mrtvým hříchu a je novým stvořením. Už první křesťané však byli denně konfrontováni s faktem, že tato smrt hříchu u nich ještě není definitivní a různá selhání a provinění se týkají všech, i pokřtěných. I Ježíš učil své učedníky modlit se „odpusť nám naše viny“, počítal tedy v podstatě s tím, že jejich úplná bezhříšnost není zkrátka realistická. Prvotní církev tento zdánlivý paradox v zásadě chápala jako rozlišení všedních hříchů, za jejichž odpuštění věřící denně prosí, a hříchů závažných, které jsou s křesťanským životem neslučitelné. Co patří do které kategorie, bylo ovšem u jednotlivých autorů chápáno různě a na tyto konkrétní případy se podíváme blíže.

Prubířským kamenem bylo v prvních staletích několikeré pronásledování křesťanů, které v této době vyprofilovalo určitou heroickou podobu církve mučedníků a vyznavačů proti těm slabým, kteří nátlaku podlehli. Apostaze či zapření víry byly tak od počátku fatálním hříchem, který podle některých církevních autorů už nemohl být odpuštěn. Realita opakovaného a stupňovaného pronásledování a obzvláště masivní, cílená a celkem úspěšná perzekuce císaře Decia v polovině 3. století ale donutila církve k novému přemýšlení o (ne)odpustitelnosti takového provinění a o případné možnosti pokání a návratu pro „padlé“. Tato otázka rozdělila církve na dva nesmiřitelné tábory: na jedné straně rigorózní zastánce „tvrdé linie“ zavřených dveří pro odpadlíky, na straně druhé vstřícnější přístup většiny biskupů, kteří (někdy s určitými výhradami a podmínkami) tuto možnost odpuštění a smíření přijali a prosazovali. Logicky následovalo odštěpení různých rigoristických skupin a s ním spojené všemožné argumentační boje ze strany církevních představitelů. Zásadní otázka, jaký je charakter církve a kdo do ní může patřit, začíná krystalizovat právě v této době a můžeme říct, že trvá v různých proměnách až do dneška.

Výraznou skupinou, kterou se tato práce chce blíže zabývat, byli tzv. novaciáni, jejichž požadavky na čistotu a svatost církve automaticky vylučovaly nejen odpadlíky, ale v principu i ty, kteří se nějakým způsobem závažně provinili, a to bez šance na pokání a odpuštění. Proti

tomuto konceptu vystupovali v průběhu staletí mnozí církevní otcové, z nichž některé krátce představíme. Mezi nimi se pak zaměříme blíže na sv. Ambrože Milánského a na jeho „protinovaciánský“ spis *O pokání (De paenitentia)*. Jak ale uvidíme později, Ambrož v něm nevede jenom argumentační boj proti heretikům, ale vytvořil dílo vícevrstevnaté, určené pro širokou obec věřících i nevěřících. Na novaciánské kauze je více než zřetelné, oč mu jde: jaký je tedy Bůh a jak je možné se k němu přiblížit?

Jak v prvních staletích, tak i dnes může být člověk, který otevře Bibli, zmaten zdánlivě protichůdnými tvrzeními. V evangeliu čte, že kdo zhřešil proti Duchu svatému, tomu nemůže být odpuštěno – a na druhé straně nalézá ve Starém i Novém zákoně množství dalších ujištění, že Bůh odpustí každému, kdo lituje svých hříchů a kdo se k němu upřímně obrátí. Otázky, které rezonovaly jak u prvních, tak i u nás „posledních křesťanů“, proto nejsou zdaleka jednoduché: Je tedy Bůh náladový? Odpouští nebo trestá? Dá se tedy Bibli věřit? Jsou hříchy, které se nedají odpustit? Měla by kvůli nim tedy správně církev odmítnout rozhřešení? A co rozhřešení na smrtelné posteli, není to příliš velký ústupek? Když má být církev svatá, jak v ní mohou být i hříšníci? Nebudou pak ostatní křesťané nějak kontaminováni, když se s nimi budou stýkat? A co mám dělat já, pokud jsem zhřešil?

Ambrož se na tyto otázky snaží odpovědět a zároveň pro každého posluchače a čtenáře aktualizovat, co tedy znamená pokání pro něj, teď a v konkrétní situaci. Ambrožova teze, že se pokání týká každého bez rozdílu, mohla pro jeho publikum, které je spojovalo spíše s těžkými hříchy a v té době obvyklým kanonickým procesem, znít trochu provokativně a rozporuplně. Je tedy nejprve potřeba se vrátit o pár století zpět, sledovat vývoj a mezníky v chápání pokání v církvi a pochopit, na co Ambrož ve svém spise navazuje.

V první kapitole se budeme věnovat ve stručném přehledu vývoji teologie a praxe pokání v církvi v prvních třech staletích a blíže pak již zmiňovanému Deciovu pronásledování a po něm následujícímu schizmatu a novaciánské krizi, jejíž následky přetrvávaly ještě i v následujícím století, zejména v západní části římské říše.

Ve druhé kapitole se pak zaměříme už na osobnost biskupa Ambrože Milánského, který právě proti novaciánům sepsal na konci čtvrtého století polemický spis *De paenitentia (O pokání)*. Dále se dotkneme i kontextu, záměru i struktury spisu, a to nejen jako Ambrožovy aktuální reakce na dobový problém s novaciánskou herezí, ale i na jeho přesah coby ucelené teologické argumentace o místě a podobě pokání v církvi.

Ve třetí kapitole se už soustředíme na spis samotný a v něm představenou Ambrožovu teologii pokání. Těžištěm bude vlastní text *De paenitentia*,¹ ale i přesahy a odkazy na jeho ostatní spisy, ať už exegetické, mystagogické, či morální. Ambrožovu komplexní teologii chci sledovat postupně z hlediska rétoricky-argumentačního, rozvinutého v exegezi množství biblických příkladů, a dále rámce, v němž se odehrává vina, pokání a odpuštění a jejich církevní rozměr. Ačkoli v této době ještě nelze mluvit o „svátosti pokání“ v dnešním slova smyslu, přesto se pokusím odpovědět na otázku, zda má pro Ambrože pokání i svátostný rozměr, v jakém vztahu je k ostatním svátostem a zda Ambrož v tomto směru nějakým způsobem ovlivnil pozdější teologii. A v současné době anonymních soukromých zpovědí, které jsou na hony vzdálené intenzivním veřejným kajícím procesům antické církve, se možná zamyslet i nad tím, co z jeho teologie může být inspirativní pro křesťanský život dnes.

¹ V citacích vycházím z latinského originálu v edici O. Fallera v CSEL 73, laskavě poskytnutého pracovního překladu D. Vopřady, s přihlédnutím k francouzskému překladu R. Grysona v SC 179.

1. Pokání v antické církvi

Pro pochopení kořenů, z nichž vyrůstá církevní teologie a praxe pokání, je nutné představit alespoň stručně historii vývoje chápání hříchu a jeho odpuštění v rané církvi. Primárně je církev definovala ve vztahu ke křtu jakožto základnímu a iniciačnímu obrácení, později se začala zabývat možností a podobou pokání i po křtu. Dále chci sledovat, jakým způsobem a u kterých autorů se specifikovala klasifikace lehčích a těžších hříchů a jaký byl postoj církve (zejména její západní části, kterou se budu dále zabývat blíže) k hříchům závažným. Nedílnou součástí tohoto vývoje bylo pronásledování křesťanů a z něj vycházející kult mučedníků a vyznavačů, zásadní předěl ovšem nastává v polovině 3. století při Deciově pronásledování. Následné schizma bylo svým způsobem katalyzátorem počínajícího sebeuvědomění církve jako instituce, která má od Krista svěřenou moc odpouštět hříchy, jakkoli se toto vědomí prosazovalo mnohdy s nejrůznějšími podmínkami a nejistotami.

1. 1 Vývoj praxe pokání v 1.–3. století

Pokání a odpuštění hříchů je už od počátku ústředním motivem Ježíšova hlásání: *Čiňte pokání a věřte evangeliu.*² Toto odpuštění, jak je interpretují evangelia, je bezpodmínečné a univerzální, určené pro každého, kdo se obrátí a vyzná víru v Krista – s jedinou výjimkou poněkud nejasného „hříchu proti Duchu svatému“.³ I další kanonické texty 1. století jsou v tomto směru dost radikální: pisatel Listu Židům je přesvědčen, že kdo se už jednou stal křesťanem, a poté odpadl, už nemá možnost návratu a pokání,⁴ autor 1. listu Janova dále mluví o blíže nespecifikovaném „hříchu, který je ke smrti“, za který už podle něj nemá cenu prosit.⁵ List Jakubův naproti tomu připouští možnost odpuštění hříchů pro vážně nemocné,⁶ pořad ale není jasný, o jaké konkrétní hříchy by se mohlo jednat. Apoštol Pavel nabádá Korintřany, aby vyřešili pohoršující případ incestu v církevní obci a dotyčného hříšníka „vydali satanovi“,⁷ a v listě Galátanům předkládá už jeden z prvních „katalogů“ hříchů.⁸ I Zjevení Janovo dává v zaznamenaných listech nahlédnout do problémů maloasijských církevních obcí s vlašností,

² Mk 1,15.

³ Srov. Mt 12,31–32.

⁴ Srov. Žid 6,4–6.

⁵ Srov. 1Jan 5,16.

⁶ Srov. Jk 5,15.

⁷ Srov. 1Kor 5,1–5.

⁸ Srov. Gal 5,19–21.

únnavou, pýchou a synkretismem, když opakovaně jejich členy vyzývá k pokání a návratu ke křesťanské autenticitě.⁹

Problémy v církevních obcích, rozkoly a hádky byly však součástí života církve už od počátku, jak dokládají svědectví poapoštolských dob. Klement Římský v Listě Korint'ánům (datovaném kolem roku 95/100) reaguje na roztržku v tamní komunitě a nabádá její aktéry ke změně hříšného postoje, k pláči a prosbám za odpuštění a k modlitbě za viníky.¹⁰ Polykarp ze Smyrny v Listě Filipánům (kolem roku 108) už pokládá za důležité napomínat představené církevních obcí, kterým v nich byla svěřen dohled nad disciplínou, „ať jsou milosrdní a mají se všemi soucit, [...] ať nikoho přísně nesoudí a ať jsou si vědomi, že jsme všichni dlužníky hříchu.“¹¹ Jeho současník a spolubratr Ignác z Antiochie¹² nabádá křesťany ve Smyrně po vzoru apoštola Pavla, aby vyloučili ze společenství církve rozkolníky a heretiky, ale zároveň se za jejich obrácení nepřestávali modlit.¹³

V prvních dvou staletích bylo pokání v církvi chápáno jako stálé pokračování života ze křtu.¹⁴ V prvních nečetných křesťanských komunitách byl hřích považován za návrat k předchozímu životu, ke světu a jeho modlám a špatným mravům, které křesťan už přece v průběhu katechumenátu opustil. Křest byl chápán jako znamení odpuštění hříchů – zároveň ale pokřtění i po něm hřeší dál a denně opakují v modlitbě slova, která Ježíš předal svým učedníkům: „odpusť nám naše viny“. Křesťané tak vyznávali své každodenní hříchy v průběhu liturgie, a to v rámci bratrského smíření, po němž byla modlitba zakončena políbením pokoje. Tato praxe vyznání hříchů před shromážděním církve je zachycena už na konci 1. století v *Didaché*.¹⁵ Stejně tak tzv. *List pseudo-Barnabášův* datovaný kolem roku 130 nabádá

⁹ Srov. Zj 2–3.

¹⁰ Srov. KLEMENT ŘÍMSKÝ. *1Clem* 48, 1; 51, 1; 56, 1 (SC 167, s. 178; 182; 188).

¹¹ POLYKARP ZE SMYRNY. *Flp.* 6, 1 (SC 10, s. 210n). Cit. dle VOPŘADA, David. *Kněžství v prvních staletích církve I. 1.–3. století*. Praha: Krystal OP, 2018, s. 67.

¹² Datace Ignácových listů je nejistá, stejně tak i otázka, zda byl skutečně žákem apoštola Jana. Jeho smrt byla dlouho kladena do let 107–110, novější bádání toto rozpětí ale posunulo až k letům 105–135. Viz DROBNER, Hubertus R. *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha: OIKOYMENH, 2011, s. 75nn.

¹³ Srov. IGNÁC Z ANTIOCHIE. *Smyrn.* 4, 1 (SC 10, s. 158).

¹⁴ Srov. SESBOŮÉ, Bernard. *Le témoignage de l'Église ancienne: des institutions sacramentelles*. In: BOURGEOIS, Henri – SESBOŮÉ, Bernard – TIHON, Paul. *Les signes du salut III: Les sacrements. L'Église. La Vierge Marie*. Paris: Desclée, 1995, s. 92.

¹⁵ Srov. *Did.* 4, 14; 14, 1–2. (SC 248, s. 164; 192). Názory na dataci *Didaché* se různí a pohybují se od roku 70 (KRAFT, Heinrich. *Slovník starokřesťanské literatury: život, spisy a nauka řeckých, latinských, syrských, egyptských a arménských církevních otců*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 85) až do 2. pol. 2. století (MOLNÁR, Amedeo – ŘÍČAN, Rudolf. *Dvanáct století církevních dějin*. Praha: Kalich, 2008, s. 55n), pravděpodobně byl ale vzhledem k jeho pozdějším citacím sepsán koncem 1. století. Viz VOPŘADA, David. *Kněžství I.*, s. 43.

adresáty: „Budeš vyznávat své hříchy. Nepřijdeš na modlitbu se špatným svědomím.“¹⁶ Různé prameny počátku 3. století mluví o tom, že smíření a políbení pokoje následovalo na konci modlitby věřících a před slavením eucharistie, vzápětí po propuštění katechumenů.¹⁷ Zde už by se možná jednalo o náznak či určitou primitivní formu „svátosti“; liturgie pokání byla přímo součástí eucharistické liturgie, obojí za předsednictví biskupa.

Možností pokání po křtu se poprvé explicitně zabývá anonymní spis z 1. poloviny 2. století *Hermův Pastýř*,¹⁸ který pomocí fiktivního rozhovoru hlavního hrdiny Herma s neznámou starou ženou (alegorií církve) reprodukuje poselství naděje pro ty křesťany, kteří po křtu zhřešili.¹⁹ Vidíme tu už dva různé koncepty, kdy jeden se vztahuje ke křtu a druhý k pokání: křest je vázán na odpuštění hříchů, jemuž předchází nutnost vnitřního obrácení. Pro ty pokřtěné, kteří se navrátili k hříšnému životu, Pán ustanovil možnost pokání. Jinak řečeno, nejedná se o žádný druhý křest, který by zaručil okamžité odpuštění hříchů, ale nabízí se tu možnost, příslib odpuštění a smíření po vykonaném pokání.²⁰ Hermas ovšem trvá na tom – a to je proti dobovému rigorismu, který hříšníkům nedával žádnou šanci na návrat, nové –, že pokání po křtu je možné, ale pouze jednou za život, aby nebylo bráno příliš na lehkou váhu.²¹ Zatím tu ale nevidíme nic, co by připomínalo instituci nebo ritus, ani distinkci či seznam hříchů, pro něž by bylo takto definované pokání nutné.²²

Dokumenty z této doby už ale mluví o dvou kategoriích hříchu: lehčí hříchy, které neruší spojení s církví a které jsou vyznávány v rámci eucharistické bohoslužby a v modlitbě Otčenáše, a hříchy, které závažným způsobem toto pouto narušují jako rozkol, vzpoura proti církevní autoritě, gnostická schizmata apod. Různá svědectví ukazují, že i v těchto závažných případech bylo smíření s Bohem a církví možné, ale církev si ponechávala rozhodnutí o

¹⁶ *List pseudo-Barnabášův* 19, 12 (SC 172, s. 210). Cit. dle DRÁPAL, Dan (ed.). *Spisy apoštolských otců*. Praha: Kalich, 2004, s. 50.

¹⁷ Zmínky např. v *Apoštolské tradici*, u Justina, Órigena aj. Srov. *TA* 18, 3 (SC 11, s. 47); JUSTIN. *Apol.* 65, 2 (SC 507, s. 602); ÓRIGENÉS. *CRo* X 33 (HAMMOND-BAMEL, s. 841).

¹⁸ Spis určený pro římskou církev a dokládající její praxi se ve své době těšil značné oblibě a vážnosti do té míry, že jej někteří otcové a spisovatelé (např. Irenej, Klement Alexandrijský, Órigenés, Atanáš, i – s výhradami – Tertulián) považovali za kanonický. Viz FITZGERALD, Allan D. *Penance*. In: HARVEY, Susan Ashbrook – HUNTER, David (ed.). *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. New York: Oxford University Press, 2008, s. 796.

¹⁹ Srov. HERMAS. *Past. vis.* 1–4 (SC 53, s. 76–140). H. Karpp se domnívá, že se tu jedná o přímou souvislost s poněkud vypjatým eschatologicko-apokalyptickým laděním spisu; stručně řečeno, pokud je konec světa blízko, pak je v tomto očekávání snadné nehřešit, nebo maximálně jedenkrát. Viz KARPP, Heinrich (ed.). *Die Busse: Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Busswesens*. Zürich: EVZ, 1969, s. XIX.

²⁰ Srov. SESBOÜÉ, Bernard. *Le témoignage de l'Église ancienne*, s. 95.

²¹ Srov. *Past. mand.* 4, 3, 1–6, s. 214.

²² Srov. FITZGERALD, Allan. *Penance*, s. 797.

způsobu pokání.²³ V této době, kdy kanonická disciplína veřejného pokání není ještě fixována, ovšem vyvstává zásadní problém s „kategorizací“ různých hříchů. Jsou některé hřichy natolik fatální, že je nelze odpustit, a ten, kdo se jich dopustí, bude muset konat doživotní pokání a teprve na smrtelné posteli (a někdy ani to ne) může dostat rozhřešení? A kdo má o jejich závažnosti rozhodnout?

První písemné doklady o pokání jako církevní instituci nacházíme až od začátku třetího století, a to u Tertuliána na Západě a Órigena a Klementa Alexandrijského na Východě. Klement zcela v duchu Hermova *Pastýře* připouští pouze jediné pokání za život; opakování by bylo podle něj výrazem jeho nedostatečnosti a kajícníkova předstírání lítosti a spíš by přineslo hřichy nové.²⁴ Klement ale nikde nemluví o podobě či ritu smíření kajícníka s církví po vykonaném pokání. Smíření s církví ale nestojí na téže rovině jako smíření s Bohem: musí mu sice předcházet, ale jediné Bůh sám může odpuštění hříchů dát.²⁵ Klement akcentuje léčivou funkci pokání a jeho třech tradičních projevů (modlitby, postu a skutků milosrdenství) a zároveň roli církevní komunity a duchovních vůdců (ne nutně představených či kněží), kteří mají penitentovi v jeho procesu uzdravování z hříchů pomáhat.²⁶

Tertulián byl naproti tomu jedním z těch, kteří zastávali radikální perfekcionista koncept církve jako společnosti mravně spravedlivých, neposkvrněné přítomností hříšníků. I ve svém raném období před příklonem k charismatickému a rigoristickému hnutí Nového proroctví (tzv. montanistů) a rozchodem s oficiální církevní linií²⁷ rozhodně nebyl stoupencem nějaké „katolické inkluзивity“.²⁸ Konflikty ohledně církevní praxe tak byly nevyhnutelné. Roku 217 vyhlásil římský biskup Kalixt možnost přijímat znovu do církve kající se cizoložníky, což narazilo na odpor skupiny rigoristů vedené knězem Hippolytem, a způsobilo tak vposledku takřka dvacet let trvající schizma, kdy se Hippolyt nechal zvolit vzdoropapežem.²⁹ Někteří biskupové, mezi nimi i kartáginští, tento výnos následovali a dávali rozhřešení těm, kteří se

²³ Srov. SESBOÜÉ, Bernard. *Le témoignage de l'Église ancienne*, s. 93n.

²⁴ Srov. KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Strom*. II 13, 57, 3–4; 59, 1 (SC 38, s. 81).

²⁵ Srov. KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *QDS* 40, 1 (GCS 42, s. 186).

²⁶ Srov. KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *QDS* 33, 3; 41, 1–6 (GCS 42, s. 182; 187). Ke Klementově teologii pokání viz blíže POSCHMANN, Bernhard. *La pénitence et l'onction des malades*. Paris: Cerf, 1966, s. 60–63.

²⁷ 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*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002, s. 47.

²⁸ RANKIN, David. *Tertullianus a církev*, s. 93.

²⁹ Dlužno dodat, že na sklonku života se Hippolyt římskému biskupovi podřídil a roku 235 zemřel ve vyhnanství na Sardinii. Srov. MOLNÁR, Amedeo. *Dvanáct století církevních dějin*, s. 90.

káli z cizoložství a smilstva. Pro Tertuliana byla tato myšlenka zcela nepředstavitelná³⁰ a svým typicky ostrým a ironizujícím způsobem svého biskupa za tento „výnos nejvyšší důležitosti“, který dával naději na odpuštění těm, kdo vykonají pokání, nařkl z podporování hříchu.³¹

Ejhle, to je edikt, k němuž opravdu nelze připsat: „Výborně!“ A kampak asi tento velkorysý výnos pověsíme? Napadá mě, co třeba rovnou na štíty veřejných domů, co takhle přímo pod vývěsní štíty těchto hanbinců? Možnost podobného odpuštění by se měla hlásat právě tam, kde se takové hříchy páchají. Ale ne! Ono se to čte v církvi, ono se to v církvi dokonce zvěštuje, a církev je panna! [...] Církev nemá komu něco takového slíbit, protože i pozemský Boží chrám Pán spíše nazývá doupetem lupičů než cizoložníků a smilníků!³²

Tertulian byl nicméně v církevní tradici zřejmě první, kdo se snažil odlišit těžké hříchy, které ničí milost přijatou ve křtu, od hříchů lehčích, které lze odčinit pokáním.³³ Ve spise *De pudicitia (O zdrženlivosti)* rozvíjí obsáhlou argumentaci, aby dokázal, že existují tři kategorie hříchů: „všední“ hříchy, které nevyžadují veřejné pokání (a o jejichž odpuštění křesťan prosí při modlitbě a při eucharistickém shromáždění), a dále hříchy obyčejné a odpustitelné (*delicta cotidianae incursionis*) jako například hněv, porušení přísahy nebo lež, které mohou být po náležitém pokání odpuštěny.³⁴ Nakonec jsou to závažné smrtelné hříchy (*graviora et exitiosa, mortalia et irremissibilia*), „pro které už Kristus obhájcem nebude“.³⁵ Mezi ně řadí vraždu, modlářství, podvod, zapření víry, rouhání, cizoložství a smilstvo a všechny ostatní formy znevážení Božího chrámu (*homicidium, idolatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio, et si qua alia violatio templi dei*).³⁶ Je přesvědčen, že tato přísnost zajistí svatost církve. Jedinou výjimkou, jak znovu získat křestní milost po smrtelném hříchu, je jakýsi „druhý křest“ (*aliud baptisma, secundum lavacrum*), tj. mučednická smrt.³⁷

Pro veřejné vyznání těžkých hříchů před shromážděním církve používá řecký pojem ἐξομολόγησις. Ve spise *De paenitentia (O pokání)* popisuje, jak tato *exomologesis* probíhá:

³⁰ To bylo i důvodem jeho odsouzení Hermova *Pastýře*, viz pozn. 18. Srov. RANKIN, David. *Tertullianus a církev*, s. 39.

³¹ Tertulian měl obzvlášť spadeno na hříchy související se sexualitou. Jedním z důvodů bylo pravděpodobně i pohoršení nad faktem, že katoličtí biskupové se k jejich potrestání stavěli shovívavěji než římské úřady. Srov. RANKIN, David. *Tertullianus a církev*, s. 30.

³² TERTULIÁN. *Pud.* 1, 7–9 (SC 394, s. 136). Cit. dle VOPŘADA, David. *Kněžství I.*, s. 155.

³³ Viz KITZLER, Petr. *Vis divinae gratiae, potentior utique natura: Tertullianovo pojetí Boží milosti*. In: KARFÍKOVÁ, Lenka – DUS, Jan Amos (ed.). *Milost v patristice*. Jihlava: Mlýn, 2011, s. 93.

³⁴ *Pud.* 19, 23 (SC 394, s. 260): *Cui enim non accidit ut irasci iniqui et ultra solis occasum, aut et manum immitere aut facile maledicere aut temere iurare aut fidem pacti destruere aut verecundia aut necessitate mentiri*.

³⁵ *Pud.* 19, 26 (SC 394, s. 260). Cit. dle RANKIN, David. *Tertullianus a církev*, s. 95.

³⁶ *Pud.* 19, 25 (SC 394, s. 260). G. Lampe upozorňuje na zajímavý detail, že Tertulian mlčí o Petrově zapření Krista, respektive v jeho interpretaci byl Petr (stejně jako Job) vydán satanu jen do určité míry a doopravdy jeho víra nikdy neselhal. Srov. TERTULIÁN. *Fug.* 2, 4 (CSEL 76, s. 20) a blíže LAMPE, Geoffrey W. H. St. Peter's denial. *Bulletin of the John Rylands Library* 1973, roč. 55, č. 2, s. 361.

³⁷ Srov. např. *Pud.* 22, 9 (SC 394, s. 278).

nestačí pouze vnitřní zpytování svědomí a lítost, ale vnitřní postoj se musí projevit i navenek. Vyžaduje, aby se kající postil, oblékal se do špinavých šatů, úpěnlivě se dnem i nocí modlil, vrhal se na zem a prosil o přímluvu presbytery i celé shromáždění.³⁸ Nikde tu ovšem ještě nezmiňuje proces odpuštění a znovupřijetí kajícího do církve. Pokání je ale třeba konat i v případě spáchání oněch neodpustitelných hříchů; hříšník se sice nedočká přímého Božího odpuštění zprostředkovaného církví, má však stále naději na odpuštění přímo od Boha samého.³⁹ Tertulián sice připouští, že církev má moc odpouštět hříchy, je ale přesvědčen, že Paraklét (tj. Duch svatý) hříšníkům tyto nejzávažnější hříchy neodpustí zkrátka proto, aby potom nespáchali ještě další.⁴⁰

Stále se ale jedná o veřejné vyznání vin před shromážděním církve. Zmínka o soukromé „zpovědi“ jako prvním kroku k veřejnému pokání se objevuje kolem roku 230 u Órigena,⁴¹ zůstává ale ojedinělá. Órigenés také nechává na biskupově uvážení, zda je spáchaný hřích natolik závažný, že jej bude nutné vyznat před celým shromážděním.⁴² Najdeme tu v podstatě shodný katalog těžkých hříchů (*graviora crimina*), u kterých je nutné celoživotní pokání a kvůli nimž církev musí hříšníka vyloučit ze svého středu.⁴³ Odpuštění a smíření s církví je ale teoreticky možné i u takových skutků jako incest či rouhání,⁴⁴ jakkoli u nich může být pokání doživotním stavem. Órigenés si ale v otázce druhého pokání po křtu poněkud protirečí; ve spise *De oratione (O modlitbě)* už některé hříchy hodnotí jako neodpustitelné, a to nejen církví, ale i samotným Pánem.⁴⁵ Tento vnitřní rozpor v hodnocení možnosti odpuštění a role církevní autority v celém procesu je zřejmě ovlivněn skutečností, že někteří kající tuto vstřícnost biskupů zneužívali.⁴⁶ Jeho kritika tak míří k těm církevním představitelům, kteří jsou k (možná prominentním) penitentům příliš dobrotiví a kteří „chtějí vypadat vůči provinilcům vlídní a obávají se, že by o nich jazyky hříšníků mohly mluvit zle. [...] A zatímco ušetří jednoho, připravují zničení celé církve.“⁴⁷

³⁸ Srov. TERTULIÁN. *Paen.* 7, 10; 9, 1–6; 12, 1–9 (CCL 1, s. 333; 336; 339–340).

³⁹ Srov. KITZLER, Petr. *Vis divinae gratiae*, s. 95.

⁴⁰ Srov. *Pud.* 21, 7 (SC 394, s. 270).

⁴¹ Srov. ÓRIGENÉS. *HLv* II, 4 (SC 286, s. 111).

⁴² Srov. ÓRIGENÉS. *HPs* 37, 2, 5. (SC 411, s. 318).

⁴³ Srov. ÓRIGENÉS. *CC* III, 51 (SC 136, s. 122).

⁴⁴ Srov. ÓRIGENÉS. *HPs* 37, 1, 1 (SC 411, s. 264).

⁴⁵ Srov. ÓRIGENÉS. *Orat.* 28, 10 (GCS 3, s. 381). Órigenovou teologií pokání se extenzivně zabývá RAHNER, Karl. La doctrine d'Origène sur la pénitence. *Recherches de science religieuse* 1950, roč. 37, č. 1–3.

⁴⁶ Srov. RAHNER, Karl. *La doctrine d'Origène*, č. 3, s. 429n.

⁴⁷ ÓRIGENÉS, *HJoz* 7, 6 (SC 71, s. 210). Cit. dle VOPŘADA, David. *Kněžství I.*, s. 110.

Otázka neodpuštěnosti některých hříchů ale zaměstnávala pastýře ve všech částech církve. Zdá se, že raná církev nebyla zcela přesvědčena, že by neměla pro odpuštění závažných hříchů patriční autoritu, ale že to spíše, na základě některých úryvků Písma,⁴⁸ v některých případech udělat nesmí. Tato otázka nebyla zprvu doktrinální, ale spíše disciplinární; teologickým tématem se stává až ve 4. století po novaciánském schizmatu.⁴⁹ Tento konflikt je jedním z prvních důkazů napětí, které služebníci církve vnímali: jak spojit přísnost k hříchu se shovívavostí k hříšníkovi? Můžeme dokonce sledovat vývoj, v jehož rámci se některé zprvu neodpuštělné hříchy postupně přesunuly do kategorie odpustitelných, nejpozději na smrtelné posteli.⁵⁰ Smíření s církví je vyhrazeno biskupovi až na začátku 3. století, čímž se i postupně fixuje podoba určitého ritu. V praxi pak většinou církevní disciplína pokání zahrnovala tři části:

1. Vstup mezi penitenty: křesťan, který se buď soukromě vyznal knězi, nebo jehož nepřijatelné hříšné chování vešlo ve známost, byl napřed napomenut (*correptio*) biskupem. Pokud neuposlechl, byl vyloučen ze společenství; pokud uposlechl, byl přijat do řádu kajícníků v průběhu slavení liturgie, které předsedal biskup. Jeho provinění bylo někdy znovu veřejně oznámeno,⁵¹ obdržel kajícnický šat, který odpovídal běžnému smutečnímu oděvu, a bylo mu sděleno, jakým způsobem a jak dlouho bude pokání konat. Biskup na něj vložil ruce a v rámci liturgie jej „vyhnal“ ze společenství. Jeho hřích byl tímto „svázán“ a uložené pokání vykonal pod dohledem kněží. Kategorie hříchů, které toto veřejné pokání vyžadovaly, se postupem času měnily, ale rámcově šlo o tři hlavní oblasti: apostaze, cizoložství a zabití.⁵²

2. Vykonané pokání spočívalo především v postu, almužnách a účasti na kajících obřadech podobných katechumenátním skrutiniím. Například *Apoštolské konstituce* ze 4. století požadují, aby byli penitenti odděleni od ostatních věřících, a to jak při modlitbě, tak aby byli spolu s katechumeny propuštěni před vlastní eucharistickou bohoslužbou.⁵³ V okamžiku, kdy penitent uložené pokání dokončil, církev deklarovala, že je mu jeho hřích odpuštěn i Bohem, a

⁴⁸ Zejména Žid 6, 4–10; 10, 26 a 1Jan 5, 16.

⁴⁹ Viz kapitola 1.2, s. 19nn.

⁵⁰ Srov. SESBOÜÉ, Bernard. *Le témoignage de l'Église ancienne*, s. 101.

⁵¹ Veřejné vyznání hříchů nebylo vždy pravidlem a prošlo určitým vývojem. Viz níže kap. 1.3, s. 24nn.

⁵² Šlo o hříchy, které se v tomto chápání týkaly těla: apostaze je nejzávažnějším rozerváním Kristova Těla – Církve, cizoložství podlamuje lidské vztahy a zabití ničí lidský život. Srov. TAFT, Robert. Penance in Contemporary Scholarship. *Studia Liturgica* 1988, roč. 18, č. 1, s. 15.

⁵³ Srov. *Const. apost.* VIII 8–9 (SC 336, s. 160–166).

mohl být tak postupně znovu přijat do společenství, účastnit se liturgie, vykonávat různé služby⁵⁴ i přijímat různá žehnání.

3. Smíření: ke konci uloženého pokání se kající biskup znovu vyznal z hříchů biskupovi, který posoudil, zda bylo vykonané pokání přiměřené. Při slavnostní liturgii pak biskup na penitenta vložil ruce (gesto srovnatelné s rituálem křtu) a přijal ho znovu do plného společenství včetně přístupu k eucharistii. Kající bohoslužby se většinou konaly během postní doby a závěrečná liturgie smíření na Zelený čtvrtek nebo (zejména v komunitách v Hispánii) na Velký pátek v poledne.⁵⁵

Kající byli v některých oblastech podle stupně provinění rámcově rozděleni do čtyř skupin. Plačící (*προσκλαίοντες*, *prosklaiontes*) ve zvláštním oděvu (většinou z kozlí kůže jako připomenutí podobnosti o posledním soudu, kde Kristus odděluje ovce od kozlů) zůstávali před kostelem a prosili příchozí o modlitbu, naslouchající (*ἀκροώμενοι*, *akroómenoi*) byli společně s katechumeny propuštěni po bohoslužbě slova, klečící (*ὑποπίπτοντες*, *hypopiptontes*) se účastnili celé liturgie vkleče nebo v prostraci a stojící (*συστάντες*, *systantes*) se mohli bohoslužby účastnit, ale nemohli přinášet obětní dary a samozřejmě ani přijímat eucharistii.⁵⁶ Praxe se v různých částech církve lišila, zejména v Hispánii byl ale proces pokání značně tvrdý a náročný; kající tak například

nosili neupravené vlasy a vousy. Měli zakázáno se koupat. [...] V běžném životě se často postili, používali ke spánku obyčejnou pryčnu, modlili se mnohdy i v noci, ráno a večer měli předepsány stovky pokleknutí a prostrací, [...] nesměli jíst maso a museli dávat almužny. Farnosti (*sic*) je pověřovaly těmi nejtěžšími úkoly: příprava zemřelých k pohřbu a samo pohřbívání. Křesťan, který se rozhodl pro pokání, změnil radikálně celý svůj život. Do smrti už nesměl vstoupit do armády, věnovat se obchodu nebo zastávat veřejné funkce. Nesměl být už nikdy vysvěcen na kněze. Navždy musel žít v celibátu. Také manželský pár, který vstoupil do kajícího období, se musel zavázat k „josefskému manželství“ až do konce života. Kající vlastně vstupovali do jakési občanské smrti.⁵⁷

Východní část církve se ke kajícím stavěla o něco shovívavěji. Tarify pokání zde postupně krystalizují už od 2. poloviny 3. století. Kodifikace najdeme ve výnosech synod i následně nicejského koncilu,⁵⁸ rovněž jsou známy doklady o praxi a rady biskupům, jak mají

⁵⁴ Problematické to ovšem bylo u kleriků, kteří někdy byli a někdy nebyli přijati zpátky do úřadu. Viz např. praxe v Cypriánově Kartágu, kap. 1.2, s. 19.

⁵⁵ Srov. GY, Pierre-Marie. Histoire liturgique du sacrement de pénitence. *La Maison-Dieu* 1958, roč. 14, č. 56, s. 11–12.

⁵⁶ Srov. MARKSCHIES, Christoph. *Mezi dvěma světy*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 172.

⁵⁷ ZERHAU, Leo. *Svatost pokání*, s. 22–23.

⁵⁸ Viz níže s. 23n.

k různým typům kajícníků přistupovat.⁵⁹ Východní otcové zdůrazňují více léčivou funkci pokání a smíření, kajícničky povzbuzují k vyznání, a to i soukromému, a nabádají představené církevních obcí, aby k nim nebyli příliš tvrdí a tresty jim ukládali s milosrdenstvím, diskrétností a vstřícností. Dokladem je mimo jiné spis *Didascalia apostolorum*, který vzniká právě začátkem 3. století na území Sýrie a výslovně se hlásí k možnosti „pokání pro všechny“.

Pohled'te, jak je náš Pán Bůh milosrdný a jakou nám projevuje dobrotu a lásku, jakou útěchu poskytuje hříšníkům, aby se obrátili! Kolikrát k nim stále a opakovaně takto hovoří a nepopřává místo názorům těch, kdo je chtějí s tvrdým srdcem a bez milosrdenství soudit a otevřeně vyhnat, jako by pro ně nebylo pokání možné. Ale Bůh takový není a ty, kdo zhřešili, volá k pokání a dopřává jim dobrou naději. [...] Kajícničky proto přijímejte radostně a s vděčností.⁶⁰

V průběhu prvních dvou staletí lze tedy už pozorovat určitý posun v tom, že hřích je čím dál více „vnímán silněji jako stálý úkaz dokonce i křesťanského života, a ne již jako známka pohanského způsobu života, které by se věřící měli zbavit a které se zbavit lze.“⁶¹

1.2 Deciovo pronásledování a novaciánská krize

Velkým předělem v chápání procesu pokání a smíření bylo pro církve pronásledování křesťanů za císaře Decia v letech 250–251. V onom kritickém období, kdy byla říše sužována různými katastrofami, dospěl císař k přesvědčení, že její záchrana může být odvrácena jen návratem ke kořenům a původním hodnotám, tedy k obnově kultu a usmíření bohů. Vydal proto na konci roku 249 nařízení, že každý občan musí bohům přinést povinnou oběť, což spočívalo většinou v prostém vhození pár zrněk kadidla do posvátného ohně před sochou božstva či v konzumaci jídla z obětí. Kdo odmítl obětovat, byl uvězněn, zbaven majetku a většinou i odsouzen k smrti upálením.⁶² Na vykonání oběti dohlíželi správci provincií a k tomu účelu byly ustanoveny i speciální komise. Zaskočení křesťané, kteří neměli odvahy k téměř jistému mučednictví, reagovali různými způsoby: mnozí pod hrozbou popravě obětovali a výslovně se křesťanství zřekli (tzv. *sacrificati*), jiní pouze vykonali jednoduchý dílčí úkon a

⁵⁹ Několik desítek předpisů s jednotlivými kazuistikami a kategorizacemi nutného pokání najdeme zejména v Basilových kanonických listech. Srov. BASIL VELIKÝ. *Ep.* 188; 189; 199, 22; 217, 56; 271 (PG 32, s. 663–683; 683–694; 723; 798; 1003–1006). K tomu blíže KARPP, Heinrich. *Die Busse*, s. XXIIInn.

⁶⁰ *Didasc.* II 15 (Funk, s. 58). Cit. dle VOPŘADA, David. *Kněžství I.*, s. 134n.

⁶¹ MARKSCHIES, Christoph. *Mezi dvěma světy*, s. 171.

⁶² Papež Fabián jako jeden z prvních podstoupil mučednickou smrt už 20. ledna 250 a císař rovněž zajistil, aby na římském stolci neměl nástupce. Sedisvakance tak trvala 15 měsíců až do jara 251, kdy byl papežem zvolen Kornélius a nastalo novaciánské schisma. Blíže viz DECRET, François. *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*. Paris: Seuil, 1996, s. 69–78.

vhodili kadidlo do ohně (tzv. *thurificati*). Některým se podařilo příkaz obejít a podvodem či podplacením úředníka si opatřit potvrzení o vykonání oběti (tzv. *libellatici*).⁶³ V zásadě byli ale všichni, kteří předpisy tohoto nařízení jakýmkoliv způsobem uposlechli, považováni za odpadlíky (*lapsi*). Problém nastal v okamžiku, kdy se valná většina z nich chtěla po ukončení pronásledování a odeznění nebezpečí vrátit zpět do církve.

V té době byl biskupem v Kartágu, jednom z významných církevních středisek, Thascius Caecilius Cyprianus. Po svém zvolení v roce 249 musel záhy čelit Deciovu pronásledování, které přežil v dobrovolném exilu nedaleko Kartága, odkud se svou „kurií“ stále na dálku církevní obec řídil. Jakožto biskup byl pochopitelně v hledáčku úřední moci, ale ta se zřejmě spokojila pouze s preskripcí a konfiskací majetku a nijak aktivně po něm nepátrala. V porovnání s mnohými, kteří byli perzekvováni, vězněni, mučeni a mnohdy následně popraveni, byla jeho situace relativně dobrá – což mu i po jeho návratu bylo vícekrát předhazováno.⁶⁴ Jeho životopisec Pontius tak cítil potřebu Cypriánův přesun do bezpečí nejen ospravedlnit, ale jeho kritiky umlčet argumentem, že šlo přímo o Boží úradek a příkaz.⁶⁵

Po Deciově smrti na jaře roku 251 začala církev sčítat škody a vyrovnávat se s novou situací: jak se postavit k těm, kteří podlehli hrozbám a různými způsoby se snažili vyhnout mučednictví či celoživotním následkům. Vyskytly se i případy, kdy tváří v tvář realitě perzekuce někteří křesťané nečekali, až je státní moc vyhledá, a sami raději proaktivně splnili obětní povinnost.⁶⁶ Církevní tradice kvalifikovala jasně odpadnutí od víry a zapření Krista jako nejtěžší hřích, který nelze odpustit. Množství těch, kteří k tomu byli donuceni či neměli možnost volby (například děti, za něž oběť vykonali jejich rodiče),⁶⁷ ale donutilo církevní představitele, aby se touto možností znovu zabývali. Otázka znovupřijetí odpadlíků vyvolala v církvi vášnivou diskuse a následně i vnitřní rozkol mezi „radikálním“ křídlem a „liberálním“, pastoračně vstřícným episkopátem. Shovívavý postoj biskupů podporovali i mnozí tzv. vyznavači (*confessores*), kteří věznění a mučení přežili a v mnoha případech se značně svou autoritou zasadili o odpuštění odpadlíků. Ani tento proces však nebyl bez problémů; někteří *lapsi* jejich důvěryhodnosti a důvěřivosti bystře využili a podařilo se jim od nich získat podobné potvrzení o smíření jako při předešlém (ne)vykonání oběti, tzv. *libellus pacis*. S tímto

⁶³ Blíže viz SUCHÁNEK, Drahomír – DRŠKA, Václav. *Církevní dějiny. Antika a středověk*. Praha: Grada, 2013, s. 48nn.

⁶⁴ Srov. DECRET, François. *Le christianisme en Afrique du Nord*, s. 69.

⁶⁵ Srov. PONTIUS. *VCypr*. 7, 12–14 (Bastiaensen, s. 20).

⁶⁶ Srov. CYPRIÁN. *Laps*. 7–8 (CCL 3, s. 241nn).

⁶⁷ Srov. *Laps*. 9 (CCL 3, s. 243).

potvrzením o odpuštění v ruce se domáhali automatického návratu do plného společenství církve bez nutnosti pokání. Je faktem, že se mnohdy jednalo o jakýsi bianco šek či dokonce podvrh, a pro skupinu kněží, kteří setrvali vůči Cypriánovi ve vnitřní opozici, v podstatě i nástroj, jak podkopat jeho biskupskou autoritu.⁶⁸

Cyprián sám i v reakci na tuto anarchii napřed zvolil jakousi střední cestu. Na první synodě v Kartágu hned v roce 251 prosadil diferenciaci *lapsi* podle stupně provinění: ti, kteří se přímo zúčastnili obětního rituálu (*sacrificati a thurificati*), nemohli být už znovu do církve přijati, *libellatici* měli možnost vykonat předepsané pokání a dosáhnout poté smíření s církví (*reconciliatio*).⁶⁹ Až na následujícím synodu v roce 252 byla z popudu papeže Kornélia možnost pokání a návratu otevřena pro všechny. Cyprián zůstal ale v porovnání s římskou církví k příliš snadnému procesu znovupřijetí odpadlíků zdrženlivý. Pokání v kartáginské církvi bylo delší a tvrdší a v případě kléru bylo rovnou po návratu spojeno se ztrátou úřadu.⁷⁰ Cyprián sám však prošel určitým vývojem, kdy v bezprostřední hrozbě nového pronásledování změnil názor na definitivní vyloučení odpadlíků. Jeho argument byl typicky pastorální: křesťan nemůže být připraven k mučednictví a selže, pokud jej církev nepřijme a pokud nebude pro tento boj vyzbrojen a posílen eucharistií.⁷¹ Rozlišuje sice i nadále závažnost hříchů, ale i když mluví o *peccata (delicta) minora (leviora)* a *crimina mortalia (graviora)*, hříšník je stále svým způsobem „vyobcován“ z církve a po vykonaném pokání a smíření je zpátky do plného společenství přijat.⁷²

Na opačné straně barikády stála však skupina těch, kteří v možnosti rozhrěšení pro odpadlíky viděli nebezpečný synkretismus a opuštění ortodoxie i ortopraxe. Jejich vůdčí postavou byl vzdělaný a prominentní římský kněz Novatianus, který se v roce 251 nechal zvolit římským biskupem proti stávajícímu biskupu Kornéliovi. Za to byl pochopitelně vzápětí

⁶⁸ Srov. DECRET, François. *Le christianisme en Afrique du Nord*, s. 75n.

⁶⁹ Srov. ŠUBRT, Jiří. *Sanguis martyrum, semen christianorum: idea mučednictví v rané církvi*. In: KITZLER, Petr. *Příběhy raně křesťanských mučedníků*, s. 29.

⁷⁰ Později se tento Cypriánův rigorózní postoj vyvinul v konflikt mezi Římem a Kartágem, kdy se jednalo o otázku platnosti svátostí vysluhovaných dříve odpadlími kněžími a nutnosti nového křtu bývalých heretiků, kteří byli přijati do církve. Srov. EUSEBIUS. *HE VII 3* (SC 41, s. 167–168); Blíž viz SUCHÁNEK, Drahomír – DRŠKA, Václav. *Církevní dějiny*, s. 50.

⁷¹ CYPRIÁN. *Ep. 57, 4, 2* (CSEL 3, s. 653).

⁷² Srov. MUSONI, Aimable. *Ecclesia mater chez Cyprien de Carthage: signification et portée théologique*. Roma: LAS, 2013, s. 167.

exkomunikován spolu s těmi, kdo se k tomuto jeho „bratry nenávidějícímu a lidem nepřátelskému názoru“ připojili, jak dokládá Eusebius ve svých Církevních dějinách.⁷³

Kněz římské církve Novatus povýšenecky vystoupil s názorem, že hříšníci nemají žádnou naději na spasení, i kdyby učinili všechno, co je třeba k opravdovému obrácení. Tím se stal původcem nové sekty. Ve své nadutosti se nazývali „Čistí“.⁷⁴

Eusebius ho líčí značně negativně jako ambiciózního podivína, který skrytě toužil po biskupském stolci a postupně si jakožto vzdělaný a charismatický vůdce získával stoupence jak z řad kléru, tak laiků. Podle něj Novacián

zavedl nanejvýš hříšné učení o Bohu a našeho dobrotivého Pána Ježíše považoval za nemilosrdného. Poněvadž zavrhuje svatý křest, nežádal víru a vyznání, které předcházejí křest. Ze svých přívrženců odhání Ducha svatého, domnívá-li se, že jej mají nebo že se k nim vrátil.⁷⁵

Ve výčtu jeho špatností pak kronikář pokračuje historkou, jak se Novacián domohl biskupského svěcení podvodem, kdy pod záminkou řešení fiktivního vnitrocírkevního sporu údajně nalákal tři „naprosto nevzdělané, nepřilíš nadané a nezkušené biskupy“ do Říma, kde je nechal za pomoci dalších intrikánů zajistit a poté, co je celý den zásoboval značným množstvím alkoholu, už ony poněkud oslabené nástupce apoštolů přinutil, aby na něj vložili ruce a udělili mu biskupskou hodnost.⁷⁶ Podle Kornéliova tvrzení byla Novaciánova situace ještě horší, neboť kromě neplatného biskupského svěcení nebylo podle tehdejších pravidel v pořádku ani jeho svěcení kněžské; Novacián byl údajně pokřtěn v nebezpečí smrti pouze politím a po svém uzdravení nepřijal svátost biřmování.⁷⁷ A nejhorší nakonec: údajně za Deciova pronásledování sám zradil kněžské povinnosti pomáhat církevní obci, a dokonce prý tehdy „neuposlechl výzvy diakonů, rozčilen odešel a nechal je stát se slovy, že nechce být dále knězem, poněvadž zastává jinou filozofii.“⁷⁸ Podobně jako Cyprián přečkal dobu nebezpečí v ústraní, možná jako

⁷³ Eusebius stejně jako jiní současní autoři uvádí podobu jména Novatus, jde ale o záměnu dvou osob: kartáginského kněze Novata, který stál taktéž v opozici vůči Cypriánovi a byl jedním z hlavních podporovatelů schizmatu, a dotyčného římského kněze Novatiana. Tento omyl se udržel ještě koncem 4. století, kdy Novaciána (chybně) zmiňuje ve svém „katalogu herezí“ FILASTRUS Z BRESCIE. *Div. her. lib.* 54 (CCL 9, s. 252). Blíže viz SZRAM, Mariusz. Rigorism and Moral Laxity in Early Christian Heretical Movements: On the Basis of Diversarum Hereseon Liber of Philastrius of Brescia. *Roczniki Teologiczne* 2017, roč. 64, č. 4, s. 37nn.

⁷⁴ EUSEBIUS. *HE VI* 43, 1 (SC 41, s. 153). Cit. dle NOVÁK, Josef J. (ed.). *Osmá patristická čítanka*. Praha: Česká katolická charita, 1990, s. 126.

⁷⁵ *HE VII* 8 (SC 41, s. 173). Cit. dle NOVÁK, Josef J. (ed.). *Osmá patristická čítanka*, s. 132.

⁷⁶ Srov. *HE VI* 43, 7–9 (SC 41, s. 155–156). Platnost tohoto podivného svěcení ale samozřejmě nebyla uznána.

⁷⁷ Srov. *HE VI* 43, 14–15 (SC 41, s. 157).

⁷⁸ *HE VI* 43, 16 (SC 41, s. 157). Cit. dle NOVÁK, Josef J. (ed.). *Osmá patristická čítanka*, s. 127. Toto obvinění vznáší ale jenom Kornélius, naproti tomu Cyprián zmiňuje Novaciánovu úctu ke kněžství i římskému kléru. Viz VOPŘADA, David. *Kněžství I.*, s. 208.

poustevník, a veřejně tak vystupuje až roku 250. Pronásledování ale nakonec neunikl: při jeho další vlně za císaře Valeriána byl vypovězen, odešel do vyhnanství a stejně jako jeho kartáginský oponent zemřel mučednickou smrtí, pravděpodobně v letech 257–258.⁷⁹

Tento dobový životopis, kdy bylo pochopitelně třeba vzdoropapeže vylíčit jako jednoznačně zápornou postavu, můžeme jistě považovat za poněkud přikrášlený.⁸⁰ V nastalém schizmatu hrály přirozeně roli i nenaplněné ambice, osobní rivalita a další obvyklé faktory. Některé zmínky najdeme kromě Eusebiových a Sókratových *Církevních dějin* v anonymním polemickém spisu *Ad Novatianum*.⁸¹ Z mála dochovaných děl připisovaných přímo Novaciánovi⁸² je ale zřejmé, že byl ve svém postoji celkem konzistentní a – podobně jako u Tertuliána, který byl pro něj vzorem a inspirací⁸³ – bylo jenom otázkou času, kdy se svými maximalistickými nároky na křesťanský život narazí. Ve sporu o *lapsi* zastával „tradiční“ linii: odpadlíci – a je jedno, zda *sacrificati*, *thurificati* či *libellatici* – nemůžou už být za svého života přijati zpět do církve a případné odpuštění náleží pouze Bohu.⁸⁴ Jejich přítomnost by kontaminovala svatost církve. Poněkud překvapivě ale považuje zpočátku za neodpuštělný hřích „pouze“ apostazi a pro ostatní těžké hříchy připouští možnost pokání a smíření s církví.⁸⁵ Až jeho následovníci tuto nekonzistenci upravili a přejali Tertuliánův katalog smrtelných hříchů, pro které je nutné celoživotní pokání a vyloučení z církevního společenství.⁸⁶ Novacián sám ale podle všeho tuto praxi nesdílel, stejně jako (jak by se mohlo jevit na základě pozdějších polemických spisů)⁸⁷ nepovažoval všechny hříchy za stejně závažné a vyžadující totožné pokání.

Skupina Novaciánových následovníků, přitažlivá svou nekompromisností a vysokým morálním kreditem, jednak absorbovala část podobně rigoristicky naladěných montanistů a celkem rychle se rozšířila do Itálie, Galie, Orientu i Afriky. V Cypriánově Kartágu se ovšem

⁷⁹ Viz DROBNER, Hubertus. *Patrologie*, s. 239.

⁸⁰ Kritický Novaciánův životopis a analýzu jeho teologie publikoval jako svou disertační práci VOGT, Hermann Josef. *Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*. Bonn: Peter Hanstein, 1968.

⁸¹ Spis byl zprvu připisován Cypriánovi a nachází se i v korpusu Cypriánových děl, autorem byl však pravděpodobně papež Sixtus. Blíže viz DALY, Christopher B. *Novatian and Tertullian: A Chapter in the History of Puritanism. Irish Theological Quarterly* 1952, roč. 19, č. 1, s. 33.

⁸² V korpusu Cypriánových listů jde o *Ep.* 30 a 36, dále spisy *De Trinitate*, *De cibis Iudaicis*, *De spectaculis* a *De bono pudicitiae*.

⁸³ O Tertuliánově vlivu doloženém i přesnými citacemi z jeho spisů viz blíže DALY, Christopher. *Novatian and Tertullian*, s. 36–42.

⁸⁴ Srov. SOCRATES SCHOLASTICUS. *HE* IV 28 (PG 67, s. 537–541).

⁸⁵ Srov. NOVACIÁN. *De bono pudicitiae* 6, 1 (CSEL 3.3, s. 17), kde některé pasáže přebírá od Tertuliána *De pudicitia*. Dále CYPRIÁN. *Ep.* 55, 26–27 (CSEL 3, s. 644n).

⁸⁶ Srov. DALY, Christopher. *Novatian and Tertullian*, s. 39.

⁸⁷ Srov. CYPRIÁN. *Ep.* 55, 16 (CSEL 3, s. 635); AMBROŽ. *Paen.* I 2, 5 (CSEL 73, s. 121).

brzy stali pouze minoritní podivnou sektou a roku 255 požádali o návrat do katolické církve. Naproti tomu v ostatních částech impéria, zejména v Miláně a v Římě, tato skupina nepřetržitě existovala minimálně do pontifikátu Celestina I. (432)⁸⁸ a na Východě⁸⁹ v Malé Asii a Sýrii se o ní objevují zmínky ještě v 7. století.⁹⁰

Stejně jako už o několik dekád dříve u Tertuliána tu na sebe narazily dva koncepty církve. Je církev pouze společenstvím „svatých“ a „čistých“, nebo v ní mají místo i hříšníci? Má biskup jako oficiální reprezentant církve dostatečnou autoritu udělit rozhřešení těm, kteří spáchali těžké hříchy, jež bylo možné dosud odpustit jenom křtem vodou nebo mučednictvím – „druhým křtem“ krví? Rigoristické skupiny byly stále přesvědčeny, že „církev nemá komu něco takového slibovat“.⁹¹ V polovině 3. století to ještě není zcela jisté, ale církev si začíná postupně uvědomovat, že to slibovat a činit nejen může, ale i má.

1.3 Praxe pokání ve 4. století (zvl. v Itálii)

Další ze série pronásledování bylo však opět prubířským kamenem a dalo vzejít dalším rigoristickým frakcím. Poslední velká vlna perzekucí za císaře Diokleciána (303–305) byla namířena primárně vůči představitelům církve jako instituce. Nejednalo se už jen o úkon přinesení oběti, ale kromě záborů kostelů a konfiskace majetku požadovaly císařské edikty i vydání knih Písma a jejich zničení.⁹² Tyto dobře zacílené represe byly značně úspěšné; mnoho kněží a biskupů se nejrůznějšími způsoby snažilo s úřední mocí vyjít a pomocí různých kompromisů ochránit sebe i své ovečky. Někteří opět podlehlí hrozbě mučení a smrti a stali se přímo *thurificati*, jiní „pouze“ odevzdali posvátné knihy či předměty a byli tak jako tak považováni za zrádce (*traditores*). Některým se místo toho podařilo (zřejmě za tiché dohody s pohanskými úředníky, podpořené patřičnou částkou) odevzdat jiné spisy. Podezření z nějaké formy kolaborace ale ulpělo na nemalém množství kléru.⁹³

⁸⁸ Viz FATTORINI, Vincenzo – PICENARDI, Gianni. La riconciliazione in Cipriano di Cartagine (ep. 55) e Ambrogio di Milano (De paenitentia). *Augustinianum* 1987, roč. 27, č. 1–2, s. 381.

⁸⁹ Např. od Atanáše se dochovala část spisu zaměřeného přímo proti novaciánům. Viz ATANÁŠ. *Fragmentum contra Novatianos* (PG 26, s. 1315–1318).

⁹⁰ Srov. DECRET, François. *Le christianisme en Afrique du Nord*, s. 78n.

⁹¹ Srov. TERTULIÁN. *Pud.* 1, 9 (SC 394, s. 136).

⁹² Toto pronásledování detailně líčí EUSEBIUS. *HE* VIII 1–13, (SC 41, s. 151–160).

⁹³ Blíže viz ŠUBRT, Jiří. *Ecclesia martyrum: Příběhy mučedníků na pozadí donatistického schizmatu*. In: KITZLER, Petr. *Příběhy raně křesťanských mučedníků II: výbor z latinské a řecké martyrologické literatury 4. a 5. století*. Praha: Vyšehrad, 2011, s. 20–24.

Po ukončení pronásledování však došlo roku 311 při poněkud pochybné volbě kartáginského biskupa k nadlouho zásadnímu rozkolu. Proti kontroverznímu a celkově neoblíbenému jáhnu Caeciliánovi protestovala radikální skupina věřících, kteří ho považovali za kolaboranta a *traditora*, navíc neplatně vysvěceného „traditorským“ biskupem, a dokonce za přímo zodpovědného za mučednickou smrt několika křesťanů. Jeho volbu proto odmítli uznat a zvolili místo něj svého kandidáta biskupa Maiorina a po jeho smrti Donata z Casae Nigrae.⁹⁴ Podle něj pojmenovaní donatisté převzali v severní Africe na dlouhou dobu vůdčí úlohu bojovníků za svatou a čistou církev. Donatisté kromě toho, že automaticky exkomunikovali *traditores*, neuznávali ani platnost svěcení a svátostných úkonů udělovaných provinilými duchovními, a udělovali proto sami z titulu své „jediné pravé svaté a neposkvřené“ církve nový křest. V severní Africe se jim brzy podařilo získat velkou popularitu a katolická církev se tak ocitla v menšině. Ještě o sto let později tu s nimi (napřed argumentačně, a následně za pomoci státních donucovacích prostředků) bojuje Augustin, který tak ale díky těmto polemikám formuluje budoucí teze o charakteru křtu a církve.⁹⁵

Počátkem 4. století však začíná převládat sebeuvědomění církve jako společenství hříšných i svatých a v papežských a koncilních výnosech je už zřetelně naznačen příklon k možnosti odpuštění stvrzenému autoritou církve. Roku 305 synoda v hispánské Elvíře jednak bezpodmínečně potvrzuje nutnost a značnou přísnost pokání,⁹⁶ ale zároveň (alespoň) oficiálně deklaruje i možnost pokání činit.⁹⁷ O devět let později se schází provinční koncil v Arles. Ten jednak stanovuje pravidla pro křest s trojiční formulí a dává mu tak doktrinální základ;⁹⁸ zároveň tím, že odmítá praxi donatistického druhého křtu jako heretickou, klade i základ pro teologii a praxi pokání.⁹⁹ Další lokální sněmy potvrzují doživotní pokání za závažné hříchy jako apostazi či vraždu bez podání viatika.¹⁰⁰ Naproti tomu Nicejský koncil (325) přikazuje, aby se penitentům v nebezpečí smrti udělilo rozhřešení a podalo viatikum jakožto „starobylý zákon

⁹⁴ K této kauze viz blíže ŠUBRT, Jiří. *Ecclesia martyrum*, s. 25–31.

⁹⁵ K Augustinovým protidonatistickým spisům viz blíže DROBNER, Hubertus. *Patrologie*, s. 517–519.

⁹⁶ Nelze se bohužel zbavit dojmu, že tu slyšíme ozvěny montanistického a novaciánského rigorismu, odmítajícího pro závažné hříchy možnost rozhřešení i v nebezpečí smrti. Srov. POSCHMANN, Bernhard. *La pénitence*, s. 85n.

⁹⁷ Pro některá provinění (jako cizoložství či apostazi) předepisoval koncil až desetileté pokání. Srov. *Koncil v Elvíře*, kán. 46; 59; 64 (PL 84, s. 307). Na druhou stranu deklaroval přísnější pravidla pro klérus, kterému za stejný hřích hrozilo doživotní vyloučení od eucharistie. Srov. kán. 18 (PL 84, sl. 304).

⁹⁸ Srov. *Koncil v Arles*, kán. 9 (CCL 148, s. 6).

⁹⁹ Srov. FITZGERALD, Allan D. *Conversion through Penance in the Italian Church of the Fourth and Fifth Centuries: New Approaches to the Experience of Conversion from Sin*. Studies in the Bible and Early Christianity vol. 15. Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press, 1988, s. 24n.

¹⁰⁰ Např. roku 314 Ankara, 343 Serdica (dnešní Sofia), 380 Zaragoza a další. Viz POSCHMANN, Bernhard. *La pénitence*, s. 86.

stanovený synodou“ (*lex synodalis et antiqua*).¹⁰¹ V průběhu 4. století se téma pokání a odpuštění čím dál častěji objevuje v kázáních a spisech, takže donatisté, novaciáni a další rigoristické skupiny jsou v podstatě donuceni možnost vůbec nějakého pokání akceptovat, stále ale odmítají možnost odpuštění zprostředkovaného církví. Západní část církve už se však postupně přibližuje k milosrdnější východní praxi, jak o tom svědčí zejména výnosy římských biskupů. Dále se budeme věnovat teorii i konkrétní podobě pokání právě v italské církvi.

Z doby pontifikátu papeže Damasa (366–384) se zachovalo Jeronýmovo svědectví, který popisuje v Římě již fixovaný rituál pokání, kdy se na Zelený čtvrtek kajícíci shromáždili u bran Lateránské baziliky, kde je biskup s klérem oficiálně přijal a dovolil jim vstoupit do kostela.¹⁰² Tato praxe už byla rozšířená i mimo Řím, a i další doklady konce 4. století už popisují průběh postního období, na jehož konci slaví společně s všemi věřícími i katechumeni a penitenti odpuštění hříchů.¹⁰³ Doživotní vyloučení od eucharistie ale platilo stále pro odpadlíky a pro ty, kteří obětovali modlám. Papež Siricius (384–399) mezi ně řadí i „recidivisty“, kteří se po již vykonaném pokání navrátili k předchozímu způsobu života, což mohlo v praxi znamenat i vstup či návrat do armády či nezachování celibátu (zejména prokázané narozením dítěte). V okamžiku smrti ale mají dostat rozhřešení a viaticum.¹⁰⁴ Na počátku 5. století Inocenc I. (402–417) už praxi doživotního pokání bez podání svatého přijímání označuje jako starou a překonanou.¹⁰⁵ Oficiální papežské dekrety nadále zdůrazňují, že nelze odmítnout možnost pokání tomu, kdo o ni žádá, a odepřít ji v okamžiku smrti znamená připravit umírajícího o věčnou spásu.¹⁰⁶

V této době se také začíná měnit forma a délka pokání. Nejdříve na Východě začíná být vlivem rozšíření křesťanství a změny dříve „rodinného charakteru“ církevních obcí veřejné vyznávání osobních hříchů před velkým shromážděním čím dál více problematické. Koncem 4. století už někteří církevní historici zmiňují praxi soukromého vyznání hříchů a soukromě uloženého pokání jako běžnou.¹⁰⁷ Východní otcové chápou roli biskupa spíše jako lékaře, který má odpovídajícím uloženým pokáním spojeným s milosrdenstvím, individuálním přístupem a

¹⁰¹ Srov. *Nicejský koncil*, kán. 13 (PL 56, sl. 828).

¹⁰² Srov. JERONÝM. *Ep.* 77, 4–5 (CSEL 55, s. 40–42).

¹⁰³ Srov. FITZGERALD, Allan. *Penance*, s. 799n.

¹⁰⁴ Srov. SIRICIUS. *Ep.* I, 4–6 (PL 13, sl. 1136–1137). Papež tak v podstatě zneplatnil rozhodnutí koncilu v Elvíře (viz výše). Srov. FITZGERALD, Allan D. *Conversion through Penance*, s. 446.

¹⁰⁵ Srov. INOCENC. *Ep.* VI, 6 (PL 20, sl. 498–499).

¹⁰⁶ K těmto papežským výnosům viz blíže LAGARDE, André. La Pénitence dans les Églises d’Italie au cours des IV^e et V^e siècles. *Revue de l’Histoire des Religions* 1925, roč. 92, s. 125–128; 131–132.

¹⁰⁷ Viz např. SOCRATES SCHOLASTICUS. *HE* V 19 (PG 67, s. 613–619).

určitou diskrétností pomoci hříšníkovi jeho duši vyléčit.¹⁰⁸ Na Západě se forma soukromého vyznání hříchů biskupovi začíná rozvíjet až koncem 4. století, za podpory papeži Inocencem I. a později Lvem Velikým (440–461), který praxi veřejného předčítání hříchů dokonce označí za odporující apoštolské tradici,¹⁰⁹ ale až koncem 5. století papež Simplicius (468–483) ustanovuje v Římě první kněze penitenciáře.¹¹⁰ Hlavním důrazem, který se u autorů této doby neustále objevuje, je spojení pokání s milosrdenstvím a uzdravením z hříchu, ne trest pro hříšníka. Pokání je křesťanskou odpovědí na Boží nabídnutou milost, nikoliv vyměřeným trestem, kterým si církve chce upevnit autoritu.¹¹¹

Na různé rigoristické tendence reagovali i soudobí autoři. Římský *protégé* papeže Damasa sv. Jeroným sepisuje kolem roku 378/379 *Altercatio Luciferiani et orthodoxi*, tedy fiktivní dialog anonymního ortodoxního katolíka (svého *alter ego*) se stoupencem skupiny tzv. luciferiánů.¹¹² Luciferiáni nebyli podle tohoto traktátu konzistentní v pojetí křtu a pokání pro heretiky; pro ariánské biskupy, kteří se chtěli vrátit do církve, požadovali pokání a následně zbavení úřadu,¹¹³ naproti tomu některé skupiny praktikovaly nový křest. Jeroným poukazuje na nelogičnost tohoto dvojího metru: buď je křest udělován heretiky (tj. v tomto případě ariány) neplatný, a pak je třeba jej udělit všem „znovu“ a platně, nebo platný je, a pak má být pokání vyžadováno ode všech.¹¹⁴ Jeroným zdůrazňuje i roli biskupa, který penitentům po vykonaném pokání zprostředkovává odpuštění hříchů skrze vzkládání rukou. Tímto gestem se k nim vrací Duch svatý, duchovně je uzdravuje a oni jsou znovu přijati zpět do společenství církve.¹¹⁵

¹⁰⁸ Blíže viz ZERHAU, Leo. *Svatost pokání*, s. 53–60.

¹⁰⁹ Viz LAGARDE, André. *La Pénitence dans les Églises d'Italie*, s. 137.

¹¹⁰ Srov. SESBOÛÉ, Bernard. *Le témoignage de l'Église ancienne*, s. 98.

¹¹¹ Srov. FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 35.

¹¹² Luciferiáni odvozovali své jméno od biskupa Lucifera z Calgiari, který se jakožto stoupenec nicejského vyznání dostal do konfliktu s císařem Konstanciem a byl za to roku 355 poslán do vyhnanství. Skupina charakteristická svým důrazem na askezi a připravenost k mučednictví zastávala v podstatě ortodoxii, vymezovala se však vůči církevní praxi, jež jim připadala příliš benevolentní, a zejména odmítala společenství s biskupy, kteří během ariánského sporu podlehlí císařovu nátlaku. Blíže viz FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 29–32.

¹¹³ Tato praxe byla shodná s Cypriánovou, viz s. 19.

¹¹⁴ Blíže viz FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 43–48. Spisem samotným a společným základem Jeronýmova a Cypriánova pohledu se zabývá DUVAL, Yves-Marie. *Saint Jérôme devant le baptême des hérétiques. D'autres sources de l'Altercatio Luciferiani et Orthodoxi. Revue des Études Augustiniennes* 1968, roč. 14, č. 1–2, s. 145–180.

¹¹⁵ JERONÝM. *Alt. Luc. Ort. 5* (PL 23, s. 167). *Sacerdos... imponit manum subjecto, reditum Spiritus sancti invocat, atque ita eum... altario reconciliat ... nec prius unum membrum restituit sanitati*. Ke gestu vzkládání rukou viz blíže GALTIER, Paul. *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*. Paris: Beauchesne et ses fils, 1932, s. 65n.

Jiný v Římě působící současník (a zřejmě oponent) papeže Damasa i Jeronýma, tzv. Ambrosiaster,¹¹⁶ řeší otázku možnosti pokání ve spise *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* (*Otázky Starého a Nového zákona*), kde věnuje konkrétní polemice s novaciány celou jednu kapitolu.¹¹⁷ Jeho výchozí teze je jasná: není možné, aby člověk nehřešil, a kdo to o sobě tvrdí, žije v sebeklamu.¹¹⁸ Svou argumentaci staví na jednotě dějin spásy: pokud už ve Starém zákoně dával Bůh možnost obrácení a slitovával se dokonce i nad těmi, kdo pokání nekonali, tím větší je milost Nového zákona (*gratia novae legis*).¹¹⁹ Ani modloslužba, ani cizoložství, ani žádný jiný hřích nejsou vyňaty z možnosti Božího odpuštění. Ambrosiaster se stejnou logikou opět dokazuje, že pokud je Bůh odpouštěl ve Starém zákoně, tím spíše dává nyní Ducha svatého jako přímluvce těm, kdo i po křtu zhřeší.¹²⁰ Novaciánům tak mimo jiné vyčítá, že trvají na oddělení Božího odpuštění a odpuštění zprostředkovaného církví¹²¹ a tím, že odmítají moc církve odpouštět hříchy, a přesto vybízají ke konání pokání, ničí v hříšníkovi jakoukoli naději a pokání tak zbavují jeho nejvlastnějšího smyslu.¹²² U Ambrosiastera nalézáme první doklad o tom, že v italské církvi nastal pohyb směrem od odmítání pokání k sebeuvědomění moci církve odpuštění udělit.¹²³

V krátkém přehledu vývoje západní teologie do konce 4. (a počátku 5.) století nelze opomenout důležitou postavu Augustina z Hippo.¹²⁴ Základem jeho teologie je vyznání víry v odpuštění hříchů: *remissio peccatorum* je dílem Ducha svatého skrze Kristovu oběť a je stvrzeno církevní praxí.¹²⁵ Augustin rozlišuje tři druhy pokání: pokání předcházející křtu, stálé každodenní pokání nutné pro všechny křesťany a nakonec zvláštní pokání rezervované pro

¹¹⁶ Identita tohoto autora, až do 16. stol. spojovaného s Ambrožem Milánským, zůstává stále nejasná. Viz blíže HUŠEK, Vít. *Ambrosiaster a dějiny spásy v kontextu předaugustinovské západní teologie*. Praha: OIKOYMENH, 2017, s. 8–12.

¹¹⁷ K této kwestii 102 blíže HUŠEK, Vít. *Impossibile est non peccare*. Kategorie hříchů u Ambrosiastera. *Studia theologica* 2014, roč. 16, č. 2, s. 120–122. Další typologii hříchů a možnosti bezhříšnosti se Ambrosiaster věnuje v kvestiích 109–112 (viz tamtéž, s. 122–128).

¹¹⁸ Srov. AMBROSIASER. *QVNT* 102, 10 (CSEL 50, s. 207): *Impossibile est enim homini ut non peccet*.

¹¹⁹ Srov. *QVNT* 102, 3. 9–10 (CSEL 50, s. 200–201; 206–208).

¹²⁰ Srov. *QVNT* 102, 10 (CSEL 50, s. 207). Ambrosiaster tu bere za základ své argumentace 1Jan 1,8–10; 2,1.

¹²¹ Srov. *QVNT* 102, 23 (CSEL 50, s. 217n).

¹²² Srov. *QVNT* 102, 4 (CSEL 50, s. 202). Identické argumenty používá i AMBROŽ. *Paen.* I 6, 29; 16, 89; II 3, 16; 6, 45 (CSEL 73, s. 133; 160; 170; 182).

¹²³ Srov. FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 36. K této objevené „moci klíčů“ u Ambrosiastera viz blíže VOGT, Hermann. *Coetus Sanctorum*, s. 217–218.

¹²⁴ Teologii a praxi pokání u Augustina studuje detailně LA BONNARDIÈRE, Anne-Marie. Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après saint Augustin – I; II; III. *Revue des Études Augustiniennes* 1967, roč. 13, č. 1–2, s. 31–53; č. 3–4, s. 249–283; 1968, roč. 14, č. 1–2, s. 181–204. Kratší přehled, jakkoli spíše zaměřený na hledání zmínek o existenci a vývoji soukromého pokání v antice, podává GALTIER, Paul. *L'Église et la rémission des péchés*, s. 303–336 a dále.

¹²⁵ Srov. AUGUSTIN. s. 214, 11 (PL 38, sl. 1071).

těžké hříchy (*magna paenitentia*).¹²⁶ Proti donatistickému posuzování (v)hodnosti služebníka církve k udělování svátostí a z toho odvozované jejich (ne)platnosti staví především charakter křtu jako nesmazatelného znamení vtištěného samotným Kristem; „když křtí Petr, křtí Kristus, když křtí Pavel, křtí Kristus, ano, i když křtí Jidáš, křtí sám Kristus.“¹²⁷ Opuštění hříchů je dáno jednou provždy ve křtu a zároveň o ně křesťan denně žádá v prosbě Otčenáše „odpusť nám naše viny“.¹²⁸ Těžké hříchy, z nichž musí být hříšník „vzkříšen“, Augustin přirovnává ke třem evangelním příběhům o vzkříšení z mrtvých (Jairova dcera, syn naimské vdovy, Lazar). Vidí v nich tři typy hříchů: spáchané v srdci (*in corde*), skutkem (*in facto*) a zvykem (*in consuetudine*).¹²⁹ Augustin používá pro méně závažné hříchy (*peccata*) a smrtelné hříchy (*crimina mortifera*) i jinou terminologii.¹³⁰ Smrtelné hříchy vyžadující veřejné pokání, tedy vražda, hereze a nejčastěji cizoložství, zůstávají „tradiční“, stejně jako praxe oficiálního pokání jenom jednou za život.¹³¹ O podmínkách a rituálech veřejného pokání v Augustinově Hipponě však bohužel nemáme mnoho dokladů,¹³² mnohé jeho spisy a dopisy ale vydávají svědectví o jednotlivých kazuistikách veřejného pokání¹³³ a s nimi spojených pastorálních těžkostech, které jako biskup musel řešit.¹³⁴

Z tohoto stručného přehledu můžeme shrnout milníky, které sebecpochopení církve měnily a posouvaly dál. V průběhu několika vln pronásledování církev postupně začíná akceptovat fakt, že není složená jenom z hrdinů, a otevírá se možnosti návratu a znovupřijetí odpadlíků. Po Konstantinově ediktu se situace radikálně mění a pro církev znamená ona cesta z podzemí na výsluní další předěl, kdy se musí vyrovnávat s mnohem pestřejším složením svých členů, kteří však nejsou o nic svatější a lepší. V prvních staletích se tak hřích a pokání poznenáhlu stává každodenní realitou, s níž se církev musí nějakým způsobem vypořádat.

¹²⁶ Srov. FITZGERALD, Allan D. Penance. In: *Augustine through the ages: an encyclopedia*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009, s. 641.

¹²⁷ AUGUSTIN. *Io. eu. tr.* 6, 7 (CCL 36, s. 57): *Petrus baptizat, hic est (scil. Christus) qui baptizat; Paulus baptizat, hic est qui baptizat; Iudas baptizat, hic est qui baptizat.*

¹²⁸ Srov. AUGUSTIN. *s.* 58, 6 (CCL 41Aa, s. 204). Augustin tento verš komentoval dokonce 185x v různých souvislostech. Viz blíže LA BONNARDIÈRE, Anne-Marie. *Pénitence et réconciliation – I.*, s. 49.

¹²⁹ Srov. AUGUSTIN. *s. dom. mon.* I 12, 35 (CCL 35, s. 38n). K rituálu smíření penitentů, vystavěném na těchto perikopách, viz blíže LA BONNARDIÈRE, Anne-Marie. *Pénitence et réconciliation – III. Revue des Études Augustiniennes* 1968, roč. 14, č. 1–2, s. 187–198.

¹³⁰ Srov. AUGUSTIN. *Io. eu. tr.* 41, 10 (CCL 36, s. 363); *f. et op.* 19, 34 (CSEL 41, s. 79n).

¹³¹ Srov. AUGUSTIN. *Ep.* 153, 7 (CSEL 44, s. 401nn).

¹³² Zmínky shromažďuje LA BONNARDIÈRE, Anne-Marie. *Pénitence et réconciliation – II.*, s. 259–267.

¹³³ GALTIER, Paul. *L'Église et la rémission des péchés* vyvozuje na s. 326 z některých zmínek (např. *f. et op.* 26, 48; CSEL 41, s. 93n), že u Augustina už existuje soukromé kanonické pokání. Tento názor vyvrací POSCHMANN, Bernhard. *La pénitence et l'onction des malades*, s. 79.

¹³⁴ K tomu opět blíže LA BONNARDIÈRE, Anne-Marie. *Pénitence et réconciliation – II.*, s. 275–283.

Pro 4. století je charakteristický důraz na vztah křtu a pokání, a to i vzhledem k tomu, že rigoristické skupiny příliš kladly důraz na jedinečnost a důležitost křtu oproti zanedbatelné praktické hodnotě pokání. Bylo tedy potřeba dokázat, jak jsou tyto svátosti propojené.¹³⁵ Na Západě se tak už na přelomu 4. a 5. století zejména v Ambrožových (a později Augustinových) dílech začíná přesouvat „křestní spiritualita“ do „spirituality pokání“.¹³⁶ Ve vývoji teologie postupně krystalizovaly odpovědi na základní otázky: Jak se má křesťan stavět k realitě hříchu? Jak může církev zároveň absorbovat svaté i hříšné? Odpovědi na ně naznačovaly, zda v chápání toho kterého autora je církev pojímána jako stagnující *societas perfecta*, nebo jako dynamická a rostoucí.¹³⁷ Do jaké kategorie patřil Ambrož, jehož teologií pokání se nadále budeme zabývat, se pokusím zodpovědět v následující kapitole.

¹³⁵ Srov. FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 40.

¹³⁶ Srov. FITZGERALD, Allan. *Penance*, s. 788.

¹³⁷ Srov. FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 92.

2. Spis *De paenitentia* a jeho autor

V této kapitole se budeme krátce věnovat Ambrožově osobnosti a dílu. Po stručném představení Ambrožova zázemí a průběhu jeho episkopátu se blíže zastavíme u jednotlivých epizod, které jsou pro jeho chápání pokání a církevní disciplíny důležité. Ambrož je představil ve dvou knihách spisu *De paenitentia*, který jednak odráží situaci v milánské církevní obci konfrontované s novaciánským rigorismem, ale především je už komplexní naukou o hříchu a pokání jako faktech, jež se týkají každého věřícího.

2.1 Svatý Ambrož

Ambrožův životní příběh a význam pro teologii stojí sice poněkud ve stínu jeho nejslavnějšího konvertity a žáka sv. Augustina z Hippo, přesto je jeho přínos v latinské církvi zásadní a jak je všeobecně známo, je spolu s Augustinem, Jeronýmem a Řehořem Velikým řazen ke čtyřem církevním otcům Západu. Jeho život byl oproti Jeronýmovu méně dobrodružný a bohužel pro nás nese-psal své paměti jako Augustin ve svých *Vyznáních*, z dochovaných pramenů máme však o jeho životě celkem dobrý přehled. Není mým cílem tu podat detailní Ambrožovo *curriculum vitae*,¹³⁸ zaměřím se proto pouze na základní informace a epizody podstatné pro naše téma.

Aurelius Ambrosius (tedy počestně Ambrož) pocházel z prostředí římské městské aristokracie. Narodil se v Trevíru kolem roku 340 v rodině, která už byla po generaci křesťanská, podle tehdejšího zvyku (který bude později sám kritizovat)¹³⁹ ale odkládal křest až do dospělosti. Díky rodinnému zázemí získal dobré filosofické, literární a rétorické vzdělání a nastoupil politickou kariéru ve státní správě. Už notoricky známý je příběh, jak se stal

¹³⁸ Ambrožův životopis byl vícekrát zpracován, odkážu tedy jen na některou základní literaturu, ze které čerpám. V angličtině je stále stěžejním dílem rozsáhlá publikace, jejímž autorem je DUDDEN, Frederick Homes. *The Life and Times of Saint Ambrose I–II*. Oxford: Clarendon, 1935, kapitolu mu věnuje ve své patristické antologii VON CAMPENHAUSEN, Hans. *The Fathers of the Church*: Peabody: Hendrickson Publishers, 2000, s. 87–128 (překlad z německého originálu *Lateinische Kirchenväter*. Stuttgart, 1972, s. 91nn), o něco detailnější informace pak shrmažďuje SATTERLEE, Craig Alan. *Ambrose of Milan's Method of Mystagogical Preaching*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2002, s. 33–85. Ve francouzštině je už klasickým, byť mírně zastaralým a ne zcela komplexním dílem monografie od PALANQUE, Jean-Rémy. *Saint Ambroise et l'empire Romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du IV^e siècle*. Paris: E. de Boccard, 1933, kterého doplňuje novější publikace od SAVON, Hervé. *Ambroise de Milan*. Paris: Desclée, 1997. V italštině a v anglickém překladu je dostupná Ambrožova biografie od PASINI, Cesare. *Ambrogio di Milano: azione e pensiero di un vescovo*. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, 1997. V češtině předkládá kratší Ambrožův životopis VOPŘADA, David. *Svatý Ambrož a tajemství Krista*. Praha: Krystal OP, 2015, s. 10–27 a dále DROBNER, Hubertus. *Patrologie*, s. 405–411, kde lze najít i další referenční literaturu.

¹³⁹ Srov. např. *Exp. Luc.* VII 221 (CCL 14, s. 290).

„biskupem proti své vůli“ v situaci, kdy byl jako konsulární místodržitel provincie Aemilia-Liguria poslán do Milána, aby obnovil veřejný pořádek při vyhroceném konfliktu ariánské a nicejské části církevní obce při volbě místního biskupa. Znesvářeným stranám se zřejmě jevil jako dobrý kompromisní kandidát s potřebnou politickou i osobnostní průpravou, nezátížený ještě (jako katechumen) příslušností k ariánskému či nicejskému směru. Ať už jeho zvolení podnítilo skutečně údajné zvolání dítěte „Ambrož je biskup!“ následované všeobecnou aklamací,¹⁴⁰ nebo to byl výsledek delších církevně-politických jednání,¹⁴¹ Ambrož volbu po určitém váhání a různých pokusech o její anulaci nakonec akceptoval.¹⁴² Po přijetí křtu a všech stupňů svěcení během následujícího týdne se 7. prosince 374¹⁴³ ujal funkce biskupa v Miláně, kde působil až do své smrti na Bílou sobotu 4. dubna 397.

Ambrožovi se během své skoro čtvrt století trvající biskupské služby podařilo sjednotit milánskou obec,¹⁴⁴ získat ji na stranu nicejského vyznání a prosadit je jak vůči pohanským relikviím, tak vůči stále dominujícímu ariánství.¹⁴⁵ Za krátké připomenutí stojí dvě epizody, které jeho osobnost charakterizují: spor o oltář bohyně Vítězství a „blokáda“ ariány zkonfiskované *Basilica nova*.¹⁴⁶ V obou případech vystupuje jako nekompromisní obhájce ortodoxie, který je – je-li třeba – v její obraně schopen postavit se i císařské moci.¹⁴⁷ Svým přesvědčením, že ani císař nestojí nad církví či mimo ni, ale je její součástí se stejnými právy a povinnostmi jako každý jiný křesťan, překonává milánský biskup konstantinovské pojetí císaře jako hlavy církve a v podstatě už klade základ západní tradice nezávislosti církve na vládnoucí

¹⁴⁰ Ambrožův životopisec Paulinus tuto legendární epizodu interpretuje jako zásah Ducha svatého. Srov. PAULINUS. *VAmbr* 6, 1 (Bastiaensen, s. 60).

¹⁴¹ K tomu blíže VOPŘADA, David. *Svatý Ambrož: biskup a občan*. In: BEDŘICH, Martin – MOHELNÍK, Benedikt – PETRÁČEK, Tomáš – SCHMIDT, Norbert (eds.). *In Spiritu Veritatis*. Praha: Krystal OP, 2008, s. 588n.

¹⁴² Ambrož svou snahu odmítnout biskupský úřad sám později přiznává mj. v *Off.* I 4, 14 (CCL 15, s. 6); *Ep.* extra coll. 14 (63), 65 (CSEL 82/3, s. 269) a v *Paen.* II 8, 73 (CSEL 73, s. 193). O různých historiografických epizodách, kdy se Ambrož snažil této volbě usilovně vyhnout, podává zprávy PAULINUS. *VAmbr* 7–9 (Bastiaensen, s. 60–64).

¹⁴³ Dudden uvádí datum Ambrožova křtu a biřmování 24. listopadu, avšak dále předpokládá stejný a v jeho době (1933) stále platný systém nižších svěcení; tj. 25. měl být Ambrož ustanoven ostiářem, 26. lektorem, 27. exorcistou, 28. akolytou, 29. jáhnem, 30. listopadu presbyterem. Jeho biskupské svěcení Dudden datuje na 1. prosince 374, proti běžně přijímanému datu 7. prosince, kdy se i v západní církvi slaví Ambrožův svátek. Viz DIDDEN, Frederick H. *The Life and Times of Saint Ambrose*, s. 73n.

¹⁴⁴ Podle archeologických a písemných pramenů mohla mít Ambrožova obec kolem 3000 členů, což v tehdejší milánské populaci čítající kolem 130000 obyvatel znamenalo něco kolem dvou procent. Viz SATTERLEE, Craig Alan. *Ambrose of Milan's Method*, s. 116.

¹⁴⁵ K situaci tohoto politicko-teologického sporu a Ambrožově úspěchu v ukončení této kontroverze viz blíže VON CAMPENHAUSEN, Hans. *The Fathers of the Church*, s. 87–92.

¹⁴⁶ K tomu opět blíže VON CAMPENHAUSEN, Hans. *The Fathers of the Church*, s. 105–116 či VOPŘADA, David. *Svatý Ambrož: biskup a občan*, s. 592–596.

¹⁴⁷ K tomu viz blíže DROBNER, Hubertus. *Patrologie*, s. 408–410.

moci. Vymezení vůči státní autoritě se posléze naplno projevilo ve vztahu s císařem Theodosiem Velikým, zejména pak ve slavné kauze jeho veřejného pokání.¹⁴⁸

Roku 390 byl v Soluni při lidových nepokojích brutálně zabit místní vojenský velitel. Theodosius v prvotní prudké reakci nařídil exemplární potrestání viníků a podle klasického principu kolektivní viny nechal svými jednotkami povraždit několik tisíc soluňských obyvatel. Ambrož sice žádal pro Soluňany milost, císař ale přes svůj předchozí příslib nakonec rozhodl jinak. Ačkoli následně své unáhlenosti litoval, poslal do Soluně příkaz o odložení trestu příliš pozdě.¹⁴⁹ Ambrož v reakci na tento masakr císaři zapověděl vstup do kostela, odňal mu účast na svátostech¹⁵⁰ a napsal mu vlastní rukou velmi osobní a důvěrný dopis. V něm ho s velikým taktem a úctou, ale zároveň nekompromisně vyzval, aby císař odčinil svůj hřích a po vzoru krále Davida konal veřejné pokání.¹⁵¹ Theodosius se po několika týdnech vyjednávání a rezistence nakonec podřídil a příchazel během následujících týdnů na bohoslužby jako penitent, kde na vyhrazeném místě spolu s katechumeny a ostatními kajícíky v slzách prosil shromáždění o modlitby.¹⁵² Na Vánoce téhož roku se mu dostalo od Ambrože slavnostního rozhřešení a opětovného přijetí mezi věřící.¹⁵³

Tento veřejný akt nelze chápat jako církevní či klerikální triumfalismus či jakousi antickou „Canossu“. Císařovo pokání nebylo politickou prohrou, ale podřízením se vnitrocírkevní disciplíně, výrazem toho, že pro císaře platí stejné Boží zákony jako pro kohokoli jiného. Ambrož trvá na tom, že císař je synem církve, a že je tedy v ní, nikoli nad ní.¹⁵⁴ Křesťanský panovník se tak může stát podobným králi Davidovi nejenom jako vojevůdce a zákonodárce, ale právě i svým pokorným přijetím lidské slabosti a podstoupením nutného trestu.¹⁵⁵ Lze sice možná klást otázku, zda císař nebyl víceméně zařazen do jakési zvláštní

¹⁴⁸ Tuto epizodu podrobně studují např. KOCH, Hugo. *Die Büsserentlassung in der alten abendländischen Kirche. Theologische Quartalschrift* 1900, roč. 82, č. 4, s. 495–502, či PALANQUE, Jean-Rémy. *Saint Ambroise et l'empire Romain*, s. 227–250.

¹⁴⁹ Srov. *VAmbr* 24, 1 (Bastiaensen, s. 84).

¹⁵⁰ Císařova přítomnost na mši by automaticky znamenala, že právě on bude přinášet obětní dary a samozřejmě i přijímat eucharistii. Aby se křesťanský panovník účastnil liturgie jako pouhý divák, bylo nemyslitelné. Srov. KOCH, Hugo. *Die Büsserentlassung*, s. 497nn.

¹⁵¹ Srov. AMBROŽ. *Ep. extra coll.* 11 (51) (CSEL 82/3, s. 212–218). Anglický překlad tohoto neobyčejného dopisu publikoval DUDDEN, Frederick H. *The Life and Times of Saint Ambrose*, s. 384–386.

¹⁵² Císař obdržel Ambrožův dopis kolem 10. září 390, následně neúspěšně zkoušel skrze svého sekretáře Rufína s Ambrožem vyjednávat. Někdy koncem října kapituloval a začal konat veřejné pokání, které tak trvalo přibližně pouhé dva měsíce. Viz DUDDEN, Frederick H. *The Life and Times of Saint Ambrose*, s. 390n.

¹⁵³ Srov. *VAmbr* 24, 2–3 (Bastiaensen, s. 84).

¹⁵⁴ Srov. *Exp. Luc.* VII 5 (CCL 14, s. 216).

¹⁵⁵ Srov. SAVON, Hervé. *Ambroise de Milan*, s. 276.

kategorie penitentů¹⁵⁶ a zda jeho pokání nebylo výrazně lehčí a kratší, než by se ve stejném případě požadovalo od jiných, už jen proto, že v té době byli kající zřejmě oficiálně přijímáni zpět do společenství církve až při liturgii Zeleného čtvrtku.¹⁵⁷ Rozhodně však byla tato epizoda symbolickým završením christianizace císařství, započaté už Konstantinem. Církev už tu – právě i díky Ambrožovi – přestala být pouhým vhodným nástrojem či vděčným příjemcem vládnoucí moci, ale tuto moc začíná uplatňovat i „dovnitř“.¹⁵⁸

Ambrožova pastorační a literární činnost byla nesmírně bohatá, jak dosvědčuje i jeho sekretář a životopisec Paulinus; ten ji hodnotí konstatováním, že po Ambrožově smrti jej v objemu práce nestačí nahradit ani pět biskupů.¹⁵⁹ Množství knih, traktátů a spisů reagujících mnohdy na konkrétní problémy a události svědčí o jeho obdivuhodné péči, erudovanosti a širokém záběru. Není zde cílem podat katalogový soupis jeho asketického, exegetického, dogmatického, morálního a katechetického díla (nemluvě o dochovaných dopisech a proslovech),¹⁶⁰ ale zaměříme se konkrétně na jeho spis *De paenitentia (O pokání)*, který v sobě propojuje biblickou exegezi s dogmatickými výpověďmi a s polemikou proti heretickým skupinám přítomným v Miláně konce 4. století, konkrétně stále výrazným a aktivním novaciánům.

2.2 Okolnosti a záměr sepsání *De paenitentia*

Římská říše byla na konci 4. století už sice oficiálně křesťanská, ale kromě různých reziduí pohanských kultů, na jejichž vymýcení oněch několik dekad po konstantinovském

¹⁵⁶ Jakkoli přímé písemné doklady postrádáme: je možné, že milánská církev uplatňovala podobnou klasifikaci penitentů jako východní církve (viz kap. 1.1, s. 16): plačící (*flentes*), naslouchající (*audientes*), klečící (*substrati*) a stojící (*consistentes*). Srov. MONACHINO, Vincenzo. *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV*. Milano: Centro ambrosiano di documentazione e studi religiosi, 1973, s. 244nn.

¹⁵⁷ Tato původně římská praxe už byla fixovaná i v Miláně, jak dokládá AMBROŽ. *Ep.* 76 (20), 26 (CSEL 82/3, s. 124). V ambrosiánském ritu pak ve stejné podobě přetrvala dokonce až do 12. století. Viz FATTORINI, Vincenzo – PICENARDI, Gianni. *La riconciliazione*, s. 400. Detailně tuto praxi popisuje FRANK, Hieronymus. *Ambrosius und die Büsseraussöhnung in Mailand: Ein Beitrag zur Geschichte der mailändischen Gründonnerstagsliturgie*. Münster: Aschendorff, 1938, s. 136–173. E. Göller ale klade milánský ritus smíření penitentů na pátek před Velikonocemi. Viz GÖLLER, Emil. *Analekten zur Bussgeschichte des 4. Jahrhunderts*. *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 1928, roč. 36, s. 287; 296.

¹⁵⁸ Srov. VON CAMPENHAUSEN, Hans. *The Fathers of the Church*, s. 120.

¹⁵⁹ Srov. *VAmbr* 47 (Bastiaensen, s. 112–114).

¹⁶⁰ Kompletní soupis podává VISONÀ, Giuseppe (ed.). *Cronologia ambrosiana. Bibliografia ambrosiana*. Roma: Città nuova, 2004. Seznam moderních kritických edic a překladů do angličtiny či francouzštiny podává RIGA, Peter J. *Penance in St. Ambrose. Église et Théologie* 1973, roč. 4, s. 215. V češtině např. KRAFT, Heinrich. *Slovník starokřesťanské literatury*, s. 15–19, či DROBNER, Hubertus. *Patrologie*, s. 414–420.

obratu ještě zdaleka nestačilo,¹⁶¹ se v té době církev především různými způsoby vyrovnává se svou novou situací. Z pronásledované menšiny se stává přinejmenším všeobecně tolerovanou a mnohdy dokonce samotným panovníkem podporovanou skupinou, k níž se tím pádem začíná hlásit mnoho lidí s různými úmysly. Být křesťanem tak už neznamená čelit průběžně nebezpečí při různých vlnách perzekucí s vyhlídkou na možnost mučednické smrti nebo exkomunikace a s ní spojenou hrozbu zatracení pro ty, kdo by ze strachu víru zapřeli. V momentě, kdy se i císařové dávají pokřtít, je příslušnost k církvi nejen obecně akceptovaná, ale mnohými pojmána spíše jako členství v exkluzivním klubu správného světónázoru či žádoucí pomoc v kariéře. Heroismus hrstky mučedníků a vyznavačů tak už začíná být „naředen“ množstvím těch, kteří vstupují do církve celkem hladce a na jejichž každodenním životě se tím zas tolik nemění. Průměrný křesťan (lze-li vůbec něco takového o někom říci) už nemusel být připraven vyznat víru v Krista před soudním tribunálem, ani kvůli ní snášet různé existenční obtíže. Tato určitá zpohodlnělost a „snižování laťky“ byly ale tím více trnem v oku různým nástupcům montanistů, donatistů, novaciánů a dalších radikálních skupin. Ti v této nové realitě viděli trestuhodné opuštění pravé podoby církve, kontaminované přítomností morálně slabších jedinců.¹⁶²

Diskuse o podobě církve a kdo do ní může patřit, se v této době začala logicky soustřeďovat kolem důležitých center impéria, kde se tyto různé skupiny či sekty snažily zviditelnit a získat pro sebe podporu, papežskou či císařskou – nebo nejlépe obojí. Ambrož v Miláně a jeho současníci v Římě i jinde (jako například Jeroným se svou polemikou proti luciferiánům či Ambrosiaster bojující proti novaciánům) byli do těchto kontroverzí vtaženi jakožto představitelé křesťanských komunit v těchto městech. A právě výrazná přítomnost rigoristických skupin donutila tyto autory k promýšlení podoby křesťanského života, který v sobě zahrnuje už i pokání pro pokřtěné. Tato změna směru nacházela odezvu i v jiných částech impéria, kde možná nebyly tyto diskuse tak intenzivní, ale literární doklady hovoří o tom, že i tam se místní biskupové a kněží museli vypořádávat s podobnými rigoristickými tendencemi.¹⁶³

Čtvrté století bylo ve východní i západní části impéria érou velké intelektuální aktivity. Nicejský a Konstantinopolský koncil a množství dalších lokálních synod se snažily reagovat na

¹⁶¹ K náboženské situaci v Miláně za Ambrožova působení viz blíže VOPŘADA, David. *Mystagogie Výkladu 118. žalmu svatého Ambrože*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 43–54.

¹⁶² Srov. GRYSON, Roger. *Introduction*, s. 19.

¹⁶³ Srov. FITZGERALD, Allan. *The Relationship of Maximus of Turin*, s. 467.

různé heretické proudy a definovat ortodoxii i ortopraxi. Východní část církve, a to jak učenci, tak prostý lid, žila těmito problémy velmi intenzivně. Na „chladnějším“ Západě nebyly sice teologické otázky vášnivě diskutovány na fórech a tržištích, ale zejména důležitá centra jako Řím a Milán byla vítaným cílem různých nonkonformních denominací. Milánský biskup tak měl ve svém městě co do činění s všemožnými dobovými odnožemi arianismu, markionismu, valentinianismu, sabellianismu, macedonianismu, apollinarismu a dalšími dogmatickými variacemi, mnohdy fantasticky spekulativními.¹⁶⁴ Kromě nich byla v Miláně přítomna silná komunita následovníků nám již známého Novaciána, jež si podržela už skoro půldruhého století stále své pojmenování „čistí“. „Moderní“ novaciáni vypadali navenek jako pravověrná (tedy ne-ariánská)¹⁶⁵ skupina, navíc přitažlivá pro svůj důraz na bezúhonný život, úzkostlivou starost o církve a jasný odmítavý postoj k morální laxnosti křesťanů. Kde byl tedy problém?

Prvním rozlišovacím znamením byla novaciánská praxe křtít ty věřící, kteří se k nim chtěli připojit a byli už předtím pokřtěni v katolické církvi.¹⁶⁶ Podle (nejen) Ambrožova svědectví tato praxe „překřtívání“ místo pokání minimálně v milánské komunitě stále přetrvávala.¹⁶⁷ Tento iniciační rituál měl z kandidáta smýt jakoukoli nákazu, kterou získal příslušností k církvi, v níž byli přítomni i hříšníci.¹⁶⁸ Čerstvý „neofyta-novacián“ se tak zařadil mezi ostatní čisté a svaté, kteří už nemohou hřešit, nanejvýš jen lehce. V jejich chápání tedy církve nebyla místem a prostředkem spásy pro hříšníky, ale úzkou vyvolenou skupinou zachráněných.¹⁶⁹ Novacián sám mluvil o církvi jako o panně, nikoli o matce;¹⁷⁰ tedy stejný obraz, jaký jsme viděli u Tertuliána, jenž byl přesvědčen, že církve jako čistá panna nemá právo slibovat odpuštění závažných hříchů těm, kdo by ji tím pošpinili.¹⁷¹ Můžeme jinými slovy říct, že tu stojí univerzalita proti exkluzivitě, vědomí sounáležitosti proti pocitu výjimečnosti, a

¹⁶⁴ Pro relevantní odkazy v Ambrožových spisech viz DUDDEN, Frederick H. *The Life and Times of Saint Ambrose*, s. 185n.

¹⁶⁵ Otázka vztahu ariánů a novaciánů přesahuje rámec této práce. Domnívám se ale (je to však pouze hypotéza), že určitý „ariánský“ podtext lze v novaciánském odmítnutí moci církve odpouštět hříchy identifikovat: odvolávali se ariáni na Kristův výrok v Jan 14,28 „*Otec je větší než já*“ a z něj vyvozovali Kristovu podřízenost a nižší (nebožský) statut, novaciáni podobně neakceptovali moc klíčů předanou Kristem Petrovi. Téma je v zásadě stejné: nižší stvoření (Kristus či Petr) nemá právo na to, co je vyhrazeno pouze Boží všemohoucnosti, v tomto případě odpouštět hříchy. Určitou podobnost tu tak podle mého názoru lze najít.

¹⁶⁶ Srov. CYPRIÁN. *Ep.* 73, 2 (CSEL 3, s. 779). Novacián ale zřejmě sám takto nekřtil, začali s tím až jeho následovníci. Ve 4. století už byla tato praxe alespoň v Itálii běžná. Blíže viz VOGT, Hermann. *Coetus Sanctorum*, s. 168–178, 219, 221–223, 232.

¹⁶⁷ Ambrož argumentuje ve prospěch neopakovatelnosti křtu v *Paen.* I 2, 7–12 (CSEL 73, s. 122–125).

¹⁶⁸ Srov. FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 63n.

¹⁶⁹ Novaciánovu soteriologii a eklesiologii detailně analyzuje VOGT, Hermann. *Coetus Sanctorum*, s. 57–138.

¹⁷⁰ Srov. NOVACIÁN. *Trin.* 29, 9–10. 26 (CCL 4, s. 70. 72). Blíže viz VOGT, Hermann. *Coetus Sanctorum*, s. 120.

¹⁷¹ Srov. TERTULIÁN. *Pud.* 1, 7–9 (SC 394, s. 136). Viz kap. 1.1, pozn. 32, s. 13.

vposledku vědomí vlastní hříšnosti a nedostatečnosti proti pýše a hrdosti na vlastní dokonalost. Už samotný titul „čistí“ proto nedráždil od počátku pouze Novaciánovy současníky.¹⁷²

Druhým problémem byla z toho vyplývající nemožnost a neexistence pokání pro ty, kteří by spáchali těžký hřích. Samozřejmě zůstává základní otázka, jaký skutek už lze považovat za tak fatální hřích, který definitivně vylučuje ze společenství, a kdo o této klasifikaci má rozhodovat. Novacián sám ve své době do této kategorie zařadil výhradně apostazi a obětování modlám. Už jeho první žáci se ale odchýlili od původní myšlenky svého zakladatele a v průběhu let tento soupis rozšířili.¹⁷³ Nelze se ubránit paradoxní myšlence, že by tím pádem možná tito „moderní novaciáni“ měli správně exkomunikovat svého zakladatele jako příliš laxního, jak jim ironicky připomíná sám Ambrož.¹⁷⁴ Nemožnost činit pokání má však i jiné důsledky. Novacián odmítal možnost pokání pro odpadlíky jako zbytečné; podle něj jsou stejně už odsouzeni, i kdyby vyvinuli sebevětší snahu.¹⁷⁵ Už jeho současníci i sympatizanti v tom ale viděli nebezpečí: takový postoj jenom vzbuzuje u hříšníků beznaděj a ty otrlejší z nich přivede k zatvrzelosti a pohanskému způsobu života („když už je to stejně jedno“).¹⁷⁶ Především je však tento obraz krutého Boha, který se nedá ničím obměkčit, odlišný od toho, jaký jej podává Písmo.¹⁷⁷

Ambrož byl tedy přesvědčen o tom – a ve svém spise *O pokání* se to snaží dokázat –, že novaciáni nejsou pouze jakousi přísnější či reformovanou odnoží církve, ale ve skutečnosti stojí mimo ni. Stejně jako ve sporu s ariány v něm charakterizuje to, co můžeme nazvat „heretickou mentalitou“. Heretik (ať už arián nebo kdokoli jiný, kdo se odděluje od víry a společenství církve) pro něj není ten věřící, jehož víra je jenom trochu nejasná nebo více či méně nepřesná. Ve vlastním slova smyslu je to nevěřící, který odmítá naslouchat a uvěřit, že Ježíš je Boží Syn, který nás bude soudit a který je dobrý. Hereze není jenom jakýsi intelektuální zmatek, ale vposledku neochota věřit a doufat, a to společně s celou církví.¹⁷⁸ Heretikem (a schizmatikem) je pro Ambrože ten, kdo se z různých pohnutek vyděluje z církve složené ze silných i slabých a kdo pouze zvenčí poukazuje na omyly a selhání ostatních, jakkoli přesně a oprávněně, a komentuje je. „Ten, kdo chce napravit nedostatky lidského pokolení,“ píše Ambrož, „musí

¹⁷² Viz EUSEBIUS. *HE VI 43, 1* (SC 41, s. 153). Srov. AMBROŽ. *Paen. I 8, 39* (CSEL 73, s. 138).

¹⁷³ Novaciáni přejali Tertulianův seznam smrtelných hříchů (smilstvo, vraždu, rouhání atd.), viz kap. 1.2, s. 21.

¹⁷⁴ Srov. *Paen. I 3, 10* (CSEL 73, s. 123n).

¹⁷⁵ Blíže viz VOGT, Hermann. *Coetus Sanctorum*, s. 139–168.

¹⁷⁶ Srov. např. (Ps.-) CYPRIÁN. *Ad Novatianum 13* (CSEL 3, s. 63).

¹⁷⁷ Srov. např. CYPRIÁN. *Ep. 55, 29, 1* (CSEL 3, s. 647).

¹⁷⁸ Srov. SAVON, Hervé. *Ambroise de Milan*, s. 94n.

slabost sám snášet.“¹⁷⁹ Právě ona přemíra pocitu spravedlnosti a správnosti jednání bez uměřenosti a pokorného vědomí vlastní slabosti je nakonec tím, co je všem herezím a schizmatům společné.¹⁸⁰

2.3 Dílo, datace, vlivy

Jak jsme už viděli v první kapitole, pokání a odpuštění byly nedílnou součástí každodenního života křesťanů, spojující v sobě rozměr institucionální, kanonický, právní, liturgický i svátostný.¹⁸¹ Ambrož samozřejmě nebyl první, kdo sepsal tematický traktát přímo o pokání. Mezi staršími zdroji, z nichž pravděpodobně čerpal, nacházíme kromě stejnojmenného Tertuliánova spisu¹⁸² i několik pasáží z Órigena,¹⁸³ a zejména pak Cypriánovy listy 52 a 55.¹⁸⁴ Právě list 55, ve kterém Cyprián popisuje Novaciánovu osobnost a skutky,¹⁸⁵ bere Ambrož jako základ hodnocení jak samotného Novaciána, který v tomto podání způsobil ono dávné schizma ne pro nějaký věroučný důvod, ale čistě z ublíženosti kvůli svým nenaplněným biskupským ambicím,¹⁸⁶ tak jeho následovníků. Od Cypriána přejímá i hlavní linie biblické a eklesiologické argumentace, jimž se budeme věnovat podrobněji ve 3. kapitole.¹⁸⁷ Výchozí situace je ovšem zcela odlišná: na rozdíl od kartáginské komunity nehrozí milánské církevní obci v už (alespoň navenek) christianizované říši přímo pronásledování a následný problém s odpadlíky, její biskup ve svém spise však musí řešit realitu hříchu, pokání a odpuštění v situacích, které si možná Cyprián ve své době nemohl představit.¹⁸⁸

Ambrož se zřejmě dále inspiroval i u svého kolegy v biskupské službě Paciána z Barcelony,¹⁸⁹ od něž se k tomuto tématu dochovaly tři listy adresované novaciánovi Sympronianovi a systematický traktát o pokání *Paraenesis sive exhortatorius libellus ad*

¹⁷⁹ *Paen.* I 1, 2 (CSEL 73, s. 120): *Etenim qui studet humanae infirmitatis emendare vitia, ipsam infirmitatem suis debet sustinere et quodammodo pensare umeris, non abicere.*

¹⁸⁰ Srov. *Paen.* I 1, 1–4 (CSEL 73, s. 119–121).

¹⁸¹ Srov. FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 1.

¹⁸² Srovnání podobných pasáží např. TERTULIÁN. *Paen.* 9–11 (CCL 1, s. 336–339) vs. AMBROŽ. *Paen.* II 10, 91–92 (CSEL 73, s. 199–200) a další. Blíže viz CSEL 73, s. 65.

¹⁸³ Konkrétní místa viz CSEL 73, s. 419–420.

¹⁸⁴ Viz TURCHINI, Andrea. “*Fleat pro te mater ecclesia*“ (*De paenitentia II, 10, 92*). *La prassi penitenziale come atto comunitario in Ambrogio di Milano*. Padova: ILP, 2010, s. 22.

¹⁸⁵ K tomu blíže FATTORINI, Vincenzo – PICENARDI, Gianni. *La riconciliazione*, s. 381–386.

¹⁸⁶ Srov. *Paen.* I 15, 85 (CSEL 73, s. 159).

¹⁸⁷ Detailní srovnání podobných pasáží a citátů podává FATTORINI, Vincenzo – PICENARDI, Gianni. *La riconciliazione*, s. 402–406.

¹⁸⁸ Srov. FATTORINI, Vincenzo – PICENARDI, Gianni. *La riconciliazione*, s. 401.

¹⁸⁹ Srovnání podobných pasáží např. PACIÁN. *Ep.* 1, 7 (SC 410, s. 184) vs. AMBROŽ. *Paen.* I 12, 58 (CSEL 73, s. 147). Blíže viz CSEL 73, s. 65.

paenitentiam,¹⁹⁰ ve kterém pojednává o různých druzích hříchu, o rozdílu mezi lehkými a těžkými hříchy, pro něž je vyžadováno veřejné církevní pokání (používá tu Tertuliánův termín *exomologesis*),¹⁹¹ dále o povinnosti splnit uložené kající skutky¹⁹² a o odměně za splněné pokání.¹⁹³ Ambrož ale kupodivu zřejmě neznal svého římského současníka (tzv.) Ambrosiastera ani jeho již výše zmíněný protinovaciánský spis *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*.¹⁹⁴

Další zmínky o teologii i praxi pokání u Ambrože najdeme i v jiných jeho spisech, zvláště v *Expositio psalmi CXVIII, Apologia David, Explanatio psalmorum XII* (zde zejména v homilii na 37. žalm, který je celý zaměřen na otázku, jak činit pokání).¹⁹⁵ Existují rovněž menší zmínky v dopisech a dalších exegetických dílech.¹⁹⁶ Ambrož tak ovlivnil i některé své současníky; kromě Augustina, o němž byla řeč výše, inspiroval i svého mladšího kolegu Maxima, který podobné otázky o (ne)možnosti a podobě pokání po křtu řešil v nepříliš vzdáleném severoitalském Turíně.¹⁹⁷ Zmiňme ještě na okraj, že odezvy Ambrožovy teologie viny a pokání a jejich kanonické aplikace najdeme dokonce ještě o 750 let později v tzv. Graciánově dekretu.¹⁹⁸

De paenitentia lze datovat o něco přesněji než jiná Ambrožova díla. R. Gryson i P. Riga kladou spis mezi roky 387–390,¹⁹⁹ O. Faller specifikuje rozmezí let 389–390,²⁰⁰ čehož se v poslední edici drží i G. Visonà.²⁰¹ Ve spise jsou převzaty pasáže z Ambrožových předchozích děl, zejména pak z jeho rozsáhlého desetisvazkového *Expositio evangelii secundum Lucam*, jehož sedmá kniha byla sepsána roku 386 a je věnována právě pokání. *Výklad Lukášova*

¹⁹⁰ K těmto spisům viz blíže GRANADO, Carmelo. *Introduction*. In: SC 410. Paris: Cerf, 1995, s. 29–32; 34–42. Souhrn komplexní Pacianovy nauky o pokání viz tamtéž, s. 86–98.

¹⁹¹ Srov. PACIÁN. *Par.* 4, 3 (SC 410, s. 124).

¹⁹² Srov. *Par.* 9 (SC 410, s. 134–138).

¹⁹³ Srov. *Par.* 12, 3–6 (SC 410, s. 144–146).

¹⁹⁴ Srov. VOGT, Hermann. *Coetus Sanctorum*, s. 220.

¹⁹⁵ Viz GÖLLER, Emil. *Analekten zur Bussgeschichte*, s. 262. R. Gryson ale homilii na tento žalm datuje až později do série postních kázání proslovených v roce 395. Viz GRYSO, Roger. *Le prêtre selon saint Ambroise*. Louvain: Imprimerie orientaliste, 1968, s. 38.

¹⁹⁶ Přehled viz RIGA, Peter J. *Penance in St. Ambrose*, s. 216–218.

¹⁹⁷ K tomu blíže FITZGERALD, Allan D. The Relationship of Maximus of Turin to Rome and Milan. A Study of Penance and Pardon at the Turn of the Fifth Century. *Augustinianum* 1987, roč. 27, č. 1–2, s. 481–486 a zvláště srovnání paralelních textů v CCL 23, s. 443.

¹⁹⁸ Konkrétní příklady viz CSEL 73, s. 65–66.

¹⁹⁹ Viz GRYSO, Roger. *Introduction*. In: SC 179. Paris: Cerf, 1971, s. 17; RIGA, Peter J. *Penance in St. Ambrose*, s. 216.

²⁰⁰ Viz CSEL 73, s. 63n.

²⁰¹ Viz VISONÀ, Giuseppe (ed.). *Cronologia ambrosiana. Bibliografia ambrosiana*. Roma: Città nuova, 2004, s. 129n.

evangelia byl pravděpodobně zkompletován kolem roku 389/390,²⁰² což může omezit jako *terminus post quem* dobu vzniku *De paenitentia* nejdříve rokem 389. Ve výkladu 37. žalmu, datovaném pravděpodobně po roce 390,²⁰³ už Ambrož zmiňuje, že dokončil dvě knihy o pokání.²⁰⁴ Jisté je, že *De paenitentia* muselo být dokončeno nejpozději v průběhu roku 390 (jakožto *terminus ante quem* vzhledem ke kauze Theodosiova pokání, započatého někdy v říjnu a završenému 25. prosince 390, o němž se Ambrož nikde nezmiňuje). Momentálně mezi badateli panuje shoda, že dílo byl pravděpodobně sepsáno počátkem roku 390.²⁰⁵

2.4 Struktura spisu

Jako mnoho jiných Ambrožových děl je i *De paenitentia* pravděpodobně původně sbírkou jeho různě zaznamenaných a později redigovaných promluv.²⁰⁶ Hlavním motivem sepsání oněch dvou knih byla bezpochyby aktuální potřeba konfrontovat se s rozšířeným novaciánským rigorismem a dokázat jeho omyly a logické rozpory. Ambrož ve spise však nevede pouze polemiku proti novaciánům, jak by se mohlo zdát z úvodu a mnohých adresných narážek, ale zároveň se obrací ke své církevní obci ve velkých parenetických částech, v nichž ji napomíná a provází.²⁰⁷ Základním motivem je teze, že pokání se v nějaké podobě týká všech křesťanů a je aktuální každý den. Spis je Ambrožovou komplexní odpovědí na aktuální potřeby a nejistoty (nejen) milánské církevní obce a její biskup v něm nezmiňuje jen penitenciální praxi, ale předkládá současně ucelenou teologii pokání a obojí propojuje s biblickou exegezí, eklesiologií i liturgií.²⁰⁸

Dvěma přibližně stejně obsáhlými knihami, na něž Ambrož svůj spis rozdělil, se vine jako červená nit argumentace proti novaciánské herezi spolu s biblickou exegezí a povzbuzování posluchačů spojené s vlastní introspekci a přecházející v modlitbu. Ambrož i zde staví svou nauku důsledně na Písmu; pro jeho způsob kázání je charakteristická „extrémní

²⁰² K dataci viz VISONÀ, Giuseppe. *Cronologia ambrosiana*, s. 95–99.

²⁰³ Ambrož v *Ex. ps.* 37, 43 (CSEL 64, s. 172) zmiňuje roli proroků a kněží, kteří musí obvinít dokonce i krále, pokud ten přestoupí Boží zákony. To je možné chápat jako aktuální narážku na (zřejmě již uzavřenou) kauzu Theodosiova pokání a v tom případě lze tuto homilii datovat někdy po roce 390. Viz VISONÀ, Giuseppe. *Cronologia ambrosiana*, s. 92.

²⁰⁴ *Ex. ps.* 37, 1 (CSEL 64, s. 136). *De paenitentia duos iam dudum scripsi libellos et iterum scribendum arbitrator.*

²⁰⁵ Viz TURCHINI, Andrea. „*Fleat pro te mater ecclesia*“, s. 22.

²⁰⁶ Viz FATTORINI, Vincenzo – PICENARDI, Gianni. *La riconciliazione*, s. 387.

²⁰⁷ *Srov. Paen.* I 14, 68–77; II 1, 1–5; II 5, 36–11, 107 (CSEL 73, s. 151–155; 163–165; 178–206).

²⁰⁸ *Srov. FATTORINI, Vincenzo – PICENARDI, Gianni. La riconciliazione*, s. 387.

hustota biblických citátů, aluzí a reminiscencí, jimiž jsou jeho promluvy protkány“.²⁰⁹ Nejde mu ale o kazatelský výkon či úchvatné rétorické figury v řetězení biblických obrazů, kterými by uspokojil intelektuálně náročnější publikum. Ambrož má i v *De paenitentia* před očima své konkrétní posluchače a čtenáře, skrupulózní i laxní, jež nejrůznějším způsobem podléhají svým chybám a různě se s nimi snaží vyrovnávat. Pro ně tedy „aktualizuje výklad Písma tak, aby z něj [...] mohli mít prospěch a aby se do tajemství, popisovaného v biblickém textu, mohli sami zapojit.“²¹⁰ S tímto záměrem tvoří ve spise jakýsi oblouk od počátečního představení Krista jako dobrého pastýře, který „vzal ztracenou ovci na svá ramena a neodehnal ji pryč“,²¹¹ až k závěrečnému obrazu Krista jako lékaře a skály, o níž je třeba „roztříštit nemocné a nečisté myšlenky.“²¹² Skoro polovinu spisu, od 10. kapitoly 1. knihy až do 5. kapitoly 2. knihy (tedy celkem 12 kapitol z 27) tvoří série textů, jakýsi řetězec biblických argumentů pro tzv. *paenitentia secunda* (tj. pokání po křtu).²¹³ Jakkoli se v celém spise biblické, morální i logické argumenty organicky prolínají s aluzemi na Písmo i antické autory, můžeme spis rámcově strukturovat následujícím způsobem:

První kniha o 16 kapitolách shrnuje:

- představení a odsouzení novaciánského učení a praxe (I 1, 1–3, 14)
- argumenty pro znovupřijetí odpadlíků (I 4, 15–5, 26)
- biblická exempla a argumentace z Písma (I 6, 27–13, 67)
- morální adhortace (I 14, 68–77)
- charakterizace církve jako společenství se vzájemnou zodpovědností (I 15, 78–87)
- účel, motivace k pokání a naděje na odpuštění (I 16, 87–96)

Druhá kniha o 11 kapitolách shrnuje:

- v úvodu krátkou morální exhortaci a povzbuzení k vyznávání hříchů (II 1, 1–5)
- další polemiku, kde Ambrož vykládá kritické pasáže Žd 6,4–6, Mt 12,31 a Sk 8,28 a argumentuje proti novaciánské praxi druhého křtu (II 2, 6–5, 35)
- parenetické pasáže o pravém pokání (II 5, 36–7, 53)
- perikopy pašijového týdne jako typologii pokání a role církve v něm (II 7, 54–8, 72)
- Ambrožova krátká introspekce a výzva k sebezpytování (II 8, 72–79)

²⁰⁹ SATTERLEE, Craig Alan. *Ambrose of Milan's Method*, s. 90.

²¹⁰ VOPŘADA, David. *Mystagogie*, s. 84.

²¹¹ *Paen.* I 1, 2 (CSEL 73, s. 120): *Nam pastor ille evangelicus lassam ovem vexisse legitur, non abiecisse.*

²¹² *Paen.* II 11, 106 (CSEL 73, s. 205): *...qui infirmas et lubricas cogitationes elidat ad Christum...*

²¹³ Viz FATTORINI, Vincenzo – PICENARDI, Gianni. *La riconciliazione*, s. 391 (zde ovšem uvádí celkem 13 kapitol z 28).

- typologie penitentů a výzva k opravdovému pokání (II 9, 80–11, 107)

V další kapitole se už budeme spisu věnovat podrobněji, a to jak jeho rozměru polemicko-apologetickému, tak exegetickému, pastoračnímu a vposledku i mystagogickému. Ambrožovým záměrem bylo představit pokání jako integrální součást křesťanského života bez ohledu na to, zda se jedná o jeho kanonickou formu nebo denní pokání za všední hříchy. V tomto smyslu můžeme spis číst nejen jako polemiku či adhortaci, ale zasadit jej do jednoho celku uvádění do tajemství Krista, který je pro Ambrože „pravým učitelem a vykladačem Božího milosrdenství“.

3. Ambrožova teologie pokání

Ambrožovým cílem je dovést posluchače a čtenáře k přesvědčení, že pokání je dobrá věc a netýká se jen těžkých hříchů, ale je součástí každodenního života. Pokání je pro něj setkáním s Kristem odpouštějícím a uzdravujícím, s dobrým Pastýřem, který hledá ztracenou ovci a jehož není třeba se bát. Milánský biskup tak v tomto záměru přivést své věřící ke Kristu sleduje ve spise několik linií. V polemice s novaciány začíná identifikací toho, co je pro sektu charakteristické, tedy nedostatku umírněnosti, a dalšími argumenty demaskuje rozpory v jejich učení. Pomocí biblických příkladů dále dokazuje, že pokání je vždy možné a namísto, a opakovaně připomíná, že Bůh je vždy spíše nakloněn milosrdenství než tvrdosti. Původní podnět polemiky proti novaciánskému rigorismu pak rozšiřuje nejen o argumentaci z Písma dokládající privilegium církve odpouštět všechny hříchy, ale propojuje ji i s ostatními svátostmi, zejména se křtem a eucharistií. Ambrožův výklad se neomezuje jenom na kanonické pokání, to je pouhou „špičkou ledovce“. Pokání je univerzální a týká se každého věřícího, který každý den hřeší a každý den potřebuje prosit o odpuštění.

3.1 Argumentace ve prospěch pokání

Argumentace proti novaciánům

Milánský biskup si je dobře vědom, že větší či menší hříchy jsou denní realitou života všech pokřtěných. Nikdo o sobě nemůže říct, že je bez hříchu a že pokání nepotřebuje. Novaciány, kteří si sami říkají „čistí“, proto velmi tvrdě nazývá „nesmírně drzími, nadutými a neskutečně nestoudnými“,²¹⁴ vždyť před Bohem není nikdo spravedlivý díky sobě samému. Popírat vlastní vinu znamená znevažovat Boží jméno.²¹⁵ Ambrož zdůrazňuje, že i lehká a všední provinění je potřeba denně vyznávat a prosit za jejich odpuštění.²¹⁶ Rozlišuje závažnost hříchů a ví, že velký hřích vyžaduje velké pokání.²¹⁷ Toto velké veřejné kanonické pokání

²¹⁴ *Paen.* I 2, 9; 8, 37 (CSEL 73, s. 123; 137): *quod insolentiores sunt; hoc insolentis adrogantiae est; indignati.*

²¹⁵ Srov. *Paen.* I 1, 4; 6, 29; 8, 38–39; II 6, 40; 9, 80 (CSEL 73, s. 120n; 133; 137–138; 180n; 196); *E118 X 47* (SAEMO 9, s. 446); *Sacr.* III 2, 12–13 (CSEL 73, s. 44–45).

²¹⁶ Srov. *Paen.* II 10, 95 (CSEL 73, s. 201): *Nam cottidie nos debet paenitere peccati, sed haec delictorum leviorum.*

²¹⁷ Srov. *Paen.* I 3, 10 (CSEL 73, s. 124): *Maiora enim crimina maioribus abluuntur fletibus.*

obnovující křestní milost je v Ambrožově době ještě stále stejně jako křest jedinečné a neopakovatelné.²¹⁸

Stejně rozlišovali mezi kategoriemi hříchů novaciáni, kteří podle Ambrože „však tvrdí, že s výjimkou nejzávažnějších provinění udělují odpuštění hříchů lehčích.“²¹⁹ Jak to v jejich praxi ve 4. století ve skutečnosti vypadalo, není úplně zřejmé; jak jsme už viděli, původním Novaciánovým *condicio sine qua non* bylo jakékoli zapření víry, jeho následovníci pak seznam těžkých hříchů bez možnosti pokání rozšířili.²²⁰ Podle Ambrože jsou v tom ale současní novaciáni nekonzistentní:

Ale novaciáni jsou podobně jako stoikové přesvědčeni, že všechny hříchy je třeba posuzovat stejnou měrou, a – jak říkají – z božských tajemství tak musí být navždy vyloučen stejně tak ten, kdo uškrtil domácího kohouta, jako ten, kdo zardousil vlastního otce.²²¹

Při četbě tohoto úryvku se nelze ubránit myšlence, že tu Ambrož trochu přehání: že by antický člověk považoval za stejně fatální hřích definitivně vylučující z církve zabití domácího zvířete a otcovraždu, je dost možná ozvěnou určité dobové „antinovaciánské propagandy“.²²² I Ambrož v této polemice používá velmi sugestivní jazyk, rétorické figury a naléhavé otázky (*Co s tím? Odmítneme Boží zjevení a budeme se řídit jejich názory? A tady bude někdo tvrdit, že...? Co je to za nesmysl?*). Ať už to někdy může působit jakkoli, Ambrož trvá primárně a opakovaně na tom, že neexistuje hřích, který by byl neodpustitelný.²²³

Vždyť Pán mezi proviněními neučinil žádnou výjimku a všechny hříchy odpustil. [...] Oni (tj. novaciáni) ale tvrdí, že projevují úctu Pánu, a jemu jedinému přisuzují moc odpouštět hříchy. Jenže je tomu právě naopak – Pána nikdo neuráží více než ti, kteří by nejraději zrušili jeho přikázání a zřekli se poslání, které jim bylo svěřeno.²²⁴

Odpuštění hříchů je posláním a privilegiem Kristovy církve. Když novaciáni rádoby pokorně odmítají mandát k odpuštění těžkých hříchů s poukazem na Boží suverenitu, Ambrož

²¹⁸ Srov. *Paen.* II 10, 95 (CSEL 73, s. 200): *Quia sicut ,unum baptisma', ita una paenitentia, quae tamen publice agitur.* Srov. *Paen.* II 11, 105 (CSEL 73, s. 205); *Ob. Th.* 34 (CSEL 73, s. 388n); *Ep. extra coll.* 11 (51) (CSEL 82/3, s. 212–218).

²¹⁹ *Paen.* I 3, 10 (CSEL 73, s. 123): *Sed aiunt se exceptis gravioribus criminibus relaxare veniam levioribus.*

²²⁰ Viz kap. 1.2, s. 21.

²²¹ *Paen.* I 2, 5 (CSEL 73, s. 121): *At cum omnia peccata, Stoicorum quodam more, paribus putent aestimanda mensuris et aequae eum, qui gallum, ut aiunt, gallinacium atque illum, qui patrem suffocaverit, perpetuo adserant caelestibus abdicandos mysteriis.* Původně šlo o kritiku Novaciánova postoje k odpadlíkům během Deciova pronásledování, kdy odmítal rozlišovat závažnost provinění *sacrificati* a *thurificati*, kteří aktivně obětovali modlám, a *libellatici*, kteří si pouze pořídili falešné potvrzení o přinesení oběti (viz kap. 1.2, s. 17nn). Srov. CYPRIÁN. *Ep.* 55, 13–17 (CSEL 3, s. 632–636).

²²² Srov. VOGT, Hermann. *Coetus Sanctorum*, s. 220.

²²³ Srov. *Paen.* I 2, 11; 11, 48 (CSEL 73, s. 124; 142n).

²²⁴ *Paen.* I 2, 5–6 (CSEL 73, s. 121–122): *Dominus enim crimen nullum exceptit, qui peccata donavit omnia... Sed aiunt se domino deferre reverentiam, cui soli remittendorum criminum potestatem reservent. Immo nulli maiorem iniuriam faciunt quam qui eius volunt mandata rescindere, commissum munus refundere.*

proti nim uplatňuje jejich vlastní zbraně. Samozřejmě, že nemají právo odpouštět hříchy, protože nejsou ve společenství s církví. Protože se oddělili od církve, nemají ani platně vysvěcené biskupy,²²⁵ kteří tím pádem nemohli přijmout od Krista a apoštolů moc odpouštět hříchy.²²⁶ Není to tedy zbožnost a pokora, ale „ostudné přiznání“ ke schizmatu a herezi:

Církev projevuje svou poslušnost jak tím, že hřích svazuje, i tím, že jej rozvazuje. [...] Takovou moc si tedy zcela správně přivlastňuje církev, která má skutečné biskupy; hereze si ji nárokovat nemůže, neboť Boží biskupy nemá. [...] Uvaž krom toho, že ten, kdo přijímá Ducha svatého, přijímá rovněž moc rozvazovat a svazovat hřích. [...] Proto ten, kdo nemůže odpouštět hřích, Ducha svatého nemá.²²⁷

Ambrož chce své posluchače a čtenáře přivést k důvěře v Boží milosrdenství a zároveň k pravdivému pohledu na vlastní viny a selhání. Připomíná, že pokání je jedinou odpovědí na spáchané hříchy, a zároveň kategoricky odmítá novaciánský defétismus, který možnost pokání a obrácení neguje. Ambrož sice nerozlišuje vždy přesně mezi původními Novaciánovými názory a současnou praxí jeho následovníků,²²⁸ základní rozdíl je mu však jasný: zatímco Novacián sám pro odpadlíky možnost pokání rovnou zavrhl (a Ambrož u něj proto, ač nesouhlasně, akceptuje určitou logiku a konzistenci v názorech), považuje „moderní novaciány“ 4. století za ještě tvrdší a krutější, když hříšníkům sice dovolují činit pokání, ale bez vyhlídky na odpuštění.²²⁹ Novaciáni tedy hříchy svazují, ale nerozvazují,²³⁰ kajícími zbavují veškeré naděje²³¹ a pokání jeho nejvlastnějšího ovoce a smyslu v budoucím obnovení společenství ve svátostech.²³²

Při opakovaných výzvách ke kajícímu pokání, ať už pro hříchy lehčí nebo nutnosti kanonického pokání pro hříchy těžší, Ambrož argumentuje proti oběm extrémům. Proti

²²⁵ Ambrož označuje biskupa často jako kněze či velekněze (*sacerdos*). K terminologii a roli biskupa v Miláně viz blíže VOPŘADA, David. *Kněžství v prvních staletích církve II. 4.–5. století*. Praha: Krystal OP, 2018, s. 84–90; 97; 100. K roli kněží (presbyterů) tamtéž viz blíže GRYSOŇ, Roger. *Le prêtre selon saint Ambroise*, s. 137–142.

²²⁶ *Nicejský koncil*, kán. 8 (PL 56, sl. 827) není jednoznačný ve výkladu validity „katarských“ (tj. novaciánských) svěcení a přijímání u nich vysvěcených kleriků do katolické církve. Ambrož se ale na tomto místě jednoznačně staví za neplatnost těchto svěcení, kupodivu na rozdíl od ariánských. Stojí za zmínku, že v této souvislosti chválí svého bratra Satyra, který se nechtěl nechat pokřtít od luciferiánského biskupa. Srov. AMBROŽ. *Exc.* I 47–48 (CSEL 73, s. 235–236). Blíže viz GRYSOŇ, Roger. *Le prêtre selon saint Ambroise*, s. 231–232.

²²⁷ *Paen.* I 2, 7–8 (CSEL 73, s. 122–123): *Ecclesia in utroque servat oboedientiam, ut peccatum et alliget et relaxet. [...] Recte igitur ecclesia vindicat, quae veros sacerdotes habet, haeresis vindicare non potest, quae sacerdotes dei non habet. [...] Specta etiam illud, quoniam, qui spiritum sanctum accipit, solvendi peccati potestatem et ligandi accipit. [...] Ergo qui solvere non potest peccatum, non habet spiritum sanctum.* Srov. *Paen.* I 7, 32–33 (CSEL 73, s. 134–135).

²²⁸ Srov. GRYSOŇ, Roger. *Introduction*, s. 23.

²²⁹ Srov. *Paen.* I 1, 4 (CSEL 73, s. 120): *Quid autem durius quam ut indicant paenitentiam quam non relaxant.*

²³⁰ Srov. *Paen.* II 4, 20 (CSEL 73, s. 172).

²³¹ Srov. *Paen.* II 3, 15 (CSEL 73, s. 170).

²³² Srov. *Paen.* I 6, 29; 16, 89; II 3, 16; 6, 45 (CSEL 73, s. 133; 160; 170; 182). Stejnou argumentaci používá paralelně i AMBROSIASTER. *QVNT* 102, 4 (CSEL 50, s. 202).

(novaciánskému) postoji, že by snad před krutým a trestajícím Bohem nemělo pokání cenu, připomíná proroka Jonáše a lid v Ninive, který právě pokáním odvrátil hrozící zničení města.²³³ Na druhé straně proti určitému laxismu (tedy postoji „on je Pán Bůh milosrdný a stejně mi to odpustí“) důrazně připomíná, že s Bohem nelze jednat s nějakou nonšalantní samozřejmostí. Ani v běžných mezilidských vztazích to tak nefunguje.

Léčivá síla pokání je tak mocná, až se zdá, že Bůh mění svůj rozsudek. Je tedy v tvé moci, abys unikl trestu. Bůh chce, aby se k němu člověk modlil, chce, aby v něho doufal, chce, aby jej snažně prosil. Ty jsi člověk a chceš, aby tě druhý prosil o odpuštění – a ty jsi přesvědčen, že Bůh ti odpustí, aniž bys jej o to požádal?²³⁴

Ambrož zastává vyváženou pozici, když do kontrastu staví lidské a Boží jednání. Boží odpuštění předchází a převyšuje jakoukoli lidskou aktivitu, ale zároveň vyžaduje lidskou spolupráci. Boží milosrdenství je bez konce, ale zároveň není možné jej dosáhnout bez snahy a opravdové vůle k pokání a obrácení.

Typologie penitentů

Milánský biskup ale dobře ví, že motivace k pokání může být velmi různá. V některých lidech se sváří strach před trestem s obavami, aby si nezahlavili a neztrapnili se při náročném veřejném pokání.²³⁵ Jiní zase vnímají určitý stud být ostatním na očích, když nemůžou přijímat svátosti, a chtějí tuto nekomfortní situaci rychle vyřešit. Ambrož si uvědomuje, že ne vždy za tím stojí skutečná touha po odpuštění hříchů a obnovení vztahu s Kristem v eucharistii, ale mnohdy pouhá snaha sanovat věci navenek, bez skutečného obrácení a lítosti.²³⁶ Charakterizuje je tedy jako ty, kdo „ani tak netouží být rozvázáni od svého hříchu, jako jím svázat biskupa. Svě špatné svědomí nesvlékají a navlékají jej na biskupa.“²³⁷ Je však biskupovou zodpovědností správně diagnostikovat penitentův stav a určit, zda a jak bude dotýčný připuštěn ke konání pokání. Ambrož je přesvědčen, že i pokání je dar a jako takový není samozřejmý a

²³³ Jon 3,5–10. V Miláně byla katecheze na knihu proroka Jonáše předepsána taktéž na Zelený čtvrtek, jak dosvědčuje Ambrož v *Ep.* 76 (20), 25 (CSEL 82/3, s. 123n). Tuto praxi potvrzují FRANK, Hieronymus. *Ambrosius und die Büsseraussöhnung in Mailand*, s. 147 a GY, Pierre-Marie. *Histoire liturgique du sacrement de pénitence*, s. 11.

²³⁴ *Paen.* II 6, 48 (CSEL 73, s. 183n): *Tanta est enim paenitentiae medicina, ut mutare videatur suam deus sententiam. In te est igitur, ut evadas. Vult rogari dominus, vult de se sperari, vult sibi supplicari. Homo es, et vis rogari, ut ignoscas, et putas deum tibi non roganti ignoscere?* Srov. *Sacr.* VI 5, 22 (CSEL 73, s. 81n).

²³⁵ Srov. *Paen.* II 9, 86 (CSEL 73, s. 197).

²³⁶ Stejný problém popisuje Ambrožův starší současník biskup ZENO Z VERONY. *Tr.* I 14, 6 (CCL 22, s. 58).

²³⁷ *Paen.* II 9, 87 (CSEL 73, s. 197): *Hi non tam se solvere cupiunt quam sacerdotis ligare. Suam enim conscientiam non exuunt, sacerdotis induunt.*

nárokovatelný, stejně jako u něj není disciplína pokání unifikovaná a taxativní. Jeho požadavek ale svědčí o individuálním přístupu a velké pastorační vnímavosti a citlivosti.

Zkušený pastýř pozná i další typy hříšníků, kteří se nějakým způsobem snaží vyhnout církevní disciplíně. Na jedné straně vidí určité skrupulózní (a dost možná trochu sebemrškačské) typy křesťanů, kteří si sami určují podobu pokání, jímž se dobrovolně trýzní, a „kteří žijí v domnění, že pokání spočívá v tom, že nepřístupují k nebeským svátostem. Ti jsou sami sobě příliš přísnými soudci, neboť si stanovují trest a odmítají lék.“²³⁸ Na druhé straně pak stojí ti, kteří „nabídku naděje, že mohou činit pokání, chápou jako dovolení dál hřešit.“²³⁹ Ambrož není moralista strašící peklem, jen upozorňuje, že tento postoj, který bychom mohli interpretovat jako „ono to se mnou ještě není tak zlé a na případné pokání je dost času, až bude ještě hůř“, je velmi ošemetný a nelze čekat donekonečna na vhodný okamžik nebo se spoléhat na nějaké „až jednou.“²⁴⁰

Ambrož si často pomáhá medicínskými termíny; biskupa, který musí někdy věřícímu naordinovat delší a náročnější léčbu veřejného pokání, přirovnává k lékaři, který je občas nucen zvolit radikální řešení a způsobit pacientovi bolest pro jeho vlastní dobro. Tak i biskup musí s ohledem na celé tělo církve někdy přistoupit k „vyříznutí vředu hříchu“ a „nechat vytéct hnis skryté viny“,²⁴¹ či nařídít „karanténu“ exkomunikací viníka. Ambrožovi tu nejde o přehnaný rigorismus, ale především o spravedlnost a určitou opatrnost vůči situacím, kdy netrpělivý kající „náhlou slzičkou vymáčknutou v pravou chvíli [...] si na dobrosrdečném biskupovi vymůže svolení přistoupit k přijímání, o něž by jinak musel žádat mnohokrát a mnohem déle“.²⁴²

²³⁸ *Paen.* II 9, 89 (CSEL 73, s. 198): *Sunt etiam, qui arbitrentur hoc esse paenitentiam, si abstineant a sacramentis caelestibus. Hi saeviores in se iudices sunt, qui poenam praescribunt sibi, declinant remedium.* Na druhou stranu Ambrož v *Ob. Th.* 34 (CSEL 73, s. 388n) chválí císaře Theodosia, že se po vítězství v bitvě, ve které prolil krev, zdržel po nějakou dobu přijímání eucharistie. Za stejný postoj vyzdvihuje v *Ep.* 50 (25), 2 (CSEL 82/2, s. 56) i křesťanské soudce, kteří rozhodují o vině a trestu smrti. Rozdíl ale vidí v tom, že ačkoli oni nejsou morálně vinni, je jejich dobrovolná abstinence od svátostí důkazem citlivého svědomí. Srov. GRYSON, Roger. *Introduction*, s. 37.

²³⁹ *Paen.* II 9, 90 (CSEL 73, s. 198): *Alii proposita spe agenda paenitentiae licentiam sibi delinquendi prorogam putant.* Srov. *Paen.* II 11, 100 (CSEL 73, s. 202n).

²⁴⁰ Srov. *Paen.* II 11, 99–100 (CSEL 73, s. 202n); *Exp. Luc.* VII 221 (CCL 14, s. 290n); *Hel.* 22, 83–85 (CSEL 32/2, s. 463).

²⁴¹ *E118 VIII 26* (SAEMO 9, s. 336): *Recte igitur et sacerdos vulnus, ne latius serpat, a toto corpore ecclesiae quasi bonus medicus debet abscidere et prodere virus criminis...*

²⁴² *E118 VIII, 26* (SAEMO 9, s. 336): *...ne quis a consortio communionis abstentus brevi lacrimula atque ad tempus parata... communionem, quam plurimis debet postulare temporibus, facilitate sacerdotis extorqueat.* Cit. dle VOPŘADA, David. *Mystagogie*, s. 288.

Biskup ale není jenom přísným soudcem, který by uplatňoval moc nad svými svěřenci. Ambrož sám podle svědectví plakal společně s těmi, kdo se mu přišli vyznat z hříchů,²⁴³ sám na mnoha místech vyznává svá selhání a žádá o odpuštění²⁴⁴ a neustále opakuje, že neexistuje hřích, který by nebylo možné odpustit.²⁴⁵ Zdůrazňuje však i důležitost skutečného obrácení a vědomí toho, že hřích je závažná skutečnost, která ovlivňuje nejen hříšníka samotného, ale i celou církev, a nad níž biskup nemůže jenom shovívavě přimhouřit oko. Odpuštění hříchů je nezasloužená milost a nelze si je nijak nárokovat.²⁴⁶ Ambrož dokonce tvrdě prohlašuje, že příliš snadno dostupné odpuštění představuje pobídku k hřešení.²⁴⁷

Ambrož se proto snaží pohnout ty, kdo váhají nebo nacházejí různé důvody k odkladům a zlehčení pokání. Připomíná, že na hříšníka, který poznává a vyznává svá provinění, nečeká krutý a trestající Bůh, jehož je třeba se bát a snažit před ním skrýt. Bůh i Adamovi po jeho hříchu dal ihned možnost činit pokání a volal jej zpátky k sobě.²⁴⁸ K odpuštění ale nestačí ani sebeúpornější snaha a množství kajících skutků toho, kdo o ně prosí, ani sebevětší podpora církve. Je to sám Pán, kdo dělá první krok vstříc hříšníkovi, kdo je vždy připraven mu odpustit a kdo jej chce uzdravit.²⁴⁹ Kristus sám první pláče nad těmi, kdo zůstávají ve svých hříších. Jako plakal nad mrtvým Lazarem, pláče pro každého, koho tíží těžké břemeno hříchů,²⁵⁰ a plakal nad Jeruzalémem, „aby se mu dostalo odpuštění díky jeho slzám, když už odmítl plakat on sám.“²⁵¹ Kristus jediný je dobrý Pán, je pravý Lékař, je i „chápavý Učitel, jenž zná naše slabosti a je zároveň vykladačem Boží něžnosti (a) chce, aby byl hřích odpuštěn.“²⁵²

Ambrožova argumentace se obrací k několika různým skupinám. Nováciány a ty, kteří přejímají jejich nauku, usvědčuje jednak z nekonzistence přístupu k hříchu, a především z překrucování evangelní zvěsti, jímž se vydělují z církve. Pro všechny platí, že Kristus odpouští všechny hříchy a tuto moc předal i své církvi. Církev užívá toto privilegium odpouštět hříchy těm, kdo o to žádají: Ambrož ale rozlišuje různou motivaci a připravenost k pokání a obrácení.

²⁴³ Viz PAULINUS. *VAmbr* 39 (Bastiaensen, s. 102–104). Srov. *Paen.* II 8, 73 (CSEL 73, s. 193).

²⁴⁴ Srov. *Paen.* II 8, 67. 71–74 (CSEL 73, s. 190. 192–194).

²⁴⁵ Srov. např. *Paen.* II 7, 54–8, 72 (CSEL 73, s. 185–193).

²⁴⁶ Srov. *Paen.* II 9, 80 (CSEL 73, s. 196).

²⁴⁷ *E118* VIII, 26 (SAEMO 9, s. 336): *Facilitas enim veniae incentivum tribuit delinquendi*. Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ. *STh* III q. 84 a.10 arg. 6. Zde ale Tomáš toto Ambrožovo tvrzení poněkud posouvá do argumentu, který následně vyvrací: kdyby bylo odpuštění snadno dostupné tím, že by Pán často poskytoval odpuštění za pokání, dával by tím sám podnět k hřešení, což se neslučuje s jeho dobrotou – a proto nelze pokání opakovat.

²⁴⁸ Srov. *Paen.* II 11, 99. 103 (CSEL 73, s. 202. 204).

²⁴⁹ Srov. *Paen.* I 7, 30 (CSEL 73, s. 134).

²⁵⁰ Srov. *Paen.* II 7, 57 (CSEL 73, s. 186).

²⁵¹ *Paen.* II 6, 49 (CSEL 73, s. 184): *Ipse dominus Hierusalem flevit, ut, quia ipsa flere nolebat, domini lacrimis ad veniam pertineret*.

²⁵² *Paen.* I 17, 92 (CSEL 73, s. 161): *Moralis magister et nostrae fragilitatis conscius et pietatis divinae interpret vult donari peccatum*.

Oslovuje ty, kdo s pokáním z různých důvodů váhají, ať už z přehnané úzkostlivosti nebo naopak z lehkomyšlnosti. Připomíná, že každý je před Bohem hříšník a má zapotřebí odpuštění a očištění. Bůh je ale ten, kdo se chce slitovat a stále nabízí svou pomoc. Jakými způsoby na to lze odpovědět, dokládá Ambrož v následující části pomocí několika biblických obrazů a příkladů.

3.2 Biblická exempla

V průběhu 4. století, tedy v době probíhajících diskusí o charakteru církve složené ze svatých i hříšných, se objevují nové interpretace biblických obrazů, postav a událostí, zejména apoštola Petra a ženských postav jako základu a symbolů církve. Ambrož sám používá v *De paenitentia* mnoho odkazů na Starý i Nový zákon, zcela v linii jednoty obou částí Písma. Ze Starého zákona je nejvýraznějším příkladem pokání postava krále David, v Novém zákoně jím je apoštol Petr. Ambrož ale dále rozvíjí zejména evangelní perikopy o uzdravování a vzkříšení z mrtvých, které používá jako obraz vysvobození z hříchu.

Starozákonní exempla

Ambrož připomíná, že už ve Starém zákoně Bůh skrze proroky volal k pokání a hrozby trestu zaznívaly pouze proto, aby Izrael pohnuly k obrácení. Proroci Ozeáš, Izaiáš i Jeremiáš, stejně jako kniha Žalmů, opakovaně ubezpečují, že Bůh nikoho nechce nezavrhnout navěky a chce se slitovat nad hříšníkem, který se obrátí a prosí o odpuštění.²⁵³ Ambrož pomocí těchto odkazů odráží novaciánskou interpretaci, že by snad byl Bůh náladový, když odpouští těm, na které se předtím rozhněval.²⁵⁴ Boží milosrdenství je vždy větší než hněv a Bůh tentýž postoj požaduje i od lidí. „Jak se Bohu může líbit vaše oběť, popíráte-li milosrdenství, zatímco on říká, že nechce smrt hříšníka, ale jeho obrácení?“²⁵⁵ ptá se Ambrož těch, kteří si vybírají jen zmínky o Božím hněvu jako neprůstředný argument pro přísnost k hříšníkům:

Copak ten, který nezavrhne navěky ani ty, které zavrhne, nevezme v potaz jejich námahu? Vždyť David praví: „Bůh nezavrhne navěky.“ A oproti tomu máme naslouchat herezi, když tvrdí: „Zavrhne navěky“? Prorok volá:

²⁵³ Srov. Pl 3,31–33; Oz 11,8n; Iz 30,15; Ž 76,8–10.

²⁵⁴ *Paen.* I 5, 21 (CSEL 73, s. 129): *Sed aiunt ideo se ista adserere, ne mutabilem deum facere videantur, si his, quibus fuerit iratus, ignoscat.*

²⁵⁵ *Paen.* I 3, 11 (CSEL 73, s. 124n): *Quomodo igitur vestrum acceptum potest esse sacrificium deo, qui negatis misericordiam, cum ipse dicat nolle se mortem peccatoris, sed correctionem?*

„Nikoli navždy odejme Boží milosrdenství, které trvá od pokolení do pokolení, nebo zapomene se Bůh smilovat?“
A tady bude někdo naznačovat, že by Boží milosrdenství mohlo zapomenout?²⁵⁶

Žalmistu a proroka, který utvrzuje čtenáře v přesvědčení, že se Bůh nezapomene smilovat a nikdy nezavrhne navěky, Ambrož podle tradice ztotožňuje s králem Davidem. Ten je pro něj nejen archetypem Bohem pomazaného a dosazeného krále, ale i starozákonním vzorem kajícího. ²⁵⁷ Ambrož jeho příkladu používá nejen v konkrétní situaci Theodosiova provinění a nutnosti veřejného pokání, ²⁵⁸ ale rozšiřuje jej na každého křesťana: „i sám král David vyznal svůj hřích, a ty to odmítáš?“ ²⁵⁹ Právě poznání a vyznání hříchů je integrální součástí křesťanského života. Ačkoli David těžce zhřešil, činil pokání a stal se dokonce Kristovým předkem. Ambrož se proto ironicky ptá, zda „jsou snad tito učitelé“ (tj. nováciáni, kteří jsou o sobě přesvědčeni, že nemají žádné hříchy) „svatější než David, z jehož rodu se rozhodl tajemstvím vtělení narodit Kristus?“ ²⁶⁰ I svatí můžou zhřešit a podle Ambrože je to dokonce dílem Prozřetelnosti, aby bylo jasné, že nikdo není vůči pokušení imunní a jakékoli lidské zásluhy jsou jen dílem Boží milosti. ²⁶¹

Davidův příklad povzbuzuje k odložení jakéhokoli pocitu trapnosti a sebekontroly před Bohem. Ačkoli byl král, nestyděl se tančit před Boží archou ²⁶² ani plakat nad svými hříchy. ²⁶³ Sice hřešil, jak už to nejen králové, ale všichni lidé dělají, ale odlišuje ho to, že plakal, vyznal své hříchy a činil pokání. ²⁶⁴ Jeho důvěra v Boží milost se projevila nejvíce v situaci hrozícího trestu při sčítání lidu: ²⁶⁵ svými slzami a prosbami dokonce „dosáhl toho, že Boží milosrdenství oddálilo smrt lidu, který již měl zhynout. Mezi třemi věcmi, mezi nimiž si měl vybrat, zvolil tu, která umožnila nejvíce zakusit z Božího slitování.“ ²⁶⁶ Davidovy slzy i silná důvěra v Boží

²⁵⁶ *Paen.* I 4, 20 (CSEL 73, s. 128): *Numquid non habebit rationem laboris, qui etiam, quos proicit, non in aeternum proicit? Dicit enim David: 'Non in aeternum proiciet deus'; et contra hunc audiemus haeresim dicentem: 'proicit in aeternum'? 'Nec in finem, inquit, misericordiam suam abscidet a generationibus in generationem, aut obliviscetur misereri deus': clamat propheta, et sunt, qui divinae miserationis quaedam inducant oblivia?*

²⁵⁷ Tuto typologii krále Davida studuje ANDOKOVÁ, Marcela. Postava Dávida kajícího vo vybraných patristických komentároch k Ž 51(50). *Studia Biblica Slovaca* 2013, roč. 5, č. 2, s. 141–154.

²⁵⁸ Viz kap. 2.1, s. 31.

²⁵⁹ *Apol. David alt.* 12, 68 (CSEL 32/2, s. 405): *David agnoscit, et tu non agnoscis? David fatetur, et tu negas?* Srov. *Exp. Luc.* III 38 (CCL 14, s. 96n).

²⁶⁰ *Paen.* I 1, 4 (CSEL 73, s. 120n): *Sanctiores isti quam David, de cuius nasci familia Christus incarnationis elegit mysterio, cuius posteritas aula caelestis est, uterus virginalis suscipiens mundi redemptorem?*

²⁶¹ Srov. *Apol. David alt.* 2, 7–8 (CSEL 32/2, s. 362–363). Blíže viz ANDOKOVÁ, Marcela. *Postava Dávida kajícího*, s. 146.

²⁶² Viz 2Sam 6,12–23. Srov. *Paen.* II 6, 42 (CSEL 73, s. 181).

²⁶³ Srov. *Paen.* II 8, 69 (CSEL 73, s. 191) a dále *Hel.* 4, 9 (CSEL 32/2, s. 417n).

²⁶⁴ Srov. *Apol. David I* 4, 15 (CSEL 32/2, s. 309).

²⁶⁵ Viz 2Sam 24.

²⁶⁶ *Paen.* II 6, 50 (CSEL 73, s. 184): *Flevit David et meruit, ut mortem populi pereuntis divina removeret misericordia, quando tribus sibi propositis optionibus eam tamen, in qua maiorem domini miserationem experiretur, elegit.* Srov. *Ex. ps.* 37, 16 (CSEL 64, s. 148).

odpuštění jsou tak vzorem pro všechny hříšníky, a Ambrož proto povzbuzuje: „Ať tě proto nic neodradí od pokání. Právě ono tě spojuje se svatými; a kéž bys mohl napodobit nárek, jakého jsou svatí schopni!“²⁶⁷

Dalším starozákonním odkazem, který Ambrožovi slouží jako ukázka podoby pokání, je příběh o Judovi a Tamar.²⁶⁸ Na rozdíl od dobových interpretací, které primárně vykreslovaly Tamar jako hříšnici a nevěstku a kladly důraz na její pokání jako jedinou možnost spásy,²⁶⁹ se ale Ambrož zaměřuje na postavu Judy jako spoluviníka. Stejně jako Juda byl konfrontován s vlastním podílem na situaci, a nakonec prohlásil svou snachu Tamar, která se provinila prostitucí, za lepší a spravedlivější, než byl sám, je třeba stejně tak především zpytovat vlastní svědomí. Ambrož opakovaně aplikuje Judova slova „*spravedlivější je Tamar než já*“²⁷⁰ na různé situace, které svádějí k hodnocení a kritizování ostatních.²⁷¹ Realistický pohled na sebe sama má přivést věřícího k pokoře a k umírněnosti v posuzování druhých. Judovo vědomí a uznání vlastního provinění, které předcházelo obvinění od druhých, mu tak nebylo přičítáno za vinu.²⁷² Ambrož dokonce tvrdí, že sebeobvinění neutralizuje ďáblovu moc.²⁷³

Novozákonní exempla

V novozákonních exemplech Ambrož rozvíjí několik perikop o Ježíšově uzdravování a vzkříšení mrtvých. Vedle konkrétních evangelních postav tu představuje i další typologické charaktery: v protikladu k nevěřícím a zatvrzelým farizeům a zrádci Jidášovi stojí zejména ženské postavy a postava apoštola Petra.

Apoštol Petr

V italské církvi začíná být už od počátku 3. století osobnost apoštola Petra více akcentována. Jeho role učitele a základu víry je významná obzvláště v diskusi o podobě církve

²⁶⁷ *Paen.* II 10, 93 (CSEL 73, s. 200): *Nihil ergo te revocet a paenitentia; haec tibi communis cum sanctis est, utinamque imitanda talis, qualis sanctorum deploratio.*

²⁶⁸ Viz Gn 38.

²⁶⁹ Srov. např. ZENO Z VERONY. *Tr.* I 6, 13 (CCL 22, s. 46).

²⁷⁰ Gn 38,26.

²⁷¹ Viz *Paen.* II 7, 73–77 (CSEL 73, s. 193–195).

²⁷² Srov. *Paen.* II 7, 77 (CSEL 73, s. 194n).

²⁷³ Srov. *Paen.* II 7, 53 (CSEL 73, s. 185); *Exp. Luc.* VII 225 (CCL 14, s. 292); *Ex. ps.* 35, 8 (CSEL 64, s. 56); *E118 IV 11* (SAEMO 9, s. 178nn).

ve vztahu k heretickým skupinám a k těm, kdo zapřeli víru během pronásledování. V různých souvislostech se proto začínají výrazněji objevovat biblické obrazy týkající se právě Petra. Scéna z evangelia, kdy se apoštol topí ve vlnách a je kárán pro svou malou víru,²⁷⁴ byla ale v průběhu doby spíše zastíněna scénou Petrova zapření.²⁷⁵ Obraz Krista, Petra a kohouta se v této době objevuje v mnoha kázáních a spisech, ale i v ikonografii.²⁷⁶ Díky častějším připomínkám, že Kristus nejen předpověděl Petrovo zapření, ale svým pohledem ho přiměl k slzám a obrácení, je církvi čím dál jasnější, že je možné i odpadlíky povzbuzovat k pokání.²⁷⁷

Stejně i Ambrož často uvádí postavu apoštola Petra jako učitele víry i jako příklad pokání. Pro jeho exegetickou metodu je charakteristické zdůraznění některého detailu z textu Písma. Hlas kohouta, Ježíšův pohled na Petra, který jej právě potřetí zapřel, i Petrovy slzy jsou základem pro Ambrožovu duchovní i teologickou interpretaci možnosti a podoby pokání, tématu, které bylo ve 4. století v milánské církvi stále velmi aktuální.²⁷⁸ Ambrož proti sobě nejprve staví Petrovo a Jidášovo zapření. Zatímco Petr získal odpuštění díky svým slzám²⁷⁹ a raději zvolil sebeobvinění, aby mohl být ospravedlněn, než aby situaci zhoršil dalším zapíráním,²⁸⁰ Jidáš pokání nečinil a nehledal odpuštění u Krista, ale u Židů, a proto se sám připravil o možnost, jak je dosáhnout.²⁸¹

Ambrož se věnuje obrazu Petrova zapření při zakokrhání kohouta v páté knize výkladu o šesti dnech stvoření *Hexameronu*²⁸² a více jej rozvíjí v hymnu *Aeterne rerum conditor*.²⁸³ Ten se v Ambrožově Miláně zpíval v čase tzv. *gallicinia*, tedy poslední části noci, kdy věřící při vigílii čekali na svítání. Zpěv kohouta ohlašující východ slunce je symbolem příchodu Krista do temnot hříchu.²⁸⁴ „Mystickým kohoutem“ (*gallus mysticus*)²⁸⁵ je zde samotný Kristus, jenž

²⁷⁴ Mt 14,30. Ambrož tento moment zmiňuje v *Paen.* I 8, 34 (CSEL 73, s. 136).

²⁷⁵ Srov. FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 92–93.

²⁷⁶ K ikonografii a zvláště významu sarkofágů s tímto obrazem viz blíže FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 93–97.

²⁷⁷ Srov. FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 129.

²⁷⁸ Srov. FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 102.

²⁷⁹ Viz *Paen.* II 10, 92 (CSEL 73, s. 199). Srov. *Exp. Luc.* X 88–90 (CCL 14, s. 371).

²⁸⁰ Srov. *Exp. Luc.* X 87 (CCL 14, s. 371).

²⁸¹ Viz *Paen.* II 4, 27 (CSEL 73, s. 175). V souběžně sepsaném *Exp. Luc.* X 94 (CCL 14, s. 372n) ale Ambrož Jidášovu zradu hodnotí jako onen definitivní hřích proti Duchu svatému, za nějž už nelze prosit.

²⁸² Viz *Exam.* V 28, 88 (CSEL 32/1, s. 201n). Série devíti kázání byla proslovena ve velikonočním týdnu, kdy právě tato pasáž připadala na Zelený čtvrtek při rituálu smíření penitentů. Viz FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 164.

²⁸³ Tento hymnus a zejména motiv kohouta detailně rozebírá SPRINGER, Carl P. E. Of Roosters and "Repetitio": Ambrose's "Aeterne rerum conditor". *Vigiliae Christianae* 2014, roč. 68, č. 2, s. 155–177 či HORKA, Róbert. Hymny Aeterne rerum Conditor a Deus Creator omnium svätého Ambróza. *Acta facultatis theologiae Universitatis Comenianae Bratislaviensis* 2011, roč. 8, č. 1, zejména na s. 83–86.

²⁸⁴ Srov. HORKA, Róbert. *Hymny*, s. 77n.

²⁸⁵ *Exam.* V 24, 90 (CSEL 32/1, s. 203).

jediným pohledem přivádí Petra k poznání viny a k slzám pokání. Pro shromážděné věřící byl kohoutí zpěv nejen imaginativní připomínkou dávné události, ale zároveň díky fyzicky slyšitelnému hlasu kohoutů v sousedství mohl být v průběhu modlitby každý přítomný vtahován do onoho „dnes“, kdy je nejen Petrovi, ale každému věřícímu připomínána vina a kdy zároveň kohout/Kristus zvěstuje odpuštění. Zpěv kohouta je tedy časem milosti a stejně jako Petrovi přináší novou naději těm, kdo jsou nemocní hříchem, kdo Krista ve svém životě zradili a kdo ztrácejí víru.²⁸⁶ Ježíšův pohled vzbuzuje slzy, které odplaví viny a napravují život.²⁸⁷ Petrův pláč nebyl tedy jen vnější známkou emocí, ale veřejným vyznáním viny, beze slov a vysvětlování.²⁸⁸ Petr se tak stává archetypem, příkladem pokání pro všechny křesťany. Pokud apoštol mohl i po zapření Krista činit pokání, má i ten nejhorší z odpadlíků naději, že mu může být odpuštěno.²⁸⁹ Ambrož je přesvědčen, že Petrovo pokání bylo důležitější než jeho předchozí provinění.²⁹⁰ Petr je přítomen v každém věřícím, který pláče nad svými hříchy, Petr je základem té církve, která hledá Kristův odpouštějící pohled.²⁹¹

Ambrož připomíná i moment, kdy Petr potřeboval umýt nohy, aby měl s Kristem podíl.²⁹² Ten chápe jako moc církve odpouštět hříchy, a to právě na základě „moci klíčů“ a pověření „svazovat a rozvazovat“, jež byly dány Kristem apoštolům, zvláště Petrovi.²⁹³ Novaciáni, kteří toto pověření odmítají, tím sami nevědomky přiznávají, že nejsou Petrovými dědici, jinými slovy: nejsou církví.²⁹⁴ Sice se sami odvolávají na Petrova slova určená mágovi Šimonovi toužícímu koupit si apoštolskou moc, že mu Bůh *snad* odpustí hříchy,²⁹⁵ a ze slova „snad“ vyvozují argument pro nejistotu, Ambrož toto slovíčkaření ale považuje za přitažené za

²⁸⁶ Hymnus *Aeternae rerum conditor*, vv. 21–24 (SAEMO 22, s. 32):

*Gallo canente spes redit,
aegris salus refunditur,
mucro latronis conditur,
lapsis fides revertitur.*

²⁸⁷ Hymnus *Aeternae rerum conditor*, vv. 25–29 (SAEMO 22, s. 32–34):

*Iesu, labantes respice,
et nos videndo corrige,
si respicis, lapsus cadunt,
fletuque culpa solvitur.*

²⁸⁸ Srov. *Ex. ps.* 37, 37 (CSEL 64, s. 165n); *Exp. Luc.* X 87 (CCL 14, s. 371). Stejný obraz slz jako tichých proseb za odpuštění rozvíjí MAXIM Z TURÍNA. s. 76, 2 (CCL 23, s. 317).

²⁸⁹ Srov. LAMPE, Geoffrey. *St. Peter's denial*, s. 358. Tento příklad už byl ale použit jako argument pro možnost pokání při novaciánské kontroverzi v polovině 3. století. Viz (Ps.-) CYPRIÁN. *Ad Novatianum* 8 (CSEL 3, s. 59).

²⁹⁰ Srov. *Exp. Luc.* X 52. 89 (CCL 14, s. 360; 371); *Exc.* II 27 (CSEL 73, s. 263).

²⁹¹ Srov. FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 110n.

²⁹² Jan 13,8. Ambrož tento obraz rozvíjí dále v mystagogických katechezích v *Sacr.* III 1, 4–7 (CSEL 73, s. 39–41) a *Myst.* 6, 32 (CSEL 73, s. 102).

²⁹³ Srov. *Paen.* I 2, 6; 7, 33; II 5, 34 (CSEL 73, s. 122; 135; 178).

²⁹⁴ Srov. *Paen.* I 2, 7; 7, 33; II 4, 24 (CSEL 73, s. 122n; 135; 173n).

²⁹⁵ Sk 8,28. Srov. *Paen.* II 4, 23 (CSEL 73, s. 173).

vlasly a pomocí dalších biblických i jiných příkladů vysvětluje, jak tato slova chápat.²⁹⁶ Petr nepochyboval o Kristově daru moci odpouštět hříchy a neodmítal nikomu možnost činit pokání, naopak k němu neustále vybízel.

Postava apoštola Petra má tedy pro Ambrože několik rovin. Petr sám dosáhl svým pokáním odpuštění hříchů²⁹⁷ a k pokání také jménem církve všechny vybízí.²⁹⁸ Ambrož chápe Petrův úřad v podstatě dvojitým způsobem: jako základ církve, která nikomu neodepře možnost dojít odpuštění skrze pokání, a jako vzor, který zároveň sám tohoto odpuštění dosáhl.²⁹⁹

Milosrdný Samaritán – Lékař

Když Ambrož mluví o milosrdenství k hříšníkům, nemůže samozřejmě opomenout ani klíčové podobenství o milosrdném Samaritánovi.³⁰⁰ Na základní otázku „Kdo je můj bližní?“ odpovídá: ten, s kým nás spojilo milosrdenství, ten, který se o druhého stará. Ambrož trvá na tom, že bližním je každý bez výjimky, každému je třeba prokázat milosrdenství, o každého je potřeba se postarat. V Kristu už nelze nikoho označit za cizince³⁰¹ a není možné opustit nikoho, za koho Kristus zemřel.³⁰² Ten, kdo chce určovat, o koho by se měl starat a o koho ne, je ještě horší než onen zákoník, který se na to Krista alespoň zeptal. Ani ten, kdo vypadá jako beznadějný případ, nemůže být ignorován. Nováciáni, kteří už odepsali ty, jež během pronásledování podleli nátlaku, jsou jako onen kněz i levita, kteří kolem zraněného a polomrtvého člověka jenom prošli. Ježíš, dobrý Pastýř, bere na ramena ztracenou ovci a neuhásí doutnající knot, proto ani sebehůř zraněný člověk pro něj není ztracený.³⁰³ Ambrož tu touto připomínkou obhájí *lapsi*, a apeluje na nováciány, kteří jsou s nimi až příliš rychle hotovi:

Nezdá se vám, že ten, kdo padl, je jen napůl mrtvý, když v něm víra udržuje jiskru života? Pouze ten, kdo se Boha z celého svého srdce zřekne, je mrtev. Ten, kdo se jej nezřekne zcela, ale pouze jej, tísněn mučením, načas zapře, je mrtvý jen napůl. Je-li však mrtvý, proč mu říkáš, že musí konat pokání, nemůže-li se uzdravit?³⁰⁴

²⁹⁶ Viz *Paen.* II 5, 29–34 (CSEL 73, s. 175–178). Srov. AMBROSIASTER. *QVNT* 102, 24 (CSEL 50, s. 218n).

²⁹⁷ Srov. *Paen.* II 10, 92 (CSEL 73, s. 199).

²⁹⁸ Srov. *Paen.* II 4, 23. 26 (CSEL 73, s. 173. 174).

²⁹⁹ Srov. FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 82.

³⁰⁰ Viz *Paen.* I 6, 27–29; 11, 51–52 (CSEL 73, s. 132–133; 143–145). Ambrož vykládá toto podobenství z Lk 10,30–37 paralelně v *Exp. Luc.* VII 71–81 (CCL 14, s. 237–240).

³⁰¹ Srov. Ef 2,19.

³⁰² Srov. *Paen.* I 6, 28; 11, 52 (CSEL 73, s. 133; 144n).

³⁰³ Srov. *Paen.* I 11, 48 (CSEL 73, s. 142n).

³⁰⁴ *Paen.* I 11, 52 (CSEL 73, s. 144): *Nonne vobis videtur ille, qui lapsus est, semivivus esse, si vitale aliquid fides spirat? Nam qui penitus deum ex suo corde abicit, ille mortuus est. Qui ergo non penitus abicit, sed per impressionem tormentorum ad tempus negavit, semivivus est. Aut si mortuus est, cur ei dicis agendam paenitentiam, qui iam curari non potest?*

Léčba a uzdravování hříšníka má další symbolické významy. Samaritán nalil raněnému do ran olej a víno a Ambrož v tom vidí dva způsoby léčby slovem: víno v ranách štípe, olej je změkčuje. To, že byl napřed použit olej, a teprve pak víno, znamená, že milosrdenství musí předcházet přísnosti.³⁰⁵ Hostinec, do kterého Samaritán přinesl zraněného, je obrazem církve, slovy papeže Františka, chceme-li, „polní nemocnice“.³⁰⁶ Když nováci odmítají ošetřovat raněné a v podstatě tím říkají: „My jsme všichni zdraví a u nás se nikdo léčit nebude,“³⁰⁷ pak ale nejsou církví. Církev nejenže léčí rány hříšníků olejem milosrdenství a vínem ostrého kázání, ale jako onen Samaritán je musí i „svázat“ (*ligare*) či „ovázat“ (*alligare*). Stejně tak je „svazování“ hříchu službou církve a aktem milosrdenství.³⁰⁸

Ženské postavy

Ambrož dále rozvíjí symbolický výklad několika perikop, v nichž hrají hlavní roli ženy. V rané církvi byly biblické ženské postavy často v kázáních a spisech užívány jako předobrazy církve a jejich role pomáhaly objevovat a interpretovat její charakter.³⁰⁹ Tak i anonymní žena ze synoptických evangelií trpící krvotokem (*haemorrhissa*), která se k Ježíši přiblížila tajně zezadu, aby se dotkla jeho šatů a byla uzdravena,³¹⁰ byla (spolu se Samařankou z Jan 4,1–42) v prvních třech staletích často symbolem obrácení, odpuštění hříchů a uzdravení.³¹¹ I Ambrož přirovnává církev k této ženě, která přiznává, že je zraněna a potřebuje uzdravení.³¹² Často pak rozvíjí obraz hříchu jako nemoci či rány a Krista jako Lékaře. Člověk nemocný hříchem hledá lékaře, který by jej zcela uzdravil, podobně jako ona žena z evangelia, která po dvanáct let vyzkoušela mnoho metod a lékařů. Léčebné metody jiných náboženství (tj. pohanů a židů) ale nefungují a nemohou přinést uzdravení.³¹³ Jedině Kristus je pravý lékař, který může uzdravit jakoukoli nemoc a odpustit jakýkoli hřích.³¹⁴ Může ale uzdravit právě jen ty, kdo připustí, že

³⁰⁵ Srov. *Paen.* I 6, 27; 11, 51 (CSEL 73, s. 132; 143n) a dále *Exp. Luc.* VII 75 (CCL 14, s. 239). Blíže viz podčarové poznámky GRAYSON, Roger. SC 179, s. 76–78.

³⁰⁶ Srov. *Exp. Luc.* VII 78–81 (CCL 14, s. 240).

³⁰⁷ *Paen.* I 6, 29 (CSEL 73, s. 133): *apud nos non curantur aegroti; sani sumus, medicum non habemus necessarium.* Srov. CYPRIÁN. *Ep.* 55,16 (CSEL 3, s. 635).

³⁰⁸ *Paen.* I 2, 7 (CSEL 73, s. 122): *Ecclesia in utroque servat oboedientiam, ut peccatum alliget et relaxet.* Paralelně *Exp. Luc.* VII 75 (CCL 14, s. 239): *Et alligavit vulnera eius, infundens oleum et vinum.*

³⁰⁹ Srov. FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 130.

³¹⁰ Mt 9,20–21, paralelně Mk 5,25–28 a Lk 8,43–44.

³¹¹ Srov. FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 130.

³¹² Srov. *Paen.* I 7, 31 (CSEL 73, s. 134). Ambrož dále vykládá tuto perikopu v *Exp. Luc.* VI 56–59 (CCL 14, s. 193–195).

³¹³ Srov. *E118* XVI 37 (SAEMO 10, s. 202)

³¹⁴ Srov. *E118* III 23; XVI 36 (SAEMO 9, s. 146; SAEMO 10, s. 202). *Paen.* II 3, 19 (CSEL 73, s. 171). Blíže viz VOPŘADA, David. *Mystagogie*, s. 282nn.

jsou zranění a lékaře potřebují.³¹⁵ Stejně jako tato žena, která se dotkla Ježíšova šatu, tím ukazuje způsob, jak i hříšník, toužící po odpuštění a uzdravení, může nalézt Krista a být okamžitě vyléčen.³¹⁶

Ambrož dále přirovnává církev k ženě, která vmísila trochu kvasu do mouky.³¹⁷ Kvas zde vykládá jako tvrdou materii Zákona, kterou církev změkčuje moukou – duchovním milosrdenstvím a vykoupením hříšníka.³¹⁸ Těsto z tohoto kvasu a mouky je pak obrazem celého těla církve. V argumentaci proti novaciánům, kteří se obávali, že budou pošpiněni stykem s hříšníky, opět ubezpečuje své posluchače, že jako částička špatného kvasu nemůže celé těsto zkazít, tak ani přítomnost hříšníků v církvi nezničí její čistotu a svatost. Nejedná se tu ale jen o velké hříšníky, na něž by se dalo ukázat jako na „ty, kdo nám to kazí“. Trocha špatného kvasu je v každém věřícím, proto každý musí denně žádat o odpuštění a mít s druhými slitování. Je tedy třeba „vyčistit starý kvas, totiž starého člověka přítomného v každém z nás.“³¹⁹ Proti novaciánské praxi vylučovat hříšníky ze společenství církve Ambrož zdůrazňuje, že se „vyčištěním“ kvasu nemyslí jeho „vyhození“;³²⁰ celá církev na sebe bere všechno utrpení a špínu hříchů svých dětí, svými přimluvami a slzami je omývá a očišťuje a raduje se z jejich záchrany.³²¹

Další ženskou postavou, kterou evangelium i Ambrož představují jako kajícnici *par excellence*,³²² je ona hříšnice, která přišla za Ježíšem, vzácným olejem mu pomazala nohy, omyla je slzami a utřela svými vlasy.³²³ Slzy a vonný olej jsou obrazem pokání a dobrých skutků, k nimž jsou všichni křesťané vybízeni. Vonný olej symbolizuje milost odpuštění hříchů.³²⁴ A nejen to: Ambrož tuto ženu, která se neostýchala ležet v prostraci u Ježíšových nohou a líbat je, přirovnává ke králi Davidovi,³²⁵ a dokonce ji vyzdvihuje jako lepší příklad

³¹⁵ Srov. *Ep.* 11 (51), 11 (CSEL 82/3, s. 216).

³¹⁶ Srov. *Is.* 5, 43 (CSEL 32/1, s. 667) a FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 133.

³¹⁷ Mt 13,33; Lk 13,20.

³¹⁸ Srov. *Paen.* I 15, 81–83 (CSEL 73, s. 157–158). Ambrož naproti tomu v *Exp. Luc.* VII 187–194 (CCL 14, s. 279–282) vykládá toto podobenství odlišným způsobem: kvasem a následně i chlebem je sám Kristus.

³¹⁹ *Paen.* I 15, 79 (CSEL 73, s. 156): (*E)t expurgandum est vetus fermentum, vel in singulis vetus homo...*

³²⁰ Bohužel, český ekumenický i liturgický překlad je v tomto místě 1 Kor 5,17 poněkud „novaciánského“ ražení: používá sloveso „odstraňte“ místo „očistěte, vyčistěte“ (ἐκκαθάρατε).

³²¹ Srov. *Paen.* I 15, 79–83 (CSEL 73, s. 156–158); *Exp. Luc.* VII 208 (CCL 14, s. 286); *Hel.* 22, 82 (CSEL 32/2, s. 462).

³²² Je možné, že právě tuto perikopu Ambrož záměrně vybral, aby pohnul císaře Theodosia k pokání po oněch událostech v Soluni. Srov. FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 140.

³²³ Tuto perikopu Lk 7,36–50 Ambrož zmiňuje v *Paen.* II 8, 66–70 (CSEL 73, s. 190–192). V *Exp. Luc.* VI 14 (CCL 14, s. 179) pak dále vykládá paralelní text Mt 26,6–13 (kde není zcela jasné, zda se jedná o tutéž ženu) jako obraz církve, která vylévá na Ježíšovu hlavu vonný olej dobrých skutků.

³²⁴ Srov. *Paen.* II 7, 64–65 (CSEL 73, s. 189–190).

³²⁵ Srov. *Paen.* II 8, 69 (CSEL 73, s. 191).

lásky než apoštola Petra.³²⁶ Síle lásky této ženy se nikdo nemůže vyrovnat,³²⁷ a přesto, nebo právě proto její příklad povzbuzuje k následování všechny, kteří si uvědomují svou vinu a touží po odpuštění.³²⁸ I tato žena je obrazem církve, která Krista miluje, protože jí bylo mnoho odpuštěno, na rozdíl od farizeje Šimona, který ví vše potřebné, ale schází mu láska.³²⁹ Církev je onou hříšnicí, která koná dobré skutky z velké lásky a je tím ospravedlněna.³³⁰

Ambrož je synem své doby a jeho pohled na ženu není podobně jako u jiných patristických autorů v mnoha ohledech příliš pozitivní. Žena je v antice obecně chápána jako nižší pohlaví (*sexus inferior*), náchylnější k vášním a snáze podléhající hříchu.³³¹ Na druhou stranu v těchto pasážích Ambrož poukazuje právě na exempla ženských postav jako vzorů hodných následování. Ambrož se tu neobrací jenom k „intelektuálně náročnějšímu“ mužskému publiku, ale snaží se těmito příklady vtáhnout do úvah o odpuštění i přítomné ženy, tedy celé shromáždění; tím spíše, že tyto biblické ženské postavy staví velmi vysoko a ztotožňuje je s celou církví (*ecclesia*). Všichni, muži a ženy, jsou si před Bohem rovni, všichni potřebují uzdravení a odpuštění, všichni jsou církví, která volá Krista, aby přišel a uzdravil, jako v následujícím příběhu.

Lazar

Ambrož hned poté přidává další evangelní perikopu o vzkříšení Lazara.³³² Přímá návaznost obrazu ženy hříšnice ve farizeově domě a Lazara je tu možná proto, že i v Janově evangeliu na sebe tyto epizody bezprostředně navazují. Ambrož ale pravděpodobně zachovává liturgickou strukturu těchto textů, které se v Miláně četly o posledních dvou nedělích před Velikonocemi. Postní doba byla zároveň vrcholnou dobou příprav katechumenů na křest i penitentů na smíření; oba texty zahrnují křestní i penitenciální rozměr.³³³

³²⁶ Srov. *Exp. Luc.* VI 22 (CCL 14, s. 182).

³²⁷ Srov. *Paen.* II 8, 68–70 (CSEL 73, s. 191–192).

³²⁸ Srov. *Paen.* I 16, 90 (CSEL 73, s. 160); *Exp. Luc.* VI 16–18 (CCL 14, s. 180); *Hel.* 10, 37 (CSEL 32/2, s. 434).

³²⁹ Srov. *Ep. extra coll.* 1 (41) (CSEL 82/3, s. 145–161). Ambrož cituje tuto perikopu s důrazem na rozdíl „synagogy“ (analogicky Židů) a „církve“ v souvislosti s vypálením synagogy v Callinicu. K situaci tohoto kázání viz blíže SAVON, Hervé. *Ambroise de Milan*, s. 263.

³³⁰ *Exp. Luc.* VI 23 (CCL 14, s. 182). *In domo pharisaei peccatrix glorificatur... ecclesia iustificatur.*

³³¹ K tomu blíže např. DULAT-GRAVIER, Anne-Sophie. Différenciation sexuelle et anthropologie dans la pensée d'Ambroise de Milan. *Revue des sciences religieuses* 2017, roč. 91, č. 4, s. 551–556.

³³² Ambrož jej dále rozvíjí v pohřební řeči nad svým bratrem Satyrem. Viz *Exc.* II 77–80 (CSEL 73, s. 291–293).

³³³ Srov. FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 139. Ve 4. století už je jak v Římě, tak i v Miláně dodržována čtyřicetidenní postní doba. Srov. *Hel.* 10, 34 (CSEL 32/2, s. 430); JERONÝM. *Ep.* 24, 4 (CSEL 54, s. 216).

Ke tvému hrobu přijde Kristus, a uvidí-li, že pro tebe pláče Marta, [...] i Marie, [...] bude pohnut milosrdenstvím. Až uvidí po tvé smrti plakat zástupy, zeptá se: *Kam jste ho položili?* [...] Chci vidět, nad kým pláčete, aby mě on sám pohnul svými slzami. Chci vidět, je-li již mrtev hříchu, za nějž žádá odpuštění! Lid mu říká: *Pane, pojd' se podívat!* Co znamená „pojd'“? Znamená to: přijď, odpuštění hříšníkům, živote zemřelých, vzkříšení mrtvých, přijď i k tomuto hříšníkovi *království tvé!* [...] Když Pán Ježíš vidí těžké břímě tížící hříšníka, propuká v pláč [...] a praví zemřelému: „*Pojd' ven!*“ To znamená: „Ty, který ležíš v temnotách výčitek a špíně svých hříchů, v tomto žaláři viníků, vyjdi ven, zanech vlastního provinění, abys došel ospravedlnění.“³³⁴

Je možné, že tato část textu ukazuje na rozličné kategorie penitentů a různá klíčová slova při bohoslužbě. „*Veni et vide*“ („*pojd' se podívat*“)³³⁵ odkazuje na přijímání do stavu kajících, „*veni foras*“ („*pojd' ven*“)³³⁶ na následující liturgii, kdy měli penitenti předstoupit před shromáždění, a „*ubi posuistis eum?*“ („*kam jste ho položili?*“)³³⁷ na závěrečná slova biskupa určujícího kvalifikaci hříchu a nutného pokání.³³⁸ Dotaz na „řád hříšníků“ naznačuje určitou inspiraci východní částí církve a tamním rozdělením penitentů do podobných čtyř skupin: plačící (*flentes*), naslouchající (*audientes*), klečící (*substrati*) a stojící (*consistentes*).³³⁹ Ať už je tomu jakkoli, každý penitent je pro Ambrože Lazarem, mrtvým ve svých hříších, který leží v temnotě a špíně a jehož tělo hnije a zapáchá.³⁴⁰ A i sám za sebe prosí:

Pane Ježíši, přijď až k tomuto mému hrobu! Omyj mě svými slzami, protože na to, abych své hříchy smyl, ze svých zatvrzelých očí nemohu vynutit dost slz! Budeš-li pro mě plakat ty, dojdu záchrany. Budu-li tvých slz hoden, zbavím se zápachu všech svých hříchů. Budu-li hoden toho, abys kvůli mně uronil pár slz, zavoláš mě z hrobu tohoto těla a řekneš: „*Pojd' ven!*“ [...] Zavolej proto svého služebníka ven!³⁴¹

³³⁴ *Paen.* II 7, 54–55. 57 (CSEL 73, s. 185–187): *Veniet ad monumentum tuum Christus, et si viderit flere pro te Martham, ... flere Mariam ... movebitur misericordia; cum viderit in tuo obitu lacrimas plurimorum, dicet: Ubi posuistis eum?... Videam, quem fletis, ut lacrimis suis ipse me moveat. Videam, si iam peccato ei, cuius venia poscitur, defunctus est'. Dicit ei plebs: Veni et vide. Quid est 'veni'? Hoc est: veniat peccatorum remissio, veniat defunctorum vita, mortuorum resurrectio, 'veniat' et in hunc peccatorem, regnum tuum'... Videns itaque grave onus peccatoris inlacrimat dominus Iesus... et dicit defuncto: Veni foras, hoc est: 'qui iaces in tenebris conscientiae et delictorum tuorum sordibus, quodam reorum carcere, exi foras, delictum proprium prode, ut iustificeris'.*

³³⁵ *Paen.* II 7, 55 (CSEL 73, s. 186): *Veni et vide. Quid est 'veni'? Hoc est: veniat peccatorum remissio, veniat defunctorum vita, mortuorum resurrectio, 'veniat' et in hunc peccatorem 'regnum tuum'.*

³³⁶ *Paen.* II 7, 57 (CSEL 73, s. 186n): *Veni foras, hoc est: 'qui iaces in tenebris conscientiae et delictorum tuorum sordibus, quodam reorum carcere, exi foras, delictum proprium prode, ut iustificeris'.*

³³⁷ *Paen.* II 7, 54 (CSEL 73, s. 185): *Ubi posuistis eum? Hoc est 'In quo rerum statu est, in quo paenitentium ordine'?*

³³⁸ Viz FATTORINI, Vincenzo – PICENARDI, Gianni. *La riconciliazione*, s. 398n.

³³⁹ Viz výše, kap. 2. 1, s. 32, pozn. 156. V. Monachino nicméně upozorňuje, že se jedná v celé západní církvi o jedinou nepřímou zmínku, ze které nelze jednoznačně usuzovat na stejnou penitenciální kategorizaci a praxi přejatou z Východu. Viz MONACHINO, Vincenzo. *S. Ambrogio e la cura pastorale*, s. 244.

³⁴⁰ *Srov. Paen.* II 7, 58. 63 (CSEL 73, s. 187. 189).

³⁴¹ *Paen.* II 8, 71–72 (CSEL 73, s. 192): *Utinam ergo ad hoc monumentum meum digneris accedere, domine Iesu, tuis me lacrimis laves, quoniam durioribus oculis non habeo tantas lacrimas, ut possim mea lavare delicta! Si inlacrimaveris pro me, salvus ero. Si dignus fuero lacrimis tuis, faectorem abstergebo delictorum omnium. Si fuero dignus, ut paulisper inlacrimes, vocabis me de monumento huius corporis et dices 'exi foras'... Voca ergo foras servum tuum.*

Pro Krista ale neexistuje ztracený případ: jako syn naimské vdovy,³⁴² jako Jairova dcera, i Lazar, který ležel už několik dní v hrobě, může být vzkříšen z mrtvých. V tomto evangelním příběhu se ale odráží i výrazný eklesiální rozměr. Hřích není jen problémem jednoho člověka a odpuštění nepřichází jenom díky hříšníkovi snaze. Marie a Marta i ostatní lidé, stejně jako celá církev, oplakávají mrtvé a svými slzami pohnou samotného Pána.³⁴³ Kristus „miluje, když se množství modlí za jednoho“,³⁴⁴ sám pláče s celou církví, slitovává se nad hříšníkem a přivádí ho zpátky k životu. I v tomto procesu však má církev svou úlohu. Ambrož akcentuje fakt, že Kristus sice mohl všechno učinit sám,³⁴⁵ ale místo toho chce do procesu odpuštění zapojit lidi, ba co víc: předal své církvi pravomoc odpouštět hříchy.³⁴⁶

On přijde a nařídí odstranit kámen, který hřích vložil na ramena provinilce. Kámen mohl odstranit mocí svých slov, vždyť Kristova příkazu uposlechně i neoduševnělá příroda. [...] Ale on přikázal lidem, aby kámen odvalili. [...] Učinil tak i obrazně, aby pohlédli na smrt, kterou vzkřísil, aby ukázal, že nám dává možnost zbavit se břemena hříchů, oné zátěže, která doléhá na viníky. Nám přísluší tato břemena odstraňovat, jemu pak vyvádět ze hrobů ty, kdo byli zbaveni pout.³⁴⁷

Nováciány, kteří neuznávají tuto participaci církve na odpuštění hříchů, pak přirovnává k farizeům, kteří, rozčileni nad tím, že Lazar byl Kristem veřejně vzkříšen z mrtvých, ho chtěli zabít. Stejně jako farizeové měli možná pocit, že vzkřísit mrtvého už je příliš, nechtějí mít nováciáni nic společného s těmi, kdo už byli jednou mrtví a znovu vstali. Ambrož to u nováciánů odhaluje jako žárlivost na Boží milosrdenství³⁴⁸ stejně jako u staršího bratra z evangelia o marnotratném synu,³⁴⁹ který s kajícím navrátilcem nechce mít nic společného a odmítá vejít do otcovského domu na slavnostní hostinu.³⁵⁰

Ambrož se pomocí těchto několika biblických příkladů především snaží vtáhnout posluchače a čtenáře do momentu setkání s Kristem. Je to okamžik, kdy křesťan spolu

³⁴² Srov. *Paen.* I 5, 22; II 10, 92 (CSEL 73, s. 130; 199) a dále *Exp. Luc.* V 89–92 (CCL 14, s. 163–165).

³⁴³ Viz *Paen.* II 5, 22; 7, 54–57; 10, 92 (CSEL 73, s. 130; 185–187; 199). Srov. *Exp. Luc.* V 92; VII 208 (CCL 14, s. 164; 286); *Ex. ps.* 37, 10 (CSEL 64, s. 143n); *Fid.* II 7, 55 (CSEL 78, s. 75).

³⁴⁴ *Paen.* II 10, 92 (CSEL 73, s. 199): *(Christus) amat, ut pro uno multi rogent.*

³⁴⁵ Srov. také Ambrožovu argumentaci v *Sacr.* IV 4 15. 17–18 (CSEL 73, s. 52. 53–54) a *Myst.* 9, 52 (CSEL 73, s. 111n) pro stvoření *ex nihilo* a další biblická exempla pro změnu přírodních zákonitostí (včetně „transsubstanciace“).

³⁴⁶ Srov. *Exam.* I 7, 27 (CSEL 32/1, s. 26).

³⁴⁷ *Paen.* II 7, 56 (CSEL 73, s. 186): *Veniet itaque et levare lapidem iubebit, quem cervicibus peccatoris lapsus inposuit. Potuit remove lapidem imperio sermonis; iubenti enim Christo etiam insensibilis solet natura oboedire... Sed hominibus iussit, ut removerent lapidem,... in typo autem. quod nobis donaret, ut levarem delictorum onera, moles quasdam reorum. Nostrum est onera remove, illius est resuscitare, illius educere de sepulchris exutos vinculis.*

³⁴⁸ Srov. *Paen.* II 7, 59 (CSEL 73, s. 187n).

³⁴⁹ Lk 15, 11–32. Ambrož jej krátce vykládá v *Paen.* II 3, 13–18 (CSEL 73, s. 169–171) a šířeji v *Exp. Luc.* VII 212–243 (CCL 14, s. 288–297).

³⁵⁰ Srov. *Paen.* I 15, 84–85 (CSEL 73, s. 158–159).

s Davidem volá „očist' mě od mého hříchu“, spolu s Judou najednou vidí ostatní, které považoval za horší, v jiném světle, spolu s Petrem se pod Ježíšovým pohledem rozpomíná na svá selhání, spolu s nemocnou ženou se k němu s vírou a touhou přibližuje, spolu s hříšnicí ve farizeově domě se nestydí veřejně plakat a spolu s Lazarem je i z nejbeznadějnější situace povoláván Kristem k životu. Ať už se jedná o velké postavy dějin spásy jako David či Petr, ať už anonymní postavy opačného charakteru nebo hypotetické postavy z podobenství, všichni různými způsoby ukazují na Kristovu moc očistit, uzdravit a vzkřísit každého, kdo si je vědom svých vin a prosí za odpuštění. Podle Ambrože právě pokání spojuje se svatými³⁵¹ a tím se i v této době stává více a více i teologickým tématem.

3.3 Teologie viny, pokání a odpuštění

Zatímco v předchozím období jsou tyto a jiné biblické interpretace zaměřeny především na křest, Ambrož už je chápe spíše jako obraz pokání, a to nejen ve smyslu kanonického statutu. Rozvíjející se spiritualita pokání má svůj základ ve křtu a je součástí každodenního života věřícího.³⁵² Církev uchovává obojí, píše Ambrož. Přijímá milost velkoryse danou ve křtu a neodmítá pokání jako lék pro toho, kdo tuto milost ztratil.³⁵³

Praxe pokání, jak ji Ambrož popisuje, se v zásadě neliší od ostatních svědectví této praxe v západní církvi jeho doby. Ambrož přejímá do určité míry obvyklou kategorizaci hříchů: používá terminologii srovnávající hříchy „lehčí – těžší“ (*peccata graviora – peccata leviora*),³⁵⁴ „těžké hříchy“ (*gravia peccata*),³⁵⁵ „smrtné hříchy“ (*peccatum ad mortem, peccatum mortale*),³⁵⁶ „smrtné nedostatky“ (*letalita vitia*)³⁵⁷ a „největší provinění“ (*delicta maxima*).³⁵⁸ Ambrož ale ani lehké hříchy nebagatelizuje a nepoužívá pro ně žádná měkká slova. Nazývá je „špínou provinění“ (*sordes delictorum*),³⁵⁹ „žalářem viníků“ (*carcer reorum*),³⁶⁰ „zápachem“

³⁵¹ Srov. *Paen.* II 10, 93 (CSEL 73, s. 200).

³⁵² Srov. FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 159.

³⁵³ Srov. *Paen.* II 6, 44 (CSEL 73, s. 182).

³⁵⁴ *Paen.* I 10, 45; II 10, 95 (CSEL 73, s. 141; 201).

³⁵⁵ *Exp. Luc.* V 11. 92 (CCL 14, s. 138. 164).

³⁵⁶ *Paen.* I 10, 46; II 3, 17 (CSEL 73, s. 141; 170); *Apol. David* 16, 77 (CSEL 32/2, s. 350); *Exp. Luc.* VI 99 (CCL 14, s. 209n).

³⁵⁷ *Exp. Luc.* V 92 (CCL 14, s. 164).

³⁵⁸ *Paen.* I 10, 44 (CSEL 73, s. 141).

³⁵⁹ *Paen.* II 7, 57 (CSEL 73, s. 186).

³⁶⁰ *Paen.* II 7, 57 (CSEL 73, s. 186).

(*faetor*),³⁶¹ „d'ábovým uštknutím“ (*morsus diaboli*)³⁶² a „jedem“ (*venenum*).³⁶³ Stejně tak rozlišuje adekvátní následek za lehčí či těžší hříchy. Lehčí hříchy křesťan vyznává denně a žádá o jejich odpuštění, pro těžší už je ale potřeba prostřednictví služby církve a veřejného kanonického pokání. Toto pokání, ať už veřejné nebo každodenní soukromé, zahrnuje u Ambrože tři konstitutivní prvky:³⁶⁴

1. Obrácení či zkroušenost srdce jako velká bolest nad hříchem, projevující se slzami.³⁶⁵
2. Vyznání hříchů jako lék a osvobození z pout, vedoucí k ospravedlnění.³⁶⁶
3. Zadostiučinění jako viditelná známka obrácení projevující se v činech: postu, almužnách a trpělivosti.³⁶⁷

Lítost

Prvním krokem a základní podmínkou pro odpuštění hříchů je lítost. Ambrož často mluví o pláči, naříkání či slzách a někdy jsou jeho líčení intenzivních projevů pokání a lítosti až děsivá.³⁶⁸ Slzy prolévané nad hříchem a ztrátou Boží milosti jsou ale vodou, která omývá a očišťuje podobně jako voda křestní. Chceme-li, jsou pro Ambrože slzy jakousi až svátostnou materií, působící odpuštění. A podobně jako křestní voda očišťuje od hříchu, jsou i slzy schopny očistit, obnovit a prohloubit křesťanský život.

Nalil jsi vody slz, vody pokání – to je druhá číše, která obnovuje tu první. [...] Jsou-li slzy pokrmem, hřích nepravosti se ti stává pokrmem obrácení. [...] Proto často vidíme lidi, kteří byli dříve křesťany jen velmi lhostejnými, avšak poté, co spáchali nějaký hřích, se stali horlivějšími a díky pokání se stávají dokonalými.³⁶⁹

Slyšíme tu dokonce ozvěnu onoho paradoxu „šťastné viny“ (*felix culpa*),³⁷⁰ později vyjádřeného ve velikonočním chvalozpěvu *Exsultet*, jehož autor Ambrožovy myšlenky ještě

³⁶¹ *Paen.* II 7, 63 (CSEL 73, s. 189).

³⁶² *Paen.* I 13, 64 (CSEL 73, s. 149).

³⁶³ *Paen.* I 13, 64 (CSEL 73, s. 150).

³⁶⁴ Blíže viz DUDDEN, Frederick Homes. *The Life and Times of Saint Ambrose*, s. 634–636.

³⁶⁵ *Srov. Paen.* I 5, 22; 8, 37; II 6, 46. 49–51 (CSEL 73, s. 130; 137; 183. 184); *Ep. extra coll.* 11 (51), 11 (CSEL 82/3, s. 216); *E118 IX* 4 (SAEMO 9, s. 379–381); *Ob. Th.* 34 (CSEL 73, s. 388n).

³⁶⁶ *Srov. Paen.* II 6, 40; 7, 53 (CSEL 73, s. 180; 185); *Ex. ps.* 37, 11 (CSEL 64, s. 144n); *Apol. David* 10, 55 (CSEL 32/2, s. 336); *Exp. Luc.* VII 225 (CCL 14, s. 292).

³⁶⁷ *Srov. Paen.* II 1, 5; 9, 83 (CSEL 73, s. 164n; 197); *Ep. extra coll.* 14 (63), 16; 18 (70), 21 (CSEL 82/3, s. 243; CSEL 82/1, s. 138n); *Ex. ps.* 37, 46 (CSEL 64, s. 174n); *Hel.* 10, 37–11, 38; 76 (CSEL 32/2, s. 433–435; 458); *E118 VIII* 41 (SAEMO 9, s. 352).

³⁶⁸ Viz např. *Paen.* I 16, 91 (CSEL 73, s. 160n).

³⁶⁹ *Ex. ps.* 37, 11 (CSEL 64, s. 144). Cit. dle VOPŘADA, David. *Svatý Ambrož a tajemství Krista*, s. 120.

³⁷⁰ *Srov. dále Ex. ps.* 39, 20 (CSEL 64, s. 225): *Felix ruina, quae reparatur in melius!* a ZENO Z VERONY. *Tr.* 1, 42, 2 (CCL 22, s. 113): *O damnatio necessaria!*

rozvinul a vyostřil.³⁷¹ Tento provokující teologický koncept „šťastné viny“ ale není pro Ambrože jen teoretickým axiomem nauky o vykoupení, ale uskutečňuje se vždycky znovu v pokání, jímž se křesťan obrací a obnovuje.³⁷² Toto obrácení však musí být upřímné a úplné. Ambrož lakonicky poznamenává, že je snazší si uchovat křestní nevinnost než vykonat opravdové a správné pokání.³⁷³ Připomeňme jen, že v této době je stále velké veřejné pokání možné vykonat jenom jednou za život, a proto ten, kdo by ho nemyslel vážně, už nemá naději na odpuštění.³⁷⁴ A ani biskupové nemají žádnou možnost udělit rozhřešení tomu, kdo jenom „roní krokodýlí slzy“.³⁷⁵

Vyznání

Druhým nutným krokem bylo vyznání hříchů.³⁷⁶ Až po něm mohl biskup oficiálně přijmout toho, kdo se mu přišel vyznat, mezi penitenty a podle charakteru vyznaných vin určit formu a délku pokání.³⁷⁷ Na tomto místě je třeba poznamenat, že Ambrož mluví vždy o pokání veřejném; v jeho spisech nenajdeme nikde doklady, že by v té době v Miláně existovala vedle veřejného ritu také soukromá svátostná praxe pokání.³⁷⁸ Určitá forma „zpovědi“, tedy vyznání hříchů pouze biskupovi ale fungovala,³⁷⁹ nelze z ní však automaticky usuzovat, že by i další kroky v procesu pokání a smíření byly ryze individuální.

Poznání a vyznání hříchů je počátkem toho, aby se i hříšník mohl stát spravedlivým.³⁸⁰ Uznání vlastních vin je pro Ambrože naprosto klíčové. Často rozvíjí biblické citáty, které se týkají právě vyznání hříchů vedoucích k ospravedlnění, zvláště verš žalmu: *Proti tobě samému*

³⁷¹ K vývoji a inspiraci chvalo zpěvu *Exsultet* viz blíže FUCHS, Guido – WEIKMANN, Hans Martin. *Das Exsultet: Geschichte, Theologie und Gestaltung der österlichen Lichtdanksagung*. Regensburg: Pustet, 2005, teologickým konceptem a Ambrožovou inspirací „felix culpa“ se zabývá na s. 67nn.

³⁷² Srov. DASSMANN, Ernst. *La sobria ebbrezza dello spirito: la spiritualità de S. Ambrogio, vescovo di Milano*. Sacro Monte Varese: Romite Ambrosiane, 1975, s. 290.

³⁷³ Srov. *Paen.* II 10, 96 (CSEL 73, s. 201).

³⁷⁴ Srov. *Paen.* II 11, 104 (CSEL 73, s. 204).

³⁷⁵ Srov. *Ep.* 67, 7 (CSEL 82/1, s. 23).

³⁷⁶ Ambrož používá vícero termínů pro vyznání hříchů či sebeobvinění (*fateor, confiteor, agnosco, prodo, accuso*), ale bez jejich bližšího rozlišení. Viz FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 358.

³⁷⁷ Srov. GRAYSON, Roger. *Le prêtre selon saint Ambroise*, s. 276nn.

³⁷⁸ Jakkoli se někteří autoři (např. MONACHINO, Vincenzo. *S. Ambrogio e la cura pastorale*, který se na s. 257–262 opírá o starší práce, zejména od ODOARDI, Giovanni. *La dottrina della penitenza in S. Ambrogio*. Roma: Pontificia facoltà teologica O. F. M. Conv., 1941, s. 90–94 a MAGISTRETTI, Marco. *Il sacramento della confessione secondo S. Ambrogio*. La Scuola cattolica 1902, roč. 30, s. 497–501) snažili najít v Ambrožových spisech zmínky o jakési primitivní formě soukromé zpovědi, neexistuje pro to žádný relevantní důkaz a spíše se jedná o snahu „naroubovat“ scholastické teologické kategorie na tehdejší praxi. Srov. GRAYSON, Roger. *Introduction*, s. 33.

³⁷⁹ Srov. PAULINUS. *VAmbr.* 39 (Bastiaensen, s. 102–104).

³⁸⁰ *E118* IV 11 (SAEMO 9, s. 178): *Qui se accusat, etsi peccator sit, iustus esse incipit*.

*jsem zhřešil, spáchal jsem, co je zlé ve tvých očích. A tak se ukážeš spravedlivý v tom, co vyřkneš, ryzí ve svém soudu.*³⁸¹ a pasáž z listu Římanům: *Srdcem věříme k spravedlnosti a ústy vyznáváme k spasení.*³⁸² Je rovněž třeba, aby se člověk obvinil z hříchů sám a bez otálení dříve, než na jeho hříchy poukáže někdo jiný. Tímto upřímným a dobrovolným vyznáním se neutralizuje ďáblova moc a otvírá se prostor Boží milosti.³⁸³ Ambrož si je sám dobře vědom, jak tento krok může být nepříjemný, a proto povzbuzuje své posluchače:

Ani my se proto nestydíme vyznávat Pánu své hříchy. Každému je hanba vyjevovat vlastní viny, ale právě ona obdělává své pole, zbavuje je trní, jímž stále zarůstá, prořezává větve a umožňuje dozrávat plodům, o nichž sis myslel, že mezitím uhynuly.³⁸⁴

Vyznání hříchů je i spravedlivým skutkem před Bohem, kdy člověk dává Bohu, co mu patří (tedy pravdivost a uznání svých vin). Ambrož dokonce tvrdí, že křesťan, který se staví před Boha s vědomím svého hříšného stavu, „činí“ Boha spravedlivým a nechává se od něj ospravedlnit.³⁸⁵ Jinými slovy: člověk, který svůj hřích uznává, vzdává Boží spravedlnosti chválu a úctu a vyznává, že Bůh soudí spravedlivě. Bůh je ospravedlněn tam, kde člověk hlásá jeho spravedlnost, kde žádá o jeho odpuštění a kde doufá v jeho milost.³⁸⁶ Vyznání hříchů není jenom vnější právní úkon, ale musí být výrazem hlubokého vnitřního hnutí.³⁸⁷ Ambrož proto naléhavě vybízí ty, kdo otálejí s vyznáním vin, cítí se trapně nebo mají strach:

Ukaž tedy lékaři svou ránu, aby ji mohl uzdravit. On o ní ví, i když mu ji neukážeš, chce však zaslechnout tvůj hlas. Zbav se svých ran pomocí svých slz.³⁸⁸

Vyznání hříchů má tedy v podstatě terapeutický rozměr. Identifikace hříchu a jeho pojmenování a vyznání pomáhá zbavit se jeho tíhy. Fakt, že se tu Ambrož obrací k celému shromáždění, a ne jenom ke skupině katechumenů či penitentů, mimo jiné znamená, že se i

³⁸¹ Žl 51 (50),6. Ambrož jej cituje např. v *Paen.* I 1, 4; II 3, 17 (CSEL 73, s. 120; 171); *Apol. David* 8, 43; 10, 51–53 (CSEL 32/2, s. 326; 333–335); *Ex. ps.* 36, 71 (CSEL 64, s. 129); *E118 XV* 30 (SAEMO 10, s. 160nn); *Exp. Luc.* VI 2 (CCL 14, s. 175).

³⁸² Řím 10,10. Ambrož jej cituje např. v *Paen.* II 7, 57 (CSEL 73, s. 187); *Ex. ps.* 35, 10; 37, 2 (CSEL 64, s. 57; 137); *E118 V* 30; VI 33; XIII 6; XX 49 (SAEMO 9, s. 222; 270; SAEMO 10, s. 62nn; 362); *Exp. Luc.* IV 74; VII 225 (CCL 14, s. 133; 292).

³⁸³ Srov. *Paen.* II 7, 53 (CSEL 73, s. 185); *Exp. Luc.* VII 225 (CCL 14, s. 292); *E118 IV* 11 (SAEMO 9, s. 178).

³⁸⁴ *Paen.* II 1, 5 (CSEL 73, s. 164n): *Et nos ergo non erubescamus fateri domino peccata nostra. Pudor est, ut unusquisque crimina sua prodat, sed ille pudor agrum suum arat, spinas tollit perpetuas, sentes amputat, fructus adolet, quos intermortuos esse credebamus.*

³⁸⁵ Srov. *Exp. Luc.* VI 2 (CCL 14, s. 175) *Iustificemus igitur dominum, ut iustificemur a domino.*

³⁸⁶ Srov. *Apol. David* 10, 55 (CSEL 32/2, s. 336). Blíže viz FITZGERALD, Allan D. Ambrose and Augustine: ‘Confessio’ as ‘Initium Iustitiae.’ *Augustinianum* 2000, roč. 40, s. 175.

³⁸⁷ Srov. DASSMANN, Ernst. *La sobria ebbrezza dello spirito*, s. 292.

³⁸⁸ *Paen.* II 8, 66 (CSEL 73, s. 190): *Ostende igitur medico vulnus tuum, ut sanari possis. Etsi non monstraveris, novit, sed a te audire expetit vocem tuam. Absterge lacrimis cicatrices tuas.*

tento krok vyznávání hříchů týká každého křesťana, ne jen toho, kdo se nějakým způsobem závažně provinil.³⁸⁹

Skutky

Vyznání hříchů je ale pouze prvním krokem, po němž musí následovat viditelná změna života, skutky milosrdenství a veřejné pokání, jehož délka a podoba se odvíjela od charakteru spáchaných hříchů. Ambrož mluví často o skutcích milosrdenství³⁹⁰ a slzách. Nejedná se o dva různé druhy pokání, ale o spojené nádoby, a nezáleží na tom, zda se jedná o veřejné pokání či ne. Dobré skutky musí pokání doprovázet a přivést ho tak k dovršení a k dosažení odpuštění.³⁹¹

Ten, kdo činí pokání, nesmí totiž svůj hřích pouze smývat slzami, ale také jej přikrývat skutky, jimiž se snaží napravit, takže mu hřích již není přičítán.³⁹²

Ambrož si je vědom, že věřící hřeší i po křtu, a právě kvůli těmto situacím Bůh dává možnost přikrývat hříchy dobrými skutky.³⁹³ Ty jsou součástí každodenního křesťanského života a nejsou vyhrazeny pouze pro provinilce podstupující kanonické pokání. Vnější projevy kajícího jsou v této době samozřejmě důležité a Ambrožova kritika míří na ty penitenty, kteří sice chtějí být přijati zpět do společenství církve, ale nejsou ochotni se nijak omezovat a změnit způsob života.³⁹⁴ Ambrož mluví o „klasických“ skutcích: modlitbě, postu a almužnách, které osvobozují z hříchu a zdokonalují nejen samotného věřícího, ale pomáhají budovat celou církev jako Kristovo tělo.³⁹⁵ Bůh stvořil člověka ve společenství a chce, aby konáním dobra pro druhé mohl být očištěn ze svých vin a nakonec to bylo i k jeho vlastnímu dobru.³⁹⁶ Každý může najít způsob, jak sloužit ostatním, ať už materiálně nebo skutky milosrdenství. Ambrož nemluví jen o peněžích či charitě, ale do pojmu milosrdenství, *miser cordia*, zahrnuje i velkorysost a odpuštění hříchů ostatním.³⁹⁷ Jakékoli sebelepší a sebehrdinnější činy a sebezápory však

³⁸⁹ Srov. FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 210.

³⁹⁰ Ambrož pro ně ve svých spisech používá vícero termínů (*miser cordia, opera misericordiae, opera bona, opera iustitiae, opera virtutum*). Blíže viz FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 361.

³⁹¹ Srov. FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 218.

³⁹² *Paen.* II 5, 35 (CSEL 73, s. 178): *Qui enim agit paenitentiam, non solum diluere lacrimis debet peccatum suum, sed etiam emendatioribus factis operire et tegere delicta superiora, ut non ei inputetur peccatum.*

³⁹³ Srov. *Apol. David* 6, 24; 9, 49 (CSEL 32/2, s. 313n; 332); *Ep.* 70 (18), 23 (CSEL 82, s. 139n).

³⁹⁴ Srov. *Paen.* II 10, 96 (CSEL 73, s. 201); *Ex. ps.* 37, 59 (CSEL 64, s. 183). Ambrož tu spíše vyjmenovává obvyklé kající skutky, které církev v této době předepisovala, ale nijak dál je nerozvíjí. Domnívám se, že mu jde primárně o vnitřní kající postoj, nikoliv o konkrétní kazuistiku.

³⁹⁵ Srov. *Paen.* II 9, 81 (CSEL 73, s. 196); *Hel.* 4, 9 (CSEL 32/2, s. 417n).

³⁹⁶ Srov. *Exp. Luc.* V 60 (CCL 14, s. 155); *E118 X 10* (SAEMO 9, s. 408).

³⁹⁷ Srov. *E118 VIII 22* (SAEMO 9, s. 332).

nikomu samy o sobě nestačí k odpuštění a ospravedlnění,³⁹⁸ ale zároveň musí být neseny a podporovány vírou a nadějí v odpuštění.³⁹⁹ Lidská snaha o dobré skutky nemůže nijak umenšit svrchovanou Boží milost.

Obrácení, vyznání hříchů i dobré skutky jsou třemi kroky vedoucími k odpuštění a smíření. Ambrožova teologie pokání je jednoznačně soustředěná v postupných krocích, jimiž jsou vyznání hříchů, náprava a odpuštění.⁴⁰⁰ Pokání jednotlivce ale nelze oddělit od církevního rozměru: vždy se jedná o činnost a starost celého společenství křesťanů. Uzdravení, pokání i odpuštění byly založeny v církvi a je k nim potřebná lidská součinnost.⁴⁰¹ Specifickou funkci vykonává biskup (či kněz),⁴⁰² v Ambrožově Miláně byla ale služba a liturgie rozhřešení a smíření vyhrazená biskupovi.⁴⁰³

Role biskupa a církevní obce

Biskup hraje v procesu pokání zásadní roli.⁴⁰⁴ Jeho prvním úkolem je přivést hříšníka k nahlédnutí a uznání viny. Ambrož proto klade důraz na kázání, ve kterých je třeba poukazovat (nikoli nutně adresně) na obvyklé chyby posluchačů. Pokud ale jde o notoricky známé provinění jednotlivce, musí jej biskup na ně bez váhání soukromě upozornit a vyzvat ho k nápravě (*corripere, correptio*), jinak by – řečeno s prorokem Ezechielem – svým mlčením nesl stejnou vinu.⁴⁰⁵ Biskup dále přijímá kajícíkovy vyznání hříchů a žádost o pokání (*petere paenitentiam, poscere paenitentiam*),⁴⁰⁶ jež mu má udělit (*dare paenitentiam, indicare paenitentiam*)⁴⁰⁷ podle závažnosti provinění, vždy ale s umírněností a taktem. Ambrož sám podle dobových svědectví přijímal ty, kdo se k němu přišli vyznat z hříchů, s velkým soucitem a napomínal kněze, aby byli pro kajícíky „více přímluvci u Boha než žalobci u lidí.“⁴⁰⁸ Jako dobrý pastýř nechává

³⁹⁸ Srov. *Ep.* 63 (73), 11 (CSEL 82/2, s. 148); *Exp. Luc.* I 42; VI 57 (CCL 14, s. 27; 194).

³⁹⁹ Srov. *Paen.* II 9, 80 (CSEL 73, s. 196).

⁴⁰⁰ Srov. FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 215.

⁴⁰¹ Srov. *Paen.* I 7, 30–31; 15, 80; II 7, 56 (CSEL 73, s. 134; 156n; 186).

⁴⁰² Ambrož používá termín *sacerdos*, ale je tím míněn primárně biskup, který i obvykle předsedal liturgii. V jeho nepřítomnosti byla tato služba svěřena presbyterům. K podobě a vývoji biskupské a kněžské služby a liturgie v Miláně viz blíže VOPŘADA, David. *Kněžství II.*, s. 84–90 a 100n.

⁴⁰³ Srov. *Paen.* I 2, 7; II 2, 12 (CSEL 73, s. 122n; 168n); *E118 X 17* (SAEMO 9, s. 416); *Exp. Luc.* V 13 (CCL 14, s. 139).

⁴⁰⁴ K tomu blíže GRYSON, Roger. *Le prêtre selon saint Ambroise*, s. 275–290. Gryson používá termín „prêtre“ (kněz), ale vzhledem k tomu, že v Ambrožově Miláně ještě nebyla rozšířená služba pověřených presbyterů penitenciářů, přidržím se nadále termínu „biskup“.

⁴⁰⁵ Viz Ez 3,16–21. Srov. GRYSON, Roger. *Le prêtre selon saint Ambroise*, s. 277.

⁴⁰⁶ Viz *Paen.* II 9, 86. 87 (CSEL 73, s. 197).

⁴⁰⁷ Viz *Paen.* I 1, 4; 3, 10 (CSEL 73, s. 120; 123n).

⁴⁰⁸ Srov. PAULINUS. *VAmbr.* 39 (Bastiaensen, s. 102–104).

ostatní ovce a hledá všude onu jednu ztracenou, tak je i Ambrož přesvědčen, že je třeba pro záchranu hříšníka udělat maximum. Zároveň ale pro něj pokání není pouhým automatickým a symbolickým procesem; kajícíník musí úpěnlivě žádat o odpuštění, mnohdy velmi dlouho a opakovaně,⁴⁰⁹ podstatné však je, že v ně může doufat.⁴¹⁰ Ambrož si je vědom, že je nezbytné kajícím projevovat umírněnost a vlídnost, aby při mnohdy dlouhém procesu pokání nebyli zdeptáni smutkem a zoufalstvím. Přílišná spravedlnost a jakkoli zasloužené tvrdé pokání můžou nakonec uškodit a stát se dokonce ďáblovým nástrojem. Ambrož proto nabádá své kolegy v biskupské službě k obezřetnosti a mírnosti:

[...] musíme se vyhnout tomu, aby se mu (tj. ďáblovi) náš lék stal příležitostí k triumfu. Vždyť se jím necháváme obelstít, když pod tíhou nesmírného smutku zahyne člověk, který mohl být díky shovívavosti zachráněn.⁴¹¹

U některých závažných hříchů je však nezbytná přímluva „spravedlivých“, jako byl Mojžíš či Jeremiáš, Štěpán či Pavel.⁴¹² Nováciáni používali jako argument o zbytečnosti přímluv a naděje na odpuštění těžkých hříchů verše z 1Sam 2,25: *Zhřeší-li člověk proti Hospodinu, kdo za něj bude prosit?*⁴¹³ a z 1Jan 5,16: *Je ovšem hřích, který je k smrti; o takovém neříkám, abyste za něj prosili.* Ambrož ale na první otázku starozákonního textu odpovídá: bude jím někdo jako Mojžíš, který se – ač se sám nedopustil žádné viny – modlil za Izrael, klanící se zlatému teleti a „se starostí o všechny a bez ohledu na sebe se neobával pochybení, jen aby lid dostal a vysvobodil z nebezpečí, do něhož jej uvrhlo jeho pochybení.“⁴¹⁴ Proti citátu z 1. listu Janova staví pak výrok z Janova evangelia: *Neboť tak Bůh miloval tento svět, že dal svého jednorozeného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný.*⁴¹⁵ Boží nabídka spásy a odpuštění hříchů je univerzální a není z ní nikdo vyloučen.

Ten, kdo věří, bude mít [...] život věčný. Jak by bylo možné ti zakázat modlit se za toho, kdo má právo na věčný život? Vždyť víra náleží Boží milosti [...] Proto ten, kdo má víru, má i život, a ten, kdo má život, v žádném případě

⁴⁰⁹ Ambrož zmiňuje v *Paen.* I 16, 90 (CSEL 73, s. 160) „dvojí či trojí odložení“ přijetí do společenství. Někteří autoři z toho vyvozují, že vzhledem k fixnímu datu smíření penitentů na Zelený čtvrtek mohlo veřejné pokání v Miláně obvykle trvat 2–3 roky i déle. Srov. např. MONACHINO, Vincenzo. *S. Ambrogio e la cura pastorale*, s. 245nn.

⁴¹⁰ Srov. *Paen.* II 16, 90 (CSEL 73, s. 198).

⁴¹¹ *Paen.* I 17, 93 (CSEL 73, s. 161n): *Sed debemus cavere, ne remedium nostrum fiat eius triumphus; circumvenimur enim ab eo, si per nimiam tristitiam pereat, qui potest liberari per indulgentiam.*

⁴¹² Srov. *Paen.* I 10, 44–45; 47 (CSEL 73, s. 141–142).

⁴¹³ Český ekumenický překlad používá vazbu „kdo nad ním bude rozhodčím?“, v Septuagintě zní ale tento verš „καὶ ἐὰν τῷ κυρίῳ ἁμάρτη, τίς προσεύξεται ὑπὲρ αὐτοῦ.“

⁴¹⁴ *Paen.* I 10, 42 (CSEL 73, s. 140): *Sed magis omnium memor, sui inmemor, offendere non timebat ipse, ut plebem ab offensionis periculo exueret et liberaret.*

⁴¹⁵ Jan 3,16. Ambrož považuje apoštola Jana za autora Janova evangelia, tří listů Janových a Apokalypsy.

není vyloučen z odpuštění: *aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul*. Když se říká „žádný“, znamená to, že nikdo – a to bez výjimky – není vyloučen. Neexistuje žádná výjimka pro toho, kdo padl, uvěřil-li později, jak se patří.⁴¹⁶

Ambrož v těchto případech zdůrazňuje nezastupitelnou roli biskupů jako prostředníků a spravedlivých, kteří mají povinnost se za hříšníky modlit. Právě oni mají zvláštní poslání a zároveň prorockou i kněžskou důstojnost, a jejich roli přímluvců tedy nelze nahradit modlitbou kohokoli jiného.⁴¹⁷ Nejedná se tu ale o žádný klerikalismus či elitářství. Modlitby služebníků nelze oddělit od modliteb Božího lidu; za svoje hříšné děti prosí a modlí se vždy celá církev.⁴¹⁸ Odpuštění hříchů je dílem Ducha svatého a biskupové (*sacerdotes*) tohoto Ducha, který nejen odpouští jejich vlastní hříchy, ale mohou skrze něj zprostředkovat odpuštění hříchů i ostatním, přijali.⁴¹⁹ Je to jejich služba (*ministerium*), kterou jsou povinni vykonávat, ale jen Boží moc dává odpuštění.⁴²⁰

Ambrož však dále zdůrazňuje (a v tom se s novaciány shoduje), že Bůh sám je původcem odpuštění hříchů.⁴²¹ Žádný člověk nemůže sám od sebe odpustit hříchy jinak než tím, že o to prosí Boha. Církev a její služebníci v tom plní privilegovanou úlohu. Tuto pravomoc církve Ambrož nechápe jako plnou moc právního zástupce, který může jednat nezávisle, ale spíše jako oprávnění k žádosti.⁴²² Vyznání hříchů má i eklesiální dimenzi, nikdy to není čistě individuální a soukromý proces. V antické společnosti, která byla výrazně méně anonymní a individualistická než ta dnešní, byl skrytý hřích vnímán jako škodlivý a nebezpečný pro celou komunitu. Ambrož ale nikde nezmiňuje, že by kající musel své hříchy vyznávat veřejně, a ani společenství křesťanů je nemuselo nutně znát. Za penitenta a za odpuštění jeho hříchů má povinnost modlit se nejenom pověřený klérus, ale celá církevní obec.⁴²³ Ambrož však nikde nemluví explicitně o smíření s církví (*reconciliatio*); vždy je to Bůh (*auctor reconciliatur*),

⁴¹⁶ *Paen.* I 11, 48 (CSEL 73, s. 143): *Sed qui credit... habebit vitam aeternam. Quomodo ergo prohiberis orare pro eo, cui aeterna vita debetur, cum divinae sit gratiae fides... Qui ergo fidem habet, habet vitam; qui vitam habet, non est utique exclusus a venia: Omnis, inquit, qui credit in eum, non pereat. Cum 'omnis' dicitur, nullus excluditur, nullus excipitur. Non is enim excipit eum, qui lapsus est, si tamen postea bene credat.*

⁴¹⁷ K prorocké a zástupné roli kněží srov. *Sacr.* V 3 (CSEL 73, s. 63–65); *Ex. ps.* 37, 16 (CSEL 64, s. 148); *E118* XX 34 (SAEMO 10, s. 147). Blíže viz GRAYSON, Roger. *Introduction*, s. 43n.

⁴¹⁸ Srov. *Paen.* I 15, 81 (CSEL 73, s. 157); *Ex. ps.* 37, 10 (CSEL 64, s. 143); *Exp. Luc.* VII 208 (CSEL 14, s. 286n).

⁴¹⁹ Srov. *E118* X 17 (SAEMO 9, s. 416)

⁴²⁰ *Spir.* III 18, 137 (CSEL 79, s. 208): *Isti rogant, divinitas donat.*

⁴²¹ *Spir.* III 18, 137 (CSEL 79, s. 208): *Utrum peccata donet spiritus.*

⁴²² Viz DEUTSCH, Samuel Martin. *Des Ambrosius Lehre von der Sünde und der Sündentilgung*. Jahresbericht über das Königl. Joachimsthalische Gymnasium. Berlin, 1867, s. 54. Deutsch vidí u Ambrože určitou dichotomii názoru na jistotu Božího odpuštění, jež zprostředkovává a vyhláší církev, což se v teologii plně rozvinulo až později. Domnívám se ale, že neoprávněně. Srov. *Paen.* I 2, 6–8; 8, 34 (CSEL 73, s. 121–123; 135n).

⁴²³ Viz např. *Paen.* II 10, 92 (CSEL 73, s. 199): *Fleat pro te Mater Ecclesia et culpam tuam lacrimis lavet*. Srov. FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 213.

který odpouští a s nímž se hříšník smíruje. Církev je tu prostředníkem, který ukazuje na Boží jednání.⁴²⁴

Ambrožova teologie pokání je vystavěna na Božím primátu odpouštět hříchy. Bůh se sebou smířil celý svět skrze Kristovu oběť, která se zpřítomňuje v eucharistii. Křesťané jsou pozváni k účasti na tomto smíření skrze lítost, vyznání hříchů, praktické skutky milosrdenství a vzájemnou modlitbu. Tyto kroky či části jsou spojenými nádobami: pokání jednotlivce je záležitostí celé církve a zásadní roli tu hraje i biskup jako reprezentant církve i samotného Krista. Kanonické pokání je v Ambrožově době sice stále praktikováno v případě velmi závažných hříchů, Ambrož ale přesouvá pozornost na každodenní pokání jako křesťanský životní styl. Pokání se týká každého člena církve a je specifickým způsobem konáno a slaveno v církvi. Církev je místem spásy,⁴²⁵ kde se obzvláště skrze svátosti dostává hříšníkům odpuštění a posvěcení. Na tento svátostný rozměr pokání a jeho místo mezi ostatními svátostmi se zaměřím v další části.

3.4 Svátostný rozměr pokání

Ambrož mluví o pokání a odpuštění hříchů i ve vztahu ke křtu a k eucharistii. Premisa novaciánů, se kterými polemizuje, zněla, že odpuštění hříchů je možné jenom skrze křest, po němž lze odpustit maximálně jenom lehké všední hříchy. Církev i různé heretické skupiny od počátku praktikovaly jako trest za závažné provinění vyloučení od eucharistie. Ambrož ale mluví o eucharistii jako o léku a spojuje ji dokonce přímo s odpuštěním hříchů. Na oba tyto vztahy: pokání – křest a pokání – eucharistie se v této části pokusím zaměřit blíže a zodpovědět otázku, zda tedy má pokání pro Ambrože i svátostný rozměr, srovnatelný se křtem a eucharistií.

Křest ve vztahu k pokání

Ambrož navazuje na předchozí teologické chápání křtu a oficiálního pokání jako spojených nádob a staví svůj výklad proto primárně na vztahu křtu a pokání. Pokání je v jistém

⁴²⁴ Srov. *Exp. Luc.* VII 224–225 (CCL 14, s. 292); *Paen.* I 5, 21 (CSEL 73, s. 129). Blíže viz GRAYSON, Roger. *Introduction*, s. 44.

⁴²⁵ *Paen.* I 15, 81 (CSEL 73, s. 157). *Tota Ecclesia suscipit onus peccatoris.*

smyslu paralelou křtu jakožto druhé obrácení.⁴²⁶ Veškerá spravedlnost se nachází ve křtu,⁴²⁷ v pokání je ale možné ji obnovit. Obě tyto svátosti⁴²⁸ chápe jako viditelné znamení neviditelné milosti zprostředkované v církvi skrze lidské gesto a slovo. I nováciáni křtí, žehnají a vkládají ruce na nemocné.⁴²⁹ Proč to ale tedy vůbec dělají, ptá se Ambrož, pokud by lidem nebylo dovoleno odpouštět hříchy a lidské gesto by vůbec nic neznamenal a nemělo žádný účinek? Obojí, křest i pokání, je stejnou službou církve a obojí přináší odpuštění hříchů.⁴³⁰

Ty ale namítáš, že ve křtu působí milost tajemství. A co v pokání? Tam snad Boží jméno nepůsobí? Jak to tedy je? Znamená to, že když se vám to hodí, přisvojujete si Boží milost, a pokud ne, odmítáte ji?⁴³¹

Další problém, který Ambrož ve spise řeší, je nováciánská praxe druhého křtu. Z premisy, že křest je výlučným prostředkem odpuštění hříchů, lze dovodit, že nováciáni možná chápali nový křest jako snadnější a lepší řešení než formální kanonické pokání.⁴³² Ambrož proti tomu argumentuje v *De paenitentia* na třech místech:⁴³³

Za prvé přirovnává nováciány k těm, kdo jako v evangelním podobenství o svatební hostině ztýrali a zabili služebníky, kteří je na ni přišli pozvat.⁴³⁴ Ambrož tu zcela jednoznačně odsuzuje nový křest jako poskvrnu a dokonce násilí, kterého se křtící na věřícím dopouští. Nový křest je sám o sobě hříchem, nikoli smazáním předchozích provinění, proto tato praxe vede spíše ke smrti než k novému životu. Nováciánské „překřtívání“ devaluje význam křtu a ničí jakoukoli naději na smysl pokání.⁴³⁵

⁴²⁶ Viz např. *Paen.* I 8, 36 (CSEL 73, s. 136n); *Ep. extra coll.* 1 (41), 12 (CSEL 82/3, s. 152n); Srov. HERMAS. *Past. mand.* 4, 1, 8 (SC 53, s. 154); TERTULIÁN. *Paen.* 7, 10 (CCL 1, s. 333). Podobný obraz přejímá od Ambrože i MAXIM Z TURÍNA. s. 22a 3 (CCL 23, s. 88n).

⁴²⁷ Srov. *Apol. David* 8, 44 (CSEL 32/2, s. 327); *Sacr.* I 5, 15 (CSEL 73, s. 22).

⁴²⁸ Pojmy „svátost“ a „tajemství“ v různých obměnách (*sacramenta mysteriorum, mysteria sacramentorum*) používá Ambrož i v jiných svých dílech k popisu ritů a jejich účinnosti a k poukázání na neviditelné skutečnosti; většinou oba termíny označují explicitně křest a eucharistii. K této terminologii viz blíže JOHANNY, Raymond. *L'eucharistie centre de l'histoire du salut chez Saint Ambroise de Milan*. Paris: Beauchesne et ses fils, 1968, s. 86nn.

⁴²⁹ Z této narážky použité v argumentaci se lze oprávněně dohadovat, že různá žehnání a exorcismy (či jakási primitivní forma svátosti pomazání nemocných) byla běžnou praxí a Ambrož sám i jeho presbyteri je vykonávali. Ambrož tak chce ještě více upozornit na nelogičnost a nekonzistentnost nováciánské praxe. Blíže viz GRAYSON, Roger. pozn. 74 v SC 179, s. 84.

⁴³⁰ Ambrož tu sice pro pokání nepoužívá explicitně termín „svátost“ (*sacramentum*), ale z významu vyplývá, že je v tomto ohledu srovnatelné se křtem. Viz *Paen.* I 8, 36 (CSEL 73, s. 137): *In baptismo utique remissio peccatorum omnium est: Quid interest, utrum per paenitentiam an per lavacrum hoc ius sibi datum sacerdotes vindicent? Unum in utroque ministerium est.*

⁴³¹ *Paen.* I 8, 37 (CSEL 73, s. 137): *Sed dicis, quia in lavacro operatur mysteriorum gratia. — Quid in paenitentia? Nonne dei nomen operatur? Quid ergo? Ubi vultis, vindicatis vobis dei gratiam, ubi vultis, repudiatis?* Srov. *Spir.* III 18, 137 (CSEL 79, s. 208).

⁴³² Viz VOGT, Hermann. *Coetus Sanctorum*, s. 223.

⁴³³ K následujícímu oddílu viz blíže FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 42nn.

⁴³⁴ Viz Mt 22,6.

⁴³⁵ Srov. *Paen.* I 7, 30; II 2, 12 (CSEL 73, s. 134; 166).

Dalším biblickým argumentem je příběh apoštola Petra a jeho zapření Krista.⁴³⁶ Kristus Petrovi i ostatním apoštolům předal moc svazovat a rozsvazovat a tento dar nikdy nevezl zpět. I Petr, který sám těžce zhřešil, mohl přesto svou lítostí a slzami získat odpuštění. A právě na Petrovi, který sám zakusil svou slabost, stojí celá církev. Tento obraz Petrova pokání podle Ambrože jasně ukazuje, že právě pokání je zdrojem nového života a je možné skrze ně dosáhnout odpuštění.⁴³⁷

Nakonec Ambrož reaguje na problematický text z Listu Židům 6, 4–6: *Kdo byli už jednou osvíceni a okusili nebeského daru, kdo se stali účastníky Ducha svatého a zakusili pravdivost Božího slova i moc budoucího věku, a pak odpadli, s těmi není možno znovu začínat a vést je k pokání, protože znovu křičují Božího Syna a uvádějí ho v posměch.* Tento text byl používán rigoristickými skupinami jako argument pro existenci neodpuštělného hříchu po křtu, a dokonce obliba této perikopy u novaciánů byla i jedním z důvodů, proč západní část církve váhala se zařazením Listu Židům do biblického kánonu.⁴³⁸ Ambrož však argumentuje, že přece i apoštol Pavel, kterého tradičně za autora Listu Židům považuje, přijal v Korintě zpět do společenství toho, koho předtím exkomunikoval, takže v tomto úryvku nemůže být rozpor mezi jeho učením a praxí.⁴³⁹ A dále je přesvědčen, že tento text mluví primárně o jedinečnosti křtu. Je jasné, co tento text chce říci, totiž že je možné i po křtu činit pokání, nikoli že by byl křest jediným prostředkem k odpuštění hříchů.⁴⁴⁰ I kdyby však, připouští Ambrož, tento text mluvil o pokání, pak stejně platí, že je to jediné doklad Boží svrchovanosti, tedy že

[...] to, co je pro člověka nemožné, je možné u Boha a že Bůh, chce-li, může odpustit hříchy, a to i ty, o kterých si myslíme, že odpuštěny být nemohou. A Bůh proto může darovat to, co se nám zdá, že nelze získat. Vždyť se zdálo nemožné i to, aby voda smývala hřích. [...] Podobně se zdálo nemožné, že by hříchy mohlo odpustit pokání, a přesto Kristus tuto moc daroval svým apoštolům, a apoštolové tento úkol předali kněžím. To, co se zdálo být nemožným, se tak stalo možným.⁴⁴¹

⁴³⁶ Viz výše, kap. 3.2, s. 50nn.

⁴³⁷ Srov. *Paen.* II 5, 34 (CSEL 73, s. 178).

⁴³⁸ Tento problém zmiňuje v prvním latinském „katalogu herezí“ Ambrožův současník FILASTRUS Z BRESCIE. *Div. her. lib.* 61 (CCL 9, s. 256). Srov. GRYSON, Roger. *Introduction*, s. 22.

⁴³⁹ Viz *Paen.* II 2, 7 (CSEL 73, s. 165n). Srov. *Paen.* I 13, 59; 16, 87; 17, 93–94 (CSEL 73, s. 147; 159; 161–162).

⁴⁴⁰ Viz *Paen.* II 2, 7–11 (CSEL 73, s. 165–168).

⁴⁴¹ *Paen.* II 2, 12 (CSEL 73, s. 168n): ... *quae impossibilia sunt homini, possibilia sunt apud deum, et potens est deus, quando vult, donare nobis peccata, etiam quae putamus non posse concedi, et ideo quod nobis impossibile inpenetratu videtur, deo donare possibile est. Nam et impossibile videbatur, ut peccatum ablueret aqua... Similiter impossibile videbatur per poenitentiam peccata dimitti: concessit hoc Christus apostolis suis, quod ab apostolis ad sacerdotum officia transmissum est. Factum est igitur possibile, quod impossibile aestimabatur.*

Ambrož tu tak novaciánům dokazuje, že právě oni opakováním křtu místo pokání „znovu křižují Božího Syna a uvádějí ho v posměch“. ⁴⁴² Kristus zemřel za naše hříchy jednou, a proto ani křest nelze opakovat jako jiné starozákonné křty a rituální očišťování, jinak by snad Kristus musel být znovu ukřižován. ⁴⁴³ Novaciánská pozice je tak nepřijatelná na dvou rovinách: tím, že nedovolují hříšníkům činit pokání, je připravují o naději na spásu a tím, že místo pokání opakují křest, znehodnocují samotnou jeho podstatu. ⁴⁴⁴ Právě pokání je ale standardní a správná cesta, kterou církve rozpoznává a hlásá.

Eucharistie ve vztahu k pokání

Pokání je ale pro Ambrože spojené jak se svátostí křtu, tak s eucharistií. ⁴⁴⁵ Křest jako první očišťuje od hříchů a samozřejmě je podmínkou *sina qua non* pro přístup k eucharistickému stolu. ⁴⁴⁶ Nestačí ale sám o sobě; a nestačí být k eucharistickému stolu pozván, ale je třeba si křestní čistotu uchovat jako slavnostní šat na svatební hostině. ⁴⁴⁷ Kdo vážným proviněním tuto milost ztratil, není k eucharistii hoden přistoupit a musí být pokáním znovu obnoven a očištěn. Vyloučení od eucharistie bylo už od prvotní církve výrazným a viditelným trestem pro velká provinění. ⁴⁴⁸ I Ambrož tuto praxi dodržuje a zdůrazňuje, že kdo je v hříchu, nemůže ani vysluhovat, ani užívat svátosti. ⁴⁴⁹ Každému ale může a musí být i nejzávažnější provinění po náležitém (kanonickém) pokání odpuštěno a jeho společenství u eucharistického stolu obnoveno. ⁴⁵⁰ A právě vidina konce pokání a opětovného připuštění k eucharistii, kterou nazývá „nebeskými svátostmi“ či „nebeskými tajemstvími“ (*sacramentis caelestibus, mysteriis caelestibus*), je pro kajícíky motivací a nadějí, která jim nesmí být upřena. ⁴⁵¹ Sám Pán slibuje

⁴⁴² R. Gryson upozorňuje na další význam řeckého slova παραδειγματίζειν, které může znamenat „vydávat posměchu“, ale i „ukázat na divadle“ apod. Ambrož, který často pracoval přímo s řeckým textem, a někdy proto používal jiné významy slov než latinský překlad, mohl tento termín chápat v souvislosti s textem Kol 2,15, který mluví o Kristově veřejném odhalení a vítězství nad všemi mocnostmi světa. Pokřtěný věřící je tak v tajemství křtu účasten tohoto Kristova „divadelního odhalení“. Blíže viz GRYSOŇ, Roger. pozn. 1 v SC 179, s. 134–138.

⁴⁴³ Srov. *Paen.* II 2, 6–5, 35 (CSEL 73, s. 165–178). Stejný argument přejímá i TOMÁŠ AKVINSKÝ. *STh* III q. 84 a. 10 ad 1.

⁴⁴⁴ Srov. FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 43.

⁴⁴⁵ Vztah eucharistie a odpuštění hříchů u Ambrože studuje JOHANNY, Raymond. *L'eucharistie*, s. 185–205.

⁴⁴⁶ *Exp. Luc.* VI 70–71 (CCL 14, s. 198–199). *Itaque nemo cibum accipit Christi, nisi fuerit ante sanatus, et illi qui vocantur ad cenam prius vocando sanantur... Ubique igitur mysterii ordo servatur, ut prius per remissionem peccatorum vulneribus medicina tribuatur, postea alimonia mensae caelestis exuberet.*

⁴⁴⁷ Ambrož rozvíjí toto podobenství z Mt 22,11–14 a přirovnává křestní nevinost k „šatu lásky a plášti milosti“ v *Paen.* I 7, 30 (CSEL 73, s. 134) a *Exp. Luc.* VII 204 (CCL 14, s. 285).

⁴⁴⁸ Viz např. 1Kor 5,5; 2Kor 2,20.

⁴⁴⁹ Srov. *Paen.* II 11, 104 (CSEL 73, s. 204); *Hel.* 22, 82 (CSEL 32/2, s. 462n); *Off.* I 248 (CCL 15, s. 91).

⁴⁵⁰ Srov. *Paen.* II 3, 16. 18–19 (CSEL 73, s. 170. 171).

⁴⁵¹ Viz např. *Paen.* I 15, 78. 80; II 3, 13 (CSEL 73, s. 156–157; 169n).

slibuje hřešícím své svátosti.⁴⁵² Stojí za zmínku, že v Ambrožově Miláně pravděpodobně nebylo obvyklou praxí propustit všechny penitenty spolu s katechumeny před slavením eucharistie, penitenti ale pochopitelně nemohli ani přistoupit k přijímání, ani přinášet obětní dary.⁴⁵³ Svou přítomnost bez participace na eucharistické oběti mohli, domnívám se, vnímat jako bolestnou připomínku své situace,⁴⁵⁴ ale zároveň jako spojení s církví, která s nimi a za ně prosí.⁴⁵⁵

Nejde však jen o církevní disciplínu. Ambrož by zřejmě souhlasil se slovy papeže Františka, že eucharistie není odměnou pro svaté a dokonalé.⁴⁵⁶ Jako dobrý biskup zná své věřící i jejich různé chyby a selhání, a právě proto zdůrazňuje potřebnost eucharistie a jejích účinků proti různým pokušením, které na ně neustále doléhají. Touto svátostí se posiluje podstata duše⁴⁵⁷ a přislíbujíc věčný život.⁴⁵⁸ Kristus sám se dává věřícímu za pokrm a nápoj, Kristus sám se mu nabízí každý den.⁴⁵⁹ Proto Ambrož chce přivést své posluchače k životu z eucharistie a intenzivně je povzbuzuje dokonce ke každodenní⁴⁶⁰ účasti na eucharistické bohoslužbě.

To, co ti prospívá každý den, přijímej denně! Žij tak, abys jej směl přijímat každý den! [...] Proto i ty slyšíš, že pokaždé, když se přináší oběť, zvěstuje se Pánova smrt, Pánovo vzkříšení, Pánovo povýšení i odpuštění hříchů – a přesto tento chléb denně nepřijímáš? Kdo je zraněn, hledá lék. Zranění znamená, že jsme v područí hříchu, lék představuje nebeská a velebná svátost.⁴⁶¹

V eucharistii však nevidí jenom posilu a pokrm; stejně jako ve křtu je i v této svátosti implicitně zahrnuto odpuštění hříchů, jak to sám Kristus ustanovil.⁴⁶² Ambrož mnohokrát

⁴⁵² *Paen.* II 5, 39 (CSEL 73, s. 180): *Peccantibus dominus sacramenta promittit sua.*

⁴⁵³ Podobou liturgického slavení v Ambrožově Miláně se zabývá SCHMITZ, Josef. *Gottesdienst im altchristlichen Mailand*. Köln: Hanstein, 1975, formulí propuštění veřejných hříšníků (nikoli penitentů) rozebírá blíže na s. 361–363. Stejnou praxi popisuje i KOCH, Hugo. *Die Büsserentlassung*, s. 493–502.

⁴⁵⁴ Srov. *Paen.* II 11, 102 (CSEL 73, s. 203n).

⁴⁵⁵ Srov. *Paen.* II 10, 92 (CSEL 73, s. 199n); *Exp. Luc.* V 92 (CCL 14, s. 164).

⁴⁵⁶ Srov. FRANTIŠEK. *Evangelii gaudium* 47 (č. př. *Evangelii gaudium = Radost evangelia: apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě*. Praha: Paulínky, 2014, s. 36).

⁴⁵⁷ Srov. *Myst.* 9, 55 (CSEL 73, s. 113).

⁴⁵⁸ Jan 6,51.

⁴⁵⁹ Srov. *E118 XVIII* 26 (SAEMO 10, s. 264nn) a dále VOPŘADA, David. *Mystagogie*, s. 270.

⁴⁶⁰ V Ambrožově Miláně se eucharistie slavila už každý den, pravděpodobně v poledne (*meridianis horis*), v postní dny pak večer. Viz JOHANNY, Raymond. *L'eucharistie*, s. 75–83, k tématice a důvodu poledního času viz blíže VOPŘADA, David. *Mystagogie*, s. 135nn.

⁴⁶¹ *Sacr.* V 4, 25 (CSEL 73, s. 69n): *Accipe cottidie, quod cottidie tibi prosit! Sic vive, ut cottidie merearis accipere! ... Ergo tu audis, quod, quotienscumque offertur sacrificium, mors domini, resurrectio domini, elevatio domini significetur et remissio peccatorum, et panem istum vitae non cottidianus adsumis? Qui vulnus habet, medicinam requirit. Vulnus est, quia sub peccato sumus, medicina est caeleste et venerabile sacramentum.* Srov. *Sacr.* IV 6, 28 (CSEL 73, s. 57n); *E118 VIII* 48 (SAEMO 9, s. 360nn).

⁴⁶² Mt 26,28.

opakuje, že eucharistie má spasitelnou moc odpouštět hříchy a dokonce tímto odpuštěním sama o sobě je.⁴⁶³ Jak tedy tento zdánlivý protimluv chápat?

Ambrož klade velký důraz na opravdové obrácení, lítost, snahu o nápravu a upřímné vyznání hříchů před Pánem, tedy všechny vnitřní i vnější známky hluboké touhy po životě v blízkosti Krista, který je plný lásky ke všem. Jedinečná Kristova oběť na kříži se zpřítomňuje v eucharistii a přináší spásu tomu, kdo je se zkroušeným srdcem tento božský dar připraven přijmout.⁴⁶⁴ Ve slavení Kristovy oběti se v jediném úkonu zpřítomňují celé dějiny spásy, jeho smrt, vzkříšení i nanebevstoupení; Ambrož proto až s odvážným realismem dochází k závěru, že eucharistie sama o sobě je reálným odpuštěním hříchů.⁴⁶⁵ Kristus, který se dává věřícím jako pokrm, je i dobrým vykladačem Boží lásky a něžnosti⁴⁶⁶ a touto láskou přitahuje duši pokřtěného k sobě. Tváří v tvář této lásce si je ale křesťan bolestně vědom vlastní nedostatečnosti a nutnosti očištění. A právě v eucharistii se dokončuje očištění započaté křtem, a to nejen jednorázově jako při křtu, ale opakovaně, bezpočtukrát a nevyčerpatelně.⁴⁶⁷

Zvěstujeme-li smrt, zvěstujeme i odpuštění hříchů. Prolévá-li se tedy krev pokaždé na odpuštění hříchů, musím ji přijímat stále, aby mi stále také odpouštěla hříchy. Já, který stále hřeším, mám pořád zapotřebí léku.⁴⁶⁸

Pokání je tedy stálým postojem pokřtěného, který si je vědom, že není zcela odolný vůči různým pokušením, a potřebuje proto neustálou podporu a pomoc. Pokorné vědomí vlastní nemohoucnosti a náchylnosti ke zlému jej ale podle Ambrože nemá přivést k depresi či defetismu. Bůh – ačkoli všechno ví a není třeba mu cokoliv sdělovat – toužebně čeká na hlas každého člověka, aby jej mohl zahrnout láskou a odpuštěním.⁴⁶⁹ Kristus sám kvůli našim vinám pláče jako první,⁴⁷⁰ denně se za nás přimlouvá u Otce a koná vykoupění hříchů⁴⁷¹ a on sám jediný je učitelem pravého pokání (*magister paenitentiae*).⁴⁷² A Kristovo tělo a krev vydávané

⁴⁶³ Viz např. *Paen.* II 3, 18 (CSEL 73, s. 171); *Sacr.* IV 5, 24; V 3, 17 (CSEL 73, s. 56; 65); *E118* VIII 48; XV 28 (SAEMO 9, s. 360nn; SAEMO 10, s. 158nn) *Exp. ps.* 37, 9 (CSEL 64, s. 142n); *Exam.* V 24, 90 (CSEL 32/1, s. 203); *Exp. Luc.* X 135 (CCL 14, s. 384) a další.

⁴⁶⁴ Srov. JOHANNY, Raymond. *L'eucharistie*, s. 202.

⁴⁶⁵ Srov. *Sacr.* V 4, 25 (CSEL 73, s. 69n).

⁴⁶⁶ Srov. *Paen.* I 17, 92 (CSEL 73, s. 161).

⁴⁶⁷ Srov. *E118* XVI 28 (SAEMO 10, s. 196).

⁴⁶⁸ *Sacr.* IV 6, 28 (CSEL 73, s. 57n): *Si mortem, adnuntiamus remissionem peccatorum. Si, quotienscumque effunditur sanguis, in remissionem peccatorum funditur, debeo illum semper accipere, ut semper mihi peccata dimittat. Qui semper pecco, semper debeo habere medicinam.*

⁴⁶⁹ Srov. *Paen.* II 7, 53; 8, 66 (CSEL 73, s. 185; 190).

⁴⁷⁰ Srov. *Paen.* II 6, 49; 7, 57 (CSEL 73, s. 184; 186n).

⁴⁷¹ *E118* XXI 14 (SAEMO 10, s. 380).

⁴⁷² Srov. *Ex. ps.* 37, 46 (CSEL 64, s. 174n).

v eucharistii jsou každodenní aktualizací milosti vykoupení. Eucharistie tak „tvoří klíčovou složku pokání, neboť učí křesťana žít s vědomím, že se mu odpouští každý den.“⁴⁷³

3.5 Ambrožův vliv na západní teologii pokání

Dědičné a osobní hříchy

Jak už jsme viděli, Ambrož rozlišuje lehké a těžké hříchy a propojuje je s církevní disciplínou kanonického pokání i s každodenním životem věřícího, který žádá o jejich odpuštění v modlitbě Páně, při eucharistické slavnosti a v konkrétních skutcích lásky. U Ambrože už se také objevuje (byť ne ještě systematicky a explicitně) i téma dědičného hříchu, které od svého učitele později přebere a rozpracuje Augustin.⁴⁷⁴ Odpuštění hříchů jak osobních, tak těch, s nimiž se člověk narodil, je primárně vázáno na křest,⁴⁷⁵ jehož slavení mělo v Ambrožově Miláně ještě další rozměr. Ambrož rozlišuje osobní hříchy (*peccata propria*), které jsou smyty křtem, a dědičný hřích (*peccata hereditaria*), který byl v křestní liturgii snímán při obřadu mytí nohou. Toto specifikum milánské liturgie vysvětluje následovně:

Petr byl čistý, ale musel si umýt nohy. Měl totiž hřích z následnosti prvního člověka, když ho svedl had a přesvědčil k omylu. Proto se mu myjí nohy, aby [mu] byly sňaty dědičné hříchy; naše pak vlastní [hříchy] se snímají skrze křest.⁴⁷⁶

Ambrož je přesvědčen, že „se všichni rodíme jako otroci hříchu“, s nálezou lidské přirozenosti předanou rodiči už v okamžiku početí.⁴⁷⁷ Jedině Kristus byl už při svém panenském početí a narození bez hříchu.⁴⁷⁸ Ambrož tím argumentuje proti novaciánům, kteří se nazývají „čistí“: žádný člověk nemůže z logiky věci být bez hříchu. Adam zhřešil a následky jeho hříchu přešly na celé lidské pokolení.⁴⁷⁹ Ambrož však rozlišuje Adamovu dědičnou vinu a z ní vyplývající důsledky pro celé lidstvo a vlastní, osobní vinu každého člověka. Náchylnost

⁴⁷³ VOPŘADA, David. *Mystagogie*, s. 281.

⁴⁷⁴ Srov. např. AUGUSTIN. *Nupt. et concup.* II 5, 15 (CSEL 42, s. 266n); *Contra ep. Pelag.* IV 11, 29 (CSEL 60, s. 559). Tuto Augustinovu inspiraci u Ambrože studuje HUŠEK, Vít. *Peccata haereditaria* u Ambrože Milánského. *Studia theologica* 2004, roč. 6, č. 3, s. 29–36.

⁴⁷⁵ *Ex. ps.* 36, 63 (CSEL 64, s. 121).

⁴⁷⁶ *Myst.* 6, 32 (CSEL 73, s. 102), cit. dle HUŠEK, Vít. *Peccata haereditaria*, s. 30. V *Sacr.* III 1, 7 (CSEL 73, s. 41) ale Ambrož vysvětluje obřad mytí nohou s jiným důrazem, jako posílení proti ďábovým svodům. V *Paen.* I 7, 32 (CSEL 73, s. 135) poukazuje na mytí nohou jako na podíl, který dal Kristus Petrovi a celé církvi, jako moc odpouštět hříchy.

⁴⁷⁷ *Paen.* I 3, 13 (CSEL 73, s. 126): *Nam omnes homines sub peccato nascimur, quorum ipse ortus in vitio est.* Srov. *Apol. David* 11, 56 (CSEL 32/2, s. 337n).

⁴⁷⁸ Srov. *Exp. Luc.* II 56 (CCL 14, s. 55).

⁴⁷⁹ Srov. Řím 5,12.

ke zlému způsobená Adamovým hříchem je už bohužel realitou, do níž je každý člověk postaven; souzeni ale budeme za vlastní chyby a selhání.⁴⁸⁰ Tento postoj přejímá později i Augustin, obzvláště v konfrontaci s pelagiány. Ti – stručně řečeno – nechápali Adamův hřích jako příčinu smrtelnosti a jako hřích dědičný, ale pouze jako Adamovu osobní vinu. Tu však křesťan nemusí napodobovat osobním hříchem (*imitatio*), ale může jí úspěšně vzdorovat prostřednictvím pevné vůle a s pomocí Boží milosti, přijímané ovšem podle míry svých zásluh (*merita*).⁴⁸¹ Ambrož ale, obzvláště v konfrontaci s novaciány přesvědčenými rovněž o své schopnosti vyhnout se hříchu, trvá na tom, že každý člověk má neustále, každý den, před křtem i po křtu, zapotřebí odpuštění a očištění.

Tomáš Akvinský

Novaciánskou kontroverzi, otázky možnosti odpuštění hříchů po křtu a opakovaného pokání řeší takřka o devět století později systematicky i sv. Tomáš Akvinský ve své *Teologické Summě*. Odpověď staví podobně: hřích spáchaný po křtu není automaticky hříchem těžkým a neexistuje hřích, který by nebylo možné odpustit. Především však, stejně jako Ambrož, zdůrazňuje, že Boží milosrdenství je větší než jakékoli množství jakkoli závažných hříchů.⁴⁸² Tomáš ale nijak blíže nekomentuje neopakovatelné slavnostní pokání, neboť v jeho době už víceméně není praktikováno. Pokání už je ale ve 13. století chápáno jako jedna ze sedmi svátostí církve a jak jsme viděli, u Ambrože už je svátostný rozměr pokání přítomen.

Tridentský koncil

Důležitým momentem, na který naváže i pozdější vývoj, je chápání svátosti eucharistie jako potřebného léku, v němž je explicitně přítomno i odpuštění hříchů. V následujících staletích, kdy se z přijímání eucharistie postupně stávala exkluzivní událost, na niž je třeba se dlouho připravovat a u níž si křesťan nemůže být přes všechno snahu jistý, že se jí neúčastní neoprávněně, se k těmto Ambrožovým důrazům vrací Tridentský koncil. V aktech koncilu je

⁴⁸⁰ Srov. *Ex. ps.* 48, 9 (CSEL 64, s. 366).

⁴⁸¹ K pelagiánské kontroverzi viz blíže DROBNER, Hubertus. *Patrologie*, s. 521nn.

⁴⁸² TOMÁŠ AKVINSKÝ. *STh* III q. 84 a.10 co. *Et ideo misericordia Dei peccantibus per poenitentiam veniam praebet absque ullo termino*. Srov. *Paen.* I 2, 5; 3, 10–11; 11, 48–49 (CSEL 73, s. 121; 123–124; 142–143). Tomáš vícekrát v argumentaci cituje kromě Ambrože i Augustinův spis *O pokání*, jedná se ale o pozdější traktát *De vere et falsa poenitentia* (PL 40, s. 1113–1130), tehdy mylně připisovaný Augustinovi.

zahrnuto několik bodů týkajících se charakteru eucharistie a příslušné svátostné praxe.⁴⁸³ Koncil jednak znovu definoval, že eucharistie má být přijímána jako „protijed, jímž máme být vysvobozeni z každodenních hříchů a chráněni hříchů smrtelných“. ⁴⁸⁴ Mešní oběť je přinášena, aby smývala hříchy, kterých se denně dopouštíme.⁴⁸⁵ Jinými slovy: odpuštění hříchů se děje nejen ve svátosti pokání, ale i v eucharistii. Eucharistie je svátost, která odpouští hříchy, to ale zároveň není jejím hlavním a jediným účinkem.⁴⁸⁶ Koncil doporučuje všem věřícím její časté přijímání, výslovně pokud možno při každé mši, a to „nejen duchovní touhou.“⁴⁸⁷ Jak jsme již viděli, stejně tak Ambrož povzbuzoval svou obec k denní účasti na eucharistii.⁴⁸⁸

Koncil také potvrdil povinnost přijímání eucharistie alespoň jednou do roka ve velikonoční době jako určité křesťanské „existenční minimum“. ⁴⁸⁹ I v Ambrožově Miláně měla liturgie a katecheze Svatého týdne svůj zvláštní charakter, neboť v něm vrcholila příprava katechumenů na křest a zároveň byli na Zelený čtvrtek penitenti opět přijati do společenství církve a mohli znovu přistoupit k eucharistii.⁴⁹⁰ Tato slavnostní liturgie na Zelený čtvrtek byla vyhrazena biskupovi. Můžeme v tom už vidět jakési předznamenání pozdějšího vývoje, kdy je smíření a přijímání eucharistie pro mnoho křesťanů zafixováno na společné slavení před Velikonocemi. Ambrož sice ještě neoznačuje explicitně pokání jako svátost, ale v tomto bodě je už blízko tomu, že tomuto odpuštění připisuje svátostný charakter, který bude pozdějším vývojem v církvi potvrzen.

Univerzálnost pokání

Disciplína pokání ale není u Ambrože pro všechny věřící unifikována, ani zacílena pouze na velké hříšníky, kteří museli podstoupit pokání veřejné. Ambrož se primárně nezabývá oficiální kanonickou podobou pokání, ani kategorizací těžkých hříchů. Pokání je univerzální, rozdíl je v závažnosti hříchů a úměrném vynaložení námahy a času k dosažení odpuštění.⁴⁹¹ V době, kde panuje nejistota ohledně podoby a hodnoty pokání a možnosti odpuštění, přichází

⁴⁸³ Akta tridentského koncilu a v nich obsažený vztah eucharistie a odpuštění hříchů studuje TILLARD, Jean-Marie-Roger. *Pénitence et eucharistie*. *La Maison-Dieu* 1967, roč. 90, č. 4, s. 106–125.

⁴⁸⁴ TRIDENTSKÝ KONCIL. 13. zasedání z 11. října 1551, hlava 2. In: *Dokumenty Tridentského koncilu*. Praha: Krystal OP, 2015, s. 86: ... *antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis, et a peccatis mortalibus preservemur*.

⁴⁸⁵ 22. zasedání ze 17. září 1562, hlava 1 (tamtéž, s. 164): *Atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur*.

⁴⁸⁶ 13. zasedání z 11. října 1551, kánon 5 (tamtéž, s. 92).

⁴⁸⁷ 22. zasedání ze 17. září 1562, hlava 6 (tamtéž, s. 166).

⁴⁸⁸ Viz výše např. *Sacr.* V 4, 25 (CSEL 73, s. 69n).

⁴⁸⁹ 13. zasedání z 11. října 1551, kánon 9 (tamtéž, s. 92).

⁴⁹⁰ Srov. *Exam.* V 24, 90–92 (CSEL 32/1, s. 203).

⁴⁹¹ Srov. *Paen.* I 3, 10 (CSEL 73, s. 124).

s pohledem na pokání jako na rozvíjení křtu. Na rozdíl od křtu ale není pokání (vyjma onoho kanonického procesu) limitované pouze na jedinou příležitost za celý život. Pokání není výjimečnou událostí, o níž je trapné mluvit a u níž věřící doufá, že se jí vyhne, ale je součástí každodenního křesťanského života.⁴⁹² Pro Ambrože je pokání jedinou správnou reakcí na hříchy spáchané po křtu. Ambrož nemusí noviciány přesvědčovat o potřebnosti pokání, ale zdůrazňuje, že církev má moc odpustit hříchy tomu, kdo pokání činí⁴⁹³ a že v církvi lze dojít odpuštění.⁴⁹⁴ Podle jeho výkladu jsou všichni křesťané účastni této služby církve, udílející odpuštění skrze pokání. Souhrnně řečeno, pokání je denní realitou každého věřícího.⁴⁹⁵

Ambrož se nezaměřuje na kanonické pokání jako na doktrinní otázku, ale spíše na jeho pastorační rozměr; chápe ho jako fakt, který se týká každého věřícího, nejen jeho milánské obce. V těchto zaznamenaných katechezích se obrací ke své široké obci věřících, ale i ke katechumenům i náhodným posluchačům i čtenářům. Výklad o pokání se týká jak věřících, tak i pravděpodobně přítomných pohanů, heretiků a vposledku všech, kdo mohli do milánské baziliky přicházet.⁴⁹⁶

Svým svěřencům, kteří se snaží dobře křesťansky žít (a většinou se jim to možná i daří nebo jsou o tom alespoň přesvědčeni), připomíná, že před Bohem jsme všichni hříšníci a že ten, kdo se dívá kolem sebe a hledá někoho horšího, nejvíc klame sám sebe. Přichází nám tu na mysl podobenství o farizeovi a celníkovi, které sice Ambrož výslovně nezmiňuje, ale vícekrát kritizuje jakoukoli snahu o sebepotvrzení skrze hříchy druhého a nejen výlučně noviciánské sebevědomé vymezování se „my nejsme jako tamti“.⁴⁹⁷ Tepe i jakýkoli náznak satisfakce z toho, že se hříšníci dostalo spravedlivého trestu a že byl exkomunikován.

Kéž bych mohl při pohledu na hříchy druhého spíše plakat, než se radovat! Vždyť [...] ten, kdo se raduje z pádu druhého, má potěšení z vítězství ďáblova. A když tedy slyšíme o tom, že člověk, za něhož zemřel Kristus, [...] padl, spíše mějme zármutek.⁴⁹⁸

⁴⁹² Srov. FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 219.

⁴⁹³ Srov. *Paen.* I 16, 87–89 (CSEL 73, s. 159–160).

⁴⁹⁴ Srov. FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 225n.

⁴⁹⁵ Srov. FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 42.

⁴⁹⁶ Podobně jako u jiných Ambrožových veřejných katechezí při bohoslužbě slova se lze domnívat, že jeho publikum bylo značně různorodé, ať už z hlediska společenského stavu nebo náboženství. Blíže viz VOPŘADA, David. *Mystagogie*, s. 34–37.

⁴⁹⁷ Srov. *Paen.* I 8, 38–39; II 6, 40; 7, 59 (CSEL 73, s. 137–138; 180n; 187n).

⁴⁹⁸ *Paen.* II 8, 78 (CSEL 73, s. 195): *Non ergo gaudeam super alicuius peccatum, sed magis lugeam... Nec inmerito, quoniam qui lapsu alieno gaudet, diaboli gaudet victoria. Et ideo doleamus magis, cum audimus perisse hominem, pro quo Christus mortuus est.*

Křesťanům, kteří jsou naopak stíháni neustálými obavami, že žijí špatně a jakýmkoli sebemenším proviněním mohou definitivně ztratit Boží milost, připomíná Kristovo slitování a vlídné pozvání pro ty, kdo se namáhají a klesají pod různými břemeny. Ambrož je přesvědčen, že ten, kdo je takto na sebe i na druhé příliš přísný, ten v důsledku „na sebe Kristovo lehké jho nevezal a na svou šíji vložil těžké břemeno, které nemohl snést.“⁴⁹⁹ Kdo nechce Krista následovat v mírnosti a tichosti, kdo neuznává vlastní slabost a potřebu odpočínutí, ten si sám nakládá těžké břemeno a vposledku je nejvíc nesnesitelný sám sobě. A ještě na okraj skrupulózním neurotikům, s nimiž má zřejmě jako každý pastýř zkušenost, připomíná, že u hříchu jde o vnitřní postoj, ne náhodný pohled⁵⁰⁰ a že původcem viny je duch, nikoliv normální tělesné reakce.⁵⁰¹

Ambrož se ale obrací i k těm, kdo ještě nejsou pokřtěni, ke katechumenům i zajímavajícím se či váhajícím „anonymním křesťanům“. V této době je alespoň v italské církvi přítomna silná „lobby“ rigoristických skupin, která znejistuje jak křesťany, tak ty, kteří uvažují o tom, že by se jimi mohli stát, právě přílišným (ač jinak zcela ortodoxním) důrazem na závažnost křtu jako totálního předělu starého a nového života. Problém, který z toho ale vyplývá, je obecné chápání křtu jako takřka nesplnitelného slibu nového čistého života, k němuž se proto mnozí odhodlávají dlouhé roky a někdy toto rozhodnutí posouvají až k okamžiku smrti. Strach z toho, co se stane, když nebudu schopen dostát svým křestním závazkům, zhřeším a konsekventně budu vyloučen z církve a tím pádem definitivně přijdu o věčnou spásu, mohl paralyzovat mnoho Ambrožových posluchačů. Ambrož ale na závěr těchto katechezí připomíná, že právě možnost pokání po křtu je dalším z projevů Božího milosrdenství: „Pokání je tedy dobrá věc. Kdybychom ji neměli, všichni by milost křtu odkládali až do stáří.“⁵⁰² Přítomným katechumenům předkládá obraz křtu, který je čeká, jako něco, nač se těšit, a ne čeho je třeba se obávat: „I ty, když přicházíš ke křtu, pozvedni ruce, zrychli krok, a vystup k tomu, co je věčné.“⁵⁰³ A současně se i ostatní přítomní věřící v tomto okamžiku můžou s vděčností rozpomenout na svůj křest a znovu „zrychlit krok a vystoupit vzhůru, k duchovní milosti“. I samotné pokání je milost, neboť směřuje k odpuštění a smíření.⁵⁰⁴

⁴⁹⁹ *Paen.* I 7, 30 (CSEL 73, s. 134): *...qui iugum Christi suave non suscipit et onus grave collo inponit suo, quod portare non queat.*

⁵⁰⁰ *Srov. Paen.* I 14, 70 (CSEL 73, s. 152).

⁵⁰¹ *Srov. Paen.* I 14, 73 (CSEL 73, s. 153).

⁵⁰² *Paen.* II 11, 98 (CSEL 73, s. 202): *Bona ergo paenitentia, quae si non esset, omnes ad senectutem differrent ablutionis gratiam.*

⁵⁰³ *Paen.* II 6, 43 (CSEL 73, s. 182): *Tu quoque, cum ad baptismum venis, manus elevare, pedes, quibus ad aeterna conscendas, velociores habere admoneris.*

⁵⁰⁴ *Srov. Exp. Luc.* IX 29 (CCL 14, s. 341).

Co je tedy v této době nové? Ambrož zdůrazňuje hodnotu a nutnost pokání pro všechny křesťany jako životní styl. Klade důraz na vyznávání vin, modlitbu, skutky milosrdenství a časté přijímání eucharistie jako nejjistějšího a nenahraditelného léku proti různým pokušením: to všechno křesťanovi denně odpouští hříchy. Tím už svým způsobem předznamenává budoucí vývoj, kdy už bude veřejné kanonické pokání modifikováno do individualizovanějšího procesu.⁵⁰⁵

Ambrož ale zároveň mluví o odpuštění hříchů v eucharistii, které se neděje jednou, ale bezpočtukrát, a díky této univerzální Kristově oběti je odpouštěno všem a bez výjimky. Penitenti, kteří konali mnohdy několikaleté kanonické pokání, byli po dobu jeho trvání od eucharistie vyloučeni. Ve čtvrtém století už ale byla i papežskými výnosy potvrzena praxe, kdy má být dáno rozhřešení a podáno viaticum těm, kdo jsou v nebezpečí smrti, a to i kdyby nebyli předtím oficiálně přijati do stavu penitentů.⁵⁰⁶ Je v tom tedy nekonzistence a přiklonil se Ambrož přece jen spíše k rigoristickému pojetí, že jsou hříchy, které jsou (podruhé) neodpustitelné?

Ambrož především odmítá „lacinou milost“. Jeho popis, jak je třeba konat správné pokání, jeho líčení sinalých penitentů, kteří se různými kajícími skutky tak dlouho a intenzivně trýznili, až se podobali chodícím mrtvolám, a přesto jim mohlo být rozhřešení odloženo, a jeho výzvy, ať tedy pláčou ještě víc, nám dnes znějí přehnaně tvrdě a možná až sadisticky. Kulturní vzdálenost a rozdílná expresivita by nám ale neměla zastřít, oč tu Ambrožovi jde: hřích je tak závažná skutečnost, že stála život Božího Syna. Odpuštění hříchů je milost, ne nárok a vůbec není samozřejmé a zadarmo. Ambrož připomíná, že sám Kristus varuje v evangeliu před polovičatým obrácením,⁵⁰⁷ ale ještě více je připraven odpustit každému a přijmout všechny, kdo k němu přijdou. Ježíš zemřel a vstal z mrtvých proto, aby každého vysvobodil ze smrti, a tato oběť se denně zpřítomňuje v eucharistii. Jakkoli církev dodržuje určitou disciplínu vyloučení těch, kdo se proti Bohu závažným způsobem (vícekrát) provinili, přece jen je konečný soud vyhrazen jemu. Ambrož zdůrazňuje, že z Kristovy vykupitelské oběti není nikdo vyloučen a ani sebevětšímu hříšníkovu nelze bránit ke Kristu přijít. Kristova moc se – můžeme říct – zvláštním způsobem projevuje právě ve viaticu, kdy církev vyhrazuje Kristu konečný soud a především projevuje víru v moc eucharistie odpouštět hříchy. K tomu vpsledku dochází

⁵⁰⁵ Srov. FITZGERALD, Allan. *Conversion through Penance*, s. 228.

⁵⁰⁶ Srov. POSCHMANN, Bernhard. *La pénitence*, s. 93n.

⁵⁰⁷ Srov. *Paen.* II 1, 2; 5, 29; 11, 99 (CSEL 73, s. 164; 176; 202).

i Ambrož, u nějž nakonec přes veškerou obezřetnost a přísnost stejně převáží důvěra v nesmírné a nevyčerpatelné Boží milosrdenství, které nemůže zapomenout a zavrhnout navěky.⁵⁰⁸

Ambrož ale zároveň dobře ví, že kdyby odpuštění záviselo jen na lidské snaze, bylo by nedosažitelné, a odmítá proto jak sebevědomé účtování s Bohem, tak i určitý pozdější kvietistický flegmatismus. Slzy a veškeré projevy kajícího jsou sice potřebné a nutné, ale Kristus sám je předchází a svými vlastními slzami podněcuje. Kristus pláče s těmi, kdo konají pokání, a pro ty, kdo se mu snaží vyhnout; pláče vždycky jako první. Tajemství Krista je středem křesťanského života, Kristus je skálou, o níž je třeba roztříštit všechny špatné myšlenky,⁵⁰⁹ je dobrým Pánem, který touží vinu odpustit,⁵¹⁰ je Lékařem, který chce uzdravit⁵¹¹ a přichází na pomoc slabým.⁵¹² Jeho pohled rozpouští všechny viny⁵¹³ a se zrakem upřeným na něj usiluje křesťan stejně dnes jako před staletími o očištění a odpočinutí od hříchu (*requies peccati*),⁵¹⁴ které bylo dáno ve křtu a k němuž, posilován eucharistií a každodenní prosbou o odpuštění vin, celým svým životem směřuje.

⁵⁰⁸ Srov. *Paen.* I 4, 20 (CSEL 73, s. 128).

⁵⁰⁹ *Paen.* II 11, 106 (CSEL 73, s. 205): *Beatus, qui tenebit et adlidet parvulos tuos ad petram, hoc est, qui infirmas et lubricas cogitationes elidat ad Christum.*

⁵¹⁰ Srov. *Paen.* I 12, 54; II 4, 28 (CSEL 73, s. 146; 175).

⁵¹¹ Srov. *Paen.* II 8, 66 (CSEL 73, s. 190).

⁵¹² *Paen.* II 8, 70 (CSEL 73, s. 191): ... *scit dominus Iesus et infirmis subvenire.*

⁵¹³ Srov. *Paen.* II 10, 92 (CSEL 73, s. 199n).

⁵¹⁴ Srov. *E118 XVIII 28* (SAEMO 10, s. 266nn).

Závěr

Ambrožův spis o pokání navazuje na takřka čtyři století trvající vývoj, kdy církev postupně chápala sebe samu stále víc jako společenství zároveň svatých a hříšných. Sledovali jsme jej od prvního století, kdy už nacházíme v kanonických textech záznamy o prvních problémech v církevních obcích, které ale stojí hned vedle prohlášení o společenství vyvolených svatých a novém životě po křtu. Jako snad každý nadšený konvertita narazí mezi křesťany na realitu všudypřítomného hříchu, k němuž samozřejmě sám též přispívá, tak i prvotní církev chápala, že úplná bezhříšnost není v zásadě možná. Každodenní prosby za odpuštění hříchů a smíření s ostatními tak měly od počátku pevné místo v liturgii a modlitbě věřících. Zároveň se postupně začíná prosazovat seznam těžkých hříchů (většinou zapření víry, vraždu či cizoložství, někde byly explicitně jmenovány ještě další), na které už pouhé jejich vyznání při bohoslužbě nestačí a pro něž je (či naopak není) možné a nutné církví uložené veřejné pokání. U řady autorů a ve výnosech různých biskupů a synod byla tato praxe odlišná a v této době ještě zdaleka není samozřejmé, že po spáchání těžkého hříchu bude provinilci dána možnost pokání a smíření s církví.

V prvních staletích, kdy církev žije stále napůl v ilegalitě a čelí několika vlnám pronásledování, se výrazně prosazuje kult mučednictví jako určitý křesťanský prototyp. „Křest krví“ platil pro církev jako potvrzení spásy nejen pro ty, kteří odmítli zapřít víru, ale nestihli být pokřtěni, ale zahrnoval i druhý rozměr: smazání vin, kterých by se člověk dopustil po křtu. Masivní cílené represe v polovině třetího století byly důležitým mezníkem, který postavil církev do nové situace. Mučedníci a vyznavači v ní stále byli přítomni, ale velké množství křesťanů podlehló nátlaku nebo se minimálně nějakým způsobem snažilo zůstat se státní mocí konformní. Problém buď přímé apostaze, nebo nějaké formy kolaborace či různých podvodů už nešel ignorovat a církevní pastýři tak byli nuceni se znovu zabývat otázkou, zda je možné odpadlíky přijmout zpět do církve, případně za jakých podmínek a jak se tím změní charakter církve jako společenství svatých.

Po konstantinovském obratu a legalizaci křesťanství se církev opět ocitá v nové situaci. Heroismus mučedníků a vyznavačů, z nichž někteří měli v živé paměti poslední velké pronásledování na počátku čtvrtého století, spíš nahrazuje klid a všednost. Do již oficiálních struktur církve přicházejí lidé s různými představami o tom, co znamená žít jako křesťan, a vzhledem k otevírajícím se kariéerním možnostem se postupně objevuje většinové „matrikové“

křesťanství. Problém hříchu jako by už nebyl tak palčivý, na což samozřejmě reagují různé ozdravné reformační proudy. Biskupové a otcové burcují věřící množstvím kázání a spisů, a stejně tak i různé rigoristické skupiny, které tento koncept, pojmenovaný později Augustinem *ecclesia permixta*, neakceptují. Zjednodušeně řečeno: církev je buď svatá, nebo to není pravá církev, a kdo není svatý, ten do ní nemůže patřit. Vzhledem k tomu, že tyto skupiny mají značný morální kredit (a samozřejmě i kus pravdy, když poukazují na neutěšený stav křesťanstva) a aktivně bojují proti stejně nebezpečnému laxismu, je jejich hlas zřetelně slyšet. Novaciáni, jedna z těchto výraznějších skupin, byli ve svém boji „za čistou církev“ přesvědčeni, že z hříchu může očistit pouze křest. To mělo v principu dva následky: jednak nový křest pro ty, kteří se k novaciánům chtěli přidat, jako očistný rituál po příchodu z církve, která v sobě ponechává i hříšníky, a jednak formalizovaná nauka, že pokud by někdo zhřešil po křtu, nemá už žádnou možnost pokání a smíření.

Tento názor se nám nemusí zdát přes všechna staletí až tak vzdálený. Kdo z nás se (třeba u „konverzí“ různých celebrit, jejichž veřejné vystupování evangelium deformuje či přímo popírá) nikdy nepřistihl při myšlence: „Jak tohle člověka vůbec může církev přijmout?“ Případně: „Jestli v církvi bude tenhle, tak já s ním nemůžu sdílet společný prostor a už vůbec nepřipadá v úvahu, aby se dotyčný taky dostal do nebe. A stejně to obrácení nemůže myslet vážně. A jestli je Pán Bůh spravedlivý, tak ho přece musí potrestat.“ Na druhé straně však může člověk, kterého deptá tíha jeho předchozího provinění, ale slyší, že nemá šanci na odpuštění, nakonec podlehnout zoufalství.

Milánský biskup proto píše dvě knihy *O pokání* pro své věřící, kteří zápolí jak s pochybnostmi o smyslu pokání pro sebe i pro jiné, tak s falešnými představami o krutě trestajícím a zatracujícím Bohu. Ambrož zastává vyváženou pozici jak proti rigorismu, tak proti laxismu. Opakovaně ujišťuje, že neexistuje hřích, který by nemohl být odpuštěn, ale zároveň připomíná, že Boží milosrdenství není automatické a Bůh tím pádem není jakýsi „stroj na odpuštění“. Jako biskup zodpovědný za svou obec je, co se týče církevní disciplíny, spíše přísný, ale zároveň je takřka na každé stránce patrná jeho snaha a touha přivést všechny ke Kristu, jenž je přítomen v každém bratru nemocném hříchem a potřebujícím uzdravení a jenž je zároveň jediným a pravým Lékařem. Biskup sám nestojí vysoko nad svými svěřenci a neudílí jenom rady či tresty, ale cítí s nemocnými údy Těla Kristova a sám sebe staví do jedné řady s hříšníky, kteří potřebují denně prosit za odpuštění. Tato soucitná láska, *compassio*, podle Ambrože spojuje celou církev, svaté i hříšné.

Sebevědomým i skrupulózním křesťanům Ambrož zdůrazňuje, že nikdo není bez hříchu: ani velké postavy dějin spásy, o kterých svědčí příklady z Písma. Ambrožova exegeze je silně aktualizační, když se snaží (můžeme říci, že až imaginativní metodou) vtáhnout posluchače a čtenáře do biblického příběhu, a tím do setkání s Kristem, který je přítomen jak ve Starém, tak v Novém zákoně a jedinečným způsobem ve svátosti eucharistie. Ambrož jako jeden z prvních dokonce mluví o eucharistii jako o výsostném místě odpuštění hříchů. I procesu pokání už ale připisuje určitý svátostný charakter. Ten u něj zahrnuje tři kroky či roviny: poznání a lítost nad spáchanými hříchy, jejich pojmenování a vyznání a nakonec praktickou snahu o nápravu a zmírnění důsledků hříchu dobrými skutky. V tomto procesu je zapojen nejen intelekt, ale i afekty a emoce; obzvláště slzy jsou pro Ambrože skoro až svátostnou materií působící odpuštění hříchů. Celý proces, jakkoli může být podobně jako rekonvalescence dlouhý a náročný, má vpsledku terapeutický efekt, a to nejen pro penitenta, ale pro celou církev, která je v něm přítomná svou podporou, svou modlitbou i svými slzami. Pokání ale Ambrož neomezuje jen na v této době jednorázovou kanonickou formu vyhrazenou sanaci závažných či veřejných hříchů. Neexistuje žádná dělicí čára mezi těmi, kteří pokání potřebují a nepotřebují. Rozdíl může být jenom v jeho délce, intenzitě a viditelné podobě; každodenní pokání se týká každého křesťana bez rozdílu.

Může být tedy něco z Ambrožova myšlení aktuální i pro nás po více než šestnácti staletích? Praxe pokání je dnes diametrálně odlišná: není už jen dávno fixovaná jako individuální a soukromá (vyjma snad několika řeholních společenství, kdy je v některých případech veřejné vyznávání hříchů v kapitule součástí komunitního života). I pokání za těžké hříchy se v průběhu staletí posunulo od jedinečnosti a výlučnosti směrem k otevřené možnosti opakování. U Ambrože, jak se zdá, přece jen převažuje určitá obezřetnost a obava, aby lidé nebrali pokání na lehkou váhu. Přesto však nemají poslední slovo, vždyť stejně jako Bůh dával znovu a znovu svému vyvolenému národu možnost pokání a odpuštění, tím spíše dal svého Syna proto, aby žádný, a to opravdu žádný, nezahynul, ale měl život věčný. A jak se sám Ambrož táže těch, kdo by o tom pochybovali: a tady bude někdo naznačovat, že by Boží milosrdenství mohlo zapomenout?

Seznam zkratek

CCL	Corpus Christianorum. Series Latina
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
GCS	Die Griechische Christliche Schriftsteller
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
SAEMO	Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera
SC	Sources chrétiennes

Zkratky biblických knih a citace jsou převzaty z ekumenického překladu, není-li uvedeno jinak.

Seznam použité literatury

Prameny

Ambrožovy spisy

AMBROŽ. *Aeternae rerum Conditor*. In: BANTERLE, Gabriele (ed.). SAEMO 22. Milano – Roma: Biblioteca Ambrosiana – Città Nuova, 1994, s. 30–34.

—. *Apol. David = Apologia David*. SCHENKL, Carolus (ed.). CSEL 32/2. Vindobonae: Hoelder – Pichler – Tempisky, 1897, s. 297–355.

—. *Apol. David alt. = Apologia David altera*. SCHENKL, Carolus (ed.). CSEL 32/2. Vindobonae: Hoelder – Pichler – Tempisky, 1897, s. 357–408.

—. *Ep. = Epistulae*. FALLER, Otto (ed.). CSEL 82 (3 sv.). Vindobonae: Hoelder – Pichler – Tempisky, 1968, s. 207–325.

—. *Ex. ps. = Explanatio psalmorum XII*. PETSCHENIG, Michael (ed.). CSEL 64. Vindobonae – Lipsiae: F. Tempisky – G. Freytag, 1919.

—. *Exam. = Hexameron*. SCHENKL, Carolus (ed.). CSEL 32/1. Vindobonae: Hoelder – Pichler – Tempisky, 1896, s. 1–261.

—. *Exc. = De excessu fratris sui Satyri*. FALLER, Otto (ed.). CSEL 73. Vindobonae: Hoelder – Pichler – Tempisky, 1955, s. 207–325.

—. *Exp. Luc. = Expositio evangelii secundum Lucam*. ADRIAEN, Marcus (ed.). CCL 14. Turnholti: Brepols, 1957.

—. *E118 = Expositio psalmi CXVIII*. PIZZOLATO, Luigi F. (ed.). SAEMO 9–10. Milano – Roma: Biblioteca Ambrosiana – Città Nuova, 1987.

—. *Fid. = De fide*. FALLER, Otto (ed.). CSEL 78. Vindobonae: Hoelder – Pichler – Tempisky, 1962.

—. *Hel. = De Helia et ieiunio*. SCHENKL, Carolus (ed.). CSEL 32/2. Vindobonae: Hoelder – Pichler – Tempisky, 1897, s. 412–465.

—. *Is. = De Isaac vel anima*. SCHENKL, Carolus (ed.). CSEL 32/1. Vindobonae: Hoelder – Pichler – Tempisky, 1896, s. 644–700.

—. *Myst. = De mysteriis*. FALLER, Otto (ed.). CSEL 73. Vindobonae: Hoelder – Pichler – Tempisky, 1955, s. 87–116.

—. *Ob. Th. = De obitu Theodosii*. FALLER, Otto (ed.). CSEL 73, sv. 7. Vindobonae: Hoelder – Pichler – Tempisky, 1955, s. 369–401.

—. *Off. = De officiis*. TESTARD, Mauritius (ed.). CCL 15. Turnholti: Brepols, 2000.

—. *Paen.* = *De paenitentia*. FALLER, Otto (ed.). CSEL 73, sv. 7. Vindobonae: Hoelder – Pichler – Tempsky, 1955, s. 117–206.

-- GRYSON, Roger (ed.). SC 179. Paris: Cerf, 1971.

—. *Sacr.* = *De sacramentis*. FALLER, Otto (ed.). CSEL 73, sv. 7. Vindobonae: Hoelder – Pichler – Tempsky, 1955, s. 13–85.

—. *Spir.* = *De Spiritu sancto*. FALLER, Otto (ed.). CSEL 79. Vindobonae: Hoelder – Pichler – Tempsky, 1964, s. 1–222.

Ostatní prameny

AMBROSIASTER. *QVNT* = *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*. SOUTER, Alexander (ed.). CSEL 50. Vindobonae – Lipsiae: F. Tempsky – G. Freytag, 1908.

ATANÁŠ. *Fragmentum contra Novatianos*. MIGNE, Jacques-Paul (ed.). PG 26. Paris, 1887, s. 1315–1318.

AUGUSTIN. *Contra ep. Pelag.* = *Contra duas epistolas Pelagianorum*. VRBA, Carolus – ZYCHA, Ioseph (eds.). CSEL 60. Vindobonae – Lipsiae: F. Tempsky – G. Freytag, 1913.

—. *Ep.* = *Epistulae*. GOLDBACHER, Alois (ed.). CSEL 44. Vindobonae – Lipsiae: F. Tempsky – G. Freytag, 1904.

—. *f. et op.* = *De fide et operibus*. ZYCHA, Ioseph (ed.). CSEL 41. Praeae – Vindobonae – Lipsiae: F. Tempsky – G. Freytag, 1900, s. 35–97.

—. *Io. eu. tr.* = *In Iohannis evangelium tractatus*. WILLEMS, Radbodus (ed.). CCL 36. Turnholti: Brepols, 1954.

—. *Nupt. et concup.* = *De nuptiis et concupiscentia*. VRBA, Carolus F. – ZYCHA, Ioseph (eds.). CSEL 42. Praeae – Vindobonae – Lipsiae: F. Tempsky – G. Freytag, 1902, s. 211–319.

—. *s. dom. mon.* = *De sermone Domini in monte*. MUTZENBECHER, Almut (ed.). CCL 35. Turnholti: Brepols, 1967.

—. *s.* = *Sermones*. VERBRAKEN, Pierre-Patrick (ed.). CCL 41Aa. Turnholti: Brepols, 2008.

-- MIGNE, Jacques-Paul (ed.). PL 38. Paris, 1863.

(Ps.-) AUGUSTIN. *De vere et falsa poenitentia*. MIGNE, Jacques-Paul (ed.). PL 40. Paris, 1863, s. 1113–1130.

Concilia Galliae. MUNIER, Charles (ed.). CCL 148. Turnholti: Brepols, 1963.

- Const. apost.* = *Constitutiones Apostolicae*. METZGER, Marcel (ed.). SC 336. Paris: Cerf, 1987.
- BASIL VELIKÝ. *Ep.* = *Epistulae*. MIGNE, Jacques-Paul (ed.). PG 32. Paris, 1857, s. 219–1115.
- CYPRIÁN. *Ep.* = *Epistulae*. HARTEL, Wilhelm (ed.). CSEL 3. Vindobonae: C. Gerold, 1872.
— *Laps.* = *De lapsis*. BÉVENOT, Maurice (ed.). CSEL 3. Turnholti: Brepols, 1972, s. 217–242.
- (Ps.-) CYPRIÁN. *Ad Novatianum*. HARTEL, Wilhelm (ed.). CSEL 3. Vindobonae – Lipsiae: F. Tempsky – G. Freytag, 1912, s. 52–69.
- Did.* = *Didaché*. RORDORF, Willy – TUILIER, André (eds.). SC 248. Paris: Cerf, 1978.
- Didasc.* = *Didascalia apostolorum*. FUNK, Franz X. (ed.). *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, sv. 1. Paderbornae: Schoeningh, 1905.
- Dokumenty Tridentského koncilu*. HRIDNA, Ignác Antonín (přel.). Praha: Krystal OP, 2015.
- EUSEBIUS Z CAESAREJE. *HE* = *Historia ecclesiastica*. BARDY, Gustave (ed.). SC 41. Paris: Cerf, 1955.
- FILASTRUS Z BRESCIE. *Div. her. lib.* = *Diverseon hereseon liber*. HEYLEN, F. (ed.). CCL 9. Turnholt: Brepols, 1957, s. 206–324.
- FRANTIŠEK. *Evangelii gaudium* = *Radost evangelia: apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě*. Praha: Paulínky, 2014.
- HERMAS. *Past.* = *Pastyř*. JOLY, Robert (ed.). SC 53. Paris: Cerf, 1958.
- IGNÁC Z ANTIOCHIE. *Smyrn.* = *List Smyrnenským*. CAMELOT, Pierre-Thomas (ed.). SC 10. Paris: Cerf, 1958, s. 154–169.
- INOCENC I. *Ep.* = *Epistulae*. MIGNE, Jacques-Paul (ed.). PL 20. Paris, 1845, s. 463–623.
- JERONÝM. *Alt. Luc. Ort.* = *Altercatio Luciferiani et orthodoxi*. MIGNE, Jacques-Paul (ed.). PL 23. Paris, 1883, s. 163–192.
— *Ep.* = *Epistulae*. HILBERG, Isidorus (ed.). CSEL 54–55. Vindobonae – Lipsiae: F. Tempsky – G. Freytag, 1910–1912.
- JUSTIN. *Apol.* = *Apologia*. MUNIER, Charles (ed.). SC 507. Paris: Cerf, 2006.
- KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *QDS* = *Quis dives salvetur*. STÄHLIN, Otto (ed.). GCS 42. Leipzig: Hinrichs, 1909, s. 137–191.
— *Strom.* = *Stromata*. CAMELOT, Pierre-Thomas (ed.). SC 38. Paris: Cerf, 1954.
- KLEMENT ŘÍMSKÝ. *1Clem* = *Epistula ad Corinthios*. JAUBERT, Annie (ed.). SC 167. Paris: Cerf, 1971.

Koncil v Elvíře (Concilium Eliberritanum). MIGNE, Jacques-Paul (ed.). PL 84. Paris, 1862, s. 301–308.

List (pseudo-)Barnabášův. PRIGENT, Pierre – KRAFT, Robert A. (eds.). SC 172. Paris: Cerf, 1971.

Nicejský koncil (Concilium Nicaenum). MIGNE, Jacques-Paul (ed.). PL 56. Paris, 1846, s. 823–863.

MAXIM Z TURÍNA. *s.* = *Sermones*. MUTZENBECHER, Almut (ed.). CCL 23. Turnholti: Brepols, 1962.

NOVACIÁN. *De bono pudicitiae*. HARTEL, Wilhelm (ed.). CSEL 3, sv. 3. Vindobonae – Lipsiae: F. Tempsky – G. Freytag, 1912, s. 13–25.

—. *De cibis Iudaicis*. DIERCKS, Gerardus Frederik (ed.). CCL 4. Turnhout: Brepols, 1972, s. 79–101.

—. *De spectaculis*. HARTEL, Wilhelm (ed.). CSEL 3, sv. 3. Vindobonae – Lipsiae: F. Tempsky – G. Freytag, 1912, s. 3–13.

—. *Trin.* = *De Trinitate*. DIERCKS, Gerardus Frederik (ed.). CCL 4. Turnhout: Brepols, 1972, s. 1–78.

ÓRIGENÉS. *CRo.* = *Commentarii in Epistulam ad Romanos*. HAMMOND-BAMEL, Caroline P. (ed.). Freiburg: Herder, 1990.

—. *CC* = *Contra Celsum*. BORRET, Marcel (ed.). SC 136. Paris: Cerf, 1968.

—. *Orat.* = *De oratione*. KOETSCHAU, Paul (ed.). GCS 3. Leipzig: Hinrichs, 1899, s. 295–403.

—. *HLv* = *Homiliae in Leviticus*. BORRET, Marcel (ed.). SC 286. Paris, Cerf: 1981.

—. *HJoz* = *In Jozuem homilia*. JAUBERT, Annie (ed.). SC 71. 2. vydání. Paris: Cerf, 2000.

—. *HPs* = *In psalmos homiliae*. PRINZIVALLI, Emanuela – CROUZEL, Henri – BRÉSARD, Luc (ed.). SC 411. Paris: Cerf, 1995.

PACIÁN. *Ep.* = *Epistulae*. GRANADO, Carmelo (ed.). SC 410. Paris: Cerf, 1995, s. 166–271.

—. *Par.* = *Paraenesis sive exhortatorius libellus ad paenitentiam*. GRANADO, Carmelo (ed.). SC 410. Paris: Cerf, 1995, s. 118–147.

PAULINUS. *VAmbr* = *Vita Ambrosii*. In: BASTIAENSEN, Antonius Adrianus Robertus (ed.). *Vita dei santi*. Fondazione Lorenzo Valla – A. Mondadori, 1975, s. 51–125.

POLYKARP ZE SMYRNY. *Flp.* = *List Filipanům*. CAMELOT, Pierre-Thomas (ed.). SC 10. Paris: Cerf, 1958, s. 202–223.

PONTIUS. *VCypr.* = *Vita Cypriani*. In: BASTIAENSEN, Antonius Adrianus Robertus (ed.). *Vita dei santi*. Fondazione Lorenzo Valla – A. Mondadori, 1975, s. 1–49.

SIRICIUS. *Ep.* = *Epistulae*. MIGNE, Jacques-Paul (ed.). PL 13. Paris: 1845, s. 1136–1137.

SOCRATES SCHOLASTICUS. *HE* = *Historia Ecclesiastica*. MIGNE, Jacques-Paul (ed.). PG 67. Paris, 1864, s. 30–842.

TA = *Traditio apostolica*. BOTTE, Bernard (ed.). SC 11. Paris: Cerf, 1946.

TERTULIÁN. *Fug.* = *De fuga in persecutione*. BULHART, Vinzenz (ed.). CSEL 76. Vindobonae: Hoelder – Pichler – Tempsky, 1957, s. 17–43.

— . *Paen.* = *De paenitentia*. BORLEFFS, Janus Guilielmus Philippus (ed.). CCL 1. Turnhout: Brepols, 1954, s. 319–340.

— . *Pud.* = *De pudicitia*. MICAELLI, Claudio – MUNIER, Charles (ed.). SC 394–395. Paris: Cerf, 1993.

TOMÁŠ AKVINSKÝ. *STh* = *Summa theologica*. MIGNE, Jacques-Paul (ed.). Paris, 1861.

ZENO Z VERONY. *Tr.* = *Tractatus*. LÖFSTEDT, Bengt (ed.). CCL 22. Turnhout: Brepols, 1971.

Sekundární literatura

Monografie a slovníky

BOURGEOIS, Henri – SESBOÜÉ, Bernard – TIHON, Paul. *Les signes du salut III: Les sacrements. L'Église. La Vierge Marie*. Paris: Desclée, 1995.

VON CAMPENHAUSEN, Hans. *The Fathers of the Church*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2000.

DASSMANN, Ernst. *La sobria ebbrezza dello spirito: la spiritualità de S. Ambrogio, vescovo di Milano*. Sacro Monte Varese: Romite Ambrosiane, 1975.

DECRET, François. *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*. Paris: Seuil, 1996.

DEUTSCH, Samuel Martin. *Des Ambrosius Lehre von der Sünde und der Sündentilgung*. Jahresbericht über das Königl. Joachimsthal'sche Gymnasium. Berlin, 1867.

DRÁPAL, Dan (ed.). *Spisy apoštolských otců*. Praha: Kalich, 2004.

DROBNER, Hubertus R. *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha: OIKOYMENH, 2011.

DUDDEN, Frederick Homes. *The Life and Times of Saint Ambrose*. Oxford: Clarendon, 1935.

- FITZGERALD, Allan D. (ed.). *Augustine through the ages: an encyclopedia*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.
- FITZGERALD, Allan D. *Conversion through Penance in the Italian Church of the Fourth and Fifth Centuries: New Approaches to the Experience of Conversion from Sin*. Studies in the Bible and Early Christianity vol. 15. Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press, 1988.
- FITZGERALD, Allan D. *Penance*. In: HARVEY, Susan Ashbrook – HUNTER, David (eds.). *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. New York: Oxford University Press, 2008, s. 786–807.
- FRANK, Hieronymus. *Ambrosius und die Büsseraussöhnung in Mailand: Ein Beitrag zur Geschichte der mailändischen Gründonnerstagsliturgie*. Münster: Aschendorff, 1938.
- FUCHS, Guido – WEIKMANN, Hans Martin. *Das Exsultet: Geschichte, Theologie und Gestaltung der österlichen Lichtdanksagung*. Regensburg: Pustet, 2005.
- GALTIER, Paul. *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*. Paris: Beauchesne et ses fils, 1932.
- HUŠEK, Vít. *Ambrosiaster a dějiny spásy v kontextu předaugustinovské západní teologie*. Praha: OIKOYMENH, 2017.
- JOHANNY, Raymond. *L'eucharistie centre de l'histoire du salut chez Saint Ambroise de Milan*. Paris: Beauchesne et ses fils, 1968.
- KARPP, Heinrich (ed.). *Die Busse: Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Busswesen*. Zürich: EVZ, 1969.
- KITZLER, Petr. *Příběhy raně křesťanských mučedníků: výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury*. Praha: Vyšehrad, 2009.
- KITZLER, Petr. *Příběhy raně křesťanských mučedníků II: výbor z latinské a řecké martyrologické literatury 4. a 5. století*. Praha: Vyšehrad, 2011.
- 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.
- MOLNÁR, Amedeo – ŘÍČAN, Rudolf. *Dvanáct století církevních dějin*. Praha: Kalich, 2008.
- MONACHINO, Vincenzo. *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV*. Milano: Centro ambrosiano di documentazione e studi religiosi, 1973.
- MUSONI, Aimable. *Ecclesia mater chez Cyprien de Carthage: signification et portée théologique*. Roma: LAS, 2013.
- NOVÁK, Josef J. (ed.). *Osmá patristická čítanka*. Praha: Česká katolická charita, 1990.

- ODOARDI, Giovanni. *La dottrina della penitenza in S. Ambrogio*. Roma: Pontificia facoltà teologica O. F. M. Conv., 1941.
- PALANQUE, Jean-Rémy. *Saint Ambroise et l'empire Romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du IVe siècle*. Paris: E. de Boccard, 1933.
- PASINI, Cesare. *Ambrogio di Milano: azione e pensiero di un vescovo*. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, 1997.
- POSCHMANN, Bernhard. *La pénitence et l'onction des malades*. Paris: Cerf, 1966.
- RANKIN, David. *Tertullianus a církev*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002.
- SATTERLEE, Craig Alan. *Ambrose of Milan's Method of Mystagogical Preaching*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2002.
- SAVON, Hervé. *Ambroise de Milan*. Paris: Desclée, 1997.
- SCHMITZ, Josef. *Gottesdienst im altchristlichen Mailand*. Köln: Hanstein, 1975.
- SUCHÁNEK, Drahomír – DRŠKA, Václav. *Církevní dějiny. Antika a středověk*. Praha: Grada, 2013.
- VISONÀ, Giuseppe (ed.). *Cronologia ambrosiana. Bibliografia ambrosiana*. Roma: Città nuova, 2004.
- VOGT, Hermann Josef. *Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*. Bonn: Peter Hanstein, 1968.
- VOPŘADA, David. *Kněžství v prvních staletích církve I. 1.–3. století*. Praha: Krystal OP, 2018.
- VOPŘADA, David. *Kněžství v prvních staletích církve II. 4.–5. století*. Praha: Krystal OP, 2018.
- VOPŘADA, David. *Svatý Ambrož a tajemství Krista*. Praha: Krystal OP, 2015.
- VOPŘADA, David. *Mystagogie Výkladu 118. žalmu svatého Ambrože*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015.
- ZERHAU, Leo. *Svätost pokání v různých liturgických tradicích*. Velehrad: Refugium, 2003.

Články a studie

- ANDOKOVÁ, Marcela. Postava Dávida kajúcnika vo vybraných patristických komentároch k Ž 51(50). *Studia Biblica Slovaca* 2013, roč. 5, č. 2, s. 141–154.
- DALY, Christopher B. Novatian and Tertullian: A Chapter in the History of Puritanism. *Irish Theological Quarterly* 1952, roč.19, č. 1, s. 33–43.

- DULAT-GRAVIER, Anne-Sophie. Différenciation sexuelle et anthropologie dans la pensée d'Ambroise de Milan. *Revue des sciences religieuses* 2017, roč. 91, č. 4, s. 543–564.
- DUVAL, Yves-Marie. Saint Jérôme devant le baptême des hérétiques. D'autres sources de l'Altercatio Luciferiani et Orthodoxi. *Revue des Études Augustiniennes* 1968, roč. 14, č. 1–2, s. 145–180.
- FATTORINI, Vincenzo – PICENARDI, Gianni. La riconciliazione in Cipriano di Cartagine (ep. 55) e Ambrogio di Milano (De paenitentia). *Augustinianum* 1987, roč. 27, č. 1–2, s. 377–406.
- FITZGERALD, Allan D. Ambrose and Augustine: 'Confessio' as 'Initium Iustitiae.' *Augustinianum* 2000, roč. 40, s. 173–185.
- FITZGERALD, Allan D. The Relationship of Maximus of Turin to Rome and Milan. A Study of Penance and Pardon at the Turn of the Fifth Century. *Augustinianum* 1987, roč. 27, č. 1–2, s. 465–486.
- GÖLLER, Emil. Analekten zur Bussgeschichte des 4. Jahrhunderts. *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 1928, roč. 36, s. 235–298.
- GRYSON, Roger. *Le prêtre selon saint Ambroise*. Louvain: Imprimerie orientale, 1968.
- GY, Pierre-Marie. Histoire liturgique du sacrement de pénitence. *La Maison-Dieu* 1958, roč. 14, č. 56, s. 5–21.
- HORKA, Róbert. Hymny Aeternae rerum Conditor a Deus Creator omnium svätého Ambróza. *Acta facultatis theologicae Universitatis Comenianae Bratislaviensis* 2011, roč. 8, č. 1, s. 70–103.
- HUŠEK, Vít. *Impossibile est non peccare*. Kategorie hříchů u Ambrosiastera. *Studia theologica* 2014, roč. 16, č. 2, s. 119–129.
- HUŠEK, Vít. Peccata haereditaria u Ambrože Milánského. *Studia theologica* 2004, roč. 6, č. 3, s. 29–36.
- KITZLER, Petr. *Vis divinae gratiae, potentior utique natura: Tertullianovo pojetí Boží milosti*. In: ŠEDINA, Miroslav – KARFÍKOVÁ, Lenka – DUS, Jan Amos (eds.). *Milost v patristice*. Jihlava: Mlýn, 2011, s. 77–106.
- KOCH, Hugo. Die Büsserentlassung in der alten abendländischen Kirche. *Theologische Quartalschrift* 1900, roč. 82, č. 4, s. 481–534.
- LA BONNARDIÈRE, Anne-Marie. Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après saint Augustin – I. *Revue des Études Augustiniennes* 1967, roč. 13, č. 1–2, s. 31–53.
- LA BONNARDIÈRE, Anne-Marie. Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après saint Augustin – II. *Revue des Études Augustiniennes* 1967, roč. 13, č. 3–4, s. 249–283.

- LA BONNARDIÈRE, Anne-Marie. Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après saint Augustin – III. *Revue des Études Augustiniennes* 1968, roč. 14, č. 1–2, s. 181–204.
- LAGARDE, André. La Pénitence dans les Églises d'Italie au cours des IV^e et V^e siècles. *Revue de l'Histoire des Religions* 1925, roč. 92, s. 108–147.
- LAMPE, Geoffrey W. H. St. Peter's denial. *Bulletin of the John Rylands Library* 1973, roč. 55, č. 2, s. 346–368.
- LIGIER, Louis. Dimension personnelle et dimension communautaire de la pénitence en Orient. *La Maison-Dieu* 1967, roč. 90, č. 4, s. 155–188.
- MAGISTRETTI, Marco. Il sacramento della confessione secondo S. Ambrogio. *La Scuola cattolica* 1902, roč. 30, s. 493–512.
- PETITMENGIN, Pierre. Une nouvelle édition et un ancien manuscrit de Novatien. *Revue des Études Augustiniennes* 1975, roč. 21, č. 3–4, s. 256–272.
- RAHNER, Karl. La doctrine d'Origène sur la pénitence. *Recherches de science religieuse* 1950, roč. 37, č. 1–3.
- RIGA, Peter J. Penance in St. Ambrose. *Église et Théologie* 1973, roč. 4, 4. 1, s. 213–226.
- SPRINGER, Carl P. E. Of Roosters and "Repetitio": Ambrose's "Aeternae rerum conditor". *Vigiliae Christianae* 2014, roč. 68, č. 2, s. 155–177.
- SZRAM, Mariusz. Rigorism and Moral Laxity in Early Christian Heretical Movements: On the Basis of Diversarum Hereseon Liber of Philastrius of Brescia. *Roczniki Teologiczne* 2017, roč. 64, č. 4, s. 33–48.
- TAFT, Robert. Penance in Contemporary Scholarship. *Studia Liturgica* 1988, roč. 18, č. 1, s. 2–21.
- TILLARD, Jean-Marie-Roger. Pénitence et eucharistie. *La Maison-Dieu* 1967, roč. 90, č. 4, s. 103–131.
- TURCHINI, Andrea. "Fleat pro te mater ecclesia" (De paenitentia II, 10, 92). *La prassi penitenziale come atto comunitario in Ambrogio di Milano*. Padova: ILP, 2010.
- VOPŘADA, David. Svatý Ambrož: biskup a občan. In: BEDŘICH, Martin – MOHELNÍK, Benedikt – PETRÁČEK, Tomáš – SCHMIDT, Norbert (eds.). *In Spiritu Veritatis*. Praha: Krystal OP, 2008, s. 587–608.