

UNIVERZITA KARLOVA  
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA  
Katedra systematické teologie a filozofie

ThLic. Mgr. Pavel Kaška

**Augustinův spis *De sermone domini in monte*  
v kontextu patristické exegeze Kázání na hoře a na rovině**

Disertační práce

Praha 2023

### **Prohlášení**

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

V Praze dne 25. listopadu 2023

ThLic. Mgr. Pavel Kaška

## **Bibliografická citace**

Augustinův spis *De sermone domini in monte* a pojetí Kázání na hoře a na rovině u církevních otců: Disertační práce / Pavel Kaška, Praha 2023.

## **Anotace**

Disertační práce se zabývá chápáním Kristova Kázání na hoře popřípadě Kázání na rovině u církevních otců, především pojetím Augustinovým, který napsal o Kázání na hoře jako jediný z nich samostatný spis *De sermone domini in monte*. Práce srovnává různé pohledy církevních otců na tento stěžejní evangelijní úryvek v jejich komentářích. Snaží se za pomoci tematického rozboru vyhledat a zpracovat hlavní témata, která v něm jednotliví církevní otcové nacházejí a jaké důrazy v něm vidí a jak je zpracovávají. Disertace má tři části. V první se rozebírají komentáře církevních otců pouze k částem Kázání na hoře, jako jsou otčenáš a blahoslavenství. Ve druhé se věnuje komplexním komentářům církevních otců k celému evangeliu, respektive jejich částem věnujícím se Kázání na hoře nebo Kázání na rovině. Ve třetí se pak dostává k Augustinovu *De sermone domini in monte*. Cílem výzkumu je proniknout hlouběji do chápání Kázání na hoře popřípadě Kázání na rovině na základě prvních výkladů, které odrážejí nejranější exegetickou tradici.

## **Klíčová slova**

*De sermone domini in monte*, Kázání na hoře, Kázání na rovině, otčenáš, blahoslavenství, patristická exegeze, Augustin, Jeroným, Jan Zlatoústý, Chromatius, Origenes, Cyprián, Tertullián, Řehoř z Nyssy, Efrém Syrský, Ambrož, Cyril z Alexandrie, Hilarius z Poitiers, Augustinova exegeze, patristika, *Diatessaron*

## **Abstract**

The dissertation deals with the understanding of Christ's Sermon on the Mount or the Sermon on the Plain by the Church Fathers, especially the understanding of Augustine, who was the only one to write a separate treatise on the Sermon on the Mount, *De sermone domini in monte*. This paper compares the different views of the Church Fathers on this pivotal Gospel passage in their commentaries. It seeks to locate and elaborate, by means of a thematic analysis, the main themes that the various Church Fathers find in it and what emphases they see in it and how they elaborate them. The dissertation has three parts. The

first discusses the commentaries of the Church Fathers only on parts of the Sermon on the Mount such as the Our Father and the Beatitudes. In the second, I discuss the Church Fathers' comprehensive commentaries on the entire Gospel, respectively the parts of the Gospel devoted to the Sermon on the Mount or the Sermon on the Plain. In the third, I come to Augustine's *De sermone domini in monte*. The aim of the research is to go deeper into the understanding of the Sermon on the Mount respectively the Sermon on the Plain on the basis of the earliest interpretations that reflect the earliest exegetical tradition.

### **Keywords**

*De sermone domini in monte*, Sermon on the Mount, Sermon on the Plain, Our Father, Beatitudes, Patristic Exegesis, Augustine, Jerome, John Chrysostom, Chromatius, Origen, Cyprian, Tertullian, Gregory of Nyssa, Ephrem of Syria, Ambrose, Cyril of Alexandria, Hilary of Poitiers, Augustine's exegesis, patristics, *Diatessaron*

## OBSAH:

1.	
Úvod.....	9
1.1 Uvedení do problematiky.....	9
1.2 Vymezení předmětu zkoumání.....	10
1.3 Současný stav bádání o <i>De sermone domini in monte</i> .....	11
1.4 Stav bádání o patristickém pojetí Kázání na hoře a na rovině.....	13
1.5 Cíle disertační práce.....	14
1.6 Používané metody.....	15
1.7 Struktura disertační práce.....	16
2. Komentáře k částem Kázání na hoře.....	18
2.1 První výklady týkající se Kázání na hoře.....	18
2.2 Modlitba Páně.....	19
2.3 Tertullián.....	19
2.3.1 Tertulliánův spis <i>De oratione</i> (200-206).....	19
2.3.2 Otčenáš – shrnutí evangelia vystupující k Bohu.....	21
2.4 Cyprián.....	22
2.4.1 Cyprián: <i>De dominica oratione</i> (251-252).....	22
2.4.2 Otčenáš jako povinnost, která nás spojuje s Kristem.....	23
2.5 Origenes.....	24
2.5.1 Origenes: <i>De Oratione</i> (233-234).....	24
2.5.2 Otčenáš jako zpřístupnění Božích tajemství.....	26
2.6 Řehoř z Nyssy.....	27
2.6.1 Řehoř z Nyssy: <i>Oratione dominica</i> .....	28
2.6.2 Otčenáš - Kristus jako 'ο θειος λογος káže připraveným.....	29
2.6.3 Řehoř z Nyssy: <i>De beatitudinibus</i> (379-395).....	31
2.6.4 Blahoslavenství jako výstup k blaženosti.....	32
3. Komentáře k celému evangeliu.....	36
3.1 Hilarius z Poitiers.....	36
3.1.1 Spisy Hilaria z Poitiers.....	36
3.1.2 <i>Commentarius in Matthaicum</i> (353-355).....	37
3.1.3 Exegetická metoda.....	38
3.1.4 Hilariovo pojetí Kázání na hoře.....	40
3.1.4.1 Dokonalost.....	40
3.1.4.2 Cesta k nebi.....	41

3.1.4.3 Nebeská proměna.....	43
3.2 Efrém Syrský.....	44
3.2.1 Efrémovy spisy.....	45
3.2.2 Komentář k <i>Diatessaronu</i> .....	45
3.2.3 Exegetická metoda.....	46
3.2.4 Kázání na hoře v podání Efréma Syrského.....	47
3.2.4.1 Jednota kázání.....	47
3.2.4.2 Dokonalost.....	48
3.2.4.3 Milost.....	49
3.2.4.4 Spravedlnost.....	50
3.2.4.5 Smilstvo a chudoba.....	51
3.3 Ambrož.....	52
3.3.1 Ambrožovy spisy.....	53
3.3.2 <i>Expositio Evangelii secundum Lucam</i> .....	55
3.3.3 Exegetická metoda.....	56
3.3.4 Ambrožovo pojetí Kázání na rovině.....	57
3.3.4.1 Cesta k nebi.....	57
3.3.4.2 Řád a Boží slovo.....	62
3.3.4.3 Ctnosti.....	63
3.4 Jan Zlatoústý.....	65
3.4.1 Janovy spisy.....	65
3.4.2 Janovy homilie.....	66
3.4.3 <i>In Matthaenum homiliae I-XC (390)</i> .....	67
3.4.4 Exegetická metoda.....	68
3.4.5 Kázání na hoře v pojetí Jana Zlatoústého.....	69
3.4.5.1 Kristovo vedení.....	69
3.4.5.2 Příklad.....	73
3.4.5.3 Chudoba.....	74
3.4.5.4 Odměna.....	76
3.5 Jeroným.....	78
3.5.1 Jeronýmovy spisy.....	79
3.5.2 Exegetická metoda.....	81
3.5.3 <i>Commentarii in evangelium Matthaei (398)</i> .....	81
3.5.4 Kázání na hoře podle Jeronýma.....	82
3.5.4.1 Negativní exegeze.....	82
3.5.4.2 Hereze.....	85
3.5.4.3 Hřích.....	87

3.6 Chromatius z Aquileje.....	89
3.6.1 Chromatiovy spisy.....	89
3.6.2 <i>Tractatus LIX in evangelium Matthaei (398-408)</i> .....	89
3.6.3 Exegetická metoda.....	90
3.6.4 Chromatiovo pojetí Kázání na hoře.....	91
3.6.4.1 Kázání na hoře jako požehnání a milost.....	91
3.6.4.2 Synteze .....	93
3.6.4.3 Víra.....	93
3.6.4.4 Odměna.....	96
3.6.4.5 Nebe.....	97
3.6.4.6 Hřích.....	98
3.7 Cyril z Alexandrie.....	99
3.7.1 Cyrilovy spisy.....	100
3.7.2 Komentář k evangeliu podle Lukáše (430).....	103
3.7.3 Exegetická metoda.....	104
3.7.4 Cyrilovo pojetí Kázání na rovině.....	105
3.7.4.1 Pravda.....	105
3.7.4.2 Evangelijní život.....	106
3.7.4.3 Zákon.....	110
3.7.4.4 Evangelium.....	111
3.7.4.5 Učedníci a hlásání evangelia.....	112
4. Augustin a jeho spis <i>De sermone domini in monte</i> .....	114
4.1 Augustin a jeho život.....	114
4.2 Augustinovy spisy.....	116
4.2.1 Augustinova literární tvorba před <i>De sermone domini in monte</i> .....	116
4.2.2 Augustinova literární tvorba při <i>De sermone domini in monte</i> .....	119
4.2.3 Augustinova literární tvorba po <i>De sermone domini in monte</i> .....	121
4.3 <i>De sermone domini in monte (394)</i> .....	125
4.3.1 Důvod a okolnosti sepsání.....	125
4.3.2 Inspirace a otázky, kterými se Augustin v této době zabýval.....	127
4.3.3 Rozčlenění spisu a obsah.....	130
4.3.4 Způsob exegeze použitý ve spise.....	133
4.4 Augustinovo pojetí Kázání na hoře.....	136
4.4.1 Fundamentální aspekty.....	136
4.4.1.1 Křesťanská dokonalost.....	136
4.4.1.2 Pravda.....	137

4.4.1.3	Cesta poznání.....	138
4.4.1.4	Modlitba.....	140
4.4.1.5	Vztah ke světu.....	142
4.4.1.6	Řád kosmu.....	144
4.4.1.7	Předpisy.....	146
4.4.1.8	Boží slovo.....	148
4.4.1.9	Hlásání evangelia.....	149
4.4.2	Dogmatické aspekty.....	150
4.4.2.1	Trinitární teologie.....	150
4.4.2.2	Christologie.....	152
4.4.2.3	Soteriologie.....	153
4.4.2.4	Eschatologie.....	154
4.4.2.5	Nebe.....	155
4.4.2.6	Peklo.....	157
4.4.2.7	Posmrtný život.....	158
4.4.2.8	Teologická antropologie.....	161
4.4.2.9	Eklesiologie.....	165
4.4.2.10	Teologie milosti.....	165
4.4.3	Etické aspekty.....	167
4.4.3.1	Dobro a zlo.....	167
4.4.3.2	Žádostivost.....	169
4.4.3.3	Hřích.....	170
4.4.3.4	Manželství a cizoložství.....	172
4.4.3.5	Úmysl.....	175
4.4.3.6	Odplata.....	177
4.4.3.7	Smilstvo.....	179
4.4.3.8	Spravedlnost.....	179
4.4.3.9	Milosrdenství.....	184
4.4.3.10	Láska.....	186
4.5	Vliv <i>De sermone domini in monte</i> na další Augustinovu práci.....	190
5.	Závěr.....	194
6.	Použité zkratky.....	201
7.	Seznam použité literatury.....	206



# 1. Úvod

## 1.1 Uvedení do problematiky

Ačkoliv se jedná o zcela zásadní ucelené pasáže Matoušova a Lukášova evangelia,<sup>1</sup> které srhnují formou Ježíšova kázání jeho hlavní naukové body, jediné dochované patristické dílo vykládající jako celek jednu z těchto pasáží je Augustinův raný spis *De sermone domini in monte*.<sup>2</sup> To ovšem neznamená, že by si církevní otcové nebyli vědomi vyjimečnosti a ucelenosti těchto pasáží. To se projevuje především v jejich komentářích k Matoušovu respektive Lukášovu evangeliu. Mezi cíkrevními otci můžeme také najít takové, kteří si vybrali jen část Kázání na hoře a komentovali ji, jedná se především o modlitbu otčenáš.<sup>3</sup> Máme před sebou tedy tři typy pramenů k výkladu Kázání na hoře a na rovině. Prvním typem je Augustinův komentář *De sermone domini in monte*, který se zabývá pouze Kázáním na hoře. Druhým typem jsou ucelené výklady evangelia, ať už ve formě komentářů nebo homilií, ze kterých můžeme snadno vyjmout pasáž vykládající Kázání na hoře nebo na rovině, protože tyto otcové tyto pasáže uceleně komentují. Třetím typem pak jsou části Kázání na hoře, které si někteří cíkrevní otcové vybrali, protože v nich viděli menší ucelený útvar, a vykládali je. Mou snahou v disertační práci je porovnat tyto prameny a poukázat na odlišnosti v chápání a pojetí Kázání na hoře případně na rovině a vzhledem ke zmíněné výjmenčnosti Augustinova spisu se pokusit nalézt přínos tohoto díla.

Augustinův spis *De sermone domini in monte* samozřejmě není zajímavý jen z hlediska pochopení Kázání na hoře, ale také z perspektivy samotného Augustina, nesporného génia teologie. Pro Augustina to byla jedna z jeho prvních exegetických prací po svém obrácení ke křesťanství a myšlenky, které zde prezentuje, se pak dále projevují v jeho pozdější tvorbě. Pokud odhlédneme od jeho díla *De Genesi contra Manichaeos libri duo*<sup>4</sup> a díla *De Genesi ad litteram imperfectus liber*<sup>5</sup> namířených proti Manichejcům, které nemůžeme považovat za čistě exegetická ale spíše za apologetická díla, můžeme konstatovat, že se jedná o jeho vůbec nejstarší exegetickou práci.<sup>6</sup> Je tedy třeba udělat exegetický i teologický rozbor tohoto jedinečného díla.

---

<sup>1</sup> Mt 5-7, Lk 6, 20-49.

<sup>2</sup> Zdá se, že ani z nedochovaných spisů se mu žádný v období patristiky nevěnoval. Srv. Mutz. s. XIII. To je samozřejmě udivující, jak praví Betz. (Betz s. 11)

<sup>3</sup> Mt 6,9-13. Druhá verze otčenáše se pak nachází v Lukášově evangeliu ale mimo jeho Kázání na rovině (Lk 11,1-4).

<sup>4</sup> 389 po Kr. Srv. Q. IV., s. 377.

<sup>5</sup> 393 po Kr. Srv. Q. IV., s. 378.

<sup>6</sup> Je třeba dodat, že ve stejné době se ještě Augustin věnoval exegezi některých Pavlových listů (Gal, Řím), jejichž exegezi vydával od roku 394. Srv. Kraft s. 48.

## 1.2 Vymezení předmětu zkoumání

Množství citací a výkladů církevních otců na různé verše Kázání na hoře nebo na rovině je nepřehledné a byl by téměř nemožný počín je všechny analyzovat. Já se budu věnovat jen patristickým komentářům celých evangelií nebo zásadním výňatkům z Kázání na hoře jako jsou blahoslavenství nebo otčenáš, pokud je autoři zpracovali jako samostatný spis. Jediný, kdo pak napsal samostatný spis věnující se pouze Kázání na hoře, byl právě Augustin. Naším cílem totiž není analyzovat nebo srovnávat jednotlivé verše, ale analyzovat a srovnat pojetí celého Kázání na hoře a na rovině popřípadě jejich vybraných úryvků u jednotlivých autorů. Tyto pohledy a nosná témata, která zde církevní otcové vidí, nám mohou nabídnout několik možností, jak se můžeme na tento zásadní křesťanský text dívat a zároveň, jak ho raná křesťanská tradice vnímala, což by mohlo obohat i dnešní exegezi tohoto textu. Jedná se přitom o specifické exegetické práce,<sup>7</sup> jejichž cílem byl právě správný výklad této pasáže evangelia pro lepší pochopení čtenáře a nikoliv povzbuzení nebo jiné cíle, které sledovali církevní otcové například ve svých *sermones*, nebo ve svých katechetických spisech, kde šlo především o první seznámení s textem a křesťanským učením, popřípadě v apologetických spisech, kde se snažili bránit křesťanskou víru. Tyto spisy se samozřejmě také často tomuto textu věnují, ale z jiného úhlu pohledu.

Jak bylo nastíněno, základem disertační práce má být především rozbor Augustinova spisu *De sermone domini in monte*. K tomu je třeba udělat kvalitní český překlad s kritickými poznámkami, neboť tento spis dosud do češtiny přeložen nebyl. Dodejme, že teologický rozbor spisu zatím nevyšel ani v cizím jazyce, takže se jedná o práci, doufejme, průkopnickou. Pokud se budeme snažit o teologický rozbor spisu, nemůže se nikdy jednat o práci vyčerpávající, ale zásadní bude, jaká témata zvolíme a jak se nám podaří vyhledat témata, která Augustina zajímají a kterými se zde zabývá. Práci si tedy nutně musíme omezit teologickými tématy. Na druhou stranu, pokud má být rozbor alespoň trochu kompletní, je třeba hledat témata napříč teologickými obory. Oblasti, které jsem zvolil jako základní, jsou fundamentální teologie, dogmatická teologie a morální teologie. V každé této oblasti jsem se snažil vybrat teologická témata, která se této oblasti týkají, a Augustin je nějakým způsobem ve svém spise více reflektuje. Samozřejmě vzhledem k charakteru evangelijního textu bude největší těžiště v morální teologii.

---

<sup>7</sup> Církevní otcové používali specifické komentování jednotlivých veršů jeden za druhým tzv. *lectio continua*. Více Pelikan s. 32-33.

Pokud také chceme srovnat Augustinův přístup ke Kázání na hoře s jinými patristickými přístupy, je třeba udělat rozbor i dalších patristických komentářů, jak o nich byla řeč. Nemůže se přitom jednat o rozbor tolik široký, jako tomu bude u Augustina, ale je třeba se soustředit na hlavní témata, která autoři reflektují, a celkové pojetí výkladu. Tato práce se tedy bude členit na dva procesy – hledání hlavních témat a následně rozbor těchto témat v textu. Mělo by pak dojít k pochopení autorova pojetí evangelijního textu a jeho osobitého přístupu. U spisů, které se věnují pouze otčenáši popřípadě blahoslavenství, nás pak bude zajímat především smysl textu, který autoři otčenáši a blahoslavenstvím přisuzují, jejich celkové pojetí a jejich kontext pro Kázání na hoře.

Má práce má samozřejmě jisté limity. Pokud se týká zařazení *De sermone domini in monte* do Augustinova díla, bylo by třeba jistě prostudovat a teologicky rozebrat všechny Augustinovy spisy. To samozřejmě není v mých silách, takže se budeme muset spoléhat na sekundární literaturu, která je k Augustinovu dílu poměrně bohatá. Dalším limitem je teologická a exegetická stránka textu, které jsou pro nás určující a kterým se budeme především věnovat. Text by stálo jistě za to prostudovat i z hlediska jazykového a lingvistického, ale na to naše omezení nestačí. Pokud se týká ostatních studovaných patristických textů, jsou omezení veliká, neboť se budeme většinou věnovat pouze jistému výňatku komplexnějších komentářů a to pouze z hledisek, jak byly výše řečeny, a nemůžeme tedy počítat s hlubším rozbořem celého spisu.

### 1.3 Současný stav bádání o *De sermone domini in monte*

Jak již bylo řečeno, spis *De sermone domini in monte* zatím nebyl přeložen do češtiny a v českém prostředí kometován. Jeho kritické latinské vydání vyšlo v edici *Corpus christianorum*<sup>8</sup> již v roce 1967 pod patronací Almuta Mutzenbechera. Z této edice také vycházím při svém překladu a výzkumu. Překlad vyšel ve všech světových jazycích, já při svém překladu do češtiny přihlížím především k anglické verzi Beloved Publishing<sup>9</sup> popřípadě k verzi J. J. Jepsone.<sup>10</sup>

Nejen v českém prostředí, ale ani v zahraniční literatuře zatím nebyla věnována tomuto spisu zdaleka taková pozornost jako jiným Augustinovým spisům.<sup>11</sup> Přesto se najde několik publikací, které se spisu věnují. Jedná se především o tyto knihy - Caruana,

---

<sup>8</sup> Series latina XXXV, Turnholti: Brepols 1967.

<sup>9</sup> Augustine on the Sermon on the Mount, Pickerington, Ohio: Beloved Publishing 2016, ISBN: 9781631741494.

<sup>10</sup> St. Augustine: The Lord's Sermon on the Mount, Westminster, Maryland: The Newman Press 1948.

<sup>11</sup> Ohledně exegetických spisů ho zastihuje zájem o komentáře k Pavlovým listům, neboť svatý Pavel pro Augustina hodně znamenal. Srv. Kam. 1.

Salvinu: *The Ethical Implications of Christian Life in Saint Augustine of Hippo's De sermone domini in monte*,<sup>12</sup> dále se věnoval ve dvou publikacích tématu Adolf Holl<sup>13</sup> a ve španělštině vyšla kniha Carlose Morána *Principios morales y su aplicación en la obra "De Sermone Domini in monte" de S. Agustín*.<sup>14</sup> Za zmínku stojí i dílo významného amerického teologa a historika Jaroslava Pelikana: *Divine Rhetoric: The Sermon on the Mount as Message and as Model in Augustine, Chrysostom and Luther*.<sup>15</sup> Nejpodrobněji se spisu věnuje úvod italského překladu opět z pera S. Caruana,<sup>16</sup> bohužel tento pokus o pochopení spisu není založen na teologickém rozboru díla, ale snaží se proniknout do spisu pomocí postupného výkladu jednotlivých pasáží Kázání na hoře s velkým důrazem na blahoslavenství, což je samozřejmě metodicky naprosto nevhodné a na výsledku se to pak výrazně projevuje.

Vyšlo i několik článků k našemu spisu. Tématu milosti v textu se věnuje Francis De La Hunt: *Mercy in Saint Augustine's Commentary on the Sermon on the Mount*.<sup>17</sup> Exegezi se věnuje Anabela Katreničová v článku: *Union between the word and its sense – the biblical exegesis used in St. Augustine's work De sermone Domini in monte*.<sup>18</sup> Většina článků vidí v textu především etické aspekty: Barucco, Ermanno: *"Il Sermone del Signore sulla montagna". Una visione mistica della morale cristiana: Agostino, Tommaso d'Aquino, Beato Angelico, S. Pinckiaers*,<sup>19</sup> Díez López, Ignacio & Alzina, Alejandro & Cámara, Francisco & Hernando, Crescencio: *La purificación del corazón en "De sermone Domini in monte", de S. Agustín*,<sup>20</sup> Lawless, George P.: *Approaches to Christian Life in Augustine's Early Writings*.<sup>21</sup>

Jiné články si z textu vybírají jen pasáže - Bertrand de Margerie: *Praeparatio cordis ad plura perferenda. S. Augustinus, De Sermone Domini in Monte I,19,50 et 20,66 (Mt 5,39sq)*,<sup>22</sup> Juan Antonio Cabrera Montero, OSA: EL PECADO SEGÚN SAN AGUSTÍN EN DE SERMONE DOMINI IN MONTE 1,12,35.<sup>23</sup> Některé se zaobírají jen blahoslavenstvími - Bassi, Domenico: *Le beatitudini nella struttura del "De sermone*

---

<sup>12</sup> Malta 1998. Jedná se spíše o článek o 19 stranách.

<sup>13</sup> Holl, Adolf: Die exegetische Methode Augustins untersucht an seinem Werk "De sermone Domini in monte libri duo," Dissertation Wien 1954, Holl, Adolf: Augustins bergpredigtexegese, Herder: Wien 1960.

<sup>14</sup> Mémoire de doctorat en théologie, Louvain 1971, dactyl.

<sup>15</sup> St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood NY 2001

<sup>16</sup> Srv. Intro. s. 7-69.

<sup>17</sup> Augustinian Heritage 2 1986, s. 195-207.

<sup>18</sup> DIALOGO 2.1: 19 - 26 (2015).

<sup>19</sup> Teresianum 63 (2012) 109-130.

<sup>20</sup> "In te ipsum redi". Aspectos de la interioridad en san Agustín, Jornadas 1980, Marcilla, Navarra, 7 al 10 de abril, Logroño 1980, 35-64.

<sup>21</sup> Revue des études augustiniennes 34/1988 (1987/88) 417.

<sup>22</sup> Augustinianum 32 (1992) 145-160.

<sup>23</sup> RELIGIÓN Y CULTURA, L (2004), 751-764.

*Domini in monte" e nelle altre opere di s. Agostino,*<sup>24</sup> Bober, Andrzej: *Sw. Augustyn. Osiem Blogoslawienstw*<sup>25</sup>- nebo jen otčenášem - García Álvarez, Jaime: *El "Padre Nuestro" en san Agustín,*<sup>26</sup> Jackson, Michael G.St.A.: *The Lord's prayer in St. Augustine,*<sup>27</sup> Jackson, St.A.: *El Padrenuestro en el san Agustín.*<sup>28</sup> Zajímavý je lingvistický článek týkající se textu evangelia, ze kterého Augustin čerpá - Mizzi, Jos.: *The Latin Text of Matt. V-VII in St. Augustine's "De Sermone Domini in monte".*<sup>29</sup>

V současné době se *De sermone domini in monte* věnuje především japonský patrista Naoki Kamimura – *Augustine's Scriptural Exegesis in De sermone domini in monte and the Shaping of Christian Perfection*<sup>30</sup> a *Augustine's First Exegesis and the Divisions of Spiritual life.*<sup>31</sup>

I když se nejedná o velké množství publikací a článků, jasně nám vysvítá etický důraz, který je textu stále připisován, kdy Augustin chápe Kázání na hoře jako vzor křesťanské dokonalosti.<sup>32</sup> Zajímavé je, že vyjma zmíněného článku Francis De La Hunt, se nikdo nevěnuje jiným teologickým stránkám textu než etickým. Na ty se možná Augustin tolik nezaměřuje, ale to neznamená, že nepřináší zajímavé teologické pohledy. Vždyť se jedná o jednoho z nepřednějších teologů křesťanské historie. Také je zajímavé, že zatím nikdo neprovedl výzkum srovnání tohoto Augustinova spisu s jinými patristickými texty, jak se o to pokouším já. To napovídá, že tento spis ještě není prozkoumán ani zdaleka tak, jak by si zasluhoval. Současný stav bádání tedy vede k vytržení spisu z kontextu a nepochybnému zkreslení interpretace, jak ukážeme.

#### **1.4 Stav bádání o patristickém pojetí Kázání na hoře a na rovině**

Již jsem se zmínil o publikaci J. Pelikana, která přináší srovnání pohledů na rétoriku Augustina a Jana Zlatoústého v komentáři ke Kázání na hoře. Žádné jiné srovnání patristických komentářů Kázání na hoře nebo na rovině zatím nevyšlo. V knize Rudolfa

---

<sup>24</sup> Miscellanea Agostiniana 2, Roma 1931, 915-931.

<sup>25</sup> Znak 27 (1975) 555-566.

<sup>26</sup> Revista Agustiniana 58 (2017) 23-40.

<sup>27</sup> Studia patristica 27. Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991. Cappadocian Fathers, Greek Authors after Nicaea, Augustine, Donatism and Pelagianism (ed. by E.A. Livingstone), Leuven 1993, 311-321.

<sup>28</sup> Augustinus 40 (1995) 125-137.

<sup>29</sup> Augustiniana 4 (1954) 450-494.

<sup>30</sup> Geoffrey D. Dunn and Wendy Mayer (eds.), *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium: Studies inspired by Pauline Allen*, Supplements to Vigiliae Christianae 132, Leiden: Brill, 2015, 225-247.

<sup>31</sup> Augustinian Studies, 35, 2, 2004, s. 421-432.

<sup>32</sup> Srv. KAMIMURA, N. *Augustine's Scriptural Exegesis in De sermone domini in monte and the Shaping of Christian Perfection*, in: Geoffrey D. Dunn and Wendy Mayer (eds.), *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium: Studies inspired by Pauline Allen*, Supplements to Vigiliae Christianae 132, Leiden: Brill, 2015, 225-247, s. 2. (Dále jen Kamimura)

Schnackenburga *Všechno zmůže, kdo věří: Kázání na hoře a Otčenáš*<sup>33</sup> můžeme nalézt alespoň malou sondu do patristického období exegeze Kázání na hoře. O něco hlubší vhled vidíme v publikaci Warrena S. Kissingera *The Sermon on the Mount: A History of Interpretation And Bibliography*,<sup>34</sup> která se zabývá interpretací Kázání na hoře napříč dějinami. Nenechme se ale mýlit, patristickému období je věnováno jen jedenáct stran<sup>35</sup> a to jen vybraným autorům.<sup>36</sup>

Pokud se týká jednotlivých patristických autorů, vycházel jsem především z pramenné základny, někdy jsem byl omezen na překlady do moderních jazyků. V případě Tertullianova, Cypriánova a Origenova komentáře k otčenáši jsem použil anglickou edici *Popular patristic series*,<sup>37</sup> k Tertullianově komentáři navíc je možné použít moderní český překlad.<sup>38</sup> V české verzi spolu s řeckým originálem vyšel ještě komentář k otčenáši Řehoře z Nyssy.<sup>39</sup> Z anglické verze jsem vycházel u Cyrila z Alexandrie<sup>40</sup> a Jana Zlatoústého<sup>41</sup> a Řehořových blahoslavenství.<sup>42</sup> Ze španělského překladu jsem vycházel u Chromatia.<sup>43</sup> Z francouzské verze jsem použil svazek edice *Sources Chrétiennes* pro Efréma Syrského.<sup>44</sup> Ze stejné, ale bilingvní edice, jsem vycházel u Jeronýma.<sup>45</sup> Bilingvní edici tentokrát ale španělsko-latinskou jsem využil při studiu Hilaria z Poitiers<sup>46</sup> a také Ambrože.<sup>47</sup> Sekundární literaturu k jednotlivým autorům případně k obecným úvodům, která mi pomáhala, uvádím v seznamu literatury.

## 1.5 Cíle disertační práce

Cíle disertační práce můžeme rozdělit na dva okruhy. Jeden okruh se zaměřuje na Augustinův spis *De sermone domini in monte* a druhý na přístup církevních otců ke

---

<sup>33</sup> Praha: Vyšehrad 1997.

<sup>34</sup> The Scarecrow Press, Inc., Metuchen, N.J. and The American Theological Library Association 1975.

<sup>35</sup> S. 5-16.

<sup>36</sup> Justin, Irenej, Tertullian, Jan Zlatoústý a Augustin.

<sup>37</sup> TERTULLIAN, CYPRIAN, ORIGEN, On the Lord's Prayer, New York: St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood 2004. ISBN 978-0-88141-261-1.

<sup>38</sup> TERTULLIANUS. O modlitbě. Praha: Krystal OP 2020. Patristika. ISBN 978-80-7575-076-1.

<sup>39</sup> ŘEHOŘ Z NYSSY. Otče náš: řecko-české vydání. Praha: OIKOYMENH 2019. ISBN 978-80-7298-355-1.

<sup>40</sup> CYRIL OF ALEXANDRIA, Gospel of Saint Luke with Commentary by Cyril of Alexandria, Sermons 1-80, Elaine Phang 2016. ISBN 1540368262.

<sup>41</sup> JAN ZLATOÚSTÝ, Saint Chrysostom: homilies on the Gospel of Saint Matthew. Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans, 1978. ISBN 0-8028-8108-4.

<sup>42</sup> DROBNER, H., VICIANO, A., Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes: an English version with supporting studies. Leiden: Brill, 2000, ISBN 9004116214.

<sup>43</sup> CROMACIO DE AQUILEYA, Comentario al evangelio de Mateo, Madrid: Ciudad Nueva 2002, ISBN 84-9715-021-X.

<sup>44</sup> ÉPHREM DE NISIBE, Commentaire de l'évangile concordant ou Diatessaron. Paris: Les éditions du Cerf 1966.

<sup>45</sup> JERONÝM, Commentaire sur S. Matthieu. Paris: Cerf 1977.

<sup>46</sup> San HILARIO DE POITIERS, Comentario al evangelio de Mateo, La Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2010. ISBN 978-84-220-1487-4.

<sup>47</sup> San AMBROSIO, Obras de San Ambrosio I., Tratado sobre el Evangelio de San Lucas, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1966.

Kázání na hoře a na rovině. Oba okruhy se pak prolínají v tom bodě, kdy spis *De sermone domini in monte* je jediným svého druhu, který se systematicky a komplexně zabývá Kázáním na hoře, takže lze předpokládat jistou výjimečnost pojetí Kázání na hoře.

V prvním zmíněném okruhu nás bude zajímat hlavně teologický rozbor *De sermone domini in monte*. Jestliže se sekundární literatura poměrně shoduje na morálních důzrazech spisu, pokusíme se o hlubší vhled do morálních aspektů spisu prostřednictvím morálních témat, která zde Augustin probírá. Dále se zaměříme na jiná teologická témata, která ještě nebyla zpracována a dostaneme hlubší vhled do fundamentálních a dogmatických pohledů Augustina podávaných v tomto spise.

Ve druhém okruhu nás bude zajímat především pohled daného církvevního otce na Kázání na hoře případně na rovině<sup>48</sup> a hlavní důraz, který v něm vidí nebo který s ním spojuje. Na základě zmíněného teologického rozboru se o to pokusíme i u Augustinova spisu. Tak dojdeme k několika možným přístupům, které církevní otcové ke stejnému textu mají a jak je možné na text pohlížet. Věřím, že tato práce obohatí nejen patristický výzkum, ale i dnešní exegezi a dnešního křesťana, který hledá v Kázání na hoře či na rovině inspiraci pro svůj život.

## 1.6 Používané metody

Jako v každém solidním výzkumu vycházíme z klasické metody analýzy a syntézy. Analýzu Augustinova spisu ale i ostatních patristických spisů vykládajících Kázání na hoře či na rovině musíme nutně začít od kvalitního překladu do češtiny, abychom plně pochopili smysl textu. Poté následuje exegetická a teologická analýza textů, v případě Augustinova spisu hlubinná, kdy nejprve hledám v textu exegetické i rétorické způsoby a figury, které autor používá, dále vyhledám témata, kterými se v textu často zaobírá. K nim pak přidám i jiná obecně teologická témata, která autor nutně nějakým způsobem musí reflektovat.<sup>49</sup> U každého z těchto témat prostuduji text a sestavím komplexní reflexi tohoto tématu ve spise. V případě ostatních patristických textů se budu snažit reflektovat pouze téma či témata, která autor sám v textu nejvíce rozebírá a ta podrobím analýze v textu. Výsledkem pak bude syntéza pohledu jednotlivého autora na Kázání na hoře či na rovině.<sup>50</sup> V případě Augustina také musíme dojít k výběru stěžejních témat a určité syntéze, která nám ukáže jeho osobitý přístup ke Kázání na hoře. V dalším postupu je

---

<sup>48</sup> V některých případech určitého úryvku z Kázání na hoře.

<sup>49</sup> Např. trinitární teologie, eschatologie, zlo, hřích apod.

<sup>50</sup> Anebo jeho část v některých případech.

třeba prostudovat sekundární literaturu, která se tématem zabývá a zapracovat ji do svého výzkumu. Je nutné sekundární literaturu použít až po samotném výzkumu textu, aby nedošlo k určité determinaci v hledání témat nebo výsledků. Nicméně ke konfrontaci se sekundární literaturou musí dojít. Sekundární literatura bude použita také v částech práce, které nejsou přímo předmětem výzkumu, ale doplňují obraz autora nebo spisu.<sup>51</sup> Závěrem by mělo dojít k porovnání přístupů různých autorů, což by nemělo být zatíženo hodnocením těchto přístupů, ale hledáním jejich přínosů.

## 1.7 Struktura disertační práce

Nejprve se ve své práci zaměřím na jednotlivé církevní otce, kteří komentovali Kázání na hoře či na rovině. Začneme těmi, kteří si vybrali pouze jistou část Kázání na hoře, která je nějak zaujala, a komentovali ji svým spisem. Jedná se o otčenáš neboli modlitbu Páně a blahoslavenství. Vezmeme to přitom chronologicky, jak šli komentáře za sebou, abychom viděli jejich návaznost. V těchto případech nás nebude zajímat detailní rozbor jednotlivých témat, která si v této spojitosti ve svém komentáři vybrali, protože nekomentovali celé kázání, ale budou nás zajímat důvody, proč si vybrali jen pasáž, co v ní viděli jako hlavní motiv, případně jejich postoj ke Kázání na hoře. V další části se pak budeme věnovat komplexním komentářům Matoušova a Lukášova evangelia, popřípadě v Efrémově případě *Diatessaronu* jako kompilaci všech evagelií. Opět to vezmeme chronologicky. V těchto případech už nás bude zajímat hlubší analýza textů, a proto bude autorům i spisu také věnována větší pozornost. U každého z nich stručně seznámíme s jejich životem a literární prací. Pak se přesuneme k uvedení do konkrétního spisu a jeho exegetické metodě. V hlavní části pak vybereme několik nosných témat, která jednotlivý autor zdůrazňuje a na kterých svůj komentář staví.

Druhá část našeho bádání se bude věnovat Augustinovi. Nejprve stručně seznámíme s jeho životem a literární produkcí. Abychom více pochopili situaci, ve které se v době sepsání *De sermone domini in monte* nacházel, rozdělíme jeho spisy na ty, které napsal před, při a po našem spisu. Zajímat nás budou především jeho produkce před a po spisu, abychom se pak mohli přesunout do další části, kde se budememe věnovat tématům, která ho v této době zaměstnávala. Přejdeme dále ke spisu *De sermone domini in monte* a popíšeme okolnosti jeho sepsání. Následovat bude rozčlenění spisu a způsob exegeze použitý v díle. V další části už se budeme věnovat jeho hlavním tématům a to z oblasti

---

<sup>51</sup> Jedná se především o úvody k jednotlivým autorům a jejich spisům včetně Augustina.



fundamentální teologie, dogmatické teologie a především morální teologie. Pokusíme se následně shrnout základní Augustinův postoj ke Kázání na hoře a ukázat několik témat, která ho inspirovala k další práci v jeho následných spisech. V závěru práce nakonec shrneme a především srovnáme jednotlivé autory a jejich postoj ke Kázání na hoře v jejich komentářích.

## 2. Komentáře k částem Kázání na hoře

### 2.1 První výklady týkající se Kázání na hoře

I když se nebudeme věnovat jiným než zmíněným textům, je třeba připomenout, že tyto texty se inspirují jistou tradicí výkladu, kterou je možné sledovat od počátku křesťanství, kdy se ať už jen ústně či později písemně křesťané snažili pochopit tento posvátný text. Ze spisů apoštolských otců se jedná především o *Didaché* neboli *Učení dvanácti apoštolů*.<sup>52</sup> V tomto textu najdeme souhrn základních křesťanských pravidel a příkázání z Kázání na hoře samozřejmě nemohou chybět. Kromě těchto příkázání obsahují také celý text otčenáše.<sup>53</sup> Můžeme si všimnout, že hned od počátku bylo tedy Kázání na hoře vnímáno jako soubor základních křesťanských pravidel.

V dalším období se jedná o spisy apologetické, které brání křesťanství před pohanskou a židovskou kritikou popřípadě se brání heretickým učením, předně gnósi. Gnostik Markión používal antiteze v Kázání na hoře<sup>54</sup> k zdůrazňování rozporu mezi Starým a Novým zákonem.<sup>55</sup> Text Kázání na hoře se stal jedním z nejpoužívanějších v apologetických spisech.<sup>56</sup> Justin se tímto textem brání námitkám, že křesťanství je nemorální a zvrhlé.<sup>57</sup> Irenej z Lyonu se zase tímto textem brání gnósi a polemizuje s ní ohledně souladu Starého a Nového zákona. Používá přitom Kristova slova o naplnění Zákona.<sup>58</sup> Tyto myšlenky pak dále rozvíjí Tertullián,<sup>59</sup> který je ovšem už prvním z našich autorů, neboť jako první napíše spis zabývající se otčenášem. Kázání na hoře a na rovině bylo tedy prvními generacemi vnímáno jako základní etický kodex a zároveň posvátný text Kristovým slov, který měl největší autoritu a byl používán jako obrana křesťanství a také jako jisté vymezení vůči jiným směrům. Z tohoto předporozumění vycházejí všichni naši komentátoři, což musíme mít stále na paměti.

První komentáře se pak objevují v souvislosti s modlitbou, neboť součástí Kázání na hoře je také modlitba otčenáš, která požívala od počátku církve a to už slovy samotného Krista<sup>60</sup> nejvyšší autority. Na počátku třetího století se náhle objevuje několik komentářů

---

<sup>52</sup> Datováno na počátek 2. století. Betz přidává také zmínku v *Doctrina apostolorum a Listu Barnabášově*. Srv. Betz s. 8.

<sup>53</sup> Srv. Kissinger s. 7.

<sup>54</sup> Mt 5,21-48.

<sup>55</sup> Srv. Betz s. 10. V pozdější debatě s manichejci zase budou důležité pasáže o dvou cestách (Mt 7,13-14) a dvou stromech (Mt 7,16-20). Srv. tamtéž.

<sup>56</sup> Srv. Kissinger s. 6.

<sup>57</sup> Srv. Apol. 15-16.

<sup>58</sup> Mt 5,17-19.

<sup>59</sup> Srv. Kissinger s. 7-9.

<sup>60</sup> Srv. Lk 11,2.

víceméně současně. Tertullián, Cyprián, Klement Alexandrijský,<sup>61</sup> Origenés – všichni se věnují otčenáši. Určitě tedy v této době křesťané hledali hlubší vhled do modlitby a otčenáš nemohl zůstat stranou.<sup>62</sup> Z alexandrijské teologické školy pak pocházejí první komentáře biblických knih a to především z pera hlavního exegetického vzoru mnoha církevních otců Origena. Bohužel pasáž jeho homilií k Matoušovu evangeliu týkající se Kázání na hoře i pasáž Lukášova evangelia týkající se Kázání na rovině se v dějinách času ztratili.<sup>63</sup> Po roce 300 už můžeme mluvit o komplexních komentářích k biblickým knihám včetně evangelií. Z evangelií se pak stane pro církevní otce nejoblíbenější právě Matoušovo evangelium.<sup>64</sup> R. L. Williams dokonce napočítal 25 patristických spisů, které se mu nějakým způsobem věnují.<sup>65</sup> Jeden z důvodů může být, že Matouš svými narážkami na Starý zákon svádí k typologii.<sup>66</sup>

## 2.2 Modlitba Páně

Otčenáš neboli modlitba Páně a její výklad byl v rané církvi úzce spojen s křesťanskou iniciací. I když měla každá církevní obec svoje specifika iniciace, předávání a výklad modlitby Páně v ní vždy byl přítomný.<sup>67</sup> Dochovaly se nám komentáře otčenáše jako součásti křestních katechezí například u svatého Ambrože, Cyrila Jeruzalémského, Theodora z Mopsuestie nebo dokonce samotného Augustina.<sup>68</sup> Otčenáš se stal součástí *disciplina arcani*, tedy tajemství, které směli znát jen pokřtění,<sup>69</sup> právě proto křtu předcházelo jeho učení a výklad. To je samozřejmě jeden z důvodů, proč už od 2. století začínají vznikat samostatné komentáře otčenáše. Nic to ovšem neubírá na hloubce exegeze těchto prvních děl. Naopak bych řekl, že se to stalo pro autory inspirací a vedlo to ke snaze zdůvodnit význam a výlučnost otčenáše v rámci evangelia či Kázání na hoře.

## 2.3 Tertullián

### 2.3.1 Tertulliánův spis *De oratione* (200-206)

---

<sup>61</sup> Strom. VII.

<sup>62</sup> Srv. Tert. s. 19.

<sup>63</sup> Srv. Betz s. 11. Z tohoto důvodu je také obtížné hledat, kdo se insiroval Origenem v této pasáži.

<sup>64</sup> První komentář snad napsal Hippolyt Římský, ale bohužel se nedochoval. Srv. Betz s. 11.

<sup>65</sup> Srv. Williams s. XXIII.

<sup>66</sup> Srv. Williams s. XXIV.

<sup>67</sup> Podrobně o křesťanské iniciaci v rané církvi např. AMBROŽ, Křestní katecheze, Praha: Oikoymenth 2021, ISBN 978-80-7298-586-9, s. 35-120.

<sup>68</sup> Srv. tamtéž s. 116.

<sup>69</sup> Především kvůli oslovení Otče, které je vlastní jen křesťanům. Srv. Řeh. s. 7.

Tertulián (Quintus Septimius Florens Tertullianus) je nejstarší z latinsky píšících církevních otců a také jeden z neoriginálnějších.<sup>70</sup> Svůj život prožil především v severoafrickém Kartágu. Narodil se zde mezi roky 150-160 po Kr. v bohaté rodině<sup>71</sup> a dostalo se mu vybraného vzdělání mimo jiné také v Římě.<sup>72</sup> Po studiích se vrátil do Afriky a stal se zde křesťanem.<sup>73</sup> O jeho pozici v církvi panují různé dohady.<sup>74</sup> Později, okolo roku 207 se přidal do skupiny montanistů, která byla velice přísná.<sup>75</sup> Nakonec se rozešel i s montanisty a založil vlastní skupinu věřících, tzv. tertulianisty.<sup>76</sup> Dožil se vysokého věku a zemřel mezi roky 220-240.<sup>77</sup>

Jeho dílo je rozsáhlé a zahrnuje především apologie křesťanství před pohany či různými heretickými skupinami.<sup>78</sup> Najdeme od něj ale také díla morální.<sup>79</sup> Dílo *De oratione* (O modlitbě) je dílo spíše katechetické. Dokazuje, že Tertulián musel zastávat v církvi jistou pozici, protože mu byli svěřeni kandidáti křtu.<sup>80</sup> Dílo bylo napsáno mezi roky 200-206<sup>81</sup> s cílem poučit adresáty o správném způsobu modlitby. Nejedná se tedy primárně o exegetické dílo, přestože v něm exegeze hraje významnou roli, především v první části.<sup>82</sup> Dílo se neobrací jen na kandidáty křtu, ale také na již pokřtěné. Tertulián napsal také spis *De baptismo* (O křtu), kde se naplno věnuje katechumenům těsně před samotným křtem. Jistá spojitost mezi oběma spisy se nedá popřít,<sup>83</sup> ovšem naše dílo je věnováno individuálnímu čtení mimo liturgický kontext.<sup>84</sup> Jedná se spíše o hlubší vhled do křesťanství než ve spise pro začátečníky, tedy katechumeny. Modlitba představuje pro

---

<sup>70</sup> Srv. NOVÁK, J., TERTULLIANUS. Čtvrtá patristická čítanka: Tertullianus - Apologeticum. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1987, s. 7.

<sup>71</sup> Otec byl setníkem římské armády v provincii Africa Proconsularia. Srov. Tert. s. 8. Také toto je ale dnes zpochybňováno. Srv. Tert. s. 9.

<sup>72</sup> Panují domněnky, že je totožný s tehdy známým římským právníkem Tertullianem, jehož výroky jsou dochované v *Digestech*. Více KORONTHÁLY, P., Tertulián o manželství. Praha: Krystal OP, 2014. ISBN 978-80-87183-72-4, s. 16-18.

<sup>73</sup> Mezi roky 193-197 po Kr. Srv. Tert. s. 8.

<sup>74</sup> Podle Jeronýma byl knězem. Vir. ill. 53 (BP 12,150) Srov. Tert. s. 8, VOPŘADA, David. Kněžství v prvních staletích církve I., Praha: Krystal OP, 2018, ISBN 978-80-7575-033-4, s. 139, pozn. 3. Podrobně o Tertuliánově vztahu k církvi píše RANKIN, D., Tertullianus a církev. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002, ISBN 80-85959-95-X.

<sup>75</sup> Ovšem stále probíhá diskuze, zda se zcela odloučil od církve či nikoliv. Srv. Tert. s. 9.

<sup>76</sup> Přetrvala až do 5.-6.st. Srov. Tert. s. 8.

<sup>77</sup> Srv. Tert. s. 8

<sup>78</sup> Počítá se k nejvýznamnějším obráncům víry vůbec. Srv. KITZLER, Petr. TERTULLIANUS. Mučedníkům. Praha: OIKOYMENH, 2019, ISBN 978-80-7298-372-8, s. 7. Výrazně se odlišuje od svých předchůdců tím, že se nesnaží křesťanství zpřístupnit svým protivníkům, ale naopak velice tvrdě se proti nim vymezuje s dávkou svého typického sarkasmu. Srv. Aquilina s. 108. Tento sarkastický rys můžeme vidět i v jiných Tertuliánových spisech.

<sup>79</sup> Srv. Kněž. I. s. 139. Výrazně se třeba věnoval otázce manželství a celibátu. Více KORONTHÁLY, P., Tertulián o manželství. Praha: Krystal OP 2014. ISBN 978-80-87183-72-4.

<sup>80</sup> Paradoxně latinské názvosloví pro církevní služby vytvořil právě Tertulián. Srv. Kněž. I. s. 140.

<sup>81</sup> Jediný Kwon uvádí roky 196-200. Kwon s. 56.

<sup>82</sup> Více k Tertuliánově exegezi FERGUSON, E., Tertullian, in: The Expository Times 120/7, London: Sage Publications, 2009, s. 318.

<sup>83</sup> Tertulián například navazuje na *De Bapt.* hned ve výkladu první prosby otčenáše. Srv. Tert. s. 11.

<sup>84</sup> Srv. Sim. s. L.

Terulliána základní rozměr křesťanství a také ukazuje jeho výjimečnost a novost.<sup>85</sup> Celkově se jedná o krátký spis ve formě promluvy (*sermo*) o modlitbě, která byla pronesena ústně.<sup>86</sup> Jde zřejmě o jeden ze vzorových *sermo* pozdějších generací církevních otců, neboť obsahuje všechny základní prvky pozdější „klasické křesťanské *sermo*, tedy promluvu či katecheze přednášené v církvi, která obsahuje výklad Písma, parenezi, dogmaticko-teologické pasáže a hymnické prvky.“<sup>87</sup>

### 2.3.2 Otčenáš – shrnutí evangelia vystupující k Bohu

Tertulliánovo dílo o modlitbě má dvě velice rozdílné části. V první se věnuje výkladu modlitby otčenáš, čili komentuje vlastně pasáž z Kázání na hoře, ve druhé se pak věnuje praktickým otázkám modlitby a komentář evangelia zcela opouští.<sup>88</sup> Otázkou tedy zůstává, co z toho můžeme vyčíst z hlediska Kázání na hoře?

Určitě si můžeme všimnout, že modlitba otčenáš má pro něj zcela zásadní význam. Nejen, že si ji jako jedinou vybírá ke svému komentáři, když píše spis obecně o modlitbě, ale dokonce tímto komentářem své dílo začíná. Otevírá se nám tedy hned další otázka: Co pro něj znamená modlitba otčenáš? Jistě každého napadne podívat se do úvodu jeho díla a skutečně nebude daleko od odpovědi. Tertullián ve svém prologu připomíná Ježíšův výrok o nových měchách.<sup>89</sup> Kristus přišel, aby nám přinesl nový způsob modlitby, duchovní modlitby, která „se skládá ze tří prvků: z ducha, díky němuž tolik zmůže, z řeči, kterou je pronášena, a z rozumu, díky němuž přináší smíření.“<sup>90</sup> Kristus podle toho zcela zásadně rozšiřuje rozměry modlitby – přináší Ducha svatého, který se s námi modlí a přináší text správné modlitby, který má hluboký rozumný smysl, a to je právě ona modlitba otčenáš. Onen rozumový rozměr modlitby Tertullián velice chválí a obdivuje také moudrost, stručnost a bohatství tohoto textu.<sup>91</sup> Jeho prolog pak graduje až k odvážné myšlence: „*Tato modlitba shrnuje ve zkratce celé evangelium.*“<sup>92</sup> Tím dává jasně najevo, proč si vlastně vytrhl tuto část Kázání na hoře. Nejde jen o otázku modlitby, ale také celého evangelia, které je v ní shrnuto. Tím, že pak dále rozebírá otčenáš verš po verši,<sup>93</sup>

---

<sup>85</sup> Srv. Tert. s. 12. Tertullián si uvědomuje, že Modlitba Páně je nová forma modlitby, která dělila církev a synagogu, jak připomíná Clark: CLARK, D., Exploring Metaphors for the Reception History of the Lord's Prayer. Journal of the Bible and its reception. Boston: De Gruyter, 2019, 6(1), 39-65, ISSN 2329-440X, s. 55.

<sup>86</sup> Srv. Tert. s. 14.

<sup>87</sup> Tert. s. 15.

<sup>88</sup> Kap. 1-10, kap 11-29.

<sup>89</sup> Lk 5,38.

<sup>90</sup> Orat. 1,1-2.

<sup>91</sup> Orat. 1,4-6.

<sup>92</sup> Orat. 1,6.

<sup>93</sup> Nelze souhlasit s názorem J. Kwona, že mu jde především o strukturu otčenáše ne o jeho výklad (Kwon s.56). Tertullián skutečně posupuje exegetickou metodou rozborem každého verše.

vlastně komentuje ve stručnosti celé evangelium.<sup>94</sup> Může to znít jako nadsázka, ale Tertullián skutečně takto postupuje. Začátek modlitby, ale také přístupu k evangeliu je víra.<sup>95</sup> Výrazem Otec vyjadřujeme vlastně celé vyznání víry.<sup>96</sup> Vůle Boží nás zase učí vytrvalosti v utrpení.<sup>97</sup> A mohli bychom pokračovat a snad bychom skutečně našli základní myšlenky celého evangelia.

Také v dalším rozměru se Tertulliánův text podobá komentáři evangelia – snaží se postihnout různé významy biblických veršů.<sup>98</sup> Vidíme tedy, že Tertullián skutečně pojal svou první část spisu *O modlitbě* jako komentář evangelia, což potvrzuje, že pro něj modlitba otčenáš znamená především souhrn evangelia,<sup>99</sup> který nás vede k hlubší modlitbě. Tertullián tedy oproti ostatním komentátorům evangelia nepřikládá nějaký zvláštní význam celému Kázání na hoře, ale jen jeho části, totiž modlitbě otčenáš. Jeho úžas nad otčenášem pak naplno vzplane v závěru první části: „*Kolik prorocství, evangelií, apoštolů, výroků Páně, podobenství, příkladů i příkazů je v těchto několika málo slovech shrnuto!*“<sup>100</sup> A dochází ještě k jednomu rozměru otčenáše, že vlastně otevřeně hlásá celé evangelium a přenáší je Otcí: „*Náleží mu zvláštní právo vystupovat do nebe a přinášet Otcí to, co nás Syn naučil.*“<sup>101</sup> Tím evidentně předčí i celé Kázání na hoře, které není primárně spojeno s modlitbou a není tedy s to vstupovat takto do nebe, čili narážku na Kázání na hoře bychom v tomto textu marně hledali.

## 2.4 Cyprián

### 2.4.1 Cyprián: *De dominica oratine* (251-252)

Svatý Cyprián (Thascius Caecilius Cyprianus) žil v době velkého pronásledování církve za císařů Decia a Valeria a to samozřejmě významně ovlivnilo jeho tvorbu, sám se nakonec stal obětí pronásledování. Stejně jako Tertullián pocházel z významné aristokratické rodiny,<sup>102</sup> dosáhl na výborné řečnické vzdělání a svou světskou kariéru opustil až okolo roku 245, kdy se nechal pokřtít a rozdal vše chudým.<sup>103</sup> Ve velmi krátké

---

<sup>94</sup> Simonetti to trefně nazývá kompendiem celého Kristova učení. Srv. Sim. s. L.

<sup>95</sup> *Orat.* 2,1.

<sup>96</sup> *Orat.* 2,2.

<sup>97</sup> *Orat.* 4,5.

<sup>98</sup> Srv. např. *Orat.* 3,4.

<sup>99</sup> Srv. CLARK, D., Exploring Metaphors for the Reception History of the Lord's Prayer. *Journal of the Bible and its reception*. Boston: De Gruyter, 2019, 6(1), 39-65, ISSN 2329-440X, s. 56.

<sup>100</sup> *Orat.* 9,1.

<sup>101</sup> *Orat.* 9,1.

<sup>102</sup> O roku jeho narození nemáme žádné spolehlivé zprávy, zřejmě se tak stalo mezi roky 200 a 210 v Kartágu. Srv. *Storia* I. s. 688.

<sup>103</sup> Srv. Pontius, *VCypr.* 4,1-3.

době se pak stal biskupem nejvýznamnějšího afrického centra Kartága.<sup>104</sup> Při Deciově pronásledování pak uprchl, aby mohl dál řídit svou diecézi.<sup>105</sup> Při Valeriově pronásledování už dosáhl roku 258 mučednické koruny a z ní plynoucí velké slávy jako první africký biskup mučedník. Významně se účastnil především sporu o návrat odpadlíků do církve, ve kterém se nebál ani oponovat římskému papeži Štěpánovi.<sup>106</sup>

Cyprián se ve své tvorbě věnoval hlavně apologii křesťanství a ekleziologii.<sup>107</sup> Napsal ale také stručné dílko *De dominica oratione*,<sup>108</sup> ve kterém se snaží navázat na Tertulliana, svůj teologický vzor.<sup>109</sup> Podobně jako Tertullian zde také mluví o modlitbě obecně, ale jen v úvodní a závěrečné části,<sup>110</sup> hlavní stať je věnována exegezi Otčenáše.<sup>111</sup> Rozdíl od Tertulliana je ale dílo věnováno a obrací se k celé komunitě jako dílo pastýřské.<sup>112</sup> Účinnost otčenáše je pak závislá na jednotě komunity.<sup>113</sup>

#### 2.4.2 Otčenáš jako povinnost, která nás spojuje s Kristem

Cyprián začíná svůj rozbor modlitby otčenáš připomínkou důležitosti Kristových evangelijních předpisů.<sup>114</sup> Nepochybně si tedy uvědomuje, že otčenáš je součástí souboru základních evangelijních předpisů s názvem Kázání na hoře. Současně tím upozorňuje na to, že tato modlitba je Kristův předpis věřícím.<sup>115</sup> Je stejně prostý jako ostatní Kristova přikázání.<sup>116</sup> V modlitbě Páně tedy na prvním místě nejde o to, hledat duchovní smysl těchto slov, která nás nepochybně vedou k Bohu, ale předně jde o to naplnit Boží předpis,

---

<sup>104</sup> To mu někteří starší presbyteri vyčítali. Srv. Kněž. s. 174.

<sup>105</sup> To mu opět někteří vyčítali a on se musel obhajovat. Srv. Kněž. s. 174.

<sup>106</sup> K jeho životu více Kněž. s. 173-175, Storia I. s. 687-689.

<sup>107</sup> Nejvýznamnější z nich je zřejmě *De Ecclesiae unitate*, která je naprosto klíčová pro ekleziologii dodnes. Více Storia I. s. 699-703.

<sup>108</sup> Dílo bylo napsané pravděpodobně mezi roky 251-252. Srv. Storia I. s. 703.

<sup>109</sup> Srv. Aquilina s. 118.

<sup>110</sup> 21 z 36 kapitol je věnováno exegezi otčenáše. Srv. Kwon s. 57.

<sup>111</sup> Srv. Kraft s. 76. Autor se zde nebojí velice odvážného tvrzení: „*Úvaha náleží k tomu nejlepšímu, co bylo v západní církvi z výkladů Písma napsáno.*“ To musíme samozřejmě hodnotit jako nadsázku, neboť stručnost Cypriánova výkladu se samozřejmě nedá porovnávat s jinými rozsáhlými výklady. Jeho význam ovšem vyzdvihují již církevní otcové, např. Augustin a Hilarius. Srv. CYPRIANUS, O modlitbě Páně. v Tasovč: Marie Rosa Junová, 1948, s. 41.

<sup>112</sup> Srv. Sim. s. L.

<sup>113</sup> Srv. Kwon s. 57. Kwon v otázce jednoty církve vidí hlavní odlišnost od Tertulliana a hlavní rys Cypriánova výkladu. Kwon s. 80. Já jeho názor nesdílím, jedná se spíše o nastavení Cypriánova myšlení a projev jeho dlouhodobé teologické práce věnující se tomuto tématu.

<sup>114</sup> Srv. Cyp., De dom. orat. 1.

<sup>115</sup> Clark mluví o čistém zjevení Otcovy vůle. CLARK, D., Exploring Metaphors for the Reception History of the Lord's Prayer. Journal of the Bible and its reception. Boston: De Gruyter, 2019, 6(1), 39-65, ISSN 2329-440X, s.60.

<sup>116</sup> Srv. Cyp., De dom. orat. 28. Na rozdíl od Tertulliana ale nevidí otčenáš jako kompendium Kristových přikázání, ale spíše jako kompendium modlitby. Srv. TERTULLIANUS, CYPRIANUS, AMBROŽ. Early Latin Theology: Selections from Tertullian, Cyprian, Ambrose and Jerome. London: SCM, 1956. The library of christian classics, s. 27.

tedy Boží vůli. Proto se také otčenáš modlí křesťané i několikrát denně, aniž by o něm vždy podrobně rozjímali.<sup>117</sup>

Druhý důležitý pohled přednesený Cypriánem hned na úvod je Kristova účast na otčenáši. On nám nejen prikazuje se ho modlit, ale sám se jej modlil a modlí se ho stále s námi skrze Ducha svatého. Je to jeho vlastní modlitba.<sup>118</sup>

To jsou dva pohledy, kterými se Cyprián dívá na modlitbu otčenáš a kterými obohatil tradici výkladu. Jejich rozvinutím pak je jeho výklad jednotlivých veršů, který je plný zápalu, motivace a vědomí důležitosti těchto slov, která jsou Kristovými vlastními slovy modlitby. Kristus je v něm stále přítomný, takže on sám je ono království, o jehož příchod v této modlitbě prosíme.<sup>119</sup> Nebe je v nás skrze víru.<sup>120</sup> Zároveň sami nezvládneme žít podle Boží vůle, jen Kristus nám to dopřává.<sup>121</sup> Právě pro silné spojení s Kristem je otčenáš shrnutím celé naší modlitby.<sup>122</sup> Cyprián v závěru pak přidává další evangelijní výroky o Kristově modlitbě, které toto nejen potvrzují, ale dále rozvíjejí a ukazují další aspekty křesťanské modlitby.

Na základě toho se pak můžeme dopátrat odpovědi, zda je hlavním tématem spisu modlitba obecně a otčenáš jen příklad anebo jde o výklad otčenáše doplněný Cypriánovými obecnými úvahami o modlitbě. Nepochybně se musíme přiklonit k druhé odpovědi. Otčenáš je to, co je naší povinností a také to, co nás spojuje s Kristem, ne jakákoliv modlitba. Tím jistě Cyprián povyšuje celé Kázání na hoře na skupinu zcela jedinečných Kristových předpisů, jejichž součástí je takováto modlitba.

## 2.5 Origenes

### 2.5.1 Origenes: De Oratone (233-234)

Origenes se narodil brzy po roce 280. Ve své rodné Alexandrii se stal nejslavnějším žákem a učitelem místní teologické školy.<sup>123</sup> Později byl z Alexandrie vyhnán místním biskupem Demetriem, protože přijal svěcení bez jeho souhlasu.<sup>124</sup> Po vzoru Alexandrijské

---

<sup>117</sup>Srv. Cyp., De dom. orat. 34.

<sup>118</sup>Srv. Cyp., De dom. orat. 3.

<sup>119</sup>Srv. Cyp., De dom. orat. 13.

<sup>120</sup>Srv. Cyp., De dom. orat. 17.

<sup>121</sup>Srv. Cyp., De dom. orat. 14.

<sup>122</sup>Srv. Cyp., De dom. orat. 28. To připomíná i Clark, ale vypouští bohužel kontext a má dojem, že Cyprián podobně jako Tertullian vidí v otčenáši shrnutí Kristova učení. CLARK, D., Exploring Metaphors for the Reception History of the Lord's Prayer. Journal of the Bible and its reception. Boston: De Gruyter, 2019, 6(1), 39-65, ISSN 2329-440X, s. 56.

<sup>123</sup> Slavné Didaskalion založené Pantanem a jeho nástupcem Klementem Alexandrijským ke konci 2. století. Více Storia I. s. 485-489.

<sup>124</sup> O Origenově životě jsme poměrně podrobně informováni hlavně díky Eusebiovi z Caesareje, který mu věnuje celou šestou knihu své Církevní historie. Srv. TERTULLIAN, CYPRIAN, ORIGEN, On the Lord's Prayer, New York: St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood 2004. ISBN 978-0-88141-261-1, s. 95.



školy pak založil školu v Caesareji, kde učil. Mezi roky 252-254<sup>125</sup> pak zemřel pravděpodobně na následky mučení v Týru za pronásledování Deciova.<sup>126</sup> „Vynikal v mnoha akademických disciplínách, ale jeho velkou láskou bylo Písmo.“<sup>127</sup> Svými podrobnými výklady Písma se stal vzorem exegeze většiny pozdějších církevních otců, na čemž nic nezměnilo ani odsouzení jeho učení 300 let po jeho smrti.<sup>128</sup>

Z jeho díla jsou nejvýznamnější podrobná apologie *Contra Celsum*, dogmatický spis *De principiis* a především jeho exegetické spisy. Kromě *Hexaply* (6 paralelních verzí textů Starého zákona) vydal komentáře téměř všech biblických knih a to ve třech literárních formách – jako scholia (krátké poznámky k biblicému textu), homilie (řeči k biblickým textům) a hlavně komentáře (velmi obsáhlé výklady biblických knih). Bohužel žádný jeho komentář se nezachoval úplný, protože jeho spisy byly později ničeny jako heretické. Tak také komentáře k Matoušovu a Lukášovu evangeliu dnes postrádají části týkající se Kázání na hoře a na rovině.<sup>129</sup> Přesto se nám zachovalo menší<sup>130</sup> specifické a velice ceněné<sup>131</sup> dílo *De oratione*.<sup>132</sup> Dílo vzniklo mezi roky 233-234.<sup>133</sup>

Tento Origenův spis je odpovědí na žádost Ambrože z Alexandrie a jistě Tatiany<sup>134</sup> ohledně účinnosti modlitby,<sup>135</sup> nejedná se tedy jako u Cypriána o dílo pro křesťanskou komunitu.<sup>136</sup> Přesto zde rozhodně nejde jen o problém účinnosti modlitby, ale Origenés se snaží o hlubší pochopení modlitby.<sup>137</sup> V tomto díle se jako i v jiných Origenových

---

<sup>125</sup> Nejpravděpodobněji 254. Srv. Aquilina s. 129.

<sup>126</sup> Srv. NAVRÁTIL, M., ORIGENES, O svobodě volby. Olomouc: Univerzita Palackého, 2007, ISBN 978-80-244-1842-1., s.12.

<sup>127</sup> Aquilina s. 128.

<sup>128</sup> Na 2. Konstantinopolském koncilu roku 553.

<sup>129</sup> Srv. BETZ, Hans Dieter, COLLINS, Adela Yarbro, ed. The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49). Minneapolis: Fortress, c1995. Hermeneia. ISBN 978-0-8006-6031-4, s. 11. O důvodech sepsání a o stavu dochování Origenova komentáře k Matoušovu evangeliu více DUS s. 4.

<sup>130</sup> Ovšem vzhledem k Tertullianovu i Cypriánovu skutečně rozsáhlé. Srv. HILLIS, G. K., The Holy Spirit and Prayer in Origen's On Prayer. Cistercian studies quarterly. Dubuque: Cistercian Studies Quarterly, 2014, 49(1), 3. ISSN 1062-6549, s. 3.

<sup>131</sup> Datrino ho nazývá skutečným klenotem. Dat. s. 70.

<sup>132</sup> Většinou se oproti klasickému pravidlu latinských názvů uvádí ve svém řeckém názvu v přepisu do latinky *Peri euches*. Je tomu tak možná také proto, že se jako jedno z mála dochovalo celé v řečtině. Srv. WISDO, David. Stoic strategies in Origen's on Prayer. Dordrecht: Springer, 2006, 45(1), 43-56. ISSN 0038-1527, s. 44.

<sup>133</sup> Hillis se kloní spíše k dataci 234-235. HILLIS, G. K., The Holy Spirit and Prayer in Origen's On Prayer. Cistercian studies quarterly. Dubuque: Cistercian Studies Quarterly, 2014, 49(1), 3. ISSN 1062-6549, s. 4.

<sup>134</sup> Amrož byl konvertita a Origenův mecenáš, adresát ještě dalších dvou Origenových děl, Tatiana je jinak neznámá zřejmě starší dáma. Srv. MEREDITH, A., Origen and Gregory of Nyssa on The Lord's Prayer. Heythrop journal. Oxford, UK and Boston, USA: Blackwell Publishers, 2002, 43(3), 344-356, ISSN 0018-1196, s. 344.

<sup>135</sup> Srv. HILLIS, G. K., The Holy Spirit and Prayer in Origen's On Prayer. Cistercian studies quarterly. Dubuque: Cistercian Studies Quarterly, 2014, 49(1), 3. ISSN 1062-6549, s. 3.

<sup>136</sup> Kwon. s. 81. Kwon z toho opět dedukuje, že jde o zásadní rozdíl od Cypriána, přitom tento rozdíl je dán pouze okolnostmi, není zásadní pro obsah textu.

<sup>137</sup> Hillis respektive J. Trigg jeho ústy používá anglické slovo *redefine*, což není úplně přesné. Origenes jistě nechce odmítnout to, co již bylo napsáno, spíše chce téma pojmut širěji a více do hloubky. Srv. HILLIS, G. K., The Holy Spirit and Prayer in Origen's On Prayer. Cistercian studies quarterly. Dubuque: Cistercian Studies Quarterly, 2014, 49(1), 3. ISSN 1062-6549, s. 3. K Origenově novému pojetí modlitby více STUCKWISCH, D. R. Principles of

dílech projevuje platonismus<sup>138</sup> a také Origenova obliba v duchovním výkladu Písma.<sup>139</sup> Nejedná se o dílo čistě exegetické,<sup>140</sup> nejde tu jen o výklad otčenáše, ale o komplexní dílo o modlitbě obecně,<sup>141</sup> v němž je Origenovi inspirací také jeho učitel Klement Alexandrijský, který o modlitbě pojednává v sedmé knize *Stromat*.<sup>142</sup> Musíme se tedy nejdříve ptát, jakou roli zde hraje modlitba otčenáš?

### 2.5.2 Otčenáš jako zpřístupnění Božích tajemství

Po stručném úvodu<sup>143</sup> Origenes podrobně probírá předpoklady k modlitbě od základních východisek přes lexikální použití slova modlitba v Písmu až k filozofickým námitkám proti modlitbě.<sup>144</sup> Dále se věnuje dispozici k modlitbě a ke komu a o co bychom se měli modlit.<sup>145</sup> Tomu věnuje zásadní část svého pojednání. Modlitba otčenáš pak přichází na řadu v článcích 18-30, kdy Origenes ukazuje otčenáš jako způsob, kterým nás Bůh vede ke správné dispozici k modlitbě, ke správnému uspořádání modlitby a ke správnému obsahu modlitby. Z toho nakonec Origenes navazuje výkladem o správném způsobu modlitby a jak by se měla skládat.<sup>146</sup> A vše uzavírá.<sup>147</sup>

Z takového stručného obsahu vidíme, že Origenes skutečně postavil své pojednání na Modlitbě Páně, ale v poněkud jiném smyslu než jeho západní předchůdci Tertullián a Cyprián. Origenes tuto modlitbu užívá jako vzor a směr, kterým by se měla rozvinout celá věda o modlitbě. Jedná se o jakousi analogii vztahu Písma a křesťanského života. Také pro křesťanský život má být Písmo vzorem a ukazovat směr, kterým nás Bůh vede.

---

Christian prayer from the third century: A brief look at Origen, Tertullian and Cyprian with some comments on their meaning for today. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1997, 71(1), 2-19, ISSN 0043-941X.

<sup>138</sup> Srv. Kwon s. 59-60. V tomto spise ovšem oproti jiným Origenovým dílům není platonický vliv tak silný. Srv. MEREDITH, A., Origen and Gregory of Nyssa on The Lord's Prayer. Heythrop journal. Oxford, UK and Boston, USA: Blackwell Publishers, 2002, 43(3), 344-356, ISSN 0018-1196, s. 345. Podrobněji o vlivu platonismu na Řehořovo dílo: TERTULLIAN, CYPRIAN, ORIGEN, On the Lord's Prayer, New York: St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood 2004. ISBN 978-0-88141-261-1, s. 98-99. A obecně o vlivu platonismu na Origena: IVÁNKÁ, E., Plato Christianus. Praha: Oikoyomenh 2003. ISBN 80-7298-075-0, s. 107-157.

<sup>139</sup> Srv. Sim. s. L.

<sup>140</sup> I když své exegetické metody zde Origenes uplatňuje především, když své výroky dokládá biblickými citáty. Srv. TERTULLIAN, CYPRIAN, ORIGEN, On the Lord's Prayer, New York: St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood 2004. ISBN 978-0-88141-261-1, s. 98. K Origenově exegetické metodě např. NAVRÁTIL, Martin, ORIGENES. O svobodě volby. Olomouc: Univerzita Palackého, 2007, ISBN 978-80-244-1842-1, s. 17-37.

<sup>141</sup> Williams mluví o prvním skutečně systematickém díle o modlitbě. Srv. WILLIAMS, Rowan. In the place of Jesus: insights from Origen on prayer. The Christian Century Foundation, 2014, 131(16), 20. ISSN 0009-5281, s. 20.

<sup>142</sup> Srv. Ř. s. 8. Ovšem to neznamená, že by zahrnoval literární výklad textu, dokonce i pro něj je základem exegeze. Srv. Williams s. XVIII.

<sup>143</sup> De orat. 1-2.

<sup>144</sup> De orat. 3-7.

<sup>145</sup> De orat. 8-17.

<sup>146</sup> De orat. 31-33.

<sup>147</sup> De orat. 34. Srv. PPS s. 109. Naprosto nepochopitelný je názor L. Cunnighama, že se jedná o nesystematické dílo. CUNNINGHAM, L. S. Origen's On Prayer: a reflection and appreciation. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1993, 67(4), 332-339, ISSN 0043-941X, s. 333. Tento názor je možné udržet jen z pohledu, kdy Origenés odpovídá na Ambrožovy a Tatianiny otázky. Jejich dotazy jsou ovšem pro Origena pouze inspirací k tomu, aby napsal toto vskutku systematické dílo o modlitbě.

Vidíme tedy naprosto zásadní důležitost otčenáše, ale na druhou stranu obrovský prostor pro rozvinutí. Z jiného pohledu tedy pro Origena není otčenáš jedinou ani výlučnou modlitbou křestana.<sup>148</sup> Ovšem je to text, „*který lidem zpřístupňuje Boží tajemství.*“<sup>149</sup>

Podává ale Origenes vůbec nějaký výklad Otčenáše? Musíme říci, že ano, a to dokonce velice důkladný. Sám na začátku vznáší ambici dojít k plnosti významu.<sup>150</sup> V oné zmiňované pasáži (čl. 18-30) se věnuje také literárnímu srovnání Matoušovy a Lukášovy verze nebo třeba místa, kde Kristus učil své učedníky otčenáš,<sup>151</sup> vykládá také pasáž před otčenášem.<sup>152</sup> Nebojí se při svém výkladu zajet na půdu dogmatických spekulací, jako například v otázce tělesnosti Boha, když ho oslovujeme „*Otče náš, jenž si v nebesích.*“<sup>153</sup> Reaguje na různé názory a vymezuje se vůči nim, jako například proti vnímání chleba vezdejšího jako materiálního chleba.<sup>154</sup> Všimá si morálního apelu otčenáše.<sup>155</sup> Také podává široký rozbor o smyslu jmen, když se mluví o posvěcení Božího jména.<sup>156</sup> I jazyková stránka dochází u Origenena velkého zájmu.<sup>157</sup> Stranou nezůstává ani ostatní Písmo, skutečně vykládá Písmo Písmem<sup>158</sup> pomocí mnoha citátů. Dalo by se říct, že Origenes se v této pasáži pokouší o jakýsi první odborný výklad otčenáše.<sup>159</sup> A opravdu často mluví o zkoumání při svém výkladu.<sup>160</sup> Z jistého úhlu pohledu přitom na chvíli opouští téma modlitby, aby se ponořil hluboko do smyslů textu otčenáše a načerpal z Božích tajemství.

## 2.6 Řehoř z Nyssy

Poslední dva spisy týkající se části Kázání na hoře jsou z pera Řehoře z Nyssy, který je sepsal v době, kdy už existovaly komentáře celého Matoušova evangelia. Mohl se tedy inspirovat. Řehoř ale nepokračoval dalším komentářem evangelia, ale vybral si jen dvě

---

<sup>148</sup> Jako první z komentátorů rozlišuje různé druhy modlitby. Srv. STUCKWISCH, D. R. *Principles of Christian prayer from the third century: A brief look at Origen, Tertullian and Cyprian with some comments on their meaning for today.* Collegeville, MN: Liturgical Press, 1997, 71(1), 2-19, ISSN 0043-941X, s. 4.

<sup>149</sup> CLARK, D., *Exploring Metaphors for the Reception History of the Lord's Prayer.* Journal of the Bible and its reception. Boston: De Gruyter, 2019, 6(1), 39-65, ISSN 2329-440X, s. 59.

<sup>150</sup> Srv. De orat. 18,1.

<sup>151</sup> Srv. De orat. 18.

<sup>152</sup> Srv. De orat. 19.

<sup>153</sup> Mt 6,9. Srv. De orat.23.

<sup>154</sup> Srv. De orat. 27.

<sup>155</sup> Srv. CUNNINGHAM, L. S. *Origen's On Prayer: a reflection and appreciation.* Collegeville, MN: Liturgical Press, 1993, 67(4), 332-339, ISSN 0043-941X, s. 338.

<sup>156</sup> Mt 6,10. Srv. De orat. 24.

<sup>157</sup> Např. se podrobně věnuje termínu „*supersubstantial*“ překládanému jako vezdejší. Srv. De orat. 27.

<sup>158</sup> Tento axiom pak přijímají v podstatě všichni církevní otcové. Srv. Williams s. XVIII.

<sup>159</sup> Quasten toto dílo nazývá „*nejstarší vědeckou diskuzí o křesťanské modlitbě.*“ (Kwon s. 57) Z hlediska Origenovy exegeze to není nic zvláštního, on vždy „*ukazuje biblickou exegezi s množstvím paradoxů, možností, principů a problémů.*“ Hall. s. 149.

<sup>160</sup> Srv. např. De orat. 27, kde uvádí i jakési shrnutí výzkumu na konci článku.

pro něj nejdůležitější části Kázání na hoře: otčenáš a blahoslavenství. Snad se nám podaří najít odpověď proč právě tyto části a jaký v nich viděl význam.

### 2.6.1 Řehoř z Nyssy: *De oratione dominica*

Řehoř byl mladším bratrem slavného teologa Basila Velikého a celý život prožil tak trochu v jeho stínu.<sup>161</sup> Narodil se mezi roky 331-340<sup>162</sup> v Caesareji v Kapadocii. Vzhledem k hloubce svého myšlení, kterým vyniká nad ostatní spisovatele své doby, dosáhl rozsáhlého vzdělání.<sup>163</sup> Stal se řečníkem, oženil se, ale žena mu brzy zemřela a on odešel za svým bratrem Basilem, aby se stal mnichem. Jeho bratr Basil ho pak roku 371 dosadil na biskupský stolec v Nysse, k čemuž ale neměl administrativní nadání a byl načas sesazen.<sup>164</sup> Po smrti svého bratra Basila pokračoval v jeho odkazu<sup>165</sup> a stal se slavným biskupem. Zemřel okolo roku 394.<sup>166</sup> Z hlediska teologie patří mezi trojici kapadockých přátel teologů spolu s Basilem Velikým a Řehořem Naziánským. Vyniká mezi nimi jako velice originální spekulativní a systematický myslitel<sup>167</sup> pod silným vlivem platonismu.<sup>168</sup>

Ve svém díle se kromě mnoha dogmatických a asketických spisů<sup>169</sup> věnoval významně také exegezi. Zajímavé je, že naše dva spisy se jako jediné věnují Novému zákonu, což ještě zvýrazňuje důležitost, kterou pro Řehoře otčenáš a blahoslavenství mají. Ve Starém zákoně předně pokračuje v díle jeho bratra Basila a dokončuje jeho rozbor stvoření světa (*Explicatio apologetica in Hexahemeron, De opificio hominis*), jinak si stejně jako v Novém zákoně vybírá spíše menší a originální témata či knihy: *De vita Moysis, In Psalmorum inscriptiones, In Ecclesiasten, In Canticum canticorum, De Pythonissa*. Ve své exegezi se výrazně inspiruje Origenovými duchovní smysly Písma, často ho zavedou až ke křesťanské mystice.<sup>170</sup> Oproti Origenovi je ale mnohem lepší řečník, což je vidět na každé stránce jeho *De oratione dominica*.<sup>171</sup>

---

<sup>161</sup> Srv. Kněž. II. s. 33.

<sup>162</sup> Srv. Řeh. s. 34.

<sup>163</sup> Nevíme o všem kde. Srv. Dat. s. 128.

<sup>164</sup> Srv. Kněž. II. s. 33.

<sup>165</sup> Srv. Řeh. s. 37.

<sup>166</sup> Z tohoto roku o něm máme poslední zmínku a zřejmě brzy potom zemřel. Srv. Řeh. s. 47.

<sup>167</sup> Srv. Aquilina s. 178.

<sup>168</sup> Více k vlivu Platona na Řehoře: IVÁNKA, E., Plato Christianus. Praha: Oikoymenh 2003. ISBN 80-7298-075-0, s. 161-196, a novoplatonismu podle Plotina KARFÍKOVÁ, L., Plotin u řeckých raně křesťanských autorů Od Eusebia z Caesareje k Janu Filoponovi. Karolinum, 2022, ISBN 978-80-246-4740-1, s. 31-45.

<sup>169</sup> Z nich vyniká protiariánský spis *Adversus Eunomium*, systematické uspořádní křesťanské nauky *Oratio catechetica magna* a rozhovor se svou sestrou Macrinou *Dialogus de anima et resurrectione*.

<sup>170</sup> Srv. Kněž. II. s. 33-34.

<sup>171</sup> Srv. MEREDITH, A., Origen and Gregory of Nyssa on The Lord's Prayer. Heythrop journal. Oxford, UK and Boston, USA: Blackwell Publishers, 2002, 43(3), 344-356, ISSN 0018-1196, s. 345.

## Otčenáš - Kristus jako ‘ο θειος λογος káže připraveným

Vliv platonismu je zde o poznání větší než u *De oratione* Origena.<sup>172</sup> A. Meredith podrobným srovnáním s tímto Origenovým spisem dokonce došel k závěru, že Řehoř tento spis ani neznal.<sup>173</sup> Vlivy starších západních autorů Cypriána a Tertulliana nejsou patrné vůbec. Ani srovnáním s jinými Řehořovými spisy se zatím nemůžeme dobrat ani přibližné datace díla.<sup>174</sup> Řehoř svůj výklad předkládá ve formě kázání,<sup>175</sup> což se projevuje také tím, že převažuje morální výklad a praktické rady, jak se otčenáš modlit. V Řehořově podání podobně jako u Origenova se nejedná jen o výklad otčenáše, ale také o celkové pojetí modlitby.<sup>176</sup> Klíčový termín celého výkladu je přitom *παρηρησια* jako otevřený, svobodný vztah k Bohu.<sup>177</sup> Řehoř také zařadil do svého výkladu tři chvalozpěvy<sup>178</sup> jako oslavu Božího spásného působení. Dílo je rozčleněno do pěti kázání. První tvoří úvod a další čtyři vykládají jednotlivé verše otčenáše.<sup>179</sup>

Hned v prvních slovech svého díla Řehoř nastiňuje, jaký smysl má podle něj modlitba otčenáš: „*Boží slovo nám poskytuje návod, jak se modlit.*“<sup>180</sup> Nejde ovšem jen o návod v užším smyslu, jde o celé učení o modlitbě (*διδασκαλια ευχης*), jak to zde nazývá. To, co by nás ale mělo zarazit, a zřejmě se jedná o záměr autora, je Kristovo označení Boží slovo (‘ο θειος λογος). Zde musíme hledat také klíč k jeho chápání otčenáše. Řehoř chce tímto pojmenováním Krista naznačit, že ono *διδασκαλια ευχης* není obsažené jen v modlitbě otčenáš, je rozestě v celém Písmu a Řehoř neváhá dávat různé úryvky třeba i ze Starého zákona do souladu s modlitbou otčenáš a používá je pak ve svém výkladu. Ovšem hned pokračuje: „*A to slovy, jimiž poučilo také učedníky, kteří jej byli hodni a kteří si snažně přáli umět se modlit tak, aby si modlitbou naklonili Boží sluch.*“<sup>181</sup> Kristus je koncentrované Boží slovo, v něm je plnost Božího slova, dokonce on sám je tím Slovem. Takže těm, kteří jsou toho hodni, a touží po tom, poskytuje jasný, stručný a jaksi

---

<sup>172</sup> Srv. tamtéž.

<sup>173</sup> Srv. tamtéž, s. 355.

<sup>174</sup> Badatelé se ve svých odhadech výrazně liší a pokrývají svými odhady období od roku 374 až do začátku devadesátých let 4. století. Jmenovitě srv. Ř. 10-12. A. Meredith např. uvádí rok 381. Srv. MEREDITH, A., Origen and Gregory of Nyssa on The Lord's Prayer. *Heythrop journal*. Oxford, UK and Boston, USA: Blackwell Publishers, 2002, 43(3), 344-356, ISSN 0018-1196, s. 345.

<sup>175</sup> Platí to v mnohem větší míře než u jeho rozsáhlejších výkladů. Srv. Ř. s. 112.

<sup>176</sup> Srv. Ř. s. 13-14.

<sup>177</sup> Více k termínu Ř. s. 21-23.

<sup>178</sup> Srv. Ř. s. 24.

<sup>179</sup> Srv. Ř. s. 25.

<sup>180</sup> De orat. dom. 5. (Ř. s. 29)

<sup>181</sup> De orat. dom. 5 (Ř. s. 29)

koncentrovaný návod k modlitbě.<sup>182</sup> Tak tedy Řehoř chápe otčenáš. Všimněme si jisté exkluzivity, kterou zdůrazňuje. Proto se v celém prvním kázání věnuje důležitosti modlitby pro život křesťana a vzbuzuje touhu do modlitby. Jen skutečný učedník, který touží a je toho hoden, může pochopit modlitbu otčenáš a naučit se jí účinně modlit.<sup>183</sup>

Ve svém druhém kázání, kde se začíná věnovat přímo otčenáši, začíná srovnáním Krista při Horském kázání s Mojžíšem vystupujícím na horu Sinaj. Hrůza, která děsila lid pod horou Sinaj a ten se ani neodvážil jít s Mojžíšem, je pryč. Ano je to předobraz, ale Kristus „*nás především vede nikoli na horu, ale do samého nebe, do něhož dává lidem přístup skrze ctnost.*“<sup>184</sup> Tak v celém kázání na hoře jsme úplně jinde. Hora je zde jen symbol výstupu, ale má odkazovat pouze na nebe, kam slova pronesená v tomto Horském kázání vedou člověka. A to skrze ctnost, kterou člověk získává díky životu podle těchto Kristových výroků. Jeho alegorické srovnání s horou Sinaj tím nekončí. Učedníci zde nejen hledí na Boží moc, ale přímo se jí zde i účastní, protože získávají příbuzenství s Bohem. Sláva není zakryta temnotou, ale jasné světlo Kristova učení prozáří temnotu světlem a dopřeje těm, kdo mají čisté srdce pohled na nevýslovnou slávu v oslňujícím jasu. Voda k pokropení není z cizího pramene, ale z nás buď jako slzy anebo jako voda čistého svědomí. Zdrženlivost není jen od manželského styku, ale od všech materiálních svodů.<sup>185</sup> Vidíme, jak moc si Řehoř uvědomuje důležitost Horského kázání. Modlitba otčenáš jako součást Horského kázání je v tomto kontextu také jednou z forem poučení Krista, které takto vede člověka ke zmíněným věcem. „*Jeho slova mají moc, která neučí pouze vyslovovat hlásky ve slabikách, ale dozvídáme se z nich, co ve skutečnosti znamená vystoupit k Bohu.*“<sup>186</sup> Na základě toho pak Řehoř vykládá jeden verš otčenáše za druhým. Zdá se tedy, že Řehoř nepřisuzuje otčenáši nějakou zvláštní výjimečnost v rámci Horského kázání, ale celé Horské kázání vidí jako výjimečné a otčenáš je jen jeho část věnovaná modlitbě. Další poznatek, který si můžeme odnést je, že pokud se přeneseme přes Řehořovy krásné metafory, v základu jeho pohledu je Kristus jako Logos, který v Horském kázání učí jako skutečný Učitel a jeho učení vede připravené učedníky přímo k nebi.

---

<sup>182</sup> A. Podaru správně identifikoval tuto připravenost na Modlitbu Páně jako klíčový aspekt Řehořovy exegeze otčenáše. Srv. PODARU, A., Understanding Our Father in the context of human perfection preached in the Sermon on the Mount, according to St. Gregory of Nyssa's Homilies on the Lord's Prayer. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia orthodoxa* 2019, 64(2), 63-74, ISSN 1224-0869.

<sup>183</sup> Z toho je také patrné, že v Řehořově případě se nejedná o kázání pronesená katechumenům jako v jiných případech. Sám říká: „*Přítomné shromáždění nepotřebuje poučení o tom, jak se modlit, ale spíše o nezbytnosti modlitby.*...“ De orat. dom. 5 (Ř. s. 29).

<sup>184</sup> De orat. dom 20 (Ř. s. 55)

<sup>185</sup> Srv. De orat. dom 20-21 (Ř. s. 55).

<sup>186</sup> De orat. dom. 21 (Ř. s. 55).

Kristus nám svým učením v Horském kázání odhaluje různá tajemství, uvádí nás do nich, je to Kristova mystagogie. V případě otčenáše jde o mystagogii tajemství zbožnosti: „*Přímo ze slov modlitby lze poznat, jak Bůh uvádí lidi do tajemství zbožnosti.*“<sup>187</sup> Kristovo učení je ale velice hutné, „*snad častějším opakováním pochopíme alespoň něco ze skrytého významu.*“<sup>188</sup> Proto je třeba nejen opakování, ale správný výklad, o který se Řehoř v další části pokouší. Zjistíme pak, že se nejedná jen o učení o zbožnosti nebo jen o modlitbě, ale Řehoř se svým výkladem často dostává i k jiným teologickým otázkám jako by i v otčenáši Kristus přednášel kompletní teologické učení. V otčenáši jde totiž o celý křesťanův vztah k Bohu a o celý jeho život. Tak zde najdeme stručné poučení o milosti,<sup>189</sup> o ekonomii spásy,<sup>190</sup> o zlu,<sup>191</sup> o kněžství,<sup>192</sup> o Trojici,<sup>193</sup> o antropologii,<sup>194</sup> o přirozenosti věcí,<sup>195</sup> o touze a rozkoši,<sup>196</sup> o parrésii.<sup>197</sup> Zajímavé je, že Řehoř se nepouští do konkrétních etických otázek, jak by se u části Horského kázání dalo předpokládat a jak to dělají jiní autoři. Přesto etický rozměr je v jeho díle naprosto bazální, ale jen zůstává na obecné rovině, jde v tomto smyslu spíše o povzbuzení ke ctnostému životu. Řehoř tedy vidí u svých věřících nejen potřebu povzbuzení k modlitbě, jak to píše v úvodu,<sup>198</sup> ale také nutnost povzbuzení ke ctnostnému životu. Snahu odpoutat se od světského života a jeho radovánek, tedy vymanit se z moci zla, čímž také končí svůj výklad.<sup>199</sup>

### 2.6.3 Řehoř z Nyssy: *De beatitudinibus* (379-395)

Také u Řehořova spisu věnovanému Kristovým blahoslavenstvím je naše schopnost datace zatím dost omezená. Můžeme ho datovat mezi smrt jeho bratra Basila Velikého (379) a smrt Řehoře samotného (395). Tradice ho klade do blízkosti k *Oratione dominica*.<sup>200</sup> Řehoř postupuje i podobnou metodou a vykládá formou kázání, tedy osmi

---

<sup>187</sup>De orat. dom. 21 (Ř. s. 55).

<sup>188</sup>De orat. dom. 26 (s. 63)

<sup>189</sup>De orat. dom. 24-25 (s. 61), 47-48 (s. 97-99)

<sup>190</sup>De orat. dom. 27-28 (s. 63-65), 62-66 (s. 123-129)

<sup>191</sup>De orat. dom. 29-30 (s. 69-71), 72-74 (s. 137-141)

<sup>192</sup>De orat. dom. 31-33 (s. 71-73)

<sup>193</sup>Hlavně proti pneumatomachům. De orat. dom. 40-44 (s. 85-93).

<sup>194</sup>De orat. dom. 44-47 (s. 93-97), 58 (s. 115-117), 66-68 (s. 129-133)

<sup>195</sup>De orat. dom. 48-50 (s. 99-103)

<sup>196</sup>De orat. dom. 51-55 (s. 103-111)

<sup>197</sup>De orat. dom. 59-62 (s. 117-123)

<sup>198</sup>De orat. dom. 5 (s. 29)

<sup>199</sup>De orat. dom. 73-74 (s. 139-141)

<sup>200</sup> Hall se pokouší navíc dát ho do souvislosti s Valentovým pronásledováním před rok 378, ale sám to považuje spíše za spekulaci. Srv. Greg. s. 15. Zcela jiného názoru je L. Karfíková, která považuje jak *De orat. dom.* tak *De beat.* za Řehořova raná díla, přičemž se dovolává J. Daniélou. Srv. Řeh. s. 68. Je vidět, že s datací obou děl tedy stále ještě tápeme v temnotách.

kázání, každý verš evangelia.<sup>201</sup> Opět se snaží proniknout do hlubiny exegeze<sup>202</sup> a svůj výklad „začíná a končí duchovní etikou.“<sup>203</sup> Z hlediska tématu se jedná o jedinečné dílo, které nemá u církevních otců obdoby, nikdo z nich nenapsal samostatný spis na téma blahoslavenství. Přesto ve svých dílech církevní otcové samozřejmě blahoslavenství komentují a také Řehoř se mohl inspirovat nejstarším dochovaným komentářem ze *Stromat* Klementa z Alexandrie.<sup>204</sup>

#### 2.6.4 Blahoslavenství jako výstup k blaženosti

Dattrino velice trefně a stručně odhaluje Řehořův záměr: „*Jsou to homilie, v nichž udává osm stupňů dokonalosti vedoucích k blaženému patření na Boha.*“<sup>205</sup> Motiv postupného výstupu je tu na rozdíl od předchozího spisu mnohem patrnější.<sup>206</sup> Řehoř ale jakoby navazoval na *De oratione dominica*, když se hned na začátku ptá: „*Který Logův učedník z těch, kdo se shromáždili, je hoden vystoupit s ním z přízemních, jeskynních a nízkých myšlenek na duchovní horu vznešené kontemplace?*“<sup>207</sup> Připomíná tedy hlavní motivy z *De oratione dominica* – Logos jako učitel a určitá připravenost učedníků.<sup>208</sup> Hned potom se snaží čtenáře namlsat stručným představením, co je z takové hory možné vidět a co je naopak „*neviditelné pro ty, kdo jsou uzavřeni v jeskyni.*“<sup>209</sup> Především tam ale nalezneme Krista, který nás uzdraví.<sup>210</sup> Mýlili bychom se ale, kdybychom směřovali k nějakému individualismu, Řehoř jasně říká, že tento poklad, jak onu horu nazývá, je třeba hledat společně a podělit se o námahu v co největším počtu lidí.<sup>211</sup> Proč tedy vlastně Řehoř vytrhuje první část Kázání na hoře? Je to jasné, blahoslavenství se týkají blaženosti a o tu mu jde, to je onen vyslovený motiv, který odlišuje blahoslavenství od dalších částí Kázání na hoře. To si Řehoř jasně uvědomuje a začíná svůj rozbor výkladem blaženosti.<sup>212</sup> Jedná se tedy o exegezi? Není to spíše teologický traktát o blaženosti a jak k ní dospět? Zcela určitě ne. Pokud totiž Řehoř udělá dobře svoji exegezi, nepotřebuje žádné traktáty

---

<sup>201</sup> Srv. Řeh. s. 68.

<sup>202</sup> Srv. De beat. 5.

<sup>203</sup> Greg. s. 18. Více k Řehořově exegetické metodě použité v díle Greg. s. 17-19. Vpodstatě stejné metody používá i v *De orat. dom.*

<sup>204</sup> Strom. IV, 6. Více ke srovnání Klementova a Řehořova komentáře J. Kovacs: Clement of Alexandria and Gregory of Nyssa on the beatitudes in: Greg. s. 311-329. Ukazuje se zde, že Řehoř se skutečně u Klementa inspiroval.

<sup>205</sup> Dat. s. 132.

<sup>206</sup> V *De orat. dom.* bychom některé prvky také našly, (srv. Řeh. s. 68-69) rozhodně se zde ale nejedná o hlavní motiv, nemůžeme jednotlivé verše otčenáše pokládat za schody, jako je tomu u tohoto díla.

<sup>207</sup> De beat. 1,77.

<sup>208</sup> Podle mého názoru je tedy posloupnost i závislost obou děl naprosto zřejmá a vědomá.

<sup>209</sup> De beat. 1,78.

<sup>210</sup> De beat. 1,78.

<sup>211</sup> Srv. De beat. 1,79.

<sup>212</sup> Srv. De beat. 1, 79-81



a otevřou se mu schody, které k této blaženosti vedou, takový je jeho plán. Nic na tom nemění ani teologické exkurzy, které při své exegezi vede. Taková exegeze je třeba a je velice obtížná, protože Boží uvažování je nám vzdálené.<sup>213</sup>

Každé blahoslavenství je pak jeden schůdek<sup>214</sup> k oné blaženosti: „*Zdá se mi, že pořadí blahoslavenství je uspořádáno téměř jako pořadí stupňů, takže výstup od jednoho ke druhému je pro rozvažujícího snadný.*“<sup>215</sup> V každé homilii pak na začátku motivuje čtenáře dalším obrazem výstupu – mluví o stupních,<sup>216</sup> různých vrcholcích,<sup>217</sup> vzestupných cestách,<sup>218</sup> žebříku,<sup>219</sup> hlubinách Kristových myšlenek,<sup>220</sup> pronikání do svatosti,<sup>221</sup> krocích.<sup>222</sup> Ovšem exegeze jednotlivých schůdků je mnohohrstevná. Nedá se říci, že by chudoba ducha bylo tohle, to když bude člověk dělat, může jít dál. Řehoř se opravdu snaží ve své exegezi vydolovat různé významy textu a představit je jako paletu, která otevírá možnosti. Tak chudoba ducha se týká chudoby od neřestí, zbavení se pýchy, naučení se pokory, ale také vzdání se materiálního bohatství: „*Chcete pochopit, kdo je chudý v duchu? Je to ten, kdo vyměnil hmotné bohatství za bohatství nebeské, ten, kdo setřásl pozemské bohatství jako břemeno, aby se nechal vynést vysoko do vzduchu, jak říká Apoštol,*<sup>223</sup> *vynést na oblaku k Bohu.*“<sup>224</sup> To ale nejsou možnosti, ze kterých si člověk vybere a jde dál, ale Řehoř je dává do souladu a ukazuje, že to vlastně nejsou různé výklady, ale rozproštění jednoho jediného, hlubší pochopení, které je třeba přijmout v jeho celku. Takže například správný pláč není pouze nad hříchy.<sup>225</sup> Ve svých homiliích se tedy pokouší o propojení různých ctností, ale i dobrých věcí, například materiální chudoby a ctností.<sup>226</sup> V jeho pojetí ctností se vlastně nejedná o různé ctnosti ale o jednu jedinou, vždyť například „*spravedlnost je pouze jedním z aspektů, které se považují za ctnost.*“<sup>227</sup> A naprosto jasně říká: „*Není možné, aby jedna forma ctnosti, oddělená od ostatních, byla sama o sobě dokonalou ctností.*“<sup>228</sup> Dostává se i k negativní exegezi, kdy

---

<sup>213</sup> Srv. De beat. 7,150-151.

<sup>214</sup> Srv. Williams s. 69. Zdá se, že Řehoř je první, kdo blahoslavenství vnímal jako stupně, jakýsi mystický žebřík. Srv. Betz s. 106.

<sup>215</sup> De beat. 2, 90.

<sup>216</sup> De beat. 2, 89.

<sup>217</sup> De beat. 3, 98.

<sup>218</sup> De beat. 4, 110.

<sup>219</sup> De beat. 5, 123.

<sup>220</sup> De beat. 6, 137.

<sup>221</sup> De beat. 7, 149.

<sup>222</sup> De beat. 8, 161.

<sup>223</sup> 1 Sol 4,17.

<sup>224</sup> De beat. 1, 88-89.

<sup>225</sup> Srv. De beat. 3, 101.

<sup>226</sup> Srv. De beat. 1, 89.

<sup>227</sup> De beat. 4, 118.

<sup>228</sup> De beat. 4, 118.

ukazuje, že mírnost není *απαθεια*,<sup>229</sup> nebo že nespravedlnost je jednání proti přírodě.<sup>230</sup> Často v tomto spise uvádí příklady z různých oborů, či z běžného života.<sup>231</sup> Také definuje různé ctnosti,<sup>232</sup> které jsou naprosto klíčové na většině stupních. Ctnost je totiž skutečnou blažeností, protože stále sytí a vzbuzuje požitek.<sup>233</sup> Smysl výstupu ale není jen ve výstupu samotném, ale také v touze, která pro Řehoře nikdy nekončí ani v plnosti blaženosti.<sup>234</sup> Ostatně sám Bůh je pro nás plně nepoznatelný,<sup>235</sup> takže touhu poznat ho můžeme mít stále. Nejlepší možnost poznání Boha je sjednocení s Ním.<sup>236</sup> Po stupních si osvojujeme ctnosti, abychom mu byli podobní a sjednotili se s Ním.<sup>237</sup>

Co je tedy oním vrcholem, kterým zakončuje svůj výklad? Je to ono osmé blahoslavenství, které „*znamená opětovné začlenění do nebe lidí, kteří po pádu do otroctví jsou nyní znovu povoláni z otroctví do království.*“<sup>238</sup> Klíčem je přitom ono nebeské království, ke kterému vlastně směřují všechna zaslíbení z oněch blahoslavenství.<sup>239</sup> Ono království je úzce spojeno s vnitřní svobodou člověka. V tomto království totiž nevládne tyranie, ale člověk vládne svobodně, je pánem sebe samého, protože se odcizil hříchu. Jedná se o určitou obnovu.<sup>240</sup> „*Nejvyšší formou svobody je být sám sobě pánem.*“<sup>241</sup> V tomto smyslu tedy bude naše ono nebeské království. Odměnou v něm pak je sám Kristus, „*zdá se mi totiž, že každá z věcí, v něž doufáme, není ničím jiným než samotným Pánem.*“<sup>242</sup>

Když jsme na začátku řekli, že Řehoř si vytrhl blahoslavenství z Kázání na hoře, protože se týkají blaženosti, sám Řehoř to v šesté homilii upřesňuje. Zbytek Kázání na hoře pokládá také za cestu, která z člověka vyrývá kořeny hříchu a učí ho čistotě srdce.<sup>243</sup> „*Zjistíte, že Pán v dalších naučeních všechny věci jednu po druhé napravuje a proti každé formě neřesti staví svá přikázání.*“<sup>244</sup> Blahoslavenství jsou tedy jakýsi první model, jak

---

<sup>229</sup> Srv. De beat. 2, 95-96.

<sup>230</sup> Srv. De beat. 4, 114.

<sup>231</sup> Např. De beat. 3, 100, De beat. 4, 109-111.

<sup>232</sup> Např. spravedlnost De beat. 4, 111-113 anebo milosrdenství De beat. 5, 126-128.

<sup>233</sup> Srv. De beat. 4, 120-121.

<sup>234</sup> Srv. De beat. 4, 121. Více o touze po ctnosti, která je zároveň naplněná i stále lačnicí Řeh. s. 72-74.

<sup>235</sup> Srv. De beat. 6, 137. Řehoř se také konfrontuje s myšlenkou vidění nebo nevidění Boha. Více Řeh. s. 74-76.

<sup>236</sup> Srv. De beat. 6, 145.

<sup>237</sup> Srv. Řeh. s. 71. Myšlenka sjednocení s Bohem je také důležitým teologickým motivem tohoto spisu. Více Řeh. s. 76.

<sup>238</sup> De beat. 8, 162. O obnoveném společenstvím s Bohem a pojmu *συγγενεια προς τον θεον* více Greg. s. 99-100.

<sup>239</sup> Srv. De beat. 8, 162-163.

<sup>240</sup> Srv. Betz s. 106.

<sup>241</sup> De beat. 8, 169.

<sup>242</sup> De beat. 8, 170.

<sup>243</sup> Srv. De beat. 6, 147.

<sup>244</sup> De beat. 6, 147.

dospět k blaženosti, ale celé Kázání na hoře pokračuje v cestě k dobrům, která blahoslavenství předeslala.<sup>245</sup>

---

<sup>245</sup> Srv. De beat. 6, 147-148.

## 3. Komentáře k celému evangeliu

### 3.1 Hilarius z Poitiers

Hilarius se narodil okolo roku 315 ve městě Pictavium, dnes Poitiers ve Francii. Pocházel z pohanské rodiny a sám byl dlouho pohanem. Křest přijal až jako dospělý a okolo roku 350 se stal biskupem v rodném Pictaviu. Stal se výrazným odpůrcem ariánského učení a vystoupil v tomto smyslu proti svému ariánskému metropolitovi Saturninovi z Arles. Ten svolal synodu, která ho odsoudila a císař Konstantius ho poslal do vyhnanství ve Frýgii. Čtyři roky strávené ve vyhnanství Hilarius využil ke studiu řečtiny a k poznání východní teologie, což se v jeho pozdějších dílech promítá. Nadále vedl korespondenci s galskými biskupy a účastnil se synody v Seleukii roku 359 a následného poselstva k císaři. K ukončení sporu s Konstantiem ale nedošlo a Hilarius se vrátil až za panování jeho nástupce Juliána, který se do církevních sporů nevměšoval. Podařilo se mu rychle konsolidovat protiariánské síly, které sesadily zmiňovaného Saturnina z Arles a spolu s Eusebiem z Vercelli se pokoušel sesadit také milánského metropolitu Auxentia, což se ale nepovedlo. Ke konci života se věnoval psaní teologických spisů a hymnů a také podpoře galského mnišství za pomoci svého žáka svatého Martina z Tours. Zemřel v roce 367 nebo 368.<sup>246</sup>

#### 3.1.1 Spisy Hilaria z Poitiers

Seznam Hilariových spisů nám zanechal Jeroným ve svém díle *De viris illustribus*.<sup>247</sup> Nedochovaly se nám jen *Liber ad praefectum Sallustium sive contra Dioscorum* a *Tractatus in Iob*. Některé dochované spisy zase nemůžeme s jistotou přiřadit k Hilariovi, zvláště dopis *Ad Abram filiam* a některé hymny. Zbylé Hilariovo dílo můžeme roztrdit do těchto kupin: doktrinální (dogmatická) díla, historická díla, hymny a konečně exegetická díla.<sup>248</sup>

Nejvýznamnějším doktrinálním dílem Hilaria je *De Trinitate*, které sepsal mezi léty 355-360. Zde shrnuje své teologické myšlení ve dvanácti knihách a snaží se spojit západní a východní teologii, kterou poznal v exilu. Vymezuje se především proti ariánům, jejichž námitkám vzdoruje především vytříbenou exegezí. V dalším doktrinálním spise *De synodis* se snaží o sjednocení západních a východních biskupů, přičemž shrnuje výsledky různých synod a pokouší se z nich vybrat to nejlepší.

---

<sup>246</sup> Srv. Drobner s. 330-334, Storia II. s. 493-495, Dus. s. 7. Kan. s. 997-998, Q. IV. s. 36-39.

<sup>247</sup> De vir. ill. 100.

<sup>248</sup> Přidrží se Quastena. Srv. Q. IV., s. 54.

Pětice historických spisů je významným historickým dokumentem. Několik děl věnoval císaři Konstantiovi. Zatímco v dílech *Liber I ad Constantium* a *Liber II ad Constantium* se snaží hájit před císařem nicejské vyznání a jeho přívržence, v díle *Liber contra Constantium* se nebojí tvrdé kritiky císaře, kterého nazývá tyranem a obhájcem ariánské hereze. Ve spise *Contra Auxentium* zase kritizuje špatnou volbu milánského arcibiskupa Auxentia, který podporoval ariány. V díle *Fragmenta historica* (někdy titulovaný jako *Collectanea antiariana Parisina*)<sup>249</sup> uvádí soubor úryvků z akt různých synod, vyznání víry, dopisů papežů, císařů a biskupů, které sám uspořádal, a které zřejmě byly součástí jeho dalšího rozsáhlejšího historického spisu.

Hilariovy hymny patří k nejstarším na Západě. Autorství je jisté u tří neúplných hymnů: *Ante saecula qui manes*, *Fefellit saevam* a *Adae carnis* a pravděpodobně i u dlouhého hymnu *Hymnum dicat*. Snaží se v nich čelit východním ariánským hymnům a šířit tak populárním způsobem nicejskou teologii.

Konečně exegetická díla se nám dochovaly tři. Hilarius komentoval žalmy (*Tractatus super Psalmos*), kde opět vystupuje v silně protiariánském tónu. Tři skupiny žalmů po padesáti vykládá jako cestu do nebe. Nebojí se alegorického a typologického výkladu a dokonce se snaží všechny žalmy vztáhnout k osobě Krista. Můžeme zde vidět silný vliv východního exilu. Ve spise *De misteriis* se snaží najít ve Starém zákoně figury Krista a křesťanů a věnuje se i křesťanské eschatologii. Je zde silný vliv Origena, který opět souvisí s exilem.<sup>250</sup>

### 3.1.2 *Commentarius in Matthaem* (353-355)

Komentář k Matoušovu evangeliu napsal Hilarius mezi léty 353-355 ještě před svým odchodem do exilu.<sup>251</sup> Je to dílo z mnoha ohledů jedinečné. Především je to Hilariův nejstarší dochovaný spis, který nese stopy jeho předexilního myšlení. Dále je to nejstarší cele zachovaný komentář k Matoušovu evangeliu. To s sebou ovšem nese také problém jeho inspirace, která se dá dnes jen těžko prozkoumat. Sám Hilarius uvádí jako svou inspiraci především západní autory Cypriána a Tertulliana.<sup>252</sup> Ani jeden z nich ovšem nenapsal komentář celého Matoušova evangelia a Hilarius je si toho vědom, a proto se snaží doplnit jimi vynechaná místa, nikoliv je kopírovat.<sup>253</sup> Staršího data by jistě byl

---

<sup>249</sup> Označení je podle významných rukopisů z *Bibliothèque de l'Arsenal* v Paříži.

<sup>250</sup> Srv. Q. IV. s. 46-54, Drobner s. 335-8, Mor. s. 256-260.

<sup>251</sup> Lalaria s. XI.

<sup>252</sup> C. in M. V,1.

<sup>253</sup> Srv. Sim. s. XLIII.

Origenův komentář, ten se nám ovšem dochoval jen ve zlomcích a o origenovské inspiraci Hilaria se stále vedou debaty.<sup>254</sup> Hilarius vychází z latinského biblického překladu.<sup>255</sup>

Toto Hilariovo dílo zanechalo větší stopu na Západě. Je to především Jeroným, který nejen Hilaria vychvaluje,<sup>256</sup> ale ve svém komentáři k Matoušovu evangeliu se jím také inspiroje. Jeho vliv bychom také našli v Chromatiově komentáři.

### 3.1.3 Exegetická metoda

Zásadní, ale velice obtížnou otázkou je, pro koho vlastně Hilarius tento komentář psal. Respektive, jedná se o traktát sloužící ke čtení nebo o záznam či přípravu mluveného kázání pro lid? Odborníci se dnes domnívají, že jde o první variantu.<sup>257</sup> Pro druhou variantu se nenacházejí přesvědčivé stopy. Takže je nejvíce pravděpodobné, že Hilariovými adresáty byli jeho klerici.<sup>258</sup> Komentář má skutečně ucelenou koncepci, kterou dobře nastínil Drobner: „*Komentář k Matoušově evangeliu postupně vykládá toto evangelium, ovšem takovým způsobem, že Ježíšova slova a činy představují tematické těžiště výkladu, zatímco ostatní oddíly jejich spojení, a jako takové jsou ovšem rovněž nezbytné k pochopení hlavního textu.*“<sup>259</sup> Vůbec kontinuita textu je pro Hilaria zásadní, jak ukazuje Doignon.<sup>260</sup> Celé evangelium má pro něj jistý řád. Také Kázání na hoře je zakotveno v tomto řádu, a proto můžeme nejen odlišit jeho počátek a konec, ale dokonce v něm spatřovat určitou návaznost, ne jen soubor výroků.<sup>261</sup> To ale Hilariovi nebrání v tom, aby si text rozdělil na krátké úseky, které mají délku přibližně jako dnešní biblické odstavce, a postupně je vykládal.<sup>262</sup> Výklad není nikterak dlouhý, asi jako dvojnásobek biblického odstavce. Pokud se Hilarius dotýká nějaké doktrinní či filozofické otázky, bývá text delší.<sup>263</sup>

Pro svůj komentář používá Hilarius latinský překlad, nikoliv řecký text. Čerpá ze starších latinských překladů, ne z Vulgáty, která je pozdější. Pro naši představu tento text nemá

---

<sup>254</sup> Diskuse je především o origenovské exegetické metodě. Většina autorů pochybuje, že by ji Hilarius tehdy znal. Srv. Dat., s. 142. Simonetti je však názoru, že ano a dokonce že použil alexandrijský způsob exegeze. Srv. Sim. s. XLIII. Opírá své tvrzení především o alegorický výklad, což ale podle mého názoru nemusí být důkaz o znalosti alexandrijské metody.

<sup>255</sup> Srv. Mor. s. 254.

<sup>256</sup> De viris illustribus 100.

<sup>257</sup> Srv. Ladaria XI-XII.

<sup>258</sup> Srv. Doignon I, 20-21.

<sup>259</sup> Drobner s. 338.

<sup>260</sup> Doignon I. s. 27-28.

<sup>261</sup> Srv. C. in M. V, 14.

<sup>262</sup> Podobně jako to dělali řeční otcové. Srv. Sim. s. XLIII.

<sup>263</sup> Takové otázky mají pro něj evidentně zvláštní závažnost, i když sám o některých z nich mluví jako o neužitečných otázkách. Srv. C. in M. V, 8.

zásadní odlišnosti od dnes používaného textu.<sup>264</sup> Právě kvůli zmíněné kontinuitě Hilarius často neuvádí evangelijní text, ale parafrázuje ho a plynule ho zapojuje do svého výkladu. Hilarius zde sám o své exegetické metodě nemluví. Navíc není vhodné srovnávat toto dílo s jeho pozdějšími exegetickými díly, které jsou silně ovlivněné jeho pobytem v exilu, metodami a učením, které zde poznal. V *C. in M.* rozlišuje pouze mezi *intelligentia simplicis sensus* a *ordo interioris causae*,<sup>265</sup> tedy jakýmsi zřejmým smyslem Písma a jakýmsi duchovním smyslem Písma. Podle této zásady skutečně evangelium vykládá. Nejprve stručně shrne zřejmý smysl a pak přechází ve smysl duchovní, který má velice blízko k alegorickému<sup>266</sup> výkladu.<sup>267</sup> Kupodivu se mu touto jednoduchou exegetickou metodou značně uvolňují ruce, takže to vypadá, že opravdu píše to, co ho ve spojení s evangelijním úryvkem napadne. Nějakou pevnou formu nemá, spíš se jedná o jednotlivé myšlenky. Můžeme zde ale vidět přinejmenším tři důrazy. Předně je to důraz kristocentrický a eklesiologický, který není tak silný jako u jeho pozdějších děl, například jeho komentáři k žalmům, ale je zde také patrný. Jeho propojení evangelijního úryvku, Krista a církve je v rámci patristiky opravdu jedinečné.<sup>268</sup>

Za druhé je to důraz morální patrný v každém výkladu. Přestože Hilarius často přechází k duchovnímu, alegorickému smyslu, i tak je nakonec pointou nějaké morální ponaučení. Vrcholem je pro něj skutečně morální význam evangelijních výroků. Možná to je důvodem toho, že se někteří badatelé domnívají, že se jedná o koncept kázání k lidu.<sup>269</sup> Je v tom ale spíše patrná určitá snaha zdůvodnit nebo dát smysl takovému dílu, které bylo na Západě skutečně novátorské, jak již bylo řečeno.

Třetím důrazem je snaha o správnou doktrínu. Nejen že Hilarius často zdůrazňuje potřebu správného učení,<sup>270</sup> ale někdy také dělá doktrinální exkursy spojené s jeho bohatými znalostmi filozofie, aby nauku obhájil.<sup>271</sup> Kraft podotýká, že na *Commentariu in Matthaeum* „je zřetelně patrné, že autora ke křesťanství přivedla filozofie.“<sup>272</sup> Spojení

---

<sup>264</sup> Pro představu jsem ho porovnal s dnešní uznávanou formou latinského překladu: WEBER, R., *Biblia sacra: iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983. ISBN 3-438-05303-9. Významné odchylky jsem nezaznamenal.

<sup>265</sup> *C. in M.* XIX, 9.

<sup>266</sup> Je pravděpodobné, že Hilarius přinejmenším zběžně znal alegorickou metodu pěstovanou hlavně na Východě. Srv. *Sim.* s. XLIII.

<sup>267</sup> Samozřejmě ne ve všech výkladech se dostane až k duchovnímu smyslu. Typický je např. *C. in M.* V, 2.

<sup>268</sup> Např. *C. in M.* IV, 24.

<sup>269</sup> Srv. *Ladaria* XI.

<sup>270</sup> Např. *C. in M.* IV, 5,10.

<sup>271</sup> Např. *C. in M.* V, 8.

<sup>272</sup> Kraft s. 137.

všech těchto aspektů v kombinaci s velice volnou exegetickou metodou vytváří originální dílo.<sup>273</sup>

### 3.1.4 Hilariovo pojetí Kázání na hoře

V Hilariově pojetí tvoří Kázání na hoře uzavřený celek. To vyjadřuje jakýmsi úvodem a závěrem,<sup>274</sup> kde je také jasně patrný jeho pohled na celý text. Celý jeho komentář Kázání na hoře je orientovaný na nebeský život, neboť Kristus je pronesl, „*abychom vykonávali, co přikázal a věřili tomu, co slíbil.*“<sup>275</sup> Velice zajímavý z tohoto hlediska je především úvod, kde říká, že Kristus „*postavený v Otcově nebeském majestátu ustanovil předpisy nebeského života.*“<sup>276</sup> Ne náhodou uvádí hned za sebou slova *caelestitudine* a *caelestis*. Předpisy, které zde tedy Ježíš uvádí, nejsou pozemské, ale nebeské a to v doslovném smyslu. Tedy člověk se jimi bude řídit i v nebi. Orientace k nebi je patrná celým Hilariovým textem.

#### 3.1.4.1 Dokonalost

Dokonalost na tomto světě je podle Hilaria spojena s posmrtnou proměnou. Dokonalostí je krása duše a čistota života.<sup>277</sup> K dokonalosti však docházejí málokterí, což naznačuje v komentáři k úzké cestě do nebe.<sup>278</sup> Skutečným základem dokonalosti je tady pro něj askeze – zřeknutí se světských věcí, přemožení vášní a odmítnutí pŕvabů světa. To je ona úzká cesta.<sup>279</sup> Nestačí jen být bez hříchů.<sup>280</sup> Jistá dokonalost je potřebná také ve víře.<sup>281</sup> Dokonalost vyžaduje také dobrotu a svornost, aby byl námi napodobován náš dokonalý Otec.<sup>282</sup> Líbit se Bohu vyžaduje veškerou péči.<sup>283</sup> Naše přirozené určení ke svatosti ukazuje v komentáři ke Kristově srovnání ptactva, které Hilarius identifikuje s nečistými duchy, a člověka.<sup>284</sup> Následně říká, že srovnání cennosti obou je i základem

---

<sup>273</sup> Podrobnou analýzu Hilariova exegetického postupu na příkladu pokušení Krista na poušti (Mt 3,1-5) podává J. Doignon: DOIGNON, J., L'Argumentatio d'Hilaire de Poitiers dans l'exemplum de la tentation de Jésus (In Matthaum, 3,1-5). Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1975, 29(4), 296-308.

<sup>274</sup> C. in M. IV.,1 resp. C. in M. VI.,7.

<sup>275</sup> C. in M. VI.,7.

<sup>276</sup> C. in M. IV,1.

<sup>277</sup> C. in M. IV, 7.

<sup>278</sup> Mt 7,13.

<sup>279</sup> C. in M. VI, 3.

<sup>280</sup> C. in M. IV, 25.

<sup>281</sup> C. in M. VI, 6.

<sup>282</sup> C. in M. IV, 27.

<sup>283</sup> C. in M. V, 3.

<sup>284</sup> Mt 6,26.



rozdílu špatnosti a svatosti.<sup>285</sup> Zatímco nečistí duchové jsou špatní, tak my jsme od přirozenosti svatí.

### 3.1.4.2 Cesta k nebi

Počátkem blaženosti je pro Hilaria ctnost pokory, jak vyvozuje z prvního blahoslavenství.<sup>286</sup> Pokorní se stanou vlastníky nebeského království.<sup>287</sup> Zdá se tedy, že je pro něj spasení určitá cesta, růst. Stejně jako Nový zákon je překonání zákona Starého, pokrok a růst.<sup>288</sup> Tento růst souvisí především se ctnostmi. Růst má pak ústít až do nebe, které si ale máme zasloužit svými skutky.<sup>289</sup> Dobré skutky však mají také další smysl – mají osvěcovat ostatní lidi, aby se vzdávala chvála Bohu.<sup>290</sup> Světlo je významným motivem, který Hilarius ohledně spásy používá. *Skrze apoštoly se (světu) dostalo nauky světla a tak září poznání Boha.*<sup>291</sup> Světlo tedy spojuje především se správnou křesťanskou naukou. Apoštolové jsou pak jakési malé částičky (*parva corpuscula*), které toto světlo roznášejí.<sup>292</sup> Oni jsou tedy jacísi prostředníci připravující na věčnost.<sup>293</sup> Světlo má být především uvnitř nás, v srdci. Neméně důležité je ale pro člověka také oko, které je spojnicí se světem a musí tedy zůstat přímé a jasné. Světlo srdce, ducha má tedy také osvěcovat pokažené tělo.<sup>294</sup> Křesťanské učení uchovávané v srdci tedy osvěcuje nejen duši ale také tělo, prostřednictvím pohledu na svět. Nyní má světlo zářit, když byla stržena rouška synagogy.<sup>295</sup> Hilarius pro to používá krásný obraz: „*A proto už lucerna Kristova nemá být schována pod nádobu ani skrytá pod pokrývkou synagogy, ale na dřevě umučení je pověšená a světlo věčné je nabídnuto těm, kteří přebývají v církvi.*“<sup>296</sup> Vrcholem církevního učení je tedy Kristův kříž, jeho utrpení – to je podstata onoho světla křesťanského učení.

---

<sup>285</sup> C. in M. V, 9.

<sup>286</sup> Mt 5,2.

<sup>287</sup> C. in M. IV, 2.

<sup>288</sup> C. in M. IV, 16.

<sup>289</sup> C. in M. IV, 2.

<sup>290</sup> C. in M. IV, 13.

<sup>291</sup> C. in M. IV, 11.

<sup>292</sup> Tamtéž. Jistě není náhoda, že Hilarius opět používá svůj oblíbený antropologický termín tělo (*corpus*). Zde tělo reprezentuje celého člověka.

<sup>293</sup> Podíl na Kristově funkci *officium mediatoris*. Srv. Irenej, Ad Haereses 5, 12, 4, srv. Ján s. 130-132.

<sup>294</sup> C. in M. V, 4.

<sup>295</sup> C. in M. IV, 13.

<sup>296</sup> Tamtéž.

K tomuto klíčovému tajemství je třeba ještě přidat další dvě, které Hilarius výslovně jmenuje: vtělení a vzkříšení Krista.<sup>297</sup> Již Starý zákon o nich skrytě mluvil.<sup>298</sup> „*Jeho tělesnost a utrpení je vůle Boží a spása lidského pokolení.*“<sup>299</sup> V tomto klíčovém článku také shrnuje podstatu spásy – Bůh Syn, setrvávající uvnitř Otcovy podstaty, přijal tělesnost, podrobil se smrti a byl navrácený ze smrti do života. Takže v sobě spojil božskou podstatu, věčnost Ducha a tělesnost, kterou přivedl do nebe.<sup>300</sup> Vidíme, že tělesnost je zde pro něj do značné míry synonymem lidské podstaty.<sup>301</sup> Vyznávat tajemství Kristova utrpení je pro Hilaria naplněním zákona a základem nebeské slávy.<sup>302</sup> Kristovým utrpením se také rozmnožila sláva,<sup>303</sup> což platí nejen na Boha, ale v přeneseném smyslu i na lidstvo, které je spaseno. Bůh příchodem Krista poskytuje lidstvu milosti prostřednictvím svátosti křtu a Ducha a my se jejich rozdáváním můžeme na spáse podílet a napodobovat Boha.<sup>304</sup> Základem spásy je ale Kristova božská podstata, skrze kterou se člověk stal Bohem – jejím základním atributem je totiž věčnost.<sup>305</sup> Jedná se o jakýsi příčinný vztah.<sup>306</sup> Kristus je tedy „*pevný základ vznešené stavby,*“<sup>307</sup> v Něm je spása. Ale všimněme si, že nikde není ani náznak splacení viny lidského pokolení. Pro Hilaria je smíření založené na vzájemném odpuštění viny důležité,<sup>308</sup> ale nedává ho do souvislosti s Kristovou obětí. Kristovo utrpení tedy neinterpretuje jako splacení lidské viny vůči Bohu, ale naopak pozitivně ve smyslu pozvednutí lidské přirozenosti směrem k věčnosti. Přesto o jakousi výměnu jde. Pokud Kristus přebývá v nás, pak nás také obleče v nebi svým tělem.<sup>309</sup> Domnívám se ale, že je velice složité tento článek interpretovat. Zásadní problém je právě v darování Kristova vzkříšeného těla, což se zdá být

<sup>297</sup> C. in M. IV, 14. Zůstává u nich i ve svých pozdějších spisech – Srv. Tractatus Psalmorum 5, De Mysteriis I, 1. Vtělení a vzkříšení je důležité jako naplnění Kristovy funkce prostředníka (*oficium mediatoris*), čímž se uskutečňuje přenesení Boha do člověka. Bůh je do nás skrze Krista jaksi přeléván (*transfundere*). Srv. Ján s. 127.

<sup>298</sup> Tamtéž.

<sup>299</sup> Tamtéž.

<sup>300</sup> Tamtéž. Pro spojení Boha a těla (člověka) v Kristu jinde používá také obraz nevěsty a ženicha. Srv. C. in M. XXVII, 4. Při vzkříšení Krista pak došlo k takovému zbožštění lidské přirozenosti, že Bůh a tělo se stali jedním, už nejsou Ženichem a nevěstou, ale jedním, což pak dále rozpracovává v De Trinitate 3. Je možné tedy u Hilaria mluvit o 1. *adsumptio* (vtělení) a 2. *adsumptio* (vzkříšení). Srv. Ján, s. 127-128.

<sup>301</sup> Na toto Hilariovo dílo má velmi silný vliv stoicismus a recepce stoicismu jeho předchůdci, především Tertullianem. Dá se říci, že domýšlí tento trend projevující se hlavně v západní teologii do důsledků. Setkáváme se zde s jedním takovým až paradoxním tvrzením. Tělo je pro Hilaria projevem duše a nemůže tedy být duše sama o sobě, tělesnost je nutná charakteristika konkrétního člověka a znak jeho bytí. Více KAŠKA, P., Antropologie Hilaria z Poitiers podle jeho komentáře ke Kázání na hoře, Bakalářská práce, České Budějovice 2017, s. 35-38. Je s podivem, že zatím tomuto významnému aspektu Hilariovy teologie nebyla věnována větší pozornost.

<sup>302</sup> C. in M. IV, 15.

<sup>303</sup> C. in M. IV, 25.

<sup>304</sup> C. in M. IV, 27. Není jisté, co Hilarius myslí svátostí Ducha, možná je spojená se křtem. Srv. Ladaria s. 50 poznámky.

<sup>305</sup> C. in M. V, 15.

<sup>306</sup> Ján s. 126. Návaznost na Ireneje a Tertulliana.

<sup>307</sup> C. in M. VI, 6.

<sup>308</sup> C. in M. IV, 19.

<sup>309</sup> C. in M. IV, 3.

protichůdné k proměně našeho těla po vzkříšení.<sup>310</sup> Či snad může mít člověk dvě těla? Jak může být člověk po vzkříšení oblečen do jeho oslaveného těla, není jasné.<sup>311</sup>

Cesta ke spasení je jednak prostřednictvím apoštolů, respektive jejich nástupců, kteří mají úkol solit – tedy rozsévat Kristovo učení a udělovat svátosti,<sup>312</sup> jednak skrze dokonalost života, jak byla popsána výše.

### 3.1.4.3 Nebeská proměna

Spasení se plně realizuje v nebi, kam nevejde nic poskvrněného. Člověk tedy musí být proměněn, aby mohl stanout před Bohem. Tato proměna začíná ale už zde na světě, kde člověk získává vnitřní krásu a čistotu. To je pak podmínkou pro Boží dar dokonalosti a nesmrtelnosti.<sup>313</sup> Tam člověk také dostává věčnou chválu.<sup>314</sup> Tam také Bůh přidá potřebnou míru k dokonalosti celého člověka včetně těla, takže budou lidé i tělem rovnocenní.<sup>315</sup> Tak budou lidé podobni andělům, když dostanou roucho nebeské slávy.<sup>316</sup> Věčnou nebeskou podstatu má v sobě ale člověk jaksi skrytou už od počátku, od svého zrodu, jen je třeba, aby vykvetla.<sup>317</sup> Přesto ji dostává jako novou při vzkříšení, při „transformaci pozemské porušitelnosti do nebeské neporušitelnosti.“<sup>318</sup> V tomto pojetí, jak vidíme, je skrytý určitý rozpor. Není jasné, jestli Hilarius považuje naši podstatu za věčnou, anebo jestli dostaneme po smrti novou podstatu, která bude věčná.<sup>319</sup> Ani ohledně podstaty v pekle není možné dojít k přesvědčivé odpovědi. Hilarius jen konstatuje, že pohanům je „povolena věčnost v těle, aby pak byli určeni k rozsudku ohně.“<sup>320</sup> Každopádně i zde v pekle musí mít tělo, „aby měli věčnou hmotu pro věčný oheň a po celou věčnost byli týráni věčnou odplatou.“<sup>321</sup> Je pravděpodobné, že Hilarius tento rozpor nevnímal a nedomýšlel do důsledků, navíc se nejedná o dogmatický spis, jak podotýká J.

---

<sup>310</sup> Např. C. in M. V, 10.

<sup>311</sup> Snad by bylo možné interpretovat tuto pasáž, že jde o symbol Kristova těla, které znázorňuje proměněnou lidskou přirozenost, již pak oblečou lidé po vzkříšení. Každopádně se jedná o tajemství spojení Krista a člověka v nebi, což je jasně z Hilariova článku vidět a určitě bych z toho nedělal dalekosáhlé závěry jako J. Ján. Srv. Ján s. 129.

<sup>312</sup> C. in M. IV, 10.

<sup>313</sup> C. in M. IV, 7.

<sup>314</sup> C. in M. V, 3.

<sup>315</sup> C. in M. V, 10.

<sup>316</sup> C. in M. V, 11.

<sup>317</sup> Tamtéž. Hilarius tento proces přirovnává k lilii.

<sup>318</sup> C. in M. V, 12.

<sup>319</sup> J. Ján má v tomto bodě jasno. Hilarius podle něj přijímá koncept stoický, kde dochází k postupné proměně těla, ke změně vlastností, ale substance zůstává zachována. Ján s. 133.

<sup>320</sup> C. in M. V, 12.

<sup>321</sup> Tamtéž.

Ján.<sup>322</sup> V komentáři k soli země<sup>323</sup> zase mluví o zasévání nesmrtelnosti všem tělům, což provádějí apoštolové.<sup>324</sup> Každopádně ona nebeská podstata má několik významných atributů – nesmrtelnost,<sup>325</sup> věčnost,<sup>326</sup> dokonalost,<sup>327</sup> slávu.<sup>328</sup> V nebi má člověk podíl s Boží rodinou, protože byl adoptován.<sup>329</sup> Jeho rodina, obec je zároveň jeho tělem – Kristus skrze naši jednotu s ním se stává obcí a my skrze spojení s jeho tělem jsme obyvateli této obce.<sup>330</sup> Tak si Hilarius představuje jednotu s Bohem. Nakonec je třeba připomenout, že Hilarius také počítá s posmrtným soudem, který rozhodne o podobě naší věčnosti.<sup>331</sup>

### 3.2 Efrém Syrský

Jedná se o nejslavnějšího zástupce syrského křesťanství mezi církevními otci. Narodil se roku 306<sup>332</sup> v Nisibis (dnes Nusaybin), tehdejší hlavním městě východní Mezopotámie. O jeho mládí mnoho nevíme, možná byl pokřtěn až jako dospělý.<sup>333</sup> Patrně strávil nějaký čas v samotě mnišským způsobem života.<sup>334</sup> Byl vysvěcen na jáhna<sup>335</sup> místním biskupem Jakubem,<sup>336</sup> který se stal také jeho učitelem. Stal se hlavním představitelem místní křesťanské školy zvané Škola Peršanů.<sup>337</sup> Když ale Peršané obsadili Nisibis, odešel se svou školou do Edessy (dnes Urfa).<sup>338</sup> Jeho škola se zde stala součástí kněžského semináře a místní křesťanské školy a on zde vyučoval.<sup>339</sup> Zemřel v roce 373, když při hladomoru ošetřoval nemocné.<sup>340</sup>

---

<sup>322</sup> Srv. Ján, s. 135. Ani u Ireneje a Tertulliana bychom jasnou odpověď nenašli. Pro ně je vzkříšení přechod z biologického života, který dává duše, do života, který dává Duch. Srv. Irenej, Ad Haereses 5, 12, 2, Tertullianus, De resurrectione 53.

<sup>323</sup> Srv. Mt 5,13.

<sup>324</sup> C. in M. IV, 10.

<sup>325</sup> C. in M. IV, 7, IV, 10, VI, 1.

<sup>326</sup> C. in M. IV, 9.

<sup>327</sup> C. in M. IV, 7.

<sup>328</sup> C. in M. V, 3.

<sup>329</sup> C. in M. IV, 8.

<sup>330</sup> C. in M. IV, 12.

<sup>331</sup> Srv. C. in M. IV, 25, V, 12. Hilariova orientace k posmrtnému životu v tomto spise má také významný vliv na jeho eschatologii. Více DALEY, B., The hope of the early Church: a handbook of patristic eschatology. Peabody: Hendrickson, 2003, ISBN 1-56563-737-2, s. 94-96.

<sup>332</sup> Srv. Hymny s. 27.

<sup>333</sup> Ovšem v tom se ne všechny prameny shodují. Srv. Aquilina s. 164. Více Hymny s. 27, pozn. 2.

<sup>334</sup> Srv. Hymny s. 27.

<sup>335</sup> Někdy před rokem 338. Srv. Kraft s. 93.

<sup>336</sup> Srv. Hymny s. 27.

<sup>337</sup> Srv. Dat. s. 177.

<sup>338</sup> Právě zde sepsal většinu svých spisů. Srv. Hymny s. 30.

<sup>339</sup> Pozdější tradice se snažila představit Efréma také jako mnicha, který navštěvoval svatého Basila a Bišoje. Efrém ale nenáležel k žádnému klášteru. Srv. Hymny s. 28-29.

<sup>340</sup> Srv. Hymny s. 31.

### 3.2.1 Efrémovy spisy

Efrém se ve své práci představuje v mnoha tvářích jako exegeta, apologeta, kazatel a básník. Pod jeho jménem se pak skrývalo mnoho jiných autorů, zvláště když byla jeho díla ze syrštiny překládána do jiných jazyků.<sup>341</sup> Překlady začaly vznikat již za jeho života.<sup>342</sup> Jeho dílo bylo údajně ohromně rozsáhlé.<sup>343</sup> Zřejmě nejslavnější jsou jeho básnická díla.<sup>344</sup> Jedná se převážně „o metrickou poezii ve formě hymnů (madrášá) a rytmických kázání (memrá).“<sup>345</sup> Něteré z nich jsou apologetické, z nich je nejvíce ceněna sbírka *Hymni de fide*.<sup>346</sup> Některé sbírky mají dogmatická témata (např. *Hymni de Ecclesia*) nebo se týkají askeze (např. *De iuiunio*). Zajímavá je sbírka *Carmina nisibena*, žalozpěvy nad městem Nisibis.<sup>347</sup> Významné jsou hymny liturgické, které mají vykládat a oslavovat svátky církevního roku, ty dosáhly největšího rozšíření, protože se používaly při syrské liturgii.<sup>348</sup> Některé hymny jsou také prosebné, hlavně k vyprošení deště.<sup>349</sup>

Z jeho exegetických spisů se bohužel mnoho nezachovalo. Jako jediné z jeho díla jsou většinou v próze. Zřejmě vyložil celou Biblii, ale nám se tyto komentáře dochovaly většinou jen v mnoha katénových zlomcích. V celku se nám dochoval jen v syrštině komentář ke knihám Genesis a Exodus, v arménském překladu komentář většiny Pavlových listů<sup>350</sup> a konečně komentář k *Diatessaronu*.

### 3.2.2 Komentář k Diatessaronu

*Diatessaron* je Tatianova snaha přibližně z roku 172 uvést do souladu text všech čtyř evangelí.<sup>351</sup> Seřadil tedy různé části evangelí do jednoho textu podle časového sledu Janova evangelia, v nichž samozřejmě nechybí ani Kázání na hoře, které je zde skombinované s Kázáním na rovině. Velký význam měl především v syrském prostředí, snad byl i v syrštině Tatiánem napsán, a používal se pak dokonce při liturgii syrské církve až do 5. století.<sup>352 353</sup>

---

<sup>341</sup> Srv. Dat. s. 177, Hymny s. 32.

<sup>342</sup> Srv. Kraft s. 93.

<sup>343</sup> Tak píše Fotios i Sozomenos. Srv. Kraft s. 93.

<sup>344</sup> Hymni de fide, Hymni contra haereses, Carmina nisibena, Hymni de Nativitate, Hymni de virginitate, Hymni de Ecclesia, De crucifixione, De ieiunio a další.

<sup>345</sup> Hymny s. 31.

<sup>346</sup> Srv. Dat. s. 177.

<sup>347</sup> Srv. Hymny s. 32.

<sup>348</sup> Srv. Hymny s. 32.

<sup>349</sup> Srv. Kraft s. 93-94.

<sup>350</sup> Kromě listu Filemonovi ale s třetím listem Korintským. Srv. Kraft s. 93.

<sup>351</sup> Srv. Dat. s. 38.

<sup>352</sup> Srv. Dat. s. 38-39, Kraft s. 275.

<sup>353</sup> Více k Diatessaronu Eph. s. 15-24.

Efrémův komentář se nám zatím bohužel vůbec nedaří datovat.<sup>354</sup> Máme dnes dvě verze. Dlouhou dobu byl známý jen arménský překlad, ale v 50. letech 20. století se objevil také syrský text.<sup>355</sup> Bohužel tento syrský text z konce 5. nebo počátku 6. století má několik velkých mezer a je poměrně těžké dát ho dohromady s arménskou verzí.<sup>356</sup> Ale „*dochované syrské pasáže dosvědčují, že arménský překlad je celkem věrný.*“<sup>357</sup> Každopádně Efrém v něm dosvědčuje výbornou znalost všech čtyř evangelií, které někdy i srovnává.<sup>358</sup> Má evidentně zálibu v takovém srovnávání a i z toho důvodu si vybírá ke komentáři právě *Diatessaron*. Nemenším důvodem jistě je také používání *Diatessaronu* při sryrské liturgii. Při svém výkladu samozřejmě používá syrskou verzi *Diatessaronu* a řeckou dokonce ani nezná nebo se o ní v textu alespoň vůbec nezmiňuje.<sup>359</sup> Bohužel o datu sepsání tohoto spisu nevíme nic. Efrémův spis má svojí uzavřenou kompozici, což mu umožňuje samotný *Diatessaron*. Efrém k němu přidává navíc svůj úvod a závěr. Začíná několika řečnickými otázkami, které mají vzbudit pozornost čtenáře a na ně navazuje úvaha o vtělení a jeho harmonii.<sup>360</sup> Pak uvádí a komentuje úplný první verš Janova evangelia o Slově, které bylo na počátku všeho<sup>361</sup> a rozjíždí svůj komentář *Diatessaronu* ve 22 kapitolách. Dílo končí také poměrně organicky. Výklad uzavírá čekáním apoštolů na seslání Ducha svatého.<sup>362</sup> Pak plynule přechází povzbuzením ke zkoumání Písma a činům podle Písma a reflexe Boží moci a milosrdenství.<sup>363</sup> Vše pak ústí do oslavného hymnu na milosrdenství Boží a srovnání zákona strachu a zákona lásky. Zdá se tedy, že chce svým způsobem navázat na práci Tatiána a skompletovat evangelijní zvěst.

### 3.2.3 Exegetická metoda

Efrém už jen svou blízkostí pobývání se řadí k antiochijské exegetické škole, která preferovala literární smysl biblického textu. Přesto i on často používá symbolismus a paralely.<sup>364</sup> Efrém vidí v rámci literárního smyslu dvojí možnost naplnění smyslu –

---

<sup>354</sup> Žádný z autorů nepodává ani přibližnou dataci. L. Leloir ve svém úvodu ke spisu jen uvádí za pravděpodobné, že ho sepsal až v Edesse anebo ho zde alespoň dokončil. Srv. Eph. s. 25.

<sup>355</sup> Podrobný popis jeho nálezů Eph. s. 26-27.

<sup>356</sup> Srv. Eph. s. 27.

<sup>357</sup> Eph. s. 28.

<sup>358</sup> Srv. Eph. s. 29.

<sup>359</sup> Srv. Eph. s. 29-30.

<sup>360</sup> Com. Diat. 1.1.

<sup>361</sup> Com. Diat. 1.2.

<sup>362</sup> Srv. Lk 24,49, Sk 1,4.

<sup>363</sup> Srv. Com. Diat. 22.

<sup>364</sup> Srv. Eph. s. 30.

částečné a úplné.<sup>365</sup> To mu dává prostor pro vyjádření různých tajemství Písma. Je hluboce přesvědčen o jednotě Starého a Nového zákona a vykládá je ve vzájemné souvislosti.<sup>366</sup> „*Je velmi citlivý na hlubokou a živou jednotu Písma svatého.*“<sup>367</sup> Očekávaným rysem jeho exegeze je zapojení poetického umění. „*Jeho básnický génius ho vede k harmonické rovnováze, často vyjádřené rytmickými frázemi, jak v podobných tak v odlišných prostředích, postavách i situacích.*“<sup>368</sup> Symboliku spatřuje nejen v Bibli, ale v celé přírodě.<sup>369</sup> Efrém se snaží kontemplovat Boží mluvu skrze přírodu i Písmo.<sup>370</sup>

### 3.2.4 Kázání na hoře v podání Efréma Syrského

#### 3.2.4.1 Jednota kázání

Kázání na hoře tvoří v rámci *Diatessaronu* souvislý celek, který je mírně doplněn pasážemi z Kázání na rovině z Lukášova evangelia, především přidáním zlořečení<sup>371</sup> k blahoslavenstvím. Už tedy jeho autor Tatián si uvědomoval jednotu i jedinečnost tohoto kázání, když ho nechal v jednotném celku na rozdíl od jiných pasáží evangelií, které často libovolně kombinuje dohromady. Předchází mu spor o sobotu,<sup>372</sup> který nijak s Kázáním na hoře nesouvisí a ani Efrém se nepokouší o nějakou návaznost. Po Kázání na hoře pak následuje uzdravení setníkova sluhy.<sup>373</sup> V tomto případě se jedná o logické umístění, protože navazuje v Lukášově evangeliu na Kázání na rovině a je tam pečlivě zabudované.<sup>374</sup> Z toho vidíme, že Tatián si byl vědom kompatibility Kázání na hoře a na rovině a považoval je za různá vyjádření jedné skutečnosti. Problému ohledně pronesení tohoto kázání na hoře nebo na rovině se *Diatessaron* vyhýbá a mluví jen o pohledu na učedníky. Efrém z této změny také úmyslně vychází, když začíná svůj výklad slovy: „*Když náš Pán podával učení o blahoslavenstvích, díval se na své učedníky: Ježíš k nim pozvedl oči a řekl...*“<sup>375</sup> Vpodstatě tím oba strhávají všechny možné výklady hory (popřípadě roviny), který by text mohl nabízet a na kterém mnoho patristických interpretů zakládá svůj výklad.

---

<sup>365</sup> Srv. Eph. s. 30.

<sup>366</sup> Srv. Eph. s. 31.

<sup>367</sup> Eph. s. 31.

<sup>368</sup> Eph. s. 31.

<sup>369</sup> Srv. De virginitate 20,12. In: Eph. s. 31.

<sup>370</sup> Srv. Eph. s. 31-32.

<sup>371</sup> Lk 6,24-26.

<sup>372</sup> Mt 12,1-8.

<sup>373</sup> Lk 7,1-10.

<sup>374</sup> Srv. Lk 7,1.

<sup>375</sup> Com. Diat. 6.1.

Pokud bychom u Efréma hledali nějakou myšlenkovou nebo jinou návaznost, hledali bychom marně. Efrém zřejmě považuje za dostatečné souvislé oddělení Kázání na hoře v *Diatessaronu* a sám ho nijak nevyčleňuje. Jeho ambice je jiná – ukázat jednotu onoho kázání jako jednotné Kristovo učení: „*Prozkoumejte tyto (Kristovy) příkazy a uvidíte jejich jednotu.*“<sup>376</sup> Tato snaha se line celým jeho výkladem jako nit a to hned od začátku, kdy se snaží propojit mezi sebou jednotlivá blahoslavenství skoro až dohromady, kdy například spojuje blahoslavenství spravedlivých a čistých srdcem:<sup>377</sup> „*Srdce spravedlivých je čisté, uvidí Boha, jako ho uviděl Mojžíš.*“<sup>378</sup> Do těchto blahoslavenství ještě navíc zabudovává Lukášova zlořečení, takže jednotu se vším všudy.

Aby člověk mohl dojít k hlubokému pochopení Kristivých příkazů a jejich jednotě, musí proniknout do tajemství Božího slova. K tomu povzbuzuje: „*Boží slovo tě zve k tajemství.*“<sup>379</sup> Ale je k tomu také třeba se disponovat, aby mohl člověk přijmout Ducha moudrosti. „*Duch moudrosti není dán člověku, který má marnivé myšlenky, aby pro něj nebylo toto světlo příliš silné. Ale Duch svatý, zjevitel tajemství, je dán tomu, kdo je schopen tajemství přijmout, aby v něm rozkvetla moudrost, která ho naplní, a aby slovo, které ho těší, bylo v jeho dosahu.*“<sup>380</sup> Především mít tedy dobře nastavenou mysl prostou všech přizemních myšlenek. Pak může dojít k osvětlení: „*Tak jako se spojením oka a slunce objevuje vše, co je viditelné na nebi i na zemi, tak je životodárný Bůh světlem živých. Když ztmeluje rozum, vynáší ho do výšin a ukazuje mu skryté věci, nutí ho sestoupit do hlubin a ukazuje mu věci tajné.*“<sup>381</sup>

#### 3.2.4.2 Dokonalost

Efrém vidí v Kázání na hoře a na rovině především snahu o dokonalost. Tak chápe Kristova slova o naplnění Zákona.<sup>382</sup> Zákon byl nedokonalý a „*dokonalost je nutná pro nedokonalost.*“<sup>383</sup> Srovnání obou, Starého a Nového zákona, ještě dále rozvíjí: „*Ve Starém zákoně se na usmířenou zabíjela zvířata, protože spravedlnost by nedovolila, aby jeden člověk zemřel místo druhého; druhý zákon byl tvořen krví člověka, který se svou milostí vydal za všechny. Jeden byl tedy začátkem a druhý koncem. A to, co má počátek i*

---

<sup>376</sup> Com. Diat. 6.10.

<sup>377</sup> Mt 5,8, Mt 5,10.

<sup>378</sup> Com. Diat. 6.1.

<sup>379</sup> Com. Diat. 6.16.

<sup>380</sup> Com. Diat. 6.20.

<sup>381</sup> Com. Diat. 6.2.

<sup>382</sup> Srv. Mt 5,17.

<sup>383</sup> Com. Diat. 6.3.



*konec, je dokonalé.*“<sup>384</sup> Nový zákon je v tomto smyslu tedy naplněním Starého, protože dochází k ukončení cesty spravedlnosti a milosti. Rozdíl v nových přikázáních, která dává Kristus ve svém Kázání, je nová doba, doba milosti, kdy se vše ukazuje v plné pravdě, v plné dokonalosti.<sup>385</sup>

Staré věci tedy pominuly, dokonalost je tu nabízena pokřtěným: „*Těm, kdo jsou pokřtěni pro dokonalost, ponoření pro vzrůst ctností a obnovení hojností Boží pomoci.*“<sup>386</sup> Křest není jen začátkem cesty k dokonalosti, ale také tou hlavní pomocí na cestě. Ta cesta pak vede za Kristem do Jeruzaléma k utrpení a vzkříšení.<sup>387</sup> Vede až mezi anděly.<sup>388</sup>

Základem této dokonalosti je sám Kristus. „*Protože byl dokonalejší než všichni učitelé, to, co skrze jeho předchůdce pomalu rostlo, se u něj stalo zralým plodem plným chuti.*“<sup>389</sup> On je tedy tím, kdo naplňuje cestu k dokonalosti, když těží z práce Starého zákona a jaksi ho oplodňuje. Právě tato přikázání z Kázání na hoře a na rovině jsou ony plody, které jsou tak chutné. Jak je ale možné, že přísnější přikázání jsou tak chutná? Na to dává odpověď: „*Omyjte si tvář svého ducha od poskvrny nepravosti a pomažte si hlavu svatostí, abyste se stali účastníky Krista.*“<sup>390</sup> Být účastníkem Krista, tedy spojit se s Ním, je ona sladkost, kterou přináší tato dokonalost.

### 3.2.4.3 Milost

Boží milost Efrém spojuje s několika možnými významy. Veškerou milost nám dal především Kristus, když za nás umřel na kříži.<sup>391</sup> V tomto smyslu je milost především slítováním, ale zároveň i obrovským darem, ze kterého plynou všechny ostatní Boží milosti. „*Náš Pán vyvedl lidi ze stupně spravedlnosti, pozvedl je a postavil na stupeň milosti.*“<sup>392</sup> Už jsme zmínili, že pokřtěný je „*obnoven hojností Boží pomoci.*“<sup>393</sup> Milost je tedy především Boží pomoc k dokonalosti, která se projevuje mnoha různými způsoby. První takovou milostí je sám křest, který člověka obnovuje a dává mu dobrou výchozí pozici na cestu k dokonalosti. Sílu konat podle Kristových přikázání nám také dává Bůh: „*velké vítězství má ten, kdo se díky milosti zřekne oplácet facku za facku.*“<sup>394</sup> To ale

---

<sup>384</sup> Com. Diat. 6.11.

<sup>385</sup> Srv. Com. Diat. 6.4.

<sup>386</sup> Com. Diat. 6.3.

<sup>387</sup> Srv. Com. Diat. 6.3.

<sup>388</sup> Srv. Com. Diat. 6.5.

<sup>389</sup> Com. Diat. 6.13.

<sup>390</sup> Com. Diat. 6.16.

<sup>391</sup> Srv. Com. Diat. 6.11.

<sup>392</sup> Com. Diat. 6.14.

<sup>393</sup> Com. Diat. 6.3.

<sup>394</sup> Com. Diat. 6.15.

neznamená, že lidská aktivita nemá svou cenu. Především „*milost je člověku dána v té míře, v jaké je schopen ji přijmout, takže je uložena v tom, kdo ji přijímá, s příslibem podobné milosti: Tomu, kdo má, bude přidána, aby byl touto milostí sám vnitřně obohacen.*“<sup>395</sup> Člověk si má v sobě jaksí uchovávat Boží milost, aby mohl dostávat další a více milosti. To je podle něj smysl slov: „*Kdo má, tomu bude dáno.*“<sup>396</sup> Efrém to hned dále vysvětluje: „*Zde nedochází k růstu milosti bez prvního daru přizpůsobeného našim možnostem. Duch moudrosti není dán člověku, který má marnivé myšlenky, aby pro něj toto světlo nebylo příliš silné. Ale Duch svatý, zjevitel tajemství, je dán tomu, kdo je schopen tajemství přijmout, aby v něm rozkvetla moudrost, která ho naplňuje, a aby slovo, které ho těší, bylo v jeho dosahu.*“<sup>397</sup> Tak přesně působí v člověku milost zde reprezentovaná Duchem svatým. Přináší tedy člověku moudrost a vyvolává v něm Boží slovo, které mu přináší útěchu, aby mohl duchovní boje zvládnout. K tomu se ale člověk potřebuje vzdát marných myšlenek a nastavit svou vůli. Lidská vůle a jeho svoboda mají obrovský vliv: „*Náš Pán dal člověku svobodu, aby se stal napodobitelem Boha, aby mohl vůli vlastnit to, co má Bůh přirozeností*“<sup>398</sup> Efrém tedy považuje lidskou vůli za jistý základ úspěchu, Boží milost je pak pomoc, kterou k tomuto úspěchu člověk má.

#### **3.2.4.4 Spravedlnost**

Základem Kristových nových přikázání je spravedlnost. Efrém zde nemluví o nějaké vyšší spravedlnosti než ve Starém zákoně, ale spravedlnost podle něj funguje sama o sobě, jen nám jí Kristus plně ukázal, vyžaduje totiž více, než nám vyjevil Zákon.<sup>399</sup> Je to jakýsi přirozený zákon odplaty, který má fungovat ve všech věcech. Tak, když někoho urážíš, dostaneš spravedlivou mzdu za své chování.<sup>400</sup> Už snaha někoho pošpinit si přece zaslouží spravedlivou odplatu. „*Je tedy možné, že obvinění z vraždy se obrátí proti tomu, kdo na ni poukáže. Stejně tak se cizoložství, na něž někdo svou pomluvou poukáže, vrátí na hlavu toho, kdo pomlouval.*“<sup>401</sup> A stejně i zdánlivá nespravedlnost, kdy má člověk podle Krista nastavit druhou tvář, nakonec dojde spravedlnosti s odplatou v nebi.<sup>402</sup> A to je otázka víry, kterou přinesl Nový zákon jako přidanou hodnotu ke spravedlnosti.<sup>403</sup> Proč ale vůbec tato

---

<sup>395</sup> Com. Diat. 6.19.

<sup>396</sup> Mt 13,12.

<sup>397</sup> Com. Diat. 6.20.

<sup>398</sup> Com. Diat. 6.5.

<sup>399</sup> Srv. Com. Diat. 6.4.

<sup>400</sup> Srv. Com. Diat. 6.9.

<sup>401</sup> Com. Diat. 6.10.

<sup>402</sup> Srv. Com. Diat. 6.14.

<sup>403</sup> Srv. Com. Diat. 6.20.

zdánlivá nespravedlnost? Protože msta člověka vnitřně ničí a z toho nás přišel Kristus vysvobodit. „*Ten, kdo se mstí mnoho ztácí.*“<sup>404</sup> Milost, kterou v lidském jednání nazýváme milosrdenstvím, a spravedlnost spolu úzce souvisí. Odpouštět je přece spravedlivé, protože člověk se tím zbavuje snahy o pomstu a sám si získává v budoucnu odpuštění.<sup>405</sup>

Ano, Nový zákon je čas milosti, zatímco Starý spravedlnosti, ale neznamena to, že spravedlnost přestala fungovat. Onen spravedlivý trest, který byl odčiňován oběťmi v Zákoně, byl nahrazen krví Krista, v tom spočívá onen čas milosti. „*Pro toho, kdo postrádá smysl pro moudrost, jsou počátek a konec od sebe odděleny, ale pro toho, kdo uvažuje, jsou jedno.*“<sup>406</sup> Oba principy totiž působí stále – spravedlnost i milost. Ve Starém zákoně bylo potřeba osvobodit Izraelce od zla, a proto onen čas trestů, aby se pak v Novém zákoně mohla naplno ukázat milost.<sup>407</sup> Je to cesta, na které se postupně ukazují spravedlnost i milost. „*Mojžíš vyvedl lid ze stadia obřízky, pozvedl ho a postavil na stupeň spravedlnosti... Náš Pán vyvedl lidi ze stupně spravedlnosti, pozvedl je a postavil na stupeň milosti...*“<sup>408</sup> Milost tedy i pro Efréma je významnější než spravedlnost.

### 3.2.4.5 Smilstvo a chudoba

Efrém se ve svém komentáři často vrací ještě ke dvěma tématům z oblasti etiky – chudobě a smilstvu. Také první slova Krista v Kázání na hoře i na rovině patří chudobě. Efrém ony blahoslavené chudé vidí jako ty, kteří se obnažili,<sup>409</sup> tedy zbavili hmotných věcí. Ne náhodou Kristus dodává „*v duchu*“,<sup>410</sup> chce tím naznačit, že jde o přístup člověka k chudobě respektive k bohatství. „*poukazuje na ty, kdo hledají jen bohatství.*“<sup>411</sup> Že jde skutečně o morální problém, říká jasně, když bohatství dává mezi tři základní špatné touhy v člověku spolu s rozkoší a zlým slovem.<sup>412</sup> Touha po bohatství je zdrojem zlých myšlenek, myšlenek snažících se uchovat si své bohatství, myšlenek, které na něm lpí. Tak Efrém interpretuje Kristova slova o pravém oku, které je třeba vydloubnout:<sup>413</sup> „*Pravé oko bohatého člověka je jeho bohatství, které je pro něj příležitostí k pádu, kterou*

---

<sup>404</sup> Com. Diat. 6.15.

<sup>405</sup> Srv. Com. Diat. 6.18.

<sup>406</sup> Com. Diat. 6.11.

<sup>407</sup> Srv. Com. Diat. 6.11.

<sup>408</sup> Com. Diat. 6.14.

<sup>409</sup> Srv. Com. Diat. 6.1.

<sup>410</sup> Mt 5,3.

<sup>411</sup> Com. Diat. 6.2.

<sup>412</sup> Srv. Com. Diat. 6.6.

<sup>413</sup> Srv. Mt 5,29.

*neodstřihne ani neodmítne.*“<sup>414</sup> Právě bohatství křesťana není v pozemském bohatství, ale v obtížných skutečích podle Kristových přikázání. „*Takto osvobození od chudoby jiných lidí, denně hledáme nový zisk.*“<sup>415</sup>

Smilstvo je nejčastější provinění, které Efrém neustále vrací do hry. Jeho zdrojem je tělesná rozkoš, jedna ze zmíněných tří hlavních špatných tužeb v člověku.<sup>416</sup> Také tu je třeba odříznout jako pravou poskvrněnou ruku, jak k tomu nabádá Kristus ve svém Kázání.<sup>417</sup> Poukazuje na to, že smilstvo je produktem tělesnosti v člověku a je třeba ho umrtvit.<sup>418</sup> Dokonce tuto tělesnou žádostivost přirovnává k jakési nezdravé lásce, kterou je třeba z těla odstranit.<sup>419</sup> Ovšem smilstvo není nepřekonatelný problém, lze se očistit pokáním. Tak se dostane spravedlnosti za dost a člověk z toho ještě bohatě vytěží.<sup>420</sup> Stejně jako smilstvo v pravém smyslu funguje také smilstvo v přeneseném smyslu na modloslužbu nebo pomluvu. Efrém se ptá: „*Není snad pomluva také cizoložstvím, smilstvem vůči pravdě?*“<sup>421</sup> Taková smilstva ale mají jednu malou výhodu, jsou lehce odhalitelná, protože jsou bez pochyby vždy špatná. Efrém to ukazuje na příkladu almužny, nebo bychom to mohli demonstrovat na chudobě, které jsme se věnovali. Almužna i chudoba mohou být špatné i dobré, záleží na záměru, přístupu a podle Efréma hlavně na myšlenkách člověka. U smilstva i v jakémkoliv přeneseném významu je záměr i skutek jasně špatný a člověk nemůže být na pochybách.<sup>422</sup>

### 3.3 Ambrož

Ambrožův rod byl pravděpodobně spřízněn s vlivnou aristokracií z řad pohanů,<sup>423</sup> ale jeho samotná rodina byla křesťanská.<sup>424</sup> Narodil se tedy do dobře situované rodiny. Jeho otec byl v době jeho narození, okolo roku 340, v Trevíru místodržitelem prefektury obou Galii<sup>425</sup> (*praefectus praetorio Galliarum*). Ovšem brzy zemřel a Ambrož poté žil se svou matkou a dvěma staršími sourozenci v Římě. Dostalo se mu kvalitního klasického (včetně řečtiny) i křesťanského vzdělání. To bylo nutné k právnické kariéře, která mu měla přinést

---

<sup>414</sup> Com. Diat. 6.7.

<sup>415</sup> Com. Diat. 6.12.

<sup>416</sup> Srv. Com. Diat. 6.6.

<sup>417</sup> Srv. Mt 5,30. Srv. Com. Diat. 6.7.

<sup>418</sup> Srv. Kol 3,5. Srv. Com. Diat. 6.8.

<sup>419</sup> Srv. Com. Diat. 6.8.

<sup>420</sup> Srv. Com. Diat. 6.9.

<sup>421</sup> Com. Diat. 6.10.

<sup>422</sup> Srv. Com. Diat. 6.17.

<sup>423</sup> Napovídá tomu jeho druhé jméno Aurelius.

<sup>424</sup> Srv. Vo. s. 10.

<sup>425</sup> Tento úřad byl původně velitel gardových oddílů, za císařství pak náčelník císařova kabinetu, obvykle byli dva. Srv. Vod. s. 13, pozn. 3.

významný úřad v Římské říši. Nejprve působil jako advokát prefekta Claudia Petronia Proba v Sirmiu, hlavním městě provincie Pannonia Secunda. Pak ho Probus poslal do Milána, aby se stal guvernérem (*consularis*)<sup>426</sup> provincie Liguria et Aemilia. V Miláně ho čekala napjatá situace mezi proariánskou a pronicejskou stranou. Po smrti proariánského biskupa Auxentia musel klidnit obě strany, které chtěly dosadit na významný biskupský stolec svého přívržence, až byl nakonec sám zvolen.<sup>427</sup> Přestože se tomu bránil, což je pochopitelné vzhledem k jeho nulové pastorační praxi,<sup>428</sup> byl roku 374 se souhlasem císaře i kléru vysvěcen na milánského biskupa.

Ambrož alespoň zpočátku nevystupoval příliš tvrdě proti proariánské straně, ale snažil se postupně obsazovat okolní biskupství pronicejskou stranou. Také císaře Gratiána, který přesídlil do Milána, ovlivnil ve prospěch Nicejského kréda. Na koncilu v Akvileji roku 381<sup>429</sup> pak dosáhla pronicejská strana triumf a aianství na Západě pak ztrácí svůj vliv. Poté již Ambrož vede tvrdě protiariánskou politiku. Také definitivní porážka pohanství se může přičíst na vrub Ambrožovi, který se zasadil o odstranění oltáře bohyně Vítězství v kurii římského Senátu. Ambrožův vliv byl tak veliký, že několikrát změnil stanovisko císařů.<sup>430</sup> Dokonce donutil císaře Theodosia k pokání za Soluňský masakr. Nejen, že se mu tedy podařilo oddělení světské a duchovní pravomoci, ale ukázal, že biskup má v duchovních záležitostech pravomoc i nad samotným císařem.<sup>431</sup> Ambrožovy kazatelské úspěchy nejlépe dokládá Augustinovo obrácení, na kterém měla jeho kázání značný podíl. I jeho život byl asketický a příkladný.<sup>432</sup> Zemřel v Miláně roku 397.

### 3.3.1 Ambrožovy spisy

Ambrožovy spisy můžeme rozdělit na díla exegetická, morálně-asketická, dogmatická a drobná díla.<sup>433</sup> V dílech morálně-asketických se Ambrož věnuje především tématu panenství a vdovství.<sup>434</sup> Jeho cílem je doplnit nedostatek takových spisů na Západě. Jediné místo mezi morálně-asketickými díly náleží spisu *De officiis ministrorum*,

---

<sup>426</sup> Jedná se o vysokou pozici vrchního správce celé severní Itálie se sídlem v Miláně.

<sup>427</sup> V té době ještě ani nebyl pokřtěn, ale již byl katechumenem. Stalo se tak údajně přímo v katedrále, kde se obě strany hádaly. Srv. Paulinus, *Vita Ambrosii* 6,1. in: Vo. s.13.

<sup>428</sup> Také teologická studia si ještě později doplňoval od kněze Simpliciana.

<sup>429</sup> Jedná se o dvojkoncil s koncilem v Konstantinopoli z iniciativy císaře Theodosia.

<sup>430</sup> Např. Valentinián II. nakonec zamítl obnovu oltáře bohyně Vítězství, Theodosius nakonec odmítl znovuvybudovat židovskou synagogu v Calliniku v Sýrii. Pro vztah církve a státu má Ambrož naprosto zásadní místo v dějinách. Srv. Aquilina s. 194-197.

<sup>431</sup> To mělo samozřejmě významné dějinné důsledky především ve středověku.

<sup>432</sup> Více Vod., s. 22, Drobner s. 410.

<sup>433</sup> Přidrží se Quastenova členění, které mi připadá nejvhodnější. Srv. Q. IV. s. 152-179.

<sup>434</sup> Jedná se o pěti spisů - *De virginibus*, *De viduis*, *De virginitate*, *De institutione virginis*, *Exhortatio virginitatis*.

kteřé je „*souhrnným výkladem křesťanské morálky*,“<sup>435</sup> a je založeno především na ctnostech.

Devatero Ambrožových dogmatických spisů<sup>436</sup> má rozličná témata. Některá jsou zaměřena proti herezím – především proti ariánům (*De fide ad Gratianum*), apollinaristům, anomeům, homoiům (*De incarnationis Dominicae sacramento*) a novaciánům (*De paenitentia*). Důležité je dílo *De Sancto Spiritu*, kde se Ambrož opět snaží po vzoru východní církve doplnit chybějící pneumatologický spis na Západe.<sup>437</sup> Zvláštní místo mezi těmito spisy zaujímají katecheticky laděná díla *Explanatio symboli ad initiandos*, *De sacramentis*, *De mysteriis*. Snaží se prohloubit víru katechumenů případně neofytů a jsou tak významná i z hlediska liturgiky.

Z drobných děl se nám dochovala Ambrožova kázání, dopisy a hymny. Mezi kázáními můžeme najít například pohřební řeči nad dvěma zesnulými císaři<sup>438</sup> nebo řeč proti vydání křesťanských bazilik ariánům.<sup>439</sup> Dopisů se zachovalo 91 v deseti knihách, také zde má významné místo korespondence s císaři či některé teologické listy. Ambrožovy hymny se pak staly základem tzv. Ambroziánské liturgie. Ambrož se zde opět inspiroval na Východě a skládal k nim i hudbu. Vhodně zvolené metrum (iambický trimetr) přispělo k velké oblibě a budoucí nápodobě jeho hymnů. Některé jsou používány v liturgii dodnes.<sup>440</sup>

Nejvíce spisů Ambrož věnoval exegezi.<sup>441</sup> Kromě našeho komentáře k Lukášovu evangeliu vždy komentoval starozákonní knihy. Ambrožovým velkým vzorem byli Filón, Origenes a Basil Veliký. Tyto vzory ovšem novozákonní knihy nevykládaly, a zřejmě proto se jim vyhýbal i Ambrož. Většinou se jedná o upravené homilie. Charakter všech děl není ryze exegetický, ale někdy tvoří biblické postavy jen rámec, na kterém Ambrož rozvine své morální pojednání. V jeho spisech můžeme rovněž najít určitý vývoj, jak dodává Drobner.<sup>442</sup> Více než polovina těchto spisů se věnuje knize Genesis.<sup>443</sup> Ve spise *De Helia et ieiunio* je hlavním tématem střídmost, v díle *De Nabuthe Iesraelita* zase

---

<sup>435</sup> Vod. s., 31.

<sup>436</sup> *De fide ad Gratianum*, *De Spiritu Sancto*, *De incarnationis dominicae sacramento*, *Explanatio symboli ad initiandos*, *Expositio fidei*, *De mysteriis*, *De sacramentis*, *De paenitentia*, *De sacramento regenerationis sive de philosophia*.

<sup>437</sup> Spis byl napsán na žádost samotného císaře Graciána v souvislosti s Konstantinoplským koncilem (381).

<sup>438</sup> *De obitu Valentiniani*, *De obitu Theodosii*.

<sup>439</sup> *Sermo contra Auxentium de Basilicis tradendis*.

<sup>440</sup> Autenticita je jistá jen u čtyř hymnů citovaných svatým Augustinem – *Aeterne rerum conditor*, *Deus creator omnium*, *Iam surgit hora tertia*, *Intende qui regis Israel*.

<sup>441</sup> Jedná se o dvacet spisů.

<sup>442</sup> Srv. Drobner s. 415.

<sup>443</sup> *Hexameron*, *De paradiso*, *De Cain et Abel*, *De Noe*, *De Abraham*, *De Isaac et anima*, *De bono mortis*, *De fuga saeculi*, *De Iacob et vita beata*, *De Ioseph*, *De Patriarchis*.

lakomství a v díle *De Tobia* lichva. Zvláštní spis je *De interpellatione Iob et David*, kde se Ambrož snaží odpovědět na Jobovy námitky a vyjádřit se k tématu utrpení spravedlivých. Téma pokání se objevuje v díle *De apologia prophetae David*, které je Augustinem hojně citované.<sup>444</sup> Konečně dva spisy se věnují žalmům. Ambrož se na rozdíl od jiných církevních otců nesnaží komentovat všechny žalmy, ale vybírá si. V *Enarrationes in XII Psalmos Davidicos* si zvolil dvanáct žalmů.<sup>445</sup> Podle svého životopisce Paulina dopsal toto dílo na smrtelném loži, takže se snad jedná o jeho poslední spis. Konečně dvacet dva homilií<sup>446</sup> Ambrož věnoval nejdelšímu žalmu 118 (*Expositio Psalmi CXVIII*). Jedná se o jeho vrcholné exegetické dílo, kde se snaží ukázat cestu ke křesťanské dokonalosti. Dílo je typické jak velkým vlivem Origena, tak důrazem na morální smysl, tak i svou typickou exegetickou metodou.<sup>447</sup> Z posledního exegetického díla *Expositio Isaiæ prophetae*, se nám dochovaly jen fragmenty u svatého Augustina.

### 3.3.2 *Expositio Evangelii secundum Lucam*

Jedná se o Ambrožovo nejznámější exegetické dílo. V deseti knihách máme před sebou Ambrožův nejrozsáhlejší a jediný novozákonní komentář. I když zde Ambrožovi chyběly jeho klasické vzory, o kterých již byla řeč, přesto můžeme i zde spatřovat jistý vliv Origena, Eusebia z Kaisareje i Hilaria z Poitiers.<sup>448</sup> Jedná se sice o soubor homilií, ale sám Ambrož je dlouho mezi léty 377-388 pečlivě upravoval, takže se svou povahou blíží exegetickému komentáři.<sup>449</sup> Do roku 389 pak Ambrož sám nechal dílo vydat.<sup>450</sup> Spisu se sice dostalo jisté kritiky od Jeronýma, ale u většiny autorů dosáhl obdivu, ať už se jedná o Augustina, Bedu Ctihodného či Viléma od svatého Viktora.<sup>451</sup> Jak již vyplývá z původně homiletického charakteru, nejsou zde komentovány všechny pasáže evangelia, ale některé pasáže Ambrož odbývá jen několika frázemi. Jindy zase Ambrož doplňuje komentář o některé pasáže Matoušova evngelia, jako například Matoušova blahoslavenství, aby Lukáše doplnil.<sup>452</sup>

---

<sup>444</sup> Srv. Bon. s. 9.

<sup>445</sup> Jedná se o žalmy: 1, 35-40, 43, 45, 47, 48, 61.

<sup>446</sup> Podle 22 strof žalmu.

<sup>447</sup> Srv. Q. IV. s. 163, Bon, s. 10, Vod. s. 31.

<sup>448</sup> Srv. Srv. Kraft, s. 16. Především třetí kniha je velmi inspirovaná Eusebiem z Kaisareje a první dvě knihy Origenem. Srv. Q. IV., s. 164. Vliv Hilariova *Commentaria in Matthaicum* srv. Q. IV., s. 164.

<sup>449</sup> Srv. Bon., s. 12. Existuje více hypotéz o vzniku tohoto díla. Více srv. Q. IV. s. 164.

<sup>450</sup> Srv. Q. IV., s. 164.

<sup>451</sup> Srv. Bon. s. 13.

<sup>452</sup> Srv. Bon. s. 13-14. Bonaño uvádí i konkrétní pasáže, které Ambrož nekomentuje.

### 3.3.3 Exegetická metoda

Svatý Ambrož „za sebou nezanechal žádný teologický traktát, jak by se Písmo mělo vykládat.“<sup>453</sup> Již jsme naznačili inspiraci, hlavně řeckou, kterou Ambrož nikterak nepohrdal, což také kritizovali již jeho současníci. Také se musíme zmínit o jeho antijudaistickém pohledu, který měl přispět k formování křesťanské dogmatiky.<sup>454</sup> Jeho záměr byl ovšem především pastorační.<sup>455</sup> Mluví se u něj také o zpřístupnění řeckého nebo východního myšlenkového světa.<sup>456</sup> „Biblická exegeze nepředstavovala tedy žádný zvláštní žánr, ale považoval za ni souhrn všech prostředků, kterých křesťanský pastýř využívá k tomu, aby církev živil Božím slovem.“<sup>457</sup> Exegeze je pro něj jakýsi způsob myšlení.<sup>458</sup> Ambrožův styl více vyhovoval intelektuálům.<sup>459</sup> Přesto se snažil přiblížit všem čtenářům, jak sám radí.<sup>460</sup>

O tom, jak si Ambrož vážil evangelií a co pro něj znamenala, nás sám spravuje v našem spisu.<sup>461</sup> Ambrož považoval za autora Písma samotného Boha.<sup>462</sup> Bůh tak stále přebývá mezi lidmi.<sup>463</sup> Tímto způsobem se člověk může setkat s Bohem. Dále říká: „*Nacházím se ve lži, pokud se neopírám o Písmo.*“<sup>464</sup> Drží se tedy „zásady vykládat Písmo Písmem.“<sup>465</sup> Svatopisec se nemohl splést, ale je třeba odhalit duchovní smysl místa.<sup>466</sup> Tento alegorický význam je ale spojen s literárním, je zasazen do rozměru a cíle biblického textu.<sup>467</sup> Tak je Ambrož dědicem Alexandrijské exegetické školy. Ve smyslu křesťanské víry se celému Písmu dostává naplnění smyslu, takže je třeba ho vykládat christologicky.<sup>468</sup> Rád používá typologický výklad.<sup>469</sup> Písmo je činné Boží Slovo a působí v člověku.<sup>470</sup> „*To dokazuje i fakt, že Ambrož spojuje nedostatek mravního pokroku*

---

<sup>453</sup> Vo. s. 28.

<sup>454</sup> Z tohoto pohledu přináší více článků: DOERFLER, M., *Ambrose's Jews: The Creation of Judaism and Heterodox Christianity in Ambrose of Milan's Expositio evangelii secundum Lucam*. Church history. New York, USA: Cambridge University Press, 2011, 80(4), 749-772. ISSN 0009-6407.

<sup>455</sup> Srv. tamtéž.

<sup>456</sup> Srv. tamtéž. Ovšem prokázat neznalost těchto myšlenek na Západě se dá dnes podle mého názoru jen těžko vzhledem k pramenné základně.

<sup>457</sup> Vo. s. 30.

<sup>458</sup> Tamtéž.

<sup>459</sup> Tamtéž.

<sup>460</sup> Isaac vel anima, 7, 57 in: Vo. s. 31.

<sup>461</sup> Expl. III, 50 in: Bon. s. 19.

<sup>462</sup> Vo. s. 32.

<sup>463</sup> Podobně to nastiňoval již Origenes (De principiis IV 1, 2). Srv. tamtéž.

<sup>464</sup> Expl. ps. 47, 12 in: Vo. s. 32. Podobně již kappadočtí otcové.

<sup>465</sup> Vo. s. 33. Ambrož sám formuloval tuto zásadu takto: „Oportet enim divina divinis conferamus, quo melius colligere possimus. Ep. 43,3 in: Bon. s. 18.

<sup>466</sup> Srv. tamtéž. Opět myšlenka již origenovská.

<sup>467</sup> Srv. Vo. s. 34.

<sup>468</sup> Srv. tamtéž.

<sup>469</sup> Srv. tamtéž.

<sup>470</sup> Srv. Vo. s. 36.



člověka s jeho nedostatečným porozuměním a přijetím Písma.“<sup>471</sup> Biblická exegeze se snaží otevřít cestu k setkání Boha s duší., k jejich snubnímu spojení.<sup>472</sup> „Slovo v lidské mysli působí samo a otevírá člověku pochopení různých smyslů Písma.“<sup>473</sup>

V duchovním výkladu Ambrož navazuje na klasické origenovské schéma tří výkladů Písma.<sup>474</sup> Tento duchovní výklad upřednostňuje oproti literárnímu.<sup>475</sup> Speciálně se to týká Kristových podobností.<sup>476</sup> Zdůvodnění duchovních smyslů Písma Ambrož podává ve svém Výkladu 118. žalmu.<sup>477</sup> Výchozí myšlenkou ovšem je, že Nový zákon naplňuje Starý,<sup>478</sup> což je ukazováno v alegorickém i typologickém výkladu.<sup>479</sup> V neposlední řadě však také duchovní výklad Ambrožovi pomáhá překonat obtíže některých pasáží Písma.<sup>480</sup> Přesvědčivost Ambrožovy metody je potvrzená samotným Augustinem, který jeho homiliím přičítal velký význam při své konverzi.<sup>481</sup>

### 3.3.4 Ambrožovo pojetí Kázání na rovině

#### 3.3.4.1 Cesta k nebi

Hned na počátku svého výkladu ke Kázání na rovině Ambrož přichází s obrazem výstupu. „*Vystupuje ten, kdo hledá Boha, vystupuje ten, kdo vyžaduje Pánovu pomoc k výstupu.*“<sup>482</sup> Ovšem tento výstup není pro každého, vystupuje jen člověk velký, vznešený.<sup>483</sup> Protože „*ne tělesnými kroky, ale vznešenými činy můžeš vystoupit na tuto horu.*“<sup>484</sup> Navíc připomíná, že jen Pánovi učedníci vystoupili na horu s ním.<sup>485</sup> K výstupu k Bohu je tedy třeba: hledání Boha, Boží pomoc, vznešené činy a být učedníkem Krista. To jsou základní předpoklady cesty k nebi, jak je přináší křesťanství samo. Pokud bychom je převedli na pole dnešní křesťanské rétoriky, řekli bychom zřejmě víra, milost, skutky, církev.

---

<sup>471</sup> Tamtéž. Podle Paen. I 12,55.

<sup>472</sup> Srv. tamtéž.

<sup>473</sup> Vo. s. 37. Podle Expl. ps. 38,12.

<sup>474</sup> Literární a duchovní, který se dále dělí na morální (alegorický) a mystický (typologický). Srv. Vo. s. 37. Bonaño chápe malinko odlišně, že morální výklad je praktický, mystický je alegorický. Srv. Bon. s. 18.

<sup>475</sup> Srv. tamtéž. Při literárním smyslu se většinou spokojí s odlišnostmi textových variant. Zdůvodnění D. Vopřady, že text již zazněl při liturgickém čtení, takže Ambrož nepovažoval za nutné dále vykládat literární smysl, považují za nepřesvědčivé. Je třeba také dodat, že v literárním výkladu se podle dnešního stavu bádání někdy plete. Konkrétní příklady Bon. s. 22.

<sup>476</sup> Srv. Bon. s. 22-23.

<sup>477</sup> Exp. ps. CXVIII XVI 20, Exp. ps. CXVIII XII 23-24 in: Vo. s. 38.

<sup>478</sup> Tak dochází k jakési unii obou zákonů. Srv. Bon. s. 18.

<sup>479</sup> Srv. Vo. s. 38.

<sup>480</sup> Srv. Bon. s. 23.

<sup>481</sup> Srv. Augustin, Conf. I, 5, XIV, 24. in: Bon. s. 21.

<sup>482</sup> Exp. Luc. V, 41.

<sup>483</sup> Používá výrazy omnes magnes, omnes sublimes. Srv. tamtéž

<sup>484</sup> Tamtéž..

<sup>485</sup> Srv. tamtéž.

Tento výstup se odehrává po schodech, kterými jsou ctnosti. Tyto ctnosti se snaží dát do určitého pořádku a závislosti, aby právě tyto schody ukázal.<sup>486</sup> Výstup má tedy určitý řád a je spojený především s mravní stránkou člověka, s osvojením ctností. U Ambrože se setkáváme s výrazným morálním důrazem v oblasti lidského života. Není to však negativní forma, dnes převažující, tedy, co je zakázáno, ale pozitivní forma pěstování ctností. S negativní formou také počítá, je součástí počáteční fáze křesťanského života a souvisí s obrácením. Pak ale následuje ona pozitivní fáze pěstování ctností: „*Když nechám veškerého hříchu, zbavím se veškeré zloby a jsem spokojený se svou prostotou, prostý veškerého zla, zbývá mi jen ovládat své mravy.*“<sup>487</sup>

Ambrož ale nenechává v opomenutí ani opačný obraz sestupu, který mu koresponduje s rozdílem mezi podáním Matouše (Kázání na hoře) a Lukáše (Kázání na rovině po sestupu z hory). Kristus je zde jako příklad. Poté co vystoupil na horu, aby se modlil, sestupuje, aby uzdravoval, čímž projevuje svou pokoru.<sup>488</sup> Zástup vidí Krista vždy jen v pokoře.<sup>489</sup> Celá jeho pozemská mise je už z principu pokorná. „*Sestoupil k našim ranám, aby nás udělal skrze svůj důvěrný vztah a kontakt účastnými své nebeské přirozenosti.*“<sup>490</sup> Pro křesťanství tedy není důležité jen vystupovat k Bohu, ale také sestupovat pokorně k bližnímu.

Na počátku vztahu s Bohem je uzdravení, to se děje na oněch nižších místech, jinými slovy, když je člověk v bídě a potřebuje ono uzdravení. „*Tak také Matouš nás učí, že nemocní byli uzdraveni na nižších místech,*<sup>491</sup> *aby prvně byl každý uzdraven, pak ponenáhlu postupovali ctnostmi a tak mohli vystoupit na horu.*“<sup>492</sup>

Onen přerod, který má být dále na počátku křesťanského života popisuje několika dalšími atributy. „*Odložil jsem hřích, uspořádal jsem mravy, oplakal jsem své prohřešky, začínám mít hlad a to hlad po spravedlnosti.*“<sup>493</sup> Podrobněji zde popisuje tedy onu první fázi křesťanského života, ve které se člověk vypořádává sám se sebou. Nejprve se rozhodne skoncovat s hříšným způsobem života (*odloží hřích*), pak svůj život uspořádá (*uspořádá mravy*) a následně lituje předešlého způsobu života (*oplaká své prohřešky*). Teprve nyní může přejít do druhé fáze, do které ho zavede sama touha. Jako by se v první fázi vyprázdnil a potřebuje nasytit, což Ambrož dává do souvislosti s blahoslavenstvími,

---

<sup>486</sup> Srv. Exp. Luc. V, 60.

<sup>487</sup> Exp. Luc. V, 54.

<sup>488</sup> Srv. Exp. Luc. V, 46.

<sup>489</sup> Tamtéž.

<sup>490</sup> Exp. Luc. V, 46.

<sup>491</sup> Tamtéž. Srv. Mt 8,1-2.

<sup>492</sup> Tamtéž.

<sup>493</sup> Exp. Luc. V, 56.

s oním hladem, který je podle Ambrože hladem po spravedlnosti.<sup>494</sup> Hlad neboli touha je oním motorem, který vede člověka dál ke ctnostem.

První fáze křesťanského života ale není důležitá jen pro postup dál, ale také k užítku ostatním. „*Tak vyčisti vnitřek své mysli a až budou pečlivě vyčištěny tajnosti tvého nitra, soucit' s těmi, kteří jsou napadeni a pochop, kolik lidí, kolik tvých bratří hledá tvou pomoc.*“<sup>495</sup> Dokud se člověk nezbaví poskvrny hříchu, nemůže přinést jiným lék.<sup>496</sup> Výstup a růst ve ctnostech jde tedy ruku v ruce s pomocí ostatním. „*Od tebe tedy začíná mír, takže když budeš sám mírný, přineseš jiným mír.*“<sup>497</sup> Růst ve ctnostech proto člověka otevírá k pomoci ostatním a umožňuje mu, aby jeho pomoc byla efektivní. Křesťanský život je tím velice prospěšný celé společnosti.

To neznamená, že křesťan ve druhé fázi pěstování ctností už nehřeší.<sup>498</sup> Dokonce i samotná hříšnost člověka učí ctnosti, jedná se o ctnost spravedlnosti. „*Kdo je hříšník, ať nad sebou pláče a viní sebe, aby byl spravedlivý, protože spravedlivý je svým vlastním žalobcem.*“<sup>499</sup> Lítost je nedílnou součástí křesťanského života, to platí dokonce i pro apoštola Pavla, který podle Ambrože po svém obrácení již nehřešil, ale přece celý život oplakával své hříchy.<sup>500</sup>

Zásadní na křesťanské cestě je být učedníkem. „*Hledej v evangeliu, najdeš, že jen učedníci vystoupili na horu s Pánem.*“<sup>501</sup> Být učedníkem znamená pro Ambrože především následovat Krista.<sup>502</sup> Dalším úkolem učedníků je rozsévat víru.<sup>503</sup> Je to také určitý druh poslání.<sup>504</sup> Učedníkem se člověk nestává sám od sebe, Pán si ho volí. Celé toto poslání je dílem Božím, což zdůrazňuje tím, koho si Kristus volí – „*nejsou chytří, ani urození, ale jsou hříšníci a celníci.*“<sup>505</sup> Tak se ukáže dílo Boží na učedníkovi a ne dílo lidské. Bůh si tedy svého učedníka volí a vede, aby v něm probouzel svou lásku, která se projevuje ve vztahu k němu především následováním Krista a ve vztahu k bližním především rozséváním (hlásáním) víry.

---

<sup>494</sup> Lk 6,21 ve srovnání s Mt 5,6.

<sup>495</sup> Exp. Luc. V, 57.

<sup>496</sup> Srv. Exp. Luc. V, 58.

<sup>497</sup> Exp. Luc. V, 58.

<sup>498</sup> Srv. Exp. Luc. V, 55.

<sup>499</sup> Tamtéž. Srv. Př 18,17.

<sup>500</sup> Srv. Exp. Luc. V, 55.

<sup>501</sup> Exp. Luc. V, 41.

<sup>502</sup> Srv. tamtéž.

<sup>503</sup> Srv. Exp. Luc. V, 44.

<sup>504</sup> Srv. tamtéž.

<sup>505</sup> Tamtéž.

Člověk nutně potřebuje na takové cestě Boží pomoc. Významnou pomocí je modlitba. Není však každá modlitba správná, některá dokonce produkuje hřích.<sup>506</sup> Záleží na tom, o co člověku jde, o jeho touhu. Špatně se modlí ten, komu jde o bohatství světa, slávu nebo si chce rozšířit svá práva na úkor druhého.<sup>507</sup> Naopak dobře se modlí ten, kdo hledá Boha a vyžaduje jeho pomoc k výstupu.<sup>508</sup> Takže zásadní podle Ambrože nejsou slova, ale touha lidského srdce, která rozhoduje o užtku modlitby. Přesto je vidět v pozadí, že je pro něj modlitba především prosba k Bohu. Z tohoto úhlu pohledu se dívá také na Kristovu modlitbu na hoře před vybráním učedníků.<sup>509</sup> Nevidíme zde žádné náznaky vnitřní modlitby nebo rozjímání. Sám Kristus je v tomto momentě vnímán z Ambrožova pohledu hlavně jako Přímluvce. Má úkol zbožnosti (*pietatis officium*).<sup>510</sup> On nás tím učí modlitbě.

Jak již bylo řečeno, Bůh není na této cestě člověka pasivní. Slovo milost v pozdějším smyslu jako milost pomáhající Ambrož ještě nezná. Toto slovo (*gratia*) používá ve smyslu odměny. Tento termín *gratia* se v jeho pojetí blíží významu vděk. Bůh jako svůj vděk dává člověku odměnu.<sup>511</sup> Člověk má takovou milost vyhledávat a nemá se spokojit jen s přirozeným právem.<sup>512</sup> Taková milost je tedy nadpřirozenou věcí, je odkazem k nebi, kde ona odměna čeká.

S pojmem milosti úzce souvisí dobrota Boží (*benignitas Dei*).<sup>513</sup> Ta se projevila a široce se otevírá (*late patet*) především ve Zjevení Božím, a to už ve Starém zákoně.<sup>514</sup> Ono hlavní poselství Zjevení je ovšem milosrdenství, odpuštění hříchů v Kristu. V tomto smyslu nahlíží na dobrotu Boží a to je ona milost v dnešním významu, která se týká každého člověka a zásadně mu pomáhá v jeho životní cestě. To je ono nebeské světlo (*lumen caeleste*)<sup>515</sup>, které nám ukazuje pravdu o nás samých, o naší hříšnosti.

Pro Ambrože je tedy milostí Boží odměna, která člověka čeká. Mluví o ní v mnoha pasážích.<sup>516</sup> Výrazně souvisí s pokrokem, který člověk na cestě dělá. „*Konečně jak*

---

<sup>506</sup> Srv. Exp. Luc. V, 41.

<sup>507</sup> Srv. tamtéž.

<sup>508</sup> Srv. tamtéž.

<sup>509</sup> Srv. Lk 6,12.

<sup>510</sup> Srv. Exp. Luc. V, 42.

<sup>511</sup> Zdá se, že takové pojetí milosti v sobě nese určitý rozpor. Na jedné straně Ambrož mluví o dobrotě Boží, která nám dává spasení a mnoho dalších darů bez zásluhy (srv. Exp. Luc. V, 79) a na druhé straně mluví o milosti jako o odměně za ctnosti, která je jakýmsi vděkem Boha za snahu člověka jít po cestě ctností (srv. Exp. Luc. V, 75). Musíme se ale plně oprostít od našeho vnímání termínu milost, neboť Ambrož v souvislosti s dobrotou Boží ve skutečnosti nemluví o milosti. Milost je pro něj skutečně odměna v úzkém slova smyslu za konkrétní zásluhu, nikoliv projev Boží přízně nebo spása člověka.

<sup>512</sup> Srv. Exp. Luc. V, 75.

<sup>513</sup> Srv. Exp. Luc. V, 79.

<sup>514</sup> Srv. tamtéž.

<sup>515</sup> Tamtéž.

<sup>516</sup> Exp. Luc. V, 61, 63, 75, 78.

*přibývá ctností, tak také přibývá odměny.*“<sup>517</sup> Naznačuje, že nebude mít každý stejnou odměnu, že jsou rozličné odměny.<sup>518</sup> Ta se bude odvíjet od blízkosti Bohu. K tomu dává Ambrož dobový příklad ze světa: „*Mnozí jsou v Římském impériu, ale větší milosti impéria dosáhnou ti, kdo jsou více blízcí císaři.*“<sup>519</sup> Dále „*čím bohatší je v různých zásluhách, tím více bude oplývat odměnou.*“<sup>520</sup> Tyto zásluhy vytváří ctnosti,<sup>521</sup> které člověk získává a kterými se osvědčuje. Ambrož si uvědomuje, že člověk potřebuje kompenzaci, jinak úsilí o ctnosti zeslabuje.<sup>522</sup> Člověk by si měl přiznat, že v tomto směru platí úměra „*o kolik excelentnější je odměna, o tolik náročnější je služba.*“<sup>523</sup> Takový je princip blahoslavenství, která slibují velké odměny za náročné věci. Takové odměny také nazývá milostí (*gratia*).<sup>524</sup> Takové odměny se naprosto nedají srovnat s odměnami na tomto světě. Nebojí se dokonce uvést ani na první pohled kacírskou myšlenku: „*Slabá a pomíjivá je odměna za lásku, věčná za ctnost.*“<sup>525</sup> Nechce tím srovnávat lásku a ctnost, ale v tomto kontextu, tedy kontextu Kristova přikázání lásky k nepřátelům, srovnává vezdejší, světskou odměnu za to, když někdo někoho miluje a věčnou odměnu za samotnou ctnost lásky. Zatímco na tomto světě může dojít, a to dokonce ne vždy, k opětování lásky, v nebi lze očekávat nesrovnatelně větší odměnu, která navíc nekončí smrtí člověka.

Abychom pochopili cestu k Bohu, nemůžeme pominout pro křesťanství klíčový pojem království nebeské (*regnum caelorum*), o kterém Kristus často mluví. Také Ambrož ho dále upřesňuje.<sup>526</sup> Rozlišuje dvě království nebeská, což vyvozuje z odměny, která je uvedena u dvou blahoslavenství, prvního a posledního.<sup>527</sup> První je tedy dáno jako odměna na počátku cesty křesťana, druhé na konci.<sup>528</sup> První následuje po oprostění od těla, tedy po první fázi křesťanské cesty, zažíváme ho tedy již zde na zemi. Druhé je záležitostí po vzkříšení, tedy zažíváme ho až v nebi. Kdo má pobyt v prvním království, získává vstupenku i do druhého. O odlišnostech obou království zde nemluví, přesto jsou obě království evidentně reálně jiná. Nemůžeme mu podsouvat, že by se jednalo o nějaké

---

<sup>517</sup> Exp. Luc. V, 61.

<sup>518</sup> Srv. tamtéž.

<sup>519</sup> Tamtéž.

<sup>520</sup> Exp. Luc. V, 63.

<sup>521</sup> Srv. tamtéž.

<sup>522</sup> Srv. Exp. Luc. V, 78.

<sup>523</sup> Tamtéž.

<sup>524</sup> Srv. tamtéž.

<sup>525</sup> Exp. Luc. V, 75.

<sup>526</sup> Exp. Luc. V, 61.

<sup>527</sup> Mt 5,3, Mt 5,10.

<sup>528</sup> Všimněme si, že všechna blahoslavenství podle něj nejsou seřazena náhodně, ale jsou cestou výš.

naplnění onoho prvního v onom druhém, nebo první bylo jen napůl ono druhé. V obou královstvích vládne Bůh, ale odlišným způsobem.

### 3.3.4.2 Řád a Boží slovo

O správném řádu věcí zde mluví Ambrož velice často, zdá se tedy, že se jedná o důležitý aspekt jeho výkladu. Cesta k Bohu totiž musí být uspořádaná právě tak, jak jsme ji nastínili v předchozím rozboru. Ambrož přitom volně cituje Píseň písní: „*Uspořádejte ve mně lásku.*“<sup>529</sup> K citátu se ještě jednou později vrací, aby ukázal, jak dochází naplnění: „*Je tedy uspořádána láska, když je řečeno: Milujte své nepřátele.*“<sup>530</sup> Evangelijní předpisy lásky totiž uspořádaly lásku, jak vidíme na konkrétním příkladu.<sup>531</sup> Tyto prepisy jsou v podstatě novou formou uspořádání ve vztahu k Zákonu. Jinde nabádá: „*Sleduj tedy řád,*“<sup>532</sup> jakoby vše bylo uspořádané, včetně evangelia, které komentuje. Také jeho dedukce, které logicky rozebírají text, jsou vlastně přirozeným řádem.<sup>533</sup> I dobrodiní, která člověk prokazuje, mají mít jistý řád. „*Dobrodiní se necení jen podle kvantity, ale také podle řádu a času.*“<sup>534</sup> Dává pak příklad, že ten, kdo prokazuje dobrodiní první je ceněn více než ten, kdo oplácí.<sup>535</sup> Svět i člověk tedy podléhá a má podléhat jistému logickému řádu, vrcholem tohoto řádu je uspořádání lásky, které přineslo evangelium.

Mojžíšův Zákon<sup>536</sup> je prvním stupněm. „*Ti, kdo jsou ještě slabí, jsou jakoby živeni mlékem Zákona a cestami Zákona jsou vedeni k milosti. Oni poslouchají Zákon a zachováním Zákona ho překonávají.*“<sup>537</sup> Evangelijní člověk už je ale živen tuhou stravou, kterou je láska.<sup>538</sup> Dokonce se nebojí říct, že Kristus „*odhodil za záda Zákon s evangelijním požehnáním.*“<sup>539</sup> Nový řád není tedy jen dovršením Zákona, ale zároveň s ním je Zákon v některých aspektech odvržen a nahrazen. Dokazuje to na konkrétních příkladech.<sup>540</sup> Přesto některé aspekty Zákona ponechává v platnosti, například takzvané zlaté pravidlo.<sup>541</sup>

---

<sup>529</sup> Exp. Luc. V, 56, citace Pís 2,4.

<sup>530</sup> Exp. Luc. V, 73. Citát Lk 6,27.

<sup>531</sup> Srv. Exp. Luc. V, 73.

<sup>532</sup> Exp. Luc. V, 60.

<sup>533</sup> Např. celý čl. 60.

<sup>534</sup> Exp. Luc. V, 74.

<sup>535</sup> Srv. tamtéž.

<sup>536</sup> Ambrož používá termín *lex*, kterým myslí primárně Mojžíšův zákon, který zachovávají židé, ale v širším smyslu také celý Starý zákon.

<sup>537</sup> Exp. Luc. V, 72.

<sup>538</sup> Srv. tamtéž.

<sup>539</sup> Exp. Luc. V, 73.

<sup>540</sup> Srv. tamtéž.

<sup>541</sup> Srv. Exp. Luc. V, 74.

Také slovo Boží má jistý řád. To můžeme vidět na samotných blahoslavenstvích, která se liší v Matoušově a v Lukášově evangeliu.<sup>542</sup> Počty jsou symbolické: čtyři Lukášova svědčí o čtyřech základních ctnostech, osm Matoušových zdůrazňují mystické číslo osm.<sup>543</sup> Přesto jsou v sobě navzájem obsažena,<sup>544</sup> takže vytvářejí jakousi jednotu. V textu pak Ambrož nejprve rozvádí Matoušova blahoslavenství a pak je srovnává s Lukášovými, aby dokázal, že ta Matoušova jsou jen rozvinutá Lukášova.<sup>545</sup> Ukazuje tak řád, který ve slově Božím panuje. A není to jediné místo, kde se Ambrož dotýká symboliky Božího slova. Jinde říká: „*Je dobře, že třetí blahoslavenství je pro toho, kdo oplakává své hříchy, protože Trojice je ta, která odpouští hříchy.*“<sup>546</sup> Biblická symbolika tak plně koresponduje s řádem Božího slova. Pomáhá nám vidět tajemství Boží. Samozřejmě jen Bůh „*má moc, aby otevřel naše oči, abychom mohli vidět tajemství Boží.*“<sup>547</sup> A tak začátek výkladu blahoslavenství musí být modlitba: „*Přijď Pane Ježíši, nauč nás řádu tvých blahoslavenství.*“<sup>548</sup> Už v úvodní modlitbě tedy shrnuje onu základní myšlenku, že slovo Boží má jistý řád, který je třeba s Boží pomocí odhalit. Vidíme také, že si velice cení slova Božího. „*Slovo Boží je klíč k tvým ústům, klíč k poznání je klíč k tvým ústům, díky kterému se otevřou závory nevědomosti a rozbijí řetězy mlčení.*“<sup>549</sup> Boží slovo je tedy klíčem k poznání, které pak může člověk předávat dál. Konečně vrcholem jeho nauky o Božím slově obsažené v textu je výrok: „*Život totiž vyžaduje a získává slovo, slovo bez života není slovem Božím.*“<sup>550</sup> Slovo Boží tedy není jen napsaná litera, ale musí reagovat s životem člověka, jinak se jedná pouze o písmena. Všimněme si dokonce, že na počátku je lidská touha hledat slovo, nikoliv opačně. Tedy slovo Boží je podle Ambrože reagující na život. Je odpovědí hledajícímu člověku.

### 3.3.4.3 Ctnosti

Jedním z nejčastějších pojmů, kterým se zde věnuje, je pojem ctnosti (*virtus*). Již jsme psali o cestě ctností, která je cestou křesťana k nebi.<sup>551</sup> Zmínili jsme také, že ctnost má jistý řád, předpisy.<sup>552</sup> Také blahoslavenství jsou pro něj jistým řádem ctností. Projevuje

---

<sup>542</sup> Mt 5,3-12, Lk 6,20-23.

<sup>543</sup> Srv. Exp. Luc. V, 49.

<sup>544</sup> Srv. tamtéž.

<sup>545</sup> Srv. Bon., s. 254, pozn. 21.

<sup>546</sup> Exp. Luc. V, 55. Symboliku najdeme ještě také v Exp. Luc. V, 51.

<sup>547</sup> Exp. Luc. V, 52.

<sup>548</sup> Tamtéž.

<sup>549</sup> Exp. Luc. V, 48.

<sup>550</sup> Exp. Luc. V, 52.

<sup>551</sup> Srv. s. 56-60.

<sup>552</sup> Srv. s. 60-62.

se to i ve srovnání blahoslavenství v Matoušově a v Lukášově evangeliu. Čtyři základní blahoslavenství jsou u Lukáše a znázorňují čtyři základní (kardinální) ctnosti – zdrženlivost, spravedlnost, moudrost, statečnost.<sup>553</sup> Osm blahoslavenství Matoušových je pak jen rozvinutí oněch čtyřech Lukášových.<sup>554</sup> Ani jejich seřazení není náhodné, tak například blahoslavenství chudoby je první, protože „*je skutečně první podle řádu a jako matka a ploditelka ctností.*“<sup>555</sup> Tuto myšlenku pak dále rozvíjí a logicky vyvozuje. Snaží se dát do souladu všechny ctnosti.<sup>556</sup> A to na více místech.<sup>557</sup> „*Existuje tedy jisté spojení a sjednocení mezi ctnostmi tohoto druhu, že ten, kdo jednu má, zdá se, že má mnohé.*“<sup>558</sup> Osm je pak komplet ctností,<sup>559</sup> což je počet Matoušových blahoslavenství. V celém kázání na rovině jsou nám pak Kristem dány jakési lekce ctností (*disciplina virtutum*).<sup>560</sup>

Ctnosti se projevují konkrétními činy, a tak vytvářejí zásluhy a následuje odměna.<sup>561</sup> A to odměna věčná na rozdíl od jiných odměn.<sup>562</sup> Vlastně už sama ctnost je jakousi odměnou sama o sobě. Ctnost máme milovat a využít každou příležitost k projevení či získání ctnosti.<sup>563</sup> Ctnosti jsou plodem snahy.<sup>564</sup> Ctnost má také tu vlastnost, že nevyhledává pomůcky, bylo by tedy pošetilé kupříkladu chtít zbohatnout, abych mohl projevit svou štedrost.<sup>565</sup> Má růst nejen počet ctností člověka, ale také samotná ctnost, což ukazuje na příkladu ctnosti lásky.<sup>566</sup> Ctnost má v sobě také jistou neomezenost, není nikdy vyčerpána ve svých projevech: „*Ctnost totiž nezná míru milosti (v dobrodiní) a není spokojena s dáváním toho, co (předtím) přijala.*“<sup>567</sup> Ctnosti vedou daleko za zákonné předpisy, které Ambrožovi symbolizuje Mojžíšův zákon.<sup>568</sup> Jsou cestou k podstatě zákonů.<sup>569</sup>

---

<sup>553</sup> Temperantia, iustitia, prudentia, fortitudo. Srv. Exp. Luc. V, 49, 62.

<sup>554</sup> Srv. Exp. Luc. V, 49.

<sup>555</sup> Exp. Luc. V, 50.

<sup>556</sup> Srv. Exp. Luc. V, 60.

<sup>557</sup> Srv. také Exp. Luc. V, 62.

<sup>558</sup> Exp. Luc. V, 63.

<sup>559</sup> Srv. Exp. Luc. V, 50.

<sup>560</sup> Srv. Exp. Luc. V, 81.

<sup>561</sup> Srv. Exp. Luc. V, 63.

<sup>562</sup> Srv. Exp. Luc. V, 75.

<sup>563</sup> Srv. tamtéž.

<sup>564</sup> Srv. tamtéž.

<sup>565</sup> Srv. Exp. Luc. V, 69.

<sup>566</sup> Srv. Exp. Luc. V, 75.

<sup>567</sup> Exp. Luc. V, 74.

<sup>568</sup> Srv. Exp. Luc. V, 72.

<sup>569</sup> Více o konkrétních ctnostech, o kterých zde Ambrož mluví srv. KAŠKA, P., Kázání na rovině v podání svatého Ambrože a svatého Cyrila z Alexandrie, Diplomová práce, České Budějovice 2019. s. 54-61.



### 3.4 Jan Zlatouštý

Jan přezdívaný pro svou výmluvnost Zlatouštý (*Chrysostomos*) se narodil okolo roku 350<sup>570</sup> v Antiochii do bohaté rodiny. Přestože můžeme ještě očekávat některé změny ohledně rekonstrukce Janova života vzhledem k přehodnocování datace jeho homilií,<sup>571</sup> můžeme jeho život rozdělit do dvou období podle lokace.<sup>572</sup> Až do svého zvolení patriarchou Konstantinopolským žil Jan ve své rodné Antiochii.<sup>573</sup> Jeho bohatá ovdovělá matka mu zajistila výborné vzdělání u slavného pohanského rétora Libania.<sup>574</sup> Roku 367 nebo 368 se nechal pokřtít a stal se pomocníkem zdejšího biskupa Meletia. Ten musel několikrát z města odejít a Jan se nakonec rozhodl,<sup>575</sup> že se stane poustevníkem v okolí Antiochie, ale po čtyřech letech se kvůli chatrnému zdraví do města vrátil. Byl vysvěcen na jáhna a poté na kněze. Od té doby se plně věnoval kazatelské činnosti a dosáhl věhlasu. V roce 397 byl na příkaz samotného císaře Arkadia vybrán nástupcem zemřelého konstantinopolského patriarchy Nektaria.<sup>576</sup> Tím začíná jeho druhé období života, období plné pronásledování. Svými káravými kázáními si získal nepřízeň císařovny Eudoxie i císařského dvora, byl sesazen a poslán do vyhnanství na tzv. dubové synodě.<sup>577</sup> Jan si však získal oblibu lidu, a brzy se vrátil. Už rok na to<sup>578</sup> byl poslán do vyhnanství znovu<sup>579</sup> a pak ještě do třetice roku 407<sup>580</sup>. Cestou tam zemřel.

#### 3.4.1 Janovy spisy

Janovo dílo výstižně charakterizuje Quasten: „*Mezi řeckými otci po sobě nikdo nezanechal tak rozsáhlé literární dílo jako Chrysostom. Navíc on je jediný ze starších Antiochijců, jehož dílo se téměř plně dochovalo.*“<sup>581</sup> Základy většiny jeho děl jsou přepracované homilie,<sup>582</sup> v nichž byl skutečně výjmečný. Kromě homilií se nám zachovaly také některé jeho spisy a dopisy. K Janovi se rovněž hlásí jedna z východních liturgií po něm pojmenovaná.<sup>583</sup> Nenašli bychom u něj hluboký teologický systém, ale

---

<sup>570</sup> Pavlík upřesňuje, že byla navržena různá data v rozmezí 344-354. Srv. Povz. s. 16, pozn. 24.

<sup>571</sup> Více srv. Povz. s. 11-16.

<sup>572</sup> Tímto způsobem dělí také své monumentální dílo John Chrysostom and his time dom Ch. Baur.

<sup>573</sup> Quasten si všimá, že Jan je jediným z velkých církevních otců z antiochijské školy. Srv. Q. III. s. 424.

<sup>574</sup> Srv. Křest. s. 7.

<sup>575</sup> Pavlík uvádí více důvodů – odchod Meletia opět do exilu (srv. Křest. s. 8), probuzená sexualita a nátlak, aby přijal kněžské svěcení (srv. Povz. s. 17). Dattrino přidává smrt jeho matky. Srv. Dat. s. 160.

<sup>576</sup> Srv. Kr. s. 164.

<sup>577</sup> 403 po Kr.

<sup>578</sup> 404 po Kr.

<sup>579</sup> Do Malé Asie do města Kukussos. Později až k Černému moři do města Pityos. Srv. Kraft s. 164.

<sup>580</sup> Do Pontu do města Komana.

<sup>581</sup> Q.III. s. 429.

<sup>582</sup> Srv. Q. III. s. 430.

<sup>583</sup> Více Q. III. s. 472.

spíše morální akcent. Přesto u něj můžeme spatřit některé jednotlivosti, které měli velký vliv na teologické myšlení.

Zachovalo se nám třináct Janových teologických spisů.<sup>584</sup> Významná část z nich je zaměřená na správný život křesťanských stavů – vdovství, panenství, manželství, kněžství, mnišství. Nejslavnější z nich je spis *De sacerdotio* týkající se správného kněžského života. Některé z nich jsou útěšné spisy, které mají posílit v utrpení.<sup>585</sup> Některé z Janových spisů obsahují polemiku většinou praktického rázu.<sup>586</sup> Z tohoto rámce vynikají jen dva ryze teologické apologické spisy. Dílo *Contra Iudaeos et gentiles, quod Christus sit Deus* argumentuje především důkazy ze Starého zákona za Kristovo božství a dílo *Ad eos qui scandalizati sunt* se zabývá Boží prozřetelností a obhajuje smysl lidského utrpení. Také toto dílo můžeme označit za útěšné stejně jako většinu z jeho 236 dopisů poslaných z vyhnanství.<sup>587</sup>

### 3.4.2 Janovy homilie

Jan Zlatoústý představuje nejslavnější osobnost antiochijské homiletické ale i exegetické tradice, která díky němu má svůj vliv do dneška a orientuje se hlavně na praktická kázání.<sup>588</sup> Jak podotýká Quasten: „*Jeho velká reputace jako řečníka srovnatelná na Západě jen s Augustinem byla příčinou, že mnoho autorů hledalo nesmrtelnost svých děl pod jeho jménem.*“<sup>589</sup> Tak se nám dochoval pod jeho jménem například středověký komentář k Matoušovu evangeliu *Opus imperfectum in Matthaeum* (OIM).<sup>590</sup> Problém je, že podrobná analýza Janových homilií zatím nebyla z důvodu jejich ohromného množství plně uskutečněna.<sup>591</sup> Dosud se musíme držet klasického korpusu Janových homilií rozděleného především do komentovaných biblických knih. Jan takto okomentoval knihu Genesis,<sup>592</sup> úseky knih Královských a knihy Žalmů,<sup>593</sup> část knihy proroka Izajáše,<sup>594</sup>

---

<sup>584</sup> De sacerdotio, Ad Theodorum lapsum, De compunctione, Adversus oppugnatores vitae monasticae, Ad stagirium a daemone vexatum, De virginitate, Contra eos qui subintroductas habent virgines, Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant, Ad viduam iuniorem, De non interando coniugio, Contra Iudaeos et gentiles, quod Christus sit Deus, Ad eos qui scandalizati sunt, Quod nemo laeditur, nisi a semetipso.

<sup>585</sup> De compunctione, Ad stagirium a daemone vexatum, Quod nemo laeditur, nisi a semetipso, ad viduam iuniorem.

<sup>586</sup> Např. proti odpůrcům mnišství nebo proti společnému životu mnišů a panen. Srv. Adversus oppugnatores vitae monasticae, Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant.

<sup>587</sup> Srv. Kraft s. 165.

<sup>588</sup> Srv. Aquilina s. 210.

<sup>589</sup> Q. III. s. 430.

<sup>590</sup> Více o tomto díle Sim. s. xlv.

<sup>591</sup> V nedávné době se o to pokusila Wendy Mayerová a zjistila, že „*problém se netýká jen několika menších skupin homilií, ale že zasahuje Chrysostomův homiletický korpus jako celek.*“ Povz. s. 13.

<sup>592</sup> 9 starších homilií k prvním třem kapitolám a 67 homilií mladších na celou knihu. Srv. Kraft s. 164.

<sup>593</sup> Ž 4-12, 43-49, 108-117, 119-150. Srv. tamtéž.

<sup>594</sup> V řečtině k 6. kapitole a v arménském překladu k celé knize bez úvodu a závěru. Srv. tamtéž. Ještě se k nim přidávají dvě řeči *De prophetarum obscuritate*.

Matoušovo a Janovo evangelium,<sup>595</sup> větší části Skutků apoštolů<sup>596</sup> a především všechny Pavlovy listy. K tomu je ještě třeba připojit některé katény, které se týkají knihy Daniel, Jeremjáš, Job a Přísloví, jejichž autenticita není průkazná.<sup>597</sup>

Další Janovy homilie můžeme rozdělit na několik okruhů – dogmaticko-polemické, morální, sváteční a příležitostné. Z dogmaticko-polemických homilií je to například skupina 12 homilií o nepochopitelnosti Boží podstaty,<sup>598</sup> tři skupiny křestních katechezí<sup>599</sup> nebo osm řečí proti židům.<sup>600</sup> V morálních homiliích se Jan věnuje tématům her v cirku, divadlům, pokání, almužně nebo výtržnostem při oslavách.<sup>601</sup> Ze svátečních řečí je třeba vyzdvihnout sedm homilií k oslavě svatého Pavla,<sup>602</sup> ke kterému měl Jan evidentně zvláštní vztah.<sup>603</sup> K příležitostným homiliím pak můžeme řadit tři skupiny. *Ad populum antiochaeum de statuis I-XXI* jsou útěšné řeči s morálním akcentem v souvislosti s výtržnostmi v Antiochii.<sup>604</sup> Dattrino dodává, že „řeči *O sochách* jsou považovány za vrchol výmluvnosti všech dob.“<sup>605</sup> *In Eutropium* jsou dvě řeči na obranu císařského ministra Eutropia, který byl nakonec zabit. Třetí skupinu pak tvoří řeči týkající se Janova vyhnanství,<sup>606</sup> kdy Jan uklidňuje pobouřený lid.

### 3.4.3 *In Matthaem homiliae I-XC (390)*

Devadesát Janových homilií k Matoušovu evangeliu<sup>607</sup> bylo proneseno pravděpodobně roku 390<sup>608</sup> v Antiochii,<sup>609</sup> když byl Jan ještě knězem. Některé pasáže ukazují, že Jan skutečně pronášel tyto homilie a stenograf to zapisoval.<sup>610</sup> Jedná se o delší homilie, které se snaží projít všechny části evangelijního textu.<sup>611</sup> Často v nich reaguje na manichejskou myšlenku rozdílného původu Starého a Nového zákona a snaží se oba zákony dát do

---

<sup>595</sup> Janovo evangelium v 88 homiliích.

<sup>596</sup> 55 souvislých homilií a 8 homilií o začátku Skutků apoštolů.

<sup>597</sup> Srv. Q. III. s. 436.

<sup>598</sup> *De incomprehensibili Dei natura*.

<sup>599</sup> Vyšly v českém překladu: JAN ZLATOÚSTÝ, *Křestní katecheze*. Praha: Krystal OP, 2020. *Patristika*. ISBN 978-80-7575-087-7. Více k těmto katechezím zde s. 32-37.

<sup>600</sup> *Adversus Iudaeos orationes VIII*.

<sup>601</sup> *In Kalendas, Contra ludos et theatra, De diabolo tentatore homiliae I-III., De paenitentia homiliae I-IX., De elemosyna*.

<sup>602</sup> *De laudibus sancti Pauli apostoli homiliae I-VII*.

<sup>603</sup> Vzhledem k tomu, že komentoval všechny jeho listy.

<sup>604</sup> Část z nich vyšla v českém překladu: JAN ZLATOÚSTÝ, *Homilie sv. Jana Zlatoústého*. Praha: nákl. vl., 1917, s. 31-103.

<sup>605</sup> *Dat.* s. 165.

<sup>606</sup> *Sermo antequam iret in exsilium, Sermo cum iret in exsilium, Sermo post reditum a priore exsilio*.

<sup>607</sup> Dílo vyšlo v samizdatovém velice vzácném a obtížně dostupném překladu J. Nováka: JAN ZLATOÚSTÝ, *Výklad evangelia sv. Matouše*. 1. – 5. díl., ?, 197?

<sup>608</sup> Srv. *Sim.* s. xlvii, Q. III. s. 437.

<sup>609</sup> Sám Jan uvádí Antiochii v sedmé homilii. Srv. *MG* 57,81.

<sup>610</sup> Srv. *Pelikan* s. 79.

<sup>611</sup> Srv. *Sim.* s. xlvii

souladu.<sup>612</sup> Další Janovy reakce zde směřují proti ariánům a jejich popírání Kristovy rovnosti s Otcem.<sup>613</sup> Především v interpretaci podobenství, ale i jinde, se projevuje morální a někdy i asketický interpretační důraz. Díky němu se občas dovíme lecos o místních a dobových zvycích.<sup>614</sup> Velebí zde mnišský způsob života.<sup>615</sup> Můžeme rovněž vypozerovat jak vzájemnou návaznost homilií, tak ucelený text jednotlivé homilie.<sup>616</sup> Dokonce i rozdělení evangelijního textů do jednotlivých úryvků je precizní a Jan se snaží najít souvislosti a návaznosti.<sup>617</sup> Podle zmíněné antiochijské tradice se snaží především o literární výklad.<sup>618</sup> Inspiraci v alexandrijské škole ale můžeme vidět například již ve zmíněné snaze o spojení Starého a Nového zákona prostřednictvím Kristových skutků a výroků navazujících na Starý zákon.<sup>619</sup>

#### 3.4.4 Exegetická metoda

Jan je produktem klasické řečnické školy<sup>620</sup> a náleží k antiochijské teologické škole.<sup>621</sup> Alegorický výklad používá jen málo, někdy se proti němu dokonce vymezuje.<sup>622</sup> Klade ve svých exegetických homiliích velký důraz na sociální aspekt křesťanství. S většinou exegetů ho spojuje vymezování se proti heretikům. Nejvíce se však staví proti židům.<sup>623</sup> Většinou ve svých homiliích cituje biblický text z paměti a spíše ho parafrázuje. Také ovšem prokazuje detailní biblické znalosti.<sup>624</sup> Díky vysoké míře vcítění do biblického textu se dokáže jaksi přenést do tehdejší doby, nechá se pak strhnout svou precizní argumentací a zapojí do tohoto myšlenkového děje za pomoci velkých rétorických schopností i posluchače či čtenáře. Používá k tomu metody klasických antických řečnických škol.<sup>625</sup> Jan se svým způsobem stylizuje do osoby Krista, když káže. A stejně jako Kristus se i Jan snaží „*kombinovat přisnost života ve svých požadavcích s neohroženým kázáním.*“<sup>626</sup> Také postupuje jako Kristus a ve svých homiliích poskytuje

---

<sup>612</sup> Srv. Q. III. s. 437.

<sup>613</sup> Srv. Q. III. s. 437.

<sup>614</sup> Srv. Q. III. s. 437.

<sup>615</sup> Srv. Q. III. s. 437.

<sup>616</sup> Srv. Sim. s. xlvii.

<sup>617</sup> Srv. Sim. s. xlvii.

<sup>618</sup> Srv. Sim. s. xlvii.

<sup>619</sup> Srv. Sim. s. xlvii.

<sup>620</sup> Srv. Pelikan s. 78.

<sup>621</sup> Tato škola je přesvědčena, že zásadní v exegezi je literární smysl biblického textu, jímž se dostává do hloubky textu na rozdíl od alexandrijské teologické školy. Srv. HALL, C. A., *Reading Scripture with the Church Fathers*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1998. ISBN 0-8308-1500-7, s. 155. Proto je pro ní důležitá textová kritika, filologická a historická studia. Srv. tamtéž s. 157.

<sup>622</sup> Srv. Pelikan s. 75-76.

<sup>623</sup> Srv. Dus. s. 5.

<sup>624</sup> Srv. Dus. s. 5.

<sup>625</sup> Srv. Peikan s. 78.

<sup>626</sup> Pelikan s. 109.

posluchačům či čtenářům jakousi školu. Tak také vnímá Kristova přikázání, „jehož instrukce jsou ve zkratce duchovní školou.“<sup>627</sup>

### 3.4.5 Kázání na hoře v pojetí Jana Zlatoústého

#### 3.4.5.1 Kristovo vedení

„Vidíš, jak nás postupně vytahuje z časných věcí a široce představuje, co má být řečeno, když nás učí dobrovolné chudobě a ničí panství žádostivosti?“<sup>628</sup> Takto typicky uvádí jednu ze svých homilií na Kázání na hoře. Kristovo vedení se opravdu line celým Janovým textem a úzce souvisí s jeho kazatelskou i exegetickou schopností. Celé Kázání na hoře je v jeho pojetí Kristovo vedení k vyšším věcem, k pokroku ve svatosti. Jako by nás Kristus vedl za ruku a opatrně a něžně nás posouval dál. Jan si přitom všímá detailů, které by leckoho nenapadli.

Hned na počátku Kázání na hoře Jan upozorňuje, že Kristus „nevodil lidi stále s sebou, nýbrž když je bylo třeba uzdravit, sám přichází do měst i na venkov.“<sup>629</sup> On je tedy ten, kdo přichází k člověku, aby ho uzdravoval. Kristova výchova začíná hned, jak usedl na horu, „hned na počátku sráží sebevědomost učedníků. Jeho řeč není napomináním nebo přikazováním, nýbrž je podána formou blahoslavenství. Ohleduplně tím otvírá všem stadion svého učení.“<sup>630</sup> Má tedy strach o to, aby jeho učedníci nezpychli, až později uvidí zázraky, ale hned je usazuje na stejnou úroveň s ostatními, když dává blahoslavenství všem stejná. I jeho forma blahoslavenství má být, co nejvíce přístupná a lákavá všem. Kristus velice dobře ví, co dělá. Na přijetí přikázání je třeba se připravit, „proto vždy, když předem připravuje cestu novému přikázání, jako by nám kul zlatý řetěz.“<sup>631</sup>

Často Kristus kvůli lidem mluví dokonce pod svou úroveň, pod úroveň svého božství, aby odvrátil podezření, že není od Boha.<sup>632</sup> Přizpůsobuje se židům, když například zmiňuje jejich radu:<sup>633</sup> „Touto radou na tomto místě myslí židovskou veleradu a zmiňuje se o tom tady kvůli tomu, aby se snad někomu nezdál cizincem nebo novátorem.“<sup>634</sup> Ne že by mu záleželo na své pověsti, ale chce, aby byli židé přístupní jeho učení.

---

<sup>627</sup> Pelikan s. 110.

<sup>628</sup> In Mat. XXI. 1.

<sup>629</sup> In Mat. XV. 1.

<sup>630</sup> In Mat. XV. 2.

<sup>631</sup> In Mat. XV. 6.

<sup>632</sup> Srv. In Mat. XVI. 2.

<sup>633</sup> Mt 5,21.

<sup>634</sup> In Mat. XVI. 10.

Kristovo vedení je podle Jana krásně vidět právě v Kázání na hoře, kde Kristus vede k vyšším předpisům. „*Ani stará přikázání nejsou krutá, ani nová nejsou těžká ani drsná, ale všechny přinášejí příhodnou péči.*“<sup>635</sup> Oba zákony byly dány ve svůj čas a ve své době nebyly kruté, ale přinášely, co bylo potřeba. Mojžíšův zákon tedy není špatný, je dobrý, což podle Jana naznačují Kristova slova o vyšších a nižších předpisech. Jde jen o jejich zpřísnění a rozšíření i pro pohany. Člověk následující Krista „*musí usilovat o větší věci.*“<sup>636</sup> Tak to Kristus podává – nejprve uvede předpis Zákona a pak ho srovnává s jeho novým rozšířením, čímž zároveň také oba zákony sblížuje. Je to i způsob, jak chce ukázat, že ke starému jen přidává, ale neruší.<sup>637</sup> Aby ukázal harmonii mezi Starým a Novým zákonem, „*začíná od toho, co přišlo nejdříve, od čeho také Zákon začal.*“<sup>638</sup> Ani Kristův slavný návod na vyloupení očí<sup>639</sup> není samoúčelný, aby se lidé oslepovali, ale vede je k uvědomění, jak žádostivost narušuje jejich vztahy, které se kvůli tomu mohou zničit.<sup>640</sup> Kristus přednáší svá vylepšení starých předpisů tak, aby lidé pochopili zřetele a obzory, které má.<sup>641</sup> Vede je k určitému způsobu uvažování, které bude možné aplikovat i na další předpisy. On je opravdovým mistrem, ale také lékařem, který nedává jen prevenci, ale i napravuje nemoc, což je vidět na příkladu nadávky, která je ovocem nemoci, a nenávisti s tím spojené, kterou chce svým přikázáním plně vykořenit. Léčí kořeny i ovoce hříchů. Používá k tomu strach i nelibost, které mají zničit kořeny.<sup>642</sup> Strach má působit k obrácení. Tak používá například větví, symbolu neplodných větví hozených do ohně, aby přivedl hříšníky k obrácení a spravedlivé utěšil.<sup>643</sup> Ale dává také přednost studu člověka před nějakým strašením.<sup>644</sup> Zahanbuje nejprve připodobněním k pohanům a později k pokrytcům.<sup>645</sup>

Jeho další učební metodou je mluvit hodně o nebi: „*Hojně prokládá řeč slovy o nebi, aby důkladně pozvedl jejich myšlení.*“<sup>646</sup> Jan si všímá i jednotlivých slov, která mu ukazují, jak hluboce se chce Kristus dotknout posluchačů.<sup>647</sup> Dotýká se jich přitom skrze vnější věci, aby to mohli snáze pochopit.<sup>648</sup> Jinde Kristus používá paradoxů, které ještě zesiluje,

---

<sup>635</sup> In Mat. XVI. 8.

<sup>636</sup> In Mat. XVI. 6.

<sup>637</sup> Srv. In Mat. XVI. 7.

<sup>638</sup> In Mat. XVI. 7.

<sup>639</sup> Mt 5,29.

<sup>640</sup> Srv. In Mat. XVI. 8.

<sup>641</sup> Srv. In Mat. XVI. 12.

<sup>642</sup> Srv. S. XVI. 12.

<sup>643</sup> Srv. In Mat. XXIII.9.

<sup>644</sup> Srv. In Mat. XVIII.9.

<sup>645</sup> Srv. In Mat. XIX.2.

<sup>646</sup> In Mat. XVIII.9.

<sup>647</sup> Např. In Mat. XX.1.

<sup>648</sup> Srv. In Mat. XX.3.

jako v případě lilie, která jeden den kvete a druhý se hodí do ohně.<sup>649</sup> „*A věcmi, kterých se báli, je odvádí pryč od takové péče*“ o pozemské věci.<sup>650</sup> Pro potvrzení někdy Kristus opakuje řeč dvakrát, nikdy se nejedná o zbytečné opakování.<sup>651</sup>

Jeho podobenství mají také své místo. Například jím chce povzbudit důvěru.<sup>652</sup> Podobně i zázraky mají jen ukázat sílu evangelia. Právě proto jsou demonstrovány na slabých a nehodných lidech.<sup>653</sup> Jsou v podstatě pedagogickým prostředkem.

Na začátku 17. homilie Jan dlouze vysvětluje, proč Kristus mluví až později o cizoložství, aby ukázal, jakým způsobem Kristus vede svůj lid k pochopení. Kdyby takto Ježíš mluvil dříve, mysleli by si všichni, že je blázen, ale on si připravuje cestu svými zázraky a přijatým učením, a pak si teprve postupně a tiše tvoří příležitost k tak těžko stravitelným slovům i k jejich pochopení.<sup>654</sup> Jeho radikální slova o vyjmutí oka je třeba pochopit jako odstranění příležitosti, odstranění špatných vjemů jako prevence proti hanebným představám, které člověka spoutávají.<sup>655</sup> Jeho slova tedy opět dávají smysl jen jako pedagogické vedení k jádru problému. Přičemž Kristus v Kázání na hoře vlastně takto probírá celé desatero, které je jen zestručnělé, například krádež je obsažena podle Jana v zákazu přísahat.<sup>656</sup>

Kristovo vedení je také dobře viditelné na kontrastu k přikázání Mojžíšova zákona. Je vždy třeba uvážit, v jaké době byl dán Starý zákon a v jaké Nový zákon.<sup>657</sup> Například přísahat nebylo špatné, protože dříve byl problém s modloslužbou jiným bohům a tedy i s přísahou při jiných bozích. To jasně Mojžíšův zákon zakazoval. Ale nyní je třeba se posunout dál, už není pro nás žádná přísaha dobrá. Je to jako posun od mládí ke stáří, kdy jsou pro nás dobré jiné věci.<sup>658</sup> Bůh nás ale vede v mládí i ve stáří.

Jan dokonce přirovnává Kristovo vedení ke škole: „*Toto místo je duchovní škola.*“<sup>659</sup> „*Jeho instrukce jsou ve zkratce duchovní školou.*“<sup>660</sup> Kristus nás v Kázání na hoře vede vždy ještě dál. „*Vyžaduje ještě více sebeovládání, když přikazuje nejen strpět špatné zacházení v tichosti, ale být ve svém obrácení tak vysoce opravdový, aby nastavil druhou*

---

<sup>649</sup> Srv. Mt 6,30. In Mat. XXII.1.

<sup>650</sup> In Mat. XXII.

<sup>651</sup> Srv. In Mat. XXIII.8.

<sup>652</sup> Srv. In Mat. XXIII.2.

<sup>653</sup> Srv. In Mat. XXIV.2.

<sup>654</sup> Srv. In Mat. XVII.1.

<sup>655</sup> Srv. In Mat. XVII.2.

<sup>656</sup> Srv. In Mat. XVII.5.

<sup>657</sup> Srv. In Mat. XVIII.1.

<sup>658</sup> Srv. In Mat. XVII.5.

<sup>659</sup> In Mat. XVII.6.

<sup>660</sup> Pelikan s. 110.

tvář.“<sup>661</sup> A jde stále výš, to ještě není vrchol dokonalosti, chce nás naprosto osvobodit od vášně.<sup>662</sup> Pak se Kristus zase zpátky vrací k základům a opět postupuje do hloubky v jiné oblasti. „*Toto přikázání je menší než to, k čemu došel předtím, ale nediv se, vždyť toto chtěl vždycky udělat – smíchat malé s velkým.*“<sup>663</sup> A navíc „*to rozděluje do menších porcí.*“<sup>664</sup> Jan neustále spatřuje návaznost a propojenost Kristovy řeči. Připraví si publikum přikázáním o nastavení druhé tváře a neříká to jen jako přikázání, ale navádí tím lidi dále až k lásce k nepřátelům, o které následně mluví.<sup>665</sup> Podobně je tomu také u almužny – Kristus nejprve říká, jak by to mělo být, uvádí přikázání, a následně vysvětluje a přistupuje k vyprázdnění vnitřku, jde do hloubky.<sup>666</sup> Přivádí k čistotě mysli a správnému tónu konání.<sup>667</sup>

Jan se stále vrací k motivu přidávání jako cesty, kterou nás Kristus ve svém Kázání na hoře vede do hloubky.<sup>668</sup> Tato cesta je ovšem jakýmsi probouzením ducha člověka,<sup>669</sup> který je jakoby nastavován různými způsoby na správný způsob uvažování. Důležité je také při tom, aby člověk získal správný pohled na Boží vztah k člověku.<sup>670</sup> Bůh „*ti poskytuje ze všech stran nespočet příležitostí k něžnosti a lásce k člověku a odhání od tebe to, co je v tobě kruté, hasí tvůj hněv, a po všech směrech tě spojuje s tím, kdo je tvým vlastním údem.*“<sup>671</sup>

Při tom všem si Kristus v Kázání na hoře stále drží pozici rádce spíš než zákonodárce.<sup>672</sup> A když dává příkazy, dává k tomu i možnost uskutečnění.<sup>673</sup> Dává nejdříve těžká přikázání a pak prokazuje, že je to možné a vrcholem je Boží asistence, která přichází skrze vytrvalou modlitbu.<sup>674</sup> Nikdy nechce působit, jako by jeho slova nebyla uskutečnitelná. Aby se nezdálo, že má vysokou metu, dává i příklady z běžného života.<sup>675</sup> Je šetrný k lidem a dokonce i k chudobě jejich víry.<sup>676</sup> A ukazuje se jim jen takový, jak jsou ho schopni a připraveni přijmout.<sup>677</sup> Zatím se nestaví do role Boha, ale vyzývá

---

<sup>661</sup> In Mat. XVIII.1.

<sup>662</sup> In Mat. XVIII.3.

<sup>663</sup> In Mat. XVIII.3.

<sup>664</sup> In Mat. XX.2.

<sup>665</sup> Srv. In Mat. XVIII.4.

<sup>666</sup> Srv. In Mat. XIX.1.

<sup>667</sup> Srv. In Mat. XIX.2.

<sup>668</sup> Srv. In Mat. XIX. 5, In Mat. XXIV.3.

<sup>669</sup> Srv. In Mat. XIX. 6.

<sup>670</sup> Srv. In Mat. XIX. 9.

<sup>671</sup> In Mat. XIX. 9. Narážka na to, že jsme všichni údy Kristovy.

<sup>672</sup> Srv. In Mat. XX.2.

<sup>673</sup> Srv. In Mat. XXI.3.

<sup>674</sup> Srv. In Mat. XXIII.4.

<sup>675</sup> Srv. In Mat. XXI.4.

<sup>676</sup> Srv. In Mat. XXII.2.

<sup>677</sup> Srv. In Mat. XXII.2.



k poslušnosti Otci, „protože v tento čas bylo pro ně velkým úspěchem, že přijali aspoň toto, ano, vzhledem k jejich slabosti to bylo skvělé.“<sup>678</sup> I mluví podle obecného zvyku, aby to bylo stravitelné.<sup>679</sup>

Janovy homilie nemají náhodný sled, snaží se vystihnout právě, jak Kristus ve svém vedení postupuje, proto vždy na začátku homilie uvádí posun, kterým Kristus učedníky vede a kam se přesouvá.<sup>680</sup> Kázání na hoře pak Kristus uzavírá posledními prostředky, které mu zbývají – přemlouvá nás dokonce věcmi tohoto světa.<sup>681</sup> Nutno říct, že efekt celého Kristova kázání se dostavil. „Bylo by pro ně přirozené spíš smutnit nad nepřijemností jeho slov a trást se před vznešeností jeho přikázání, ale síla Učitele byla tak mocná, že mnoho z nich bylo chyceno a uvrženo do velkého obdivování a byli přesvědčeni sladkostí jeho řeči, a to i potom, co přestal mluvit, aby už mohli odejít.“<sup>682</sup> Tím ale jeho vedení nekončí. Také následné ale i předchozí uzdravení mají být potvrzením či přípravou onoho Kázání na hoře.<sup>683</sup> Nad úsilím Krista Zákonodárce musíme žasnout, i to nás povzbuzuje.<sup>684</sup> Jeho výchova ovšem nekončí jen Kázáním na hoře, ale stále nás vychovává při jeho uskutečňování, třeba i skrze falešné proroky, kteří nás udržují stále ve střehu, hlídající a připravené.<sup>685</sup>

### 3.4.5.2 Příklad

Častokrát nás přitom Kristus vede vlastním příkladem. Kristus je zde jako zosobněná ctnost.<sup>686</sup> To, co říká v obrazech, naplňuje skutky.<sup>687</sup> Vždyť učit může jen ten, kdo má činy.<sup>688</sup> Je příkladem, jak jednat neokázale,<sup>689</sup> jak spojovat a usmiřovat,<sup>690</sup> jak plnit Zákon,<sup>691</sup> jak se postit.<sup>692</sup> Také Kristova podobenství jsou pro nás příkladem, „vždyť mystéria<sup>693</sup> také slavíme za zavřenými dveřmi a držíme stranou nezasvěcené,“<sup>694</sup> kteří to nepochopí. Dokonce i při ukřižování je nám příkladem, že se nemáme na co vymlouvat,

---

<sup>678</sup> In Mat. XXIV.1.

<sup>679</sup> Srv. In Mat. XXII.5.

<sup>680</sup> Např. In Mat. XXII.1.

<sup>681</sup> Srv. podobenství o stavbě domu. Mt 7,24-29.

<sup>682</sup> In Mat. XXV.1.

<sup>683</sup> Srv. In Mat. XXV.1.

<sup>684</sup> Srv. In Mat. XXIII.7.

<sup>685</sup> Srv. In Mat. XXIII.8.

<sup>686</sup> Srv. Pelikan s. 105.

<sup>687</sup> Srv. In Mat. XVI.2.

<sup>688</sup> Srv. In Mat. XVI.5.

<sup>689</sup> Srv. In Mat. XV.1.

<sup>690</sup> Srv. In Mat. XV.4.

<sup>691</sup> Srv. In Mat. XVI.3.

<sup>692</sup> Srv. In Mat. XX.1.

<sup>693</sup> Myšleno především slavení eucharistie.

<sup>694</sup> Srv. In Mat. XXIII.3. V prvních staletích neměli na mši svatou přístup nevěřící, na obětní obřady ani katechumeni.

když on také nebyl ukřižován poprávu.<sup>695</sup> Naopak, „nevidíš, že i po kříži a po vzkříšení, posílá apoštoly k židům, kteří ho zabili, aby jim přinesl tisíce požehnání, a to, přestože měli trpět tisíce hrůz jejich rukama?“<sup>696</sup> Tak Kristus zároveň potvrzuje své učení nejen svými činy, ale stylem života svých učedníků a jejich činy.<sup>697</sup>

Jan se přitom nebojí přidat ke Kristovu vedení i příklady jiných světců, které dokreslují Kristova slova, ať už se jedná o Abraháma,<sup>698</sup> Izajáše,<sup>699</sup> Pavla,<sup>700</sup> Josefa Egyptského,<sup>701</sup> Adama,<sup>702</sup> Noeho,<sup>703</sup> Joba,<sup>704</sup> Jákoba,<sup>705</sup> Davida,<sup>706</sup> Eliáše,<sup>707</sup> Jana Křtitele,<sup>708</sup> apoštoly,<sup>709</sup> ale i negativní postavy<sup>710</sup> a dokonce dává za příklad i pohanské Řeky<sup>711</sup> či jiné pohany, kterým dal Bůh velké dary bez víry.<sup>712</sup>

### 3.4.5.3 Chudoba

O chudobě mluví Jan ve svém komentáři velice často. I když paradoxně pod blahoslavenstvím chudých v duchu<sup>713</sup> skutečnou chudobu nevidí, ale spatřuje v něm dobrovolnou pokoru a zkroušenost.<sup>714</sup> Tématu se začne věnovat až ke konci 15. homilie, kde hned zdůvodňuje vhodnost chudoby: „*A právě proto, že jsi chudý, můžeš být klidný. Bohatí se musí hádat, ne chudí. Bohatí, pravím, kteří mají mnoho důvodů k hádkám.*“<sup>715</sup> Rozdíl je ovšem chudoba duchovní, které nás naopak přišel Kristus zbavit tím, že dal Nový zákon jako naše obrovské bohatství.<sup>716</sup> Obě chudoby spolu ovšem úzce souvisí, protože boháči a mocnáři Nový zákon nikdy nepochopí.<sup>717</sup> Není jim po chuti. A naopak žít podle evangelia je mnohem lepší než být oděn nákladným oblečením.<sup>718</sup> Je tu jisté

---

<sup>695</sup> Srv. In Mat. XVI.12.

<sup>696</sup> In Mat. XVIII.5.

<sup>697</sup> Srv. In Mat. XXII.5.

<sup>698</sup> Srv. In Mat. XVI.8, In Mat. XVIII.2, In Mat. XXI.2.

<sup>699</sup> Srv. In Mat. XVII. 3.

<sup>700</sup> Srv. In Mat. XVII. 3, In Mat. XXIII.1, In Mat. XXIII.3.

<sup>701</sup> Srv. In Mat. XVIII.2.

<sup>702</sup> Srv. In Mat. XVIII.2.

<sup>703</sup> Srv. In Mat. XX.6.

<sup>704</sup> Srv. In Mat. XXI.2, In Mat. XXIV.3.

<sup>705</sup> Srv. In Mat. XXI.4.

<sup>706</sup> Srv. In Mat. XXIII.8.

<sup>707</sup> Srv. In Mat. XXIV.4.

<sup>708</sup> Srv. In Mat. XXIV.4.

<sup>709</sup> Srv. In Mat. XXI.4, In Mat. XXII.5, In Mat. XXIV.3.

<sup>710</sup> Srv. In Mat. XVII.5, In Mat. XIX.4, In Mat. XX.6, In Mat. XXIV.4. V tomto negativním smyslu jsou to také židé. Srv. In Mat. XXII.7.

<sup>711</sup> Srv. In Mat. XVII.6.

<sup>712</sup> Balám, faraon, Nabukadnesar a jeho syn. Srv. In Mat. XXIV.1.

<sup>713</sup> Mt 5,3.

<sup>714</sup> Srv. In Mat. XV.1.

<sup>715</sup> In Mat. XV.10.

<sup>716</sup> Srv. In Mat. XVII. 5.

<sup>717</sup> Srv. In Mat. XVII.6.

<sup>718</sup> Srv. In Mat. XVIII.2.

napětí a nepřátelství, ale ve skutečnosti Kristus „ukazuje, jak daleko dosahuje rovnost mezi králem a chudákem, když aspoň v těch věcech, které jsou velké a nejvíce nepostradatelné, jsme všichni spolu.“<sup>719</sup> V podstatě by si nikdo neměl připadat větší než ostatní ani kvůli majetku ani kvůli dovednostem nebo jakémukoliv bohatství, dokonce se Jan nebojí prohlásit velice radikálně: „Nikdo by neměl mít víc než jiný.“<sup>720</sup> „Vždyť všem dal stejnou důstojnost, když nám laskavě poskytl, že všichni stejně můžeme Boha nazývat Otcem.“<sup>721</sup>

Člověk má žít velice skromě. Jistě má prosit o lidské potřeby, ale ne o drahé, ale jen o chléb, čili základní věci a jen na jeden den.<sup>722</sup> Bohatství je pro něj spojeno jen s honbou po prázdné slávě, „neboť nic tak neučí člověka milovat bohatství jako záliba ve slávě.“<sup>723</sup> Proto i chudoba musí být dobrovolná, aby úmysl byl čistý. „Kristus nás učí pohrdat bohatstvím už z principu.“<sup>724</sup> Bohatství se zase znovu stává světem a ničím víc.<sup>725</sup> Bohatství se totiž jen rozpadá, jeho zkázu nelze zadržet, pokud ho ovšem člověk nepoužije jako almužnu.<sup>726</sup> Bohatství je tu hlavně kvůli dárci, aby mohl někoho obdarovat, ne kvůli tomu, kdo dostává.<sup>727</sup> Největší problém bohatví je, že člověk pak myslí jen na peníze, „což přináší strašnou tyranii a člověk se vzdává nejdůležitějších věcí, dokonce i lidské vznešenosti a svobody.“<sup>728</sup>

Jak vidíme, Jan dává do jasného kontrastu boháče a chudého s pro něj typickým psychologickým rozbořem. Ten, kdo je bohatý nad každou ztrátou naříká, ten, kdo je chudý to nemá zapotřebí.<sup>729</sup> Tak je boháč zženštilý a tvrdohlavý ve věcech, které jsou vlastně ostudné. „Všechna svá dobra vyplácá k nevhodným věcem.“<sup>730</sup> Takový člověk ani není schopen sebeovládání. I skutečně potřebný člověk se dokáže oprostít od věcí, ale bohatý ne.<sup>731</sup> A dokonce ani nebezpečí a pády jim nepřináší žádný prospěch. Tak jsou uzavřeni ve dvojí temnotě: zkažená mysl jim zatemňuje zrak a péče o zbytečnosti je udržuje ve lži.<sup>732</sup> Takový člověk často tvrdě pracuje až do stáří a pak už si stejně nic neužije.<sup>733</sup> Boháč

---

<sup>719</sup> In Mat. XIX.6.

<sup>720</sup> In Mat. XIX.6.

<sup>721</sup> In Mat. XIX.6.

<sup>722</sup> Srv. In Mat. XIX.8.

<sup>723</sup> In Mat. XX.2.

<sup>724</sup> In Mat. XX, 2.

<sup>725</sup> Srv. In Mat. XXIII.12.

<sup>726</sup> Srv. tamtéž.

<sup>727</sup> Srv. tamtéž.

<sup>728</sup> In Mat. XX.3.

<sup>729</sup> Srv. In Mat. XX.4.

<sup>730</sup> In Mat. XX.4.

<sup>731</sup> Srv. In Mat. XXII.2.

<sup>732</sup> Srv. In Mat. XX.4.

<sup>733</sup> Srv. In Mat. XX.6.

je v jakémsi zajetí a je zcela mimo Boží službu.<sup>734</sup> Takové otroctví je horší než nějaký trest.<sup>735</sup>

To ovšem neplatí o všech boháčích. I v Bibli jsou příklady bohatých lidí, například Abrahám nebo Job, kteří se nenechali majetkem zotročit.<sup>736</sup> Důležité tedy je zachovat si zdravou mysl, „*protože mysl boháčů je jako nějaká pevnost obsazená láskou k penězům.*“<sup>737</sup> Vždyť proč bychom mysleli například na jídlo, když nás v nebi čeká velká hostina?<sup>738</sup> Získáme dobré věci, které už nadcházejí, tyhle prozatimní věci jsou sekundární.<sup>739</sup> „*Ano, je pro tebe nehodné přiblížit se k Pánu kvůli takovým věcem.*“<sup>740</sup> A navíc tyto věci nedávají prospěch navždy.<sup>741</sup> Je třeba pohrdat bohatstvím, což má významné výhody „*jako je uchování bohatství, jako je potěšení duše, jako je získání sebeovládání, jako je zajištění bohobojnosti.*“<sup>742</sup> Bohatství navíc také vede k pýše, takže se pyšníme oděvem. Ale proč se pyšníme svými šaty, když i polní květiny jsou krásnější?<sup>743</sup> „*Jaký je rozdíl mezi padělkem a skutečností, takový je rozdíl mezi těmito róbami a květinami.*“<sup>744</sup> A proč se pyšníš, že ses narodil jako boháč? Je lepší být oblečený do ctností. Ctnosti jsou přirozeným oděvem, nejsou výtvořem světa, ale ovocem Ducha, takové roucho je utkáno v nebi.<sup>745</sup> Nebo jinak, jaký je rozdíl mezi dítětem hrajícím si se stavebnicí a člověkem, který se honí za domy?<sup>746</sup> Aby Jan ukázal, že jde skutečně na prvním místě o mysl a pohrdání bohatstvím, dává do kontrastu chudáka, který zbohatl a boháče, který vše rozdál. V tomto případě to platí opačně, ten první je jako dítě, které jen hrabe.<sup>747</sup> Usilovat o světské věci a slávu je tedy nejvíce nesmyslné.<sup>748</sup>

#### 3.4.5.4 Odměna

Jak jsme mohli z tématu chudoby odhadnout, pro Jana je tento život životem odříkání, pokušení, bojů a těžkostí. Svědčí o tom další významná témata, která ve svých homiliích rozebírá, jako je téma askeze, strachu, hněvu a vůle. Nemůžeme si však myslet, že Jan je

---

<sup>734</sup> Srv. In Mat. XXI.1.

<sup>735</sup> Srv. In Mat. XXI.2.

<sup>736</sup> Srv. In Mat. XXI.2.

<sup>737</sup> In Mat. XXI.2.

<sup>738</sup> Srv. In Mat. XXII.3.

<sup>739</sup> Srv. In Mat. XXII.4.

<sup>740</sup> In Mat. XXII.4.

<sup>741</sup> Srv. In Mat. XXII.6.

<sup>742</sup> In Mat. XXI.3.

<sup>743</sup> Srv. In Mat. XXII.1.

<sup>744</sup> In Mat. XXII.1.

<sup>745</sup> Srv. In Mat. XXIII.12.

<sup>746</sup> Srv. In Mat. XXIII.10.

<sup>747</sup> Srv. In Mat. XXIII.11.

<sup>748</sup> Srv. In Mat. XXIV.4.

jen negativní ohledně pozemského života. Život je pro něj spíše šancí. Šanci na dobré skutky a vysloužení si posmrtné odměny. O tomto svědčí jiné významné téma, které často zmiňuje, téma bližních.<sup>749</sup>

Tématem odměny se Jan zabývá ještě mnohem více, neboť v nebi dostaneme nejen plody své práce, ale i odměnu, kterou si zde nemůžeme užít.<sup>750</sup> Takže se pojďme nyní připravovat, abychom si pak mohli vše užít v nebi.<sup>751</sup> Takový má Jan postoj k odměně. Jak jsme poznali z kaptoly o Kristově vedení, Kázání na hoře Kistus koncipuje jako jisté kroky dál, a tyto kroky na konci čeká odměna.<sup>752</sup> Bůh nám jistě odplatí různými odměnami.<sup>753</sup> Tou zásadní odměnou je především království Boží: „*Nazývá-li totiž odměnu rozličným jménem, přece všechny chce přivést do tohoto království. Neboť když řekl, že lkající budou potěšeni, milosrdní, že dojdou milosrdenství, lidé čistého srdce, že Boha viděti budou a pokojní, že budou slout synové Boží, nic jiného tím vším nenaznačuje, než království Boží.*“<sup>754</sup> Ano v blahoslavenstvích je odměna, dále ale následují také tresty.<sup>755</sup> Tolik na úvod, ale Jan odměnu samozřejmě na mnoha místech konkretizuje.

Odměna nás čeká za věci, které si možná často ani neuvědomujeme. Tak například ctnost čeká dvojí odměna – „*jednak, že je kvůli vám oslavován Bůh, jednak že jste tupeni kvůli Bohu.*“<sup>756</sup> Nebo „*i za slovo je odměna, dokonce i za pláč.*“<sup>757</sup> A „*když tebou někdo pohrdá, tehdy ti vlastně obstarává větší odměnu.*“<sup>758</sup> Také za odpuštění vycházejí dobré počty: „*Dáme málo a dostaneme mnoho: budeme-li takto uvažovat, budeme mít mnoho důvodů odpouštět.*“<sup>759</sup> Zásadní je především ctnost, za níž čeká odměna, anebo neřest, za níž čeká trest.<sup>760</sup> Ke konání dobra je potřeba spěchat, protože jen ten první dostane tu první odměnu.<sup>761</sup> Ovšem nejde o to získat jen odměnu pro sebe, ale svým přístupem můžeme získat odměnu i pro ostatní,<sup>762</sup> pohnout je k něčemu dobrému, co jim získá odměnu. V tomto světě je zatím spousta věcí skrytá, „*ale jestli nyní skryješ své bolesti,*

---

<sup>749</sup> Tato témata by jistě stála za holubší rozbor, zde pro to není prostor.

<sup>750</sup> Srv. In Mat. XX.3.

<sup>751</sup> Srv. In Mat. XX.6.

<sup>752</sup> Srv. In Mat. XVIII.4.

<sup>753</sup> Srv. In Mat. XVIII.7., In Mat. XVIII.8.

<sup>754</sup> In Mat. XV.5.

<sup>755</sup> Srv. In Mat. XVI.4.

<sup>756</sup> In Mat. XV.8.

<sup>757</sup> In Mat. XV.10.

<sup>758</sup> In Mat. XVIII.11.

<sup>759</sup> In Mat. XV.11.

<sup>760</sup> Srv. In Mat. XXIV.3.

<sup>761</sup> Srv. In Mat. XV.10.

<sup>762</sup> Srv. In Mat. XVIII.10.

*Bůh sám tě později odhalí v přítomnosti celého universa.*<sup>763</sup> Není tedy dobré se předvádět, ale spíše čekat a Bůh nám udělí slávu větší.<sup>764</sup>

Proč se ale vlastně nyní zabývat odměnou? Není to ale jako olympionici, říká Jan, kteří se snaží zalíbit těm horším, než jsou oni sami. „*Ale ty máš dvojí motiv ukázat Bohu vítězství. Předně, protože on je tou osobou, která soudí, ale také, protože On je lepší než všichni, kteří sedí na stadionu, je mimo jakákoliv srovnání.*“<sup>765</sup> Je to pro nás jistě motivace a to podle Jana rozhodně není špatné. Máme říci své duši, že dostane stálou odměnu od Boha.<sup>766</sup> A je skvělé zadlužit si samotného Boha.<sup>767</sup> Přirozeně totiž ten, kdo dostal rány, myslí na odměnu,<sup>768</sup> na tom není nic špatného. Kristus nás dokonce sám ve svém Kázání na hoře motivuje odměnou.<sup>769</sup> A když zrovna na odměnu nemyslíme, dostaneme nakonec ještě větší.<sup>770</sup> Chtít odměnu je přirozené a člověk ji dostane od toho, od koho ji chce. Kdo si ji vyslouží u lidí, snad ji dostane od nich, kdo u Boha, určitě ji dostane od něj.<sup>771</sup> Bůh nám rozhodně dát odměnu chce a „*když nám uděluje odměnu větší, mnohem spíš nám dá i tu menší,*“<sup>772</sup> tedy pozemská dobra. Kristus nám zde ukazuje, co dostaneme jako odměnu, nejen v nebi ale i na zemi.<sup>773</sup> Ovšem je tu samozřejmě nejeden zásadní rozdíl. Předně pozemská odměna je v rámci přirozeného řádu věcí, ale nebeská se zcela vymyká, je mimo pozemský řád a s ním spojená očekávání.<sup>774</sup> Dobré věci tedy teprve přicházejí, pozemské odměny jsou sekundární.<sup>775</sup>

### 3.5 Jeroným

Svatý Jeroným (Eusebius Hieronymus), známý jistou dávkou výstřednosti<sup>776</sup> a někdy až ostrými slovy,<sup>777</sup> se narodil mezi léty 340-350<sup>778</sup> v dalmatském Stridónu.<sup>779</sup> Jeho životní etapy trefně rozděluje J. Steinmann.<sup>780</sup> První etapou je jeho mládí. Jeho bohatá rodina mu

---

<sup>763</sup> In Mat. XIX.2.

<sup>764</sup> Srv. In Mat. XX.1.

<sup>765</sup> In Mat. XX.1.

<sup>766</sup> Srv. In Mat. XVI.14.

<sup>767</sup> Srv. In Mat. XVI.14.

<sup>768</sup> Srv. In Mat. XVIII.1.

<sup>769</sup> Srv. In Mat. XXI.1.

<sup>770</sup> Srv. In Mat. XXII.3.

<sup>771</sup> Srv. In Mat. XIX.3.

<sup>772</sup> In Mat. XXII.4.

<sup>773</sup> Srv. In Mat. XXIV.3.

<sup>774</sup> Srv. In Mat. XIX.12.

<sup>775</sup> Srv. In Mat. XXII.4.

<sup>776</sup> Více Aquilina s. 234.

<sup>777</sup> Srv. Kněž. II. s. 123.

<sup>778</sup> Historikové se při bližším určení liší. Kelly dokonce uvádí rok 331, Srv. Kelly s. 1. Nejpravděpodobnější se jeví rok 347. Srv. Steinmann s. 3, s.212-213, Kraft s. 168, Putna s. 27.

<sup>779</sup> Dnes nemožné přesně lokalizovat. Více Putna s. 27.

<sup>780</sup> V názvech sých kapitol. Srv. Steinmann.

umožnila výborné vzdělání v Římě, kde nakonec i přijal křest. Během pobytu v Trevíru a Akvileji v něm uzrála myšlenka plně se věnovat askezi a mnišskému životu. Tím začíná druhá etapa jeho života na východě Římské říše, kde se nejprve oddal mnišskému životu na poušti Chalkis u Antiochie<sup>781</sup> a poté se stal knězem přímo v Antiochii a nějaký čas pobýval také v Konstantinopoli.<sup>782</sup> V těchto centrech Římské říše se setkal s významnými osobnostmi své doby Apollinarem s Laodikeje, Řehořem Naziánským a Řehořem z Nyssy. Roku 382 se dostává do třetí etapy, kdy přichází do Říma jako doprovod Paulina z Antiochie a Epifánia z Kypru, kteří sem přcházejí na zdejší synodu. „*Pobyt v Římě v letech 382-385 mu přináší největší společenský vzestup, vytvoření kroužku vznešených dam, ctitelek a podporovatelek, postavení sekretáře papeže Damasa..., nesplněné ambice na Damasovo nástupnictví a ovšem také velký skandál.*“<sup>783</sup> Další, čtvrtá, etapa jeho života zaobírá jeho opětý odchod na východ, kde zakládá v okolí Betléma kláštery a usazuje se zde.<sup>784</sup> V dalším období svého života se zapojuje do sporu<sup>785</sup> mnichů o Origena jako odpůrce origenistů a také do polagiánského sporu. Poslední životní etapu pak Jeroným stráví v tichu svého Betlémského kláštera, kde dokončuje svá literární díla a mezi léty 419-420 umírá.<sup>786 787</sup>

### 3.5.1 Jeronýmovy spisy

Jeroným se ve svých spisech zabýval nevední škálou oborů. Nejlépe to ilustruje Dattrinovo dělení jeho spisů „*na překlady, výklady Písma svatého, polemické spisy, životopisy svatých, díla křesťansko-světské literatury a ... listy.*“<sup>788</sup> Jeho nejvýznamnější překladatelskou prací je jeho revize latinské Bible, na které pracoval téměř dvacet let.<sup>789</sup> Stal se skutečně odborníkem na biblické jazyky, jak řečtinu, tak hebrejštinu i aramejštinu.<sup>790</sup> I když není sám autorem celého nového překladu Bible a některé knihy jsou jen upravenou starší verzí,<sup>791</sup> významně se zasloužil o tzv. Vulgátu, která začala během středověku převažovat jako oficiální latinský překlad Bible.<sup>792</sup> K této Jeronýmově práci je třeba ještě doplnit *Liber interpretationis Hebraicarum nominum* s výkladem

---

<sup>781</sup> 375-378. Srv. Kraft s. 168.

<sup>782</sup> 380-382. Srv. Putna s. 28.

<sup>783</sup> Putna s. 28.

<sup>784</sup> Tři ženské, jeden mužský, včetně útulku pro poutníky a školy. Kraft s. 168.

<sup>785</sup> Steinmann mluví dokonce o válce. Srv. Steinman s. 286.

<sup>786</sup> Více k datu úmrtí srv. Kelly s. 331-332.

<sup>787</sup> Více k Jeronýmovu životu srv. Steinmann, Kelly, Putna s. 27-30, Q. IV. s. 212-218.

<sup>788</sup> Dat. s. 197.

<sup>789</sup> Srv. Kraft s. 169.

<sup>790</sup> Srv. Kraft s. 169.

<sup>791</sup> Např. evangelia, která stala na počátku jeho práce, ke které ho pověřil papež Damas I.

<sup>792</sup> Začal převažovat od 8.-9.st. a název Vulgáta na ní přešel ve 13.st. Srv. Kraft s. 169.

hebrejských jmen.<sup>793</sup> Mnoho Jeronýmových prací se také týkalo překladů významných řeckých autorů do latiny,<sup>794</sup> především se jedná o Origena,<sup>795</sup> i když byl Jeroným jeho významným odpůrcem. Polemických spisů po sobě zanechal sedm,<sup>796</sup> z nichž každý polemizuje o jiné otázce. Také toto ukazuje Jeronýmův široký záběr. Životopisy svatých Jeroným napsal tři a jsou to výhradně mnišské postavy Pavel Thébský, Hilarion a Malchus. Jeho cílem bylo zpřístupnit na Západě mnišský život a tomu odpovídá i prostý literární styl a velký počet zaznamenaných zázraků. Z děl křesťansko-světské literatury je to především dílo *De viris illustribus*, které má v protikladu Suetoniova stejnojmenného díla o světské literatuře ukázat, že i křesťané mají významné literární osobnosti. Stručně zde vypráví o 135 církevních spisovatelích. Jeronýmových listů se nám dochovalo 122 a 32 jemu adresovaných<sup>797</sup> a k tomu také 85 homilií. Projevuje se v nich zřetelně, že Jeroným byl nadšeným obdivovatelem klasické literatury, i když paradoxně na poušti tvrdě odmítl světské vzdělání.<sup>798</sup>

V oblasti exegeze se Jeroným stejně jako Ambrož soustředil především na starozákonní knihy. Zachovali se nám jeho komentáře k žalmům, knize Kazatel a k většině proroků.<sup>799</sup> Tyto komentáře jsou výrazně ovlivněny jeho biblickou překladatelskou prací a často čerpají z různých verzí i jazyků biblického textu.<sup>800</sup> Někdy jsou psané formou poznámek k biblickému textu.<sup>801</sup> Za nejhodnotnější je považován komentář k Izajášovi, který psal v různých dobách a dokončil ho těsně před smrtí, takže se v něm projevují jeho různé styly.<sup>802</sup> Dále je třeba zmínit jeho práci o etymologickém výkladu hebrejských vlastních jmen *Liber quaestionum hebraicarum in Genesim*, jehož účelem je ukázat nutnost vrátit se k hebrejským textům.<sup>803</sup>

---

<sup>793</sup> Někdy považováno za překlad Filona z Alexandrie. Srv. Kraft s. 169.

<sup>794</sup> Kronika *Onomastikon* Eusebia z Kaisareje, Didymovo pojednání o Duchu svatém, Epifaniův list Janu Jeruzalémskému, některé listy Theofila z Alexandrie, některé spisy Pachomia a jeho žáků. Často jde o volný překlad, ke kterému Jeroným doplňuje své myšlenky.

<sup>795</sup> 9 homilií k Izajášovi, 14 homilií k Jeremjášovi, 14 homilií k Ezechieli, 2 homilie k Písni písní, 39 homilií k Lukášovu evangeliu.

<sup>796</sup> *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi* (proti Luciferiánům), *Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua* (proti názoru, že měla Panna Maria další děti), *Adversus Iovinianum* (proti zavržení pannství a asketického života), *Contra Vigilantium* (hlavně o uctívání svatých), *Contra Ioannem Hierosolymitanum* (proti konkrétní postavě Jeruzalémského patriarchy Jana), *Apologia adversus libros Rufini* (proti origenismu), *Dialogi contra Pelagianos libri III* (proti pelagianismu).

<sup>797</sup> Srv. Q. IV. str. 241-2. Kraft uvádí jen 117 autentických. Kraft s. 170.

<sup>798</sup> Srv. Kraft s. 202.

<sup>799</sup> *Commentarioli in Psalmos*, *Commentarius in Ecclesiasten*, *Commentarii in Isaiam*, *In Hieremiam prophetam libri VI* (nedokončené, zastihla ho smrt), *Commentarii in Ezechielem*, *Commentarii in Danielelem*, *Commentarii in prophetas minores*, *In Isaiam parvula adbrevisio*

<sup>800</sup> Např. *Commentarius in Ecclesiasten*. Srv. Q. IV. s. 233.

<sup>801</sup> Např. *Commentarioli in Psalmos* nebo *In Isaiam parvula adbrevisio*. Snad zde Jeroným napodobuje Origenova *Scholia*. Srv. Q. IV. s. 233.

<sup>802</sup> Srv. Dat. s. 198.

<sup>803</sup> Srv. Kraft s. 170.



U Nového zákona se nám dochovala jen tři Jeronýmova exegetická díla. Kromě našeho komentáře k Matoušovu evangeliu, se jedná o komentář ke čtyřem Pavlovým listům<sup>804</sup> a jeho přepracování komentáře k Apokalypse od Viktorina z Petavia.<sup>805</sup> Ohledně Pavlových listů se jedná o list Galatským, Efezským, Titovi a Filemonovi, takže o jedny z nejkratších Pavlových listů. Podnět mu k tomu daly jeho duchovní dcery z kláštera v Betlémě. V tomto díle Jeroným čerpá z jiných autorů – Origena, Didyma, Apollinaria a Eusebia z Emesy.<sup>806</sup> Omezil se na osvětlení nejasným míst, popis myšlení autora a uvedení různých názorů, aby si čtenář sám zvolil, což je přístup velice originální. Jistou jedinečnost můžeme spatřovat také v komentáři k Apokalypse. Jeroným Victorinův text přepracoval. Především z něj vyškrtl jeho chyby, vylepšil sloh a přidal některé myšlenky z Tyconiova komentáře.<sup>807</sup> Jeho cílem zřejmě bylo zpřístupnit tuto biblickou knihu na Východě, kde běžně nebyla pojímána do kánonu.<sup>808</sup>

### 3.5.2 Exegetická metoda

Jeroným si ve své exegezi především velmi cení původního biblického textu a využívá své znalosti biblických jazyků. Sám vytváří textovou kritiku vykládaného biblického textu a stanovuje nejlepší původní text. Dalším znakem jeho exegeze je jistý eklekticismus. Vybírá si různé exegetické tradice a jednotlivé interpretace, včetně například židovské nebo heretické, porovnává je a vybírá z nich to nejlepší. Literární smysl textu je pro něj naprosto klíčový, bazální, od kterého se pak může odvíjet i duchovní smysl, který neodmítá, dokonce ho považuje za nadřazený.<sup>809</sup> Slova samotná pro něj nic neznamenají, jde o smysl textu. Dalším významným rysem je jeho logická analýza textu i interpretací a specifická někdy až ostrá argumentace.<sup>810</sup>

### 3.5.3 *Commentarii in evangelium Matthaei* (398)

---

<sup>804</sup> *Commentarii in quattuor epistulas Paulinas.*

<sup>805</sup> *Commentarius in Apocalypsa.*

<sup>806</sup> *Srv. Q. IV.. s. 232.*

<sup>807</sup> *Srv. Q. IV. s. 235-6.*

<sup>808</sup> *Srv. Q. IV.. s. 235.*

<sup>809</sup> Jeroným prošel určitým exegetickým vývojem ve své tvorbě od velké podpory alegorického výkladu až k jeho velké kritice. *Srv. Hall s. 102. Více k literárnímu a duchovnímu výkladu biblických pasáží Jerome s. 26-30.*

<sup>810</sup> Podrobněji k Jeronýmově exegezi na příkladu Jeronýmova listu 21: KRITZINGER, J. P. K., *Teaching and illustrating the exegetical method of St Jerome: letter 21 as a case study.* In *die skriflig: tydskrif van die Gereformeerde Teologiese Vereniging, Potchefstroom: AOSIS, 2019, 53(2), 1-7, ISSN 1018-6441.*

Jeroným tento komentář sepsal v době své nemoci<sup>811</sup> v Betlémě v roce 398.<sup>812</sup> Psal ho poměrně narychlo na podnět Eusebia z Cremony.<sup>813</sup> „Eusebius nechtěl spirituální práci, ale historický a literární výklad textu.“<sup>814</sup> Jeroným si vytipoval své předchůdce, kteří Matouše komentovali,<sup>815</sup> ale neměl čas je všechny pročíst.<sup>816</sup> Největším zdrojem pro něj byl zřejmě Origenes,<sup>817</sup> nikoliv však v dogmatických otázkách, kde se ho nebojí kritizovat.<sup>818</sup> Jeroným přispěl především hlubokou znalostí biblických pramenů, místopisem Palestiny a metodami literární analýzy,<sup>819</sup> což přesně Eusebius chtěl.

Text je velmi stručný. „Verše evangelia jsou přeloženy a mezi každou dvojicí je krátký komentář, který nejčastěji sestává z opakování fráze posvátného textu ve stylu mnohem přijatelnějším latinskému čtenáři čtvrtého století.“<sup>820</sup> Je třeba dodat, že komentář je velmi různorodý – některé verše mají delší komentář, některé žádný.<sup>821</sup> Kromě historických a geografických doplňků zde můžeme najít také krátké diskuze nad různými interpretacemi. Text tak vypadá spíše jako vysvětlující glosy než souvislý komentář.<sup>822</sup> Filozofování se zde vyhýbá, ale soustředí se na výklad textu s precizností, energií a jasností.<sup>823</sup> Jeroným nás ovšem zcela neochudí o alegorický typ výkladu, vždyť slibuje, že vloží *flores intellegentiae spiritalis*.<sup>824</sup>

### 3.5.4 Kázání na hoře podle Jeronýma

#### 3.5.4.1 Negativní exegeze

Hned na první stránce Jeronýmova komentáře každého čtenáře upoutá nejen stručnost a přímost jeho exegeze, ale také jeho jakási negativita. Určitě ale ne ve špatném slova smyslu. Jeroným se prostě snaží vymezit, jak evangelijský text pochopit nejde. Dává určité mantynely možných výkladů a nebojí se různých interpretací, které často i uvádí.<sup>825</sup> Jen se vymezuje proti těm, které nejsou možné, ať už z logiky věci, anebo nerespektují

---

<sup>811</sup> Nevíme jaké nemoci. Zřejmě byla spojená s migrénou. Srv. Steinmann s. 266.

<sup>812</sup> Srv. Simonetti s. xlv.

<sup>813</sup> Srv. Steinmann s. 266, Bonnard s. 12. Eusebius byl jedním z jeho společníků v Betlémě. Srv. Q. IV. s. 235. Měl brzy odjet, a proto Jeroným chváta. Srv. Sim. s. xlv.

<sup>814</sup> Eusebius did not want a spiritual work, but a historical and literal explanation of the text. Steinmann s. 266.

<sup>815</sup> Theodoretos z Herakleje, Apollinarius, Hyppolit, Theofil z Antiochie, Didymos, Hilarius a Origenes. Bohužel se nám z nich dochovaly jen Hilariův a část Origenova. Srv. Bonnard s. 38.

<sup>816</sup> Srv. Q. IV. s. 235.

<sup>817</sup> Dá se to poměrně jasně dokumentovat. Srv. Sim. s. xlv. Podrobně Jerome s. 19-23.

<sup>818</sup> Srv. Q. IV. s. 235.

<sup>819</sup> Srv. Q. IV. s. 235.

<sup>820</sup> Steinmann s. 267.

<sup>821</sup> Srv. Sim. s. xlv.

<sup>822</sup> Srv. Sim. s. xlv-xlv.

<sup>823</sup> Srv. Steinmann s. 269.

<sup>824</sup> Květy duchovního poznání. Srv. Sim. s. xlv.

<sup>825</sup> Srv. např. Com. Mat. VI.11.

literární význam. Jeroným rozhodně netrvá jen na literárním výkladu, ale považuje za svou povinnost a snad i za svojí práci biblického znalce soustředit se na něj jako na základ, ze kterého pak mohou ostatní výklady vycházet. Tak častokrát doplňuje biblický místopis,<sup>826</sup> hebrejské výrazy,<sup>827</sup> řecké výrazy,<sup>828</sup> latinské výrazy,<sup>829</sup> jednou dokonce i syrský výraz *mamon*,<sup>830</sup> literární figury použité evangelistou,<sup>831</sup> různé rukopisy,<sup>832</sup> někdy vykládá i jisté zákonitosti ve světě.<sup>833</sup> Jindy se sám nebojí třeba mystického výkladu.<sup>834</sup> To, že mluví stručně a napřímo, jakoby jen doplňoval text tím, co ho napadne, ale neznamená, že nepoužívá různé exegetické a literární metody.<sup>835</sup>

Na úplném počátku se vymezuje proti Olivové hoře jako možné hoře Horského kázání.<sup>836</sup> Navazuje na to hned v zápětí ve zcela odlišném předmětu – není možné si myslet, že Pán doporučoval chudobu z nutnosti.<sup>837</sup> Ke slíbené zemi jako dědictví, hned dodává: „*Ne zemi Judskou ani zemi na tomto světě, ne zlořečenou zemi nesoucí trní a bodláčí.*“<sup>838</sup> K blahoslavenství plačících zase dodává: „*Tento pláč není ten přirozený společný všem smrtelníkům, ale je to pláč nad hříchy a chybami smrtelníků.*“<sup>839</sup> K blahoslavenství spravedlnosti říká, že nestačí jen chtít spravedlnost.<sup>840</sup> Blahoslavenství milosrdných komentuje: „*Milosrdenstvím se nemá chápat jen almužna.*“<sup>841</sup> Když Kristus blahoslaví pronásledované pro spravedlnost, Jeroným neopomene negativní výklad: „*Mnozí totiž trpí pronásledování pro své hříchy, ale nejsou spravedliví.*“<sup>842</sup> Radovat se a jásat při takových blahoslavenstvích rozhodně nemůže ten, kdo se pachtí po prázdné slávě.<sup>843</sup> Také k přinášení oběti před oltář v hádce používá Jeroným negaci: „*Jestli to nemůžeme urovnat, nejsem si jistý, že pak můžeme nabízet naše dary Bohu.*“<sup>844</sup>

K některým alegorickým výkladům se také vyjadřuje negativně, pokud nevycházejí ze smyslu textu, respektive z literárního smyslu, jako například: „*Mnozí se domnívají, že je*

---

<sup>826</sup> Srv. Com. Mat. V.1.

<sup>827</sup> Srv. Com. Mat. V.22.

<sup>828</sup> Často je srovnává s latinskými výrazy. Srv. Com. Mat. V.28, VI.11, VI.34.

<sup>829</sup> Srv. Com. Mat. VI.16.

<sup>830</sup> Srv. Com. Mat. VI.24.

<sup>831</sup> Srv. Com. Mat. V.18.

<sup>832</sup> Ty někdy i hodnotí. Srv. Com. Mat. V.22, V.25.26, VI.13, VI.25.

<sup>833</sup> Srv. solení Com. Mat. V.13, haléř Com. Mat. V. 25.26.

<sup>834</sup> Srv. Com. Mat. V.39.40.

<sup>835</sup> Např. řečnické otázky. Srv. Com. Mat. VI.27.28. Nebo různé vysvětlující biblické citáty. Srv. Com. Mat. VI.34. Nebo naopak protikladné. Srv. Com. Mat. VII.21. Anebo symboly. Srv. Com. Mat. VII.11.

<sup>836</sup> Srv. Com. Mat. V.1.

<sup>837</sup> Srv. Com. Mat. V.3.

<sup>838</sup> Com. Mat. V.4.

<sup>839</sup> Com. Mat. V.5.

<sup>840</sup> Srv. Com. Mat. V.6.

<sup>841</sup> Com. Mat. V.7.

<sup>842</sup> Com. Mat. V.10.

<sup>843</sup> Srv. Com. Mat. V.12.

<sup>844</sup> Com. Mat. V.23.

to řečeno o duši a těle nebo o duši a duchu, to ale uvnitř textu není.“<sup>845</sup> Zde také odmítá interpretaci, že dohodnout se s nepřítelem by mohlo znamenat dohodnout se s ďáblem.<sup>846</sup> Alegorický výklad podle něj někdy může být jen planým rozumováním a touhou po slávě. K tomu říká: „*Někteří, kteří chtějí překročit hranice svých otců, a vzlétnout k výšinám, se vrhnou do propasti,*“<sup>847</sup> a opět doporučuje spíše literární výklad.<sup>848</sup> Jinde odmítá výklad almužny jako dát něco, co největšímu počtu chudých.<sup>849</sup> Odmítá námitku, že milovat nepřátele je jen pro svaté a že stačí nemít nepřítele v nenávisti.<sup>850</sup> Vymezuje se proti námitce, že je zbytečné se modlit, když Bůh už dopředu vše ví. Velmi trefně na to reaguje: „*Je totiž něco jiného vyprávět tomu, kdo neví, a něco jiného žádat toho, kdo ví.*“<sup>851</sup> Vidíme, jak Jeroným dokáže z negativního základu vyvodit krásnou hlubokou pozitivní myšlenku. Takové věci dokáže i v maximální stručnosti, která je pro celý jeho komentář charakteristická: „*Bud' posvěceno Tvé jméno,*<sup>852</sup> *ne na Tobě ale na nás.*“<sup>853</sup> Stydět se mají také ti, kdo říkají, že v nebi dochází k hříchům.<sup>854</sup>

Jeroným se také často věnuje negativní interpretaci evangelijních výroků. Dokonce si i vybírá spíše záporné Kristovy výroky. Tak například ve výroku: „*jestliže tě svádí tvé pravé oko,*“<sup>855</sup> vidí pravé oko jako to lepší a říká: „*je potřeba se vyhnout tomu, aby to, co je v nás nejlepší, rychle sklouzlo k pochybení.*“<sup>856</sup> Vrcholem jeho úvahy je pak negativní pojetí kněžství, kdy kněz „*nepozná žádný cit kromě toho, jehož kultu je zasvěcen.*“<sup>857</sup> Jeroným dává dohromady i různé biblické výroky, aby podpořil své negativní vymezení. Tak například končí sérii biblických citátů takto: „*To je proti všem, kteří si myslí, že Bůh něco jiného učí v Zákoně, něco jiného v evangeliu, tam i tam učí umírněnosti.*“<sup>858</sup> Určité varování můžeme najít dokonce i ve výroku: „*Přijď tvé království.*“<sup>859</sup> Jeroným k tomu říká: „*Pozor, je to známka velké smělosti a čistého svědomí, když žádáte o vládu Boží, aniž byste se báli jeho soudu.*“<sup>860</sup> Výrok o pokladu, který je tam, kde je srdce člověka,<sup>861</sup>

<sup>845</sup> Com. Mat. V.25.26.

<sup>846</sup> Srv. Com. Mat. V.25.26.

<sup>847</sup> Com. Mat. VI.26.

<sup>848</sup> Srv. tamtéž.

<sup>849</sup> Srv. Com. Mat. V.42.

<sup>850</sup> Srv. Com. Mat. V.44.

<sup>851</sup> Com. Mat. VI.8.

<sup>852</sup> Mt VI.9.

<sup>853</sup> Com. Mat. VI.9.

<sup>854</sup> Srv. Com. Mat. VI.10.

<sup>855</sup> Mt 5,29.

<sup>856</sup> Com. Mat. V.29.

<sup>857</sup> Com. Mat. V.29.

<sup>858</sup> Com. Mat. V.39.40.

<sup>859</sup> Mt 6,10.

<sup>860</sup> Com. Mat. VI.10.

<sup>861</sup> Mt 6,21.

rozšiřuje, ale opět to udělá s jistou dávkou negace: „*Toto není jen o penězích, ale o každé vášni.*“<sup>862</sup> Také ony špatnosti (*malitia*) dne,<sup>863</sup> negativně komentuje, že nemohou být opakem ctností, ale jsou to světské námahy, pohnutí a úzkosti.<sup>864</sup> Dokonce i tak povzbudivý pozitivní výrok: „*Proste a bude vám dáno, hledejte a naleznete, tlučte a bude vám otevřeno,*“<sup>865</sup> je schopen negovat: „*Pokud žádá, bude mu dáno, pokud hledá, nalezne, pokud tluče, otevře se mu, takže ten, komu není dáno, kdo nenašel, komu se neotvírá, evidentně dobře nežádá, nehledá, netluče.*“<sup>866</sup>

Často se věnuje problematice různých překladů a originálních výrazů, ale ani zde neztrácí ze zřetele svůj cíl vymezit mantinely a ukázat, kde už cesta nevede. Tak si stěžuje dokonce na špatnou interpretaci, která se ujala v církevních knihách jeho doby, kde se u výroku: „*Exterminant enim facies suas ut pareant hominibus ieiunantes,*“<sup>867</sup> slovo *exterminant* vykládá jako zanedbávat, když má mnohem silnější význam ničit, tedy, že si pokrytci ničí své obličej.<sup>868</sup> Na tomto příkladu si také můžeme všimnout, na jakých detailech mnohdy Jeroným ulpí, vždyť zanedbávat anebo ničit svůj obličej v tomto kontextu nepředstavuje velký rozdíl.

#### 3.5.4.2 Hereze

Se snahou stanovit mantinely nutně souvisí také nejčastější téma, které Jeroným rozebírá v textu – různé hereze, které jsou za hranou pravověného výkladu. Na druhou stranou nemůžeme toto jeho dílo vnímat jako apologii či antiheretický spis, rozhodně toto téma nenalezneme na každé stránce textu. Spíše nutně vychází z jeho myšlenky mantienlů textu.

Jeroným předně v textu podává recept, jak diskutovat s heretiky: „*Jestli nás heretik při disputaci udeří a chce bušit do pravdivého dogmatu, ať je mu dáno jiné svědeckvé z Písma. A během toho, co nás bije, nepřestávejme mu nabízet pravou tvář, tak dlouho, dokud se hněv nepřítel neunaví.*“<sup>869</sup> Určitě nás tady překvapí maximální trpělivost k heretikům, kterou Jeroným doporučuje. Vpodstatě pokud budeme stále nabízet pravé učení podpořené biblickými výroky, nemůžeme s heretikem nikdy prohrát a nakonec ho

---

<sup>862</sup> Com. Mat. VI.21.

<sup>863</sup> Mt 6,34.

<sup>864</sup> Srv. Com. Mat. VI.34.

<sup>865</sup> Mt 7,7.

<sup>866</sup> Com. Mat. VII.7.

<sup>867</sup> Mt 6,16.

<sup>868</sup> Srv. Com. Mat. VI.16.

<sup>869</sup> Com. Mat. V.39.40.

unavíme. Jeroným má důvěru nejen v Písmo, ale také v křesťany, v jejich exegezi, pravověrnost ale i v jejich ctnosti.

Jeroným přiznává, že z některých pasáží Kázání na hoře mohou povstat hereze. Tak uvádí například myšlenku, že není třeba se modlit, když Bůh už vše ví dopředu. Jeroným přitom varuje, abychom nezabředli do dlouhých diskuzí o Boží prozřetelnosti, naopak nabádá ke stručnosti: „*Je něco jiného vyprávět tomu, kdo neví, a něco jiného žádat toho, kdo ví.*“<sup>870</sup> Zcela tím mění filozofickou rozpravu na vztahovou záležitost, neboť přemýšlení o Boží prozřetelnosti je racionální činnost, ale prosba k Bohu je založená na vzájemném vztahu s Ním. Názorně tím ukazuje, že zmíněná trpělivost v diskuzích neznamena naše dlouhé filozofické odpovědi, ale že máme jít stručně k jádru věci, abychom heretika naladili na tu správnou vlnu vytvářející vztah k Bohu.

Filozofickým diskuzím se ovšem také zcela nebrání.<sup>871</sup> I na ně je ale schopen dát stručnou odpověď, jako v případě otázky hříchu v nebi.<sup>872</sup> Ovšem není dobré rozumovat více, než je třeba chápat. „*Někteří, kteří chtějí překročit hranice svých otců a vzlétnout k výšinám, se vrhnou do propasti.*“<sup>873</sup> Jeroným brojí proti zbytečným novotám, které v oblasti exegeze vedou ke krkolomným výkladům Písma. Z čehož vyplývá, že exegeze bez hranic vede do záhuby. Oněmi hranicemi v oblasti exegeze zde viditelně myslí výklad otců, tradici církve. Všimněme si ale, že zde neodsuzuje jakýkoliv nový alegorický výklad, ale motivaci, kterou člověk může mít – přijít s něčím novým. Tak člověk k Písmu nemůže přistupovat. To může být inspirací i pro naši dobu. I to patří k onomu jedu heretiků, jak o něm dále Jeroným mluví. Oni „*vypadají, že se obklopili zdrženlivostí, čistotou, postem jako jakýmsi oděvem, ale uvnitř mají jedovatého ducha.*“<sup>874</sup> Jedná se o podobné pokrytectví, jako má na mysli Kristus ve svých evangelijních výrocích proti farizeům. Heretici jsou pro Jeronýma novým typem farizeů. Tím, že jejich výklad není správný, nemohou mít ani božího Ducha a tedy ani zdravou duši a motivaci, i když vnější věci tomu nemusí nasvědčovat. Je ovšem třeba dát do souladu obojí: „*Jako předtím Kristus řekl těm, kteří byli oblečeni dobrým životem, ale vyznávali ničemnou nauku, že nebudou přijati, tak nyní připojuje, aby naopak ti, kdo víru uzpůsobili a mají tedy moc neporušenosti víry, nežili hanebně a svými špatnými činy nezničili neporušenost nauky.*“

<sup>875</sup> To je druhá forma pokrytectví, kdy člověk nežije podle své víry. Tím ji vlastně

---

<sup>870</sup> Com. Mat. VI.8.

<sup>871</sup> Zdá se, že se Jeroným nebránil žádným diskuzím.

<sup>872</sup> Srv. Com. Mat. VI.10.

<sup>873</sup> Com. Mat. VI.26.

<sup>874</sup> Com. Mat. VII.15.

<sup>875</sup> Com. Mat. VII.21.

dohonestuje. Samozřejmě nemůže ničit samotnou nauku, ale strhává jí v očích lidí. Nauka a skutky musí podle Jeronýma jít ruku v ruce.

U jednotlivostí pak Jeroným dodává ony potřebné manetinely výkladu a připomíná špatné výklady. Tak na příklad Kristův výrok, že dobrý strom nemůže nést špatné ovoce a špatný strom dobré,<sup>876</sup> nemůže znamenat dvě protichůdné přirozenosti, ale dává prostor pro změnu života a obrácení pro všechny.<sup>877</sup> Garantem správné víry je konečně církev, která má pevný základ na Kristu, naopak řeči heretiků jsou jen pískem, který nelze spojit. Oni budují dům, aby se pak zase zřítli.<sup>878</sup>

### 3.5.4.3 Hřích

Hřích dává Jeroným do souvislosti s chybami (*peccata et vitia*).<sup>879</sup> Jinde také s nevěrou (*incredulitas*).<sup>880</sup> Nad tím je třeba plakat.<sup>881</sup> Z hříchů nás usvědčuje svědomí. A je třeba se ho zbavit, protože Boží chrám nemůže být poskvrněný.<sup>882</sup> A v našem smrtelném těle nesmí vládnout hřích, ale Bůh.<sup>883</sup> Hříchů nás ale nezbavuje pronásledování. Takové pronásledování nám nikterak neprospívá, protože nejsme spravedliví podle blahoslavenství.<sup>884</sup> Odčinit je třeba i nejmenší hříchy.<sup>885</sup> I po odčinění pak ale člověk zůstává jen člověkem a nevrací se do božského stavu v ráji. Kvůli hříchům jsme si totiž zasloužili, že jsme se z bohů stali lidmi.<sup>886</sup> Jeroným tuto myšlenku dále nerozvádí, přestože v sobě obsahuje zajímavý teologický potenciál založený na žalmu 81.<sup>887</sup> Nemůžeme tedy na tomto základě dělat hlubší soteriologické závěry. Jeroným chce nejen zde zdůraznit závažnost hříchu a jeho důsledky. Tento pohled vysvětluje jiný citát: „*Možná pod hlavičkou apoštolů mluvil Kristus zle o celém lidském rodu, jehož srdce je ve srovnání s Boží dobrotou od malička nakloněno ke zlému.*“<sup>888</sup> Jistě bychom v tomto mohli spatřovat náznaky na dědičný hřích. Mýlili bychom se ale, kdybychom mysleli, že Jeroným vidí hřích jen ryze negativně a nedělá žádnou diferenciaci. Jeroným rozlišuje

---

<sup>876</sup> Mt 7,18.

<sup>877</sup> Srv. Com. Mat. VII.18. Jeroným by tedy rozhodně nesouhlasil s myšlenkou predestinace.

<sup>878</sup> Srv. Com. Mat. VII.26.

<sup>879</sup> Srv. Com. Mat. V.5.

<sup>880</sup> Srv. Com. Mat. VII.6.

<sup>881</sup> Srv. tamtéž.

<sup>882</sup> Srv. 1 Kor 3,16-17, srv. Com. Mat. V.8.

<sup>883</sup> Srv. Com. Mat. VI.10.

<sup>884</sup> Srv. Mt 5,10, srv. Com. Mat. V.10.

<sup>885</sup> Srv. Com. Mat. V.25.26.

<sup>886</sup> Srv. Com. Mat. VI.14.

<sup>887</sup> Ž 81,6-7.

<sup>888</sup> Com. Mat. VII.11.

smrtný hřích (*crimen mortale*) a malé hříchy (*minora peccata*).<sup>889</sup> Jen pokrytec vyhledává u druhého takové malé hříchy.<sup>890</sup>

Jeroným se pouští také do jemných niancí a hlubšího rozboru hříchu.<sup>891</sup> Snaží se rozlišit dvě podobná řecká slova, která přidružuje k latinským: *παθος* jako *passio* a *προπαθειαν* jako *propassio*. První interpretuje jako vášně, promyšlení při chybování, druhé jako pokušení samotné. Ač my dnes považujeme vášně za typicky pocitovou záležitost, Jeroným ji spojuje více s rozumem. Vášně pohltní rozum, který pak uvažuje o hříchu, jak ho provést a to samo už je podle Jeronýma chybování. Na druhé straně pokušení ještě chybou není. Sice může stát na počátku hříchu, ale neobsahuje trvání ve hříchu. V jádru jeho vnímání hříchu je tedy čas, kdy se věnujeme hříšným záležitostem. S prodlužujícím časem právě dochází k přechodu od podráždění smyslů, k pokušení až k vášni a hledání příležitosti k učinění hříchu. Tak interpretuje Kristova slova o chtivém pohledu na ženu.<sup>892</sup> Ono chtivé dychtění po ženě již je čas věnovaný hříchu a tedy i hřích sám. V tom je právě onen Kristův posun od Zákona: „*Náš Pán přináší změnu, když odřezává počátek hříchů.*“<sup>893</sup> S hříchem jsou, jak je vidět, spojeny „*různé nepokoje v myšlenkách a pocitech.*“<sup>894</sup> Náchylné k pokušení jsou především tělo a také city, kterých je třeba se co nejvíce vzdát. Ale může se stát, že dokonce to, co je v nás nejlepší, rychle sklouzne k pochybení.<sup>895</sup> Také se stává, že lidé, jak rychle uvěřili v Krista, „*navrací se ke zvratkům svých hříchů.*“<sup>896</sup>

Samozejmě ale počítá s pokáním, které je možné dokud nepřijde čas soudu. Poté už to nepůjde. Pak, „*i když už nemáte možnost hřešit, přesto v sobě máte až dosud náklonnost.*“<sup>897</sup> Náklonnost (*adfectum*) člověk získává právě opakovaným podléháním hříchu a nerozplyne se jen tak za okamžik, je třeba se od ní právě pokáním očistit, a to už v den soudu nebude tedy možné. To je zřejmě důvodem, proč zde tak často Jeroným mluví o hříchu a brojí proti němu.

---

<sup>889</sup> Srv. Com. Mat. VII.3.

<sup>890</sup> Srv. tamtéž.

<sup>891</sup> Srv. Com. Mat. V. 28.

<sup>892</sup> Mt 5,28.

<sup>893</sup> Com. Mat. V. 38.39.

<sup>894</sup> Com. Mat. V. 29.

<sup>895</sup> Srv. Com. Mat. V.29.

<sup>896</sup> Com. Mat. VII.6.

<sup>897</sup> Com. Mat. VII.22.23.



### 3.6 Chromatius z Aquileje

Chromatius se narodil v rozmezí let 335-340<sup>898</sup> zřejmě v Aquileji.<sup>899</sup> Vyrůstal ve velice zbožné rodině, která hostila také Jeronýma a Rufína, když pobývali v Aquileji. Brzy se stal členem kléru v Aquileji a blízkým spolupracovníkem protiariánského místního biskupa Valeriána. Společně s ním a se svatým Ambrožem na synodě právě v Aquileji definitivně ukončili ariánský spor na Západě.<sup>900</sup> Po Valeriánově smrti se stal jeho nástupcem (378/8). Právě Valeriánova a Chromatiova doba je považována za zlatou éru aquilejského biskupství.<sup>901</sup> Jeho přátely byli významní církevní otcové jako Ambrož, Jeroným či Jan Zlatoústý a Chromatius se významně angažoval v jejich záležitostech.<sup>902</sup> Zemřel mezi roky 406-408.<sup>903</sup>

#### 3.6.1 Chromatiovy spisy

Ještě Kraft v roce 2005 uvádí u Chromatia jen 18 kázání a několik málo fragmentů jeho díla.<sup>904</sup> V nejnovější době se ale zjistilo, že jeho spisy se nám dochovaly pod jmény jiných autorů, hlavně Jeronýma, Jana Zlatoústého nebo Augustina.<sup>905</sup> „Dnes již známe více než čtyřicet Chromatiových promluv a 61 homilií na Matoušovo evangelium.“<sup>906</sup> Pokud se týká oněch promluv, zatím známe 45, ale některé z nich jsou nekompletní.<sup>907</sup> Ve všech je patrná Chromatiova pastorační snaha, především šlo o formaci jeho kléru,<sup>908</sup> a také jistá teologická syntéza.<sup>909</sup> Ukazuje se rovněž Chromatiova obliba Matoušova evangelia, které si nejčastěji vybírá.<sup>910</sup> Bohužel se nám nedochovaly žádné jeho listy, zůstaly nám jen dopisy adresované jemu od Jana Zlatoústého, Rufína a Jeronýma.<sup>911</sup>

#### 3.6.2 *Tractatus LIX in evangelium Matthaei (398-408)*

---

<sup>898</sup> Datování na základě Lemariéova výzkumu. Srv. Crom. s. 15.

<sup>899</sup> Srv. Crom. s. 14.

<sup>900</sup> Srv. Aquilina s. 243. Velice zajímavý článek McEachnieho ovšem rozporuje roli ariánství na Západě na příkladu Aquileje, které již zde v této době bylo podle jeho výzkumu mrtvé. Analýzou Chromatiových homilií se snaží dokázat, že Chromatius uměle udržoval strach z ariánství. Používá přitom termín: *the maintenance of a history of "heresy."* McEACHNIE, R., *A History of Heresy Past: The Sermons of Chromatius of Aquileia, 388–407.* Church history. New York, USA: Cambridge University Press, 2014, 83(2), 273-296. ISSN 0009-6407.

<sup>901</sup> Srv. SAJOVIC, M., "Sermo eorum sicut cancer serpit." Chromatius of Aquileia against heresies. *Vox Patrum.* 2018, 68, 443-455. ISSN 0860-9411, s. 443.

<sup>902</sup> Více o jeho podoře Jeronýma, Ambrože a Jana Zlatoústého Crom. s. 18-20.

<sup>903</sup> Srv. Kněž. II. s. 110, Aquilina s. 243. Nejpravděpodobněji však na konci roku 407 nebo na počátku roku 408. Srv. Crom. s. 20.

<sup>904</sup> Srv. Kraft s. 145.

<sup>905</sup> Srv. Kněž. II. s. 110. Sim. s. XLVIII. Podrobně o nálezů Chromatiových spisů Crom. s. 24-25.

<sup>906</sup> Kněž. II. s. 110.

<sup>907</sup> Srv. Crom. s. 21.

<sup>908</sup> Srv. Kněž. II. s. 110.

<sup>909</sup> Srv. Crom. s. 21.

<sup>910</sup> Srv. Crom. s. 21.

<sup>911</sup> Srv. Kraft s. 145.

Těchto 61 homilií (traktátů)<sup>912</sup> můžeme datovat zatím poměrně široce mezi roky 398 - 408.<sup>913</sup> Záměrem Chromatia byl komentář celého evangelia.<sup>914</sup> Homilie ale končí 18. kapitolou Matoušova evangelia, což může mít mnohé důvody, od nenalezení či nedochování až po ukončení Chromatiovou smrtí. Navíc i do 18. kapitoly máme řadu bílých míst a nekompletních homilií.<sup>915</sup> Jeho ambicí nebylo podat erudovaný komentář jako například Jeroným, ale pastorační výklad pro praxi.<sup>916</sup> To ale neznamená, že by zde chyběl teologický základ. Naopak Chromatius vidí pro praxi důležitou obranu proti různým heretikům, židům i pohanům a k tomu podává stručné teologické exkurzy a interpretace. Chromatius se také snaží dokládat své interpretace dalšími biblickými citáty až do té míry, že v některých homilích tyto citáty převažují nad jeho vlastním textem.<sup>917</sup> Z jedné strany se jedná o extrémní pojetí výkladu Písma Písmem, z druhé strany ale i zde můžeme vidět Chromatiovu interpretaci, i když ne jeho vlastními slovy. Chromatius při svém výkladu čerpal hlavně z Hilariova a Ambrožova komentáře, inspiroval se i u Cypriána, Tertulliana, Jeronýma a Ireneje.<sup>918</sup>

### 3.6.3 Exegetická metoda

Jako kazatele chválí Chromatia sám vzor všech kazatelů Jan Zlatoústý.<sup>919</sup> Ve svém prologu k Homiliím na Matoušovo evangelium Chromatius mluví o jediném Evangeliiu, protože jeden je smysl víry ve všech evangeliích, který vykládá Duch svatý.<sup>920</sup> Rozděluje evangelisty na ty, kdo utvrzují Kristovo lidství (Matouš a Lukáš) a ty, kdo dosvědčují Kristovo božství (Marek a Jan).<sup>921</sup> Také Chromatius pracuje se literárním i duchovním smyslem Písma a nebojí se používat alegorii. Dokonce právě v našem komentáři ke Kázání na hoře vysvětluje, že sám Kristus používá alegorický výklad, když přirovnává učedníky k světlu světa, jak tedy můžeme tuto pasáž vykládat bez alegorie?<sup>922</sup> Právě v 19. homilii vysvětluje, že duchovní smysl Písma je důležitější. Proč? Protože literární smysl

---

<sup>912</sup> Tradičně se u Chromatia tyto homilie označují jako traktáty. Srv. Sim. s. XLVIII.

<sup>913</sup> Pravděpodobně se nejedná o dřívější datum, protože Jeroným by Chromatia jistě zmínil ve svém komentáři k Matoušovu evangeliu nebo v *De viris illustribus*. Srv. Crom. s. 22.

<sup>914</sup> Srv. Sim. s. XLVIII.

<sup>915</sup> Konkrétně Crom. s. 23.

<sup>916</sup> Srv. Crom. s. 22.

<sup>917</sup> V homiliích je 736 biblických citátů a dalších 254 biblických aluzí. Srv. Crom. s. 22, pozn. 32. Nedá se tedy souhlasit s Grandosem a Nievou (Crom. s. 31), že je ve svých biblických citacích podobný Ambrožově nebo Jeronýmově komentáři, které zdaleka nedosahují takové četnosti biblických citací.

<sup>918</sup> Srv. Crom. s. 22-23.

<sup>919</sup> Ep. 155, in: SAJOVIC, M., "Sermo eorum sicut cancer serpit." Chromatius of Aquileia against heresies. *Vox Patrum*. 2018, 68, 443-455. ISSN 0860-9411, s. 446.

<sup>920</sup> Srv. Crom. s. 30.

<sup>921</sup> Prologus 6. Srv. SAJOVIC, M., "Sermo eorum sicut cancer serpit." Chromatius of Aquileia against heresies. *Vox Patrum*. 2018, 68, 443-455. ISSN 0860-9411, s. 451.

<sup>922</sup> Srv. Trac. Mat. 19.4.6. Srv. Crom. s. 26.

může zjistit a vidět každý, ale duchovní smysl Písma odhaluje Duch svatý a to výhradně církvi, nikoliv heretikům, židům nebo pohanům.<sup>923</sup> Různé odkazy a odpovědi heretikům, židům a pohanům jsou dalším znakem jeho exegeze.<sup>924</sup> Sám vždy začíná od literárního smyslu. I literární význam má svůj duchovní prospěch.<sup>925</sup> Věřícího ovšem literární smysl přirozeně vede dále k duchovnímu.<sup>926</sup> Významná je pro něj také starozákonní<sup>927</sup> ale i novozákonní typologie,<sup>928</sup> které ho právě vedou k výkladu Písma Písmem. Inspiruje se hlavně v alexandrijské exegetické škole,<sup>929</sup> když veškerý alegorický výklad chce směřovat ke Kristu a dějinám spásy.<sup>930</sup> K tomu používá i klasická exegetická slova „*typus*“ a „*figura*“.<sup>931</sup> Často uvádí různé interpretace, jako by je chtěl vyjmenovat, a občas některou i zavrhne.<sup>932</sup> Každopádně jeho výklad většinou směřuje ke komunitě, nikoliv k jednotlivci.<sup>933</sup>

### 3.6.4 Chromatiovo pojetí Kázání na hoře

Kázáním na hoře se Chromatius zabývá v traktátech 17-36, přičemž z traktátu 36 zbyla jen část a chybí celý traktát 37, který se věnoval závěru Kázání na hoře. Jedná se o krátké komentáře založené na shromáždění různých biblických citátů k tématu. Na příkladu komentáře k blahoslavenství tichých<sup>934</sup> můžeme vidět základní strukturu, kterou v zásadě zachovává, i když někdy v různém pořadí. Chromatius nejprve stručně vyloží smysl verše (17.4.1.), pak dokládá různě vybranými pasážemi z Písma (nejdelší část 17.4.2-3), pak shrnuje, zdůvodňuje a uvádí i další možné výklady (17.4.4).

#### 3.6.4.1 Kázání na hoře jako požehnání a milost

Stejně jako Augustin nebo Hilarius také Chromatius upozorňuje na začátku, že půjde o „*předpisy nebeských zákonů*.“<sup>935</sup> Ona hora, kterou po příkladu Jeronýma<sup>936</sup> ztotožňuje s Olivovou horou, má ukazovat od pozemského k nebeskému.<sup>937</sup> Tyto nebeské zákony

---

<sup>923</sup> Srv. Trac. Mat. 19.4.4-6.

<sup>924</sup> Srv. Sim. s. XLIX.

<sup>925</sup> Srv. Crom. s. 27.

<sup>926</sup> Srv. Crom. s. 27.

<sup>927</sup> Srv. Sim. s. XLIX.

<sup>928</sup> Srv. Crom. s. 27-28.

<sup>929</sup> Srv. Sim. s. XLVIII.

<sup>930</sup> Srv. Crom. s. 28.

<sup>931</sup> Srv. Crom. s. 28-29.

<sup>932</sup> Srv. Crom. s. 29.

<sup>933</sup> Srv. Crom. 29-30.

<sup>934</sup> Mt 5,5.

<sup>935</sup> Trac. Mat. 17.I.2.

<sup>936</sup> Jer.: De nom. heb. PL 23, 845. In: Chr.: Trac. Mat. 17.I.1.

<sup>937</sup> Trac. Mat. 17.I.1.

ovšem bere především jako požehnání od Boha a jeho milost. Přirovnává toto požehnání k Mojžíšovu zákonu na Sinaji a požehnání z něho plynoucího,<sup>938</sup> ale všímá si, že Boží velkorysost je ještě štědrější. „*Dříve bylo zakázáno přiblížit se k místu, když byl dán Zákon vedle hory, teď při Pánově učení na hoře se nezakazuje účast nikomu, naopak všichni jsou zváni naslouchat. Vždyť v Zákoně byla přísnost, v evangeliu milost. Tam se vzbuzoval strach u nevěřících, tady se na věřící rozlévá dar požehnání.*“<sup>939</sup> Jakýkoliv strach mizí, nastává čas milosti a požehnání. Všimněme si, že Chromatius tato dvě slova bere skoro jako synonyma. Každý na nich nyní může mít podíl. Jako kdyby Boží dar v Kázání na hoře neměl hranice.

Starý zákon tím nebyl zrušen, ale naplněn, jak říká sám Kristus.<sup>940</sup> To si Chromatius představuje jako určité doplnění Zákona. Kristus „*dává naplnění Zákonu tím, že ho potvrzuje a to tak, že dodává evangelijní milost všem předpisům, které byly dány v Zákoně.*“<sup>941</sup> Tím myslí především jeho výroky: Bylo řečeno... ale já vám říkám...<sup>942</sup> Jak tedy bylo řečeno, samotné Kristovy výroky jsou obrovská Boží milost, nazývá je evangelijní milost.

Tato nebeská milost v nás působí podobně jako sůl: „*zabraňuje porušení, ničí zápach, čistí špínu a nedopustí zrod červů.*“<sup>943</sup> Tento obraz Chromatius dále rozvíjí, jak to u něj nebývá obvyklé, a mluví o jakési impregnaci, kterou milost a také víra člověku poskytuje.<sup>944</sup> Další obraz přirovnávaný k Boží milosti je lampa. Duchovní lampa, která je naším pokladem. „*Máme konečně lampu nebeských předpisů a duchovní milosti.*“<sup>945</sup> Ani tady Chromatius nemluví o milosti samotné, ale přidává k ní nebeské příkazy podobně jako předtím víru. Ukazuje tím, že milost nikdy nepůsobí sama, ale skrze něco jiného, co můžeme i my sami ovlivnit. Milost působí určitý zápal v kombinaci s vírou a také s osvětlením Duchem.<sup>946</sup>

Toto požehnání a milost vnímá z druhé strany jako velký dar od Boha. O tomto daru se rozepisuje, když komentuje výrok otčenáše „*Posvět' se jméno tvé.*“<sup>947</sup> Toto posvěcení si vyprošujeme jako dar od Boha, protože jeho jméno se má posvětit v nás. A to tím, že dostáváme pomoc jeho milosrdenství. On se totiž smilovává a pomáhá nám při

---

<sup>938</sup> Trac. Mat. 17.1. 3.

<sup>939</sup> Trac. Mat. 17.1.4.

<sup>940</sup> Srv. Mt 5,17-18.

<sup>941</sup> Trac. Mat. 20.1.3. Inspiruje se opět Hilariem: Com. Mat. IV, 14-15.

<sup>942</sup> Srv. Mt 5,21-48.

<sup>943</sup> Trac. Mat. 18.2.1.

<sup>944</sup> Trac. Mat. 18.2.2-3.

<sup>945</sup> Trac. Mat. 19.4.1.

<sup>946</sup> Srv. Trac. Mat. 19.3.1.

<sup>947</sup> Mt 6,9.

spravedlivých skutcích, v zásluze víry a skrze milost Ducha svatého, kterého nám dává.<sup>948</sup> Chromatius přitom nerozlišuje, co je naše zásluha a co milost, ale vše vnímá jako dar Božího milosrdenství. Díky tomuto daru v nás pak kraluje Bůh „*skrze víru a nebeskou milost.*“<sup>949</sup> Ať už tedy má na tom člověk jakoukoliv zásluhu, Kristus je ten, který v nás kraluje a ovládá nás. Na druhou stranu nám potom nic nechybí, jak upozorňuje pán v odkazu na polní lilie,<sup>950</sup> protože „*každý den přijímáme duchovní pokrm ke spasení a obléká nás do obleku nebeské milosti.*“<sup>951</sup> Co tím konkrétně Chromatius myslí, to nespécifikuje,<sup>952</sup> ale jedná se o dary nutné ke spasení a k zakoušení nebe. V neposlední řadě pak ale my také máme prokazovat milost a lásku druhým po vzoru Boha k nám.<sup>953</sup>

#### 3.6.4.2 Synteze

Jestli ovšem člověk chce přijmout toto požehnání, musí správně chápat Kristovo učení v Kázání na hoře, a proto dělá Chromatius poměrně podrobnou exegezi Kristových slov často s několika možnými výklady,<sup>954</sup> často alegorickými,<sup>955</sup> doplněnou o nejrůznější citáty a potvrzení z Písma hodící se k evangelijním slovům. Inspiruje se při tom některými staršími výklady, které dává dohromady, především Hilaria,<sup>956</sup> ale také občas Jeronýma (22.2.1) a Origena (tamtéž), Ambrože (22.3.1, 35.1.), Cypriána (27.1.3, 27.2.3) a Tertulliana (27.1.5, 33.6). Kromě Hilaria, je nepovažuje za svůj názor, ale mluví o nich jako některých jiných názorech. Mužeme tedy mluvit o Chromatiově výkladu jako o syntezě různých názorů a citátů. Může se však i v takovém díle objevit originální přístup autora? Jistě a to především ve výběru citátů na základě témat, která Chromatius chápe jako stěžejní pro pochopení Kázání na hoře, jako bylo například již zmíněné požehnání a milost.

#### 3.6.4.3 Víra

Víra je vůbec nejčastějším tématem, kterému se zde Chromatius věnuje. Dává ji do souvislosti právě s milostí, aby naznačil spolupráci člověka s Bohem. Zatímco milost

---

<sup>948</sup> Trac. Mat. 28.2.2.

<sup>949</sup> Trac. Mat. 31.4.2.

<sup>950</sup> Srv. Mt 6,25.

<sup>951</sup> Trac. Mat. 32.1.

<sup>952</sup> Také jinde mluví o chlebu nebeské výživy, ale nespécifikuje ji. Otevírá tím možnosti různé konkrétní aplikace, k čemuž dává příklad ryba jako křest. Srv. Trac. Mat. 33.7.

<sup>953</sup> Trac. Mat. 33.8.

<sup>954</sup> Např. Trac. Mat. 17.4, 19.5, 22.1-2, 23.2, 24.3.

<sup>955</sup> Např. Trac. Mat. 18.1, 19.5.

<sup>956</sup> Rozsáhlé přebírání Hilariových pohledů se projevuje také podobně častým odkazem k nebeskému životu, i když nedochází k tak hlubokému rozboru tématu jako u Hilaria. Srv. Trac. Mat. 17.6, 18.1, 22.3, 26.4, 27.1, 29.3, 30.3, 32.1, 33.1, 34.1.

symbolizuje Boží pomoc nám, víra zase náš vztah k Bohu. Obě tyto věci nás očišťují.<sup>957</sup> Víra pak přinese své plody spolu se spravedlností, když člověk pohrbí své tělo,<sup>958</sup> tedy umrtvit svou tělesnost. V žádostech těla se projevuje lidská slabost a jen skrze víru v Krista je možno ji překonat.<sup>959</sup> Víra nakonec vede člověka také k nepřátelství se světem, respektive s pohany a bude třeba osvědčit skutečnou víru.<sup>960</sup> Dokonce i příbuzní nás budou zrazovat od víry, ti jsou pak jako ruka, která je třeba useknout nebo oko, které je třeba vydlobnout.<sup>961</sup> Ostatní prostě zkouší naši víru.<sup>962</sup>

„*Tohle je dokonalá víra a dokonalé vítězství proti tomu, kdo se dopouští bezpráví: nabídnout mu dokonce i to, co ani nežádá,*“<sup>963</sup> jak o tom mluví Kristus.<sup>964</sup> Na tomto příkladu vidíme, že pro Chromatia je Kristovo Horské kázání učením dokonalé víry. Zde Starý zákon přechází k víře v Krista a v Ducha svatého, jako když Kristus radí jít s tím, kdo nás žádá dokonce dvě míle.<sup>965</sup> O víře je ovšem třeba se poučit, a proto nám dává ony instrukce v Horském kázání.<sup>966</sup>

Nejvíce se Chromatius věnuje tématu víry v traktátu 27. Komentuje přitom úryvek o modlitbě ve skrytosti,<sup>967</sup> kde paradoxně není o víře ani slovo. Podstatou tohoto úryvku ve skutečnosti víra je. Dává se tu do protikladu modlitba snažící se o lidskou slávu a modlitba prosté víry.<sup>968</sup> „*Pán nás poučuje o veškeré dokonalosti spravedlnosti a víry.*“<sup>969</sup> Všimá si, že víra sama už je určitá dokonalost, protože vede člověka do skrytosti, aby se zde modlil. Není tedy jen cestou ale už jistým stupněm dokonalosti, který vede člověka ke konkrétním skutkům. K tomu udává celou řadu příkladů, od starozákonní modlitby Anny<sup>970</sup> až po skrytou modlitbu novozákonního Kornélia.<sup>971</sup> Jinde pak říká, že vírou v srdci a skutky podle víry tlučeme na nebeskou bránu.<sup>972</sup> Na druhou stranu víra sice nese skutky, ale ona je tím hlavním, na čem záleží. To se projevuje oním hlasem při modlitbě,

---

<sup>957</sup> Trac. Mat. 18.2.1.

<sup>958</sup> Trac. Mat. 18.3.2.

<sup>959</sup> Trac. Mat. 23.1.6.

<sup>960</sup> Trac. Mat. 22.1.2.

<sup>961</sup> Trac. Mat. 23.2.2.

<sup>962</sup> Trac. Mat. 25.2.1.

<sup>963</sup> Trac. Mat. 25.2.2.

<sup>964</sup> Mt 5,39-41.

<sup>965</sup> Mt 5,41. 25.3.2.

<sup>966</sup> Srv. Trac. Mat. 32.3.

<sup>967</sup> Mt 6,5-6.

<sup>968</sup> Srv. Trac. Mat. 27.1.2.-3. Podobný protiklad spojený s vírou nacházíme podle Chromatia také v Kristových slovech o postu. Mt 6,16-18. Srv. Trac. Mat. 29.1.3.

<sup>969</sup> Trac. Mat. 27.1.1.

<sup>970</sup> 1 Sam 1,13-17.

<sup>971</sup> Sk 10,1-4.

<sup>972</sup> Srv. Trac. Mat. 33.4.

který nemusí být slyšet, ale přesto je účinný, protože je to hlas víry.<sup>973</sup> Slovo bez víry v srdci<sup>974</sup> tedy nemá smysl.

Víru s tématem modlitby spojuje také v komentáři k otčenáši v traktátu 28. Říká jasně: „*Vše, co je nezbytné pro naši víru a spásu, je obsaženo ve stručnosti této Pánovy modlitby.*“<sup>975</sup> Pokud předtím říkal, že víra je to, na čem záleží, nikoliv skutky, rozvíjí tuto svou myšlenku upozorněním, že naše víra je denně zkoušená různými pokušeními.<sup>976</sup> Naše slabost nás nesmí skličovat tak, že bychom ztratili víru.<sup>977</sup> Víra je to podstatné a našich slabostí a nedostatků se nesmíme leknout. Tedy pokud se skutky někdy nedaří, ale víra zůstává pevná, je vše v pořádku. Nejdůležitější pokušení je proto pokušení proti víře. Pohrává si také s protikladem světla a tmy, kde víra je jako oko, duchovní zrak, nebo lampa člověka, naopak ztráta víry přináší temnoty.<sup>978</sup> Taková temnota pak přináší konkrétní podobu hereze a ztráty katolického společenství.<sup>979</sup> Tento člověk „*změnil pravdu v lež a víru v nevíru.*“<sup>980</sup> Heretik tedy z jeho pohledu ve skutečnosti nevěří, zůstává v temnotách lži a nevíry, nemá žádnou účast na světle, dokonce je nepřitelem víry.<sup>981</sup> V traktátu 35 potom rozebírá některé konkrétní formy hereze a ukazuje, že „*pod rouškou Kristova jména šíří závoj zbožnosti a předstíráním víry pravdu víry ruší.*“<sup>982</sup> Jde tedy pouze o předstírání víry a snahu zničit skutečnou víru.

Víra je úzce spojena s Boží vůlí a projevuje se věrností této vůli zde na zemi.<sup>983</sup> Bůh samozřejmě naši víru posiluje. Třeba tím, že přísahá.<sup>984</sup> Z víry žijeme.<sup>985</sup> Vždyť skrze víru v nás kraluje Bůh.<sup>986</sup>

Chromatius pak jednou větou shrnuje spojitost horského kázání a víry, když říká: „*Pán nás ve všem vychovává nebeským učením, abychom dosáhli slávy dokonalé víry.*“<sup>987</sup> Takže pokud se Bohem necháme vychovávat skrze Kristova slova, a Horské kázání je koncentrace Kristova učení, pak získáme dokonalou víru a tato víra nám pak přináší ono nebe a odměnu s ním spojenou, což jsou další dvě významná Chromatiova témata.

---

<sup>973</sup> Srv. Trac. Mat. 27.1.6.

<sup>974</sup> Srv. Trac. Mat. 27.2.2.

<sup>975</sup> Trac. Mat. 28.7.6.

<sup>976</sup> Trac. Mat. 28.7.5.

<sup>977</sup> Trac. Mat. 28.7.4.

<sup>978</sup> Trac. Mat. 31.1.1.-3.

<sup>979</sup> Trac. Mat. 31.1.4.

<sup>980</sup> Trac. Mat. 31.1.4.

<sup>981</sup> Srv. Trac. Mat. 33.3.

<sup>982</sup> Trac. Mat. 35.2.

<sup>983</sup> Srv. Trac. Mat. 28.4.3.

<sup>984</sup> Trac. Mat. 24.2.5.

<sup>985</sup> Srv. Trac. Mat. 32.5.

<sup>986</sup> Srv. Trac. Mat. 31.4.2.

<sup>987</sup> Trac. Mat. 26.4.2.

#### 3.6.4.4 Odměna

O odměně mluví sám Pán hned na začátku Horského kazání. Za každé blahoslavenství staví odměnu. Touto odměnou je především samo nebe a věčné slasti v něm, které přinášejí útěchu po tomto pozemském strastiplném putování.<sup>988</sup> Tam bude blažená země, kterou budou lidé vlastnit,<sup>989</sup> pokrm věčný, který přece může dát ten, kdo je sám nebeským pokrmem a pramenem živé vody.<sup>990</sup> Tam budeme mít Boží dědictví a spoludědictví s Kristem.<sup>991</sup> Takže „*jak slavné je snést (zdejší) pronásledování, jehož odměna je uložena v nebesích! A proto sledující pozorně odměnu ve slávě, která se před nás klade, musíme být připraveni snést všechny typy utrpení se zbožnou vírou, abychom si zasloužili sdílet slávu s proroky a apoštoly skrze Krista našeho Pána...*“<sup>992</sup> Pro Chromatia je v blahoslavenství tedy naprosto zásadní odměna, k níž máme směřovat a po níž máme toužit, když zde prožíváme různé těžkosti. Odměna není jenom něco navíc, ale dodává nám naději a posiluje naši víru, takže je pro náš život naprosto nezbytná.

Nemáme hledat odměnu na tomto světě. Příkladem jsou farizeové, kteří: „*nehledali víru v nebeské přísliby, ale lidskou chválu a světskou slávu.*“<sup>993</sup> „*Ale ti, kdo žijí podle víry evangelia, nevyžadují odměnu takové odplaty, tak se jim uchovává celá jejich naděje na odměnu a odplatu pro budoucnost.*“<sup>994</sup> Také zde vidíme zásadní rys křestanova života, něději na budoucí odplatu. Člověk v podstatě buď vsadí na odměnu v tomto světě anebo na budoucí, není nic mezi. Odměna na tomto světě ztrácí odměnu v nebi.<sup>995</sup> Každopádně odměna i odplata je důležitá pro život člověka a má jí člověk neustále očekávat. Vytváří v něm naději, ale také iniciativu, která pak bude více odměněna.<sup>996</sup> Jinými slovy dávejme, abychom pak mohli snáze dostat od Pána.<sup>997</sup> A pak už jen očekávejme odměnu v nebi.<sup>998</sup> Tak si udržíme mysl stále ponořenou v nebi. A nejen to. Jestli hromadíme dobré skutky, máme stále v nebi srdce.<sup>999</sup> Tak nás naděje na odměnu přivádí až do nebe.

---

<sup>988</sup> Srv. Trac. Mat. 17.3.5.

<sup>989</sup> Srv. Trac. Mat. 17.4.3.

<sup>990</sup> Srv. Trac. Mat. 17.5.2.

<sup>991</sup> Srv. Trac. Mat. 17.7.6.

<sup>992</sup> Trac. Mat. 17.9.3.

<sup>993</sup> Trac. Mat. 20.3.1.

<sup>994</sup> Trac. Mat. 25.1.3.

<sup>995</sup> Srv. Trac. Mat. 26.4.1.

<sup>996</sup> Srv. Trac. Mat. 25.3.1.

<sup>997</sup> Srv. Trac. Mat. 25.4.1.

<sup>998</sup> Srv. Trac. Mat. 25.4.1.

<sup>999</sup> Srv. Trac. Mat. 30.3.1.



### 3.6.4.5 Nebe

Hilarius z Poitiers byl Chromatiovým hlavním inspirátorem pro tento komentář, což se projevuje především v tématu nebe. Chromatius dobře pochopil, že pro Hilariův komentář k Matoušovu evangeliu je to zásadní téma a i on ho přejal do své koncepce výkladu Kázání na hoře, i když se odváží říci, že pro něj není tím hlavním tématem. Nebe je pro něj hlavně místo odměny, směřuje tedy svou pozornost především na onu odměnu v nebi a nezabývá se jako Hilarius tím, jak nebe funguje.

To ovšem neznamená, že by nepřijímal od Hilaria jeho teologické reflexe nebe. Především se jedná o jeho myšlenku nebeské proměny, kterou interpretuje jako „*nebeské narození do duchovní podstaty*.“<sup>1000</sup> A mluví přímo i o proměně člověka jako Hilarius.<sup>1001</sup> Nemluví při tom ale o proměně těla jako Hilarius, ale o jeho přikrytí: „*Tělo je po vzkříšení přikryto rouchem nesmrtelnosti*.“<sup>1002</sup> Tělo přitom musí získat napojení na Ducha svatého, protože je porušené a propadlo smrti: „*Tělo, které si zasloužilo být v souladu s Duchem svatým a těšit se z jeho společnosti, je po pádu do smrti vzkříšeno tímž Duchem k věčnému životu a slávě*.“<sup>1003</sup> Chromatius tuto nevěrnost přesně nevysvětluje a není jisté, jestli pracuje s koncepcí dědičného hříchu, každopádně vnímá tělo mnohem kritičtěji než jeho latinští předchůdci, především Hilarius.

První část nebeské odměny je přebývání s Bohem, bydlení před Jeho tváří.<sup>1004</sup> Dále nás čeká sláva, která je odměnou především za naši víru.<sup>1005</sup> Tato sláva je spojená se zaslíbenou nesmrtelností.<sup>1006</sup> Odměnou bude i nebeská krása, které se nic na světě nepodobá.<sup>1007</sup> A Bůh se zde o svaté stará ještě lépe než o tento svět.<sup>1008</sup> Nebe je tedy místem skutečné nebeské spravedlnosti,<sup>1009</sup> kde se každému dostává odměny, jakou si zaslouží. To ovšem neznamená, že by zde nehrálo roli milosrdenství, které samo je jako jakési nebeské pomazání za odměnu těm, kdo jsou milosrdní.<sup>1010</sup>

Nebe ale není odměnou jen v budoucnosti, ale v nebi můžeme a máme přebývat už zde na zemi pomocí dobrých skutků.<sup>1011</sup> „*Pán chce, aby celé jednání našeho života bylo*

---

<sup>1000</sup> Trac. Mat. 18.1.3..

<sup>1001</sup> Srv. Trac. Mat. 32.4.

<sup>1002</sup> Trac. Mat. 32.2.

<sup>1003</sup> Trac. Mat. 22.3.5.

<sup>1004</sup> Srv. Trac. Mat. 17.6.6.

<sup>1005</sup> Trac. Mat. 26.4.1.

<sup>1006</sup> Srv. Trac. Mat. 32.5.

<sup>1007</sup> Srv. Trac. Mat. 32.5.

<sup>1008</sup> Srv. Trac. Mat. 32.6.

<sup>1009</sup> Srv. Trac. Mat. 27.1.1.

<sup>1010</sup> Trac. Mat. 29.3.2.

<sup>1011</sup> Trac. Mat. 30.3.1.

*nebeské.*“<sup>1012</sup> Bud’ jsme totiž zaneprázdnění světem anebo nebem.<sup>1013</sup> K nebi se tedy máme stále vztahovat a na něj myslet. K tomu nám ostatně Bůh dává již zde nebeskou výživu ve svém Těle.<sup>1014</sup> Jde o ochutnávku nebe. A ještě k tomu je nám Kristus průvodcem na nebeské cestě obtíží v tomto světě, po cestičkách ctností, které je třeba také promyslet, stejně jako je ďábel průvodcem na široké cestě neřesti.<sup>1015</sup>

#### **3.6.4.6 Hřích**

Pokud jsme Boží synové, musíme se podle toho chovat a být vzdáleni hříchu.<sup>1016</sup> Chromatius si také všímá, že Kristus v Horském kázání jde k podstatě hříchu, k jeho kořenu, když reaguje na jednotlivá přikázání Zákona.<sup>1017</sup> Vymýtit kořen je jediná šance, jak se zbavit hříchu.<sup>1018</sup> Bůh nás ale nezbavuje úplně pokušení.<sup>1019</sup> Když prosíme v modlitbě otčenáš, aby nás nevedl do pokušení, žádáme jen, aby nebylo přes míru,<sup>1020</sup> aby nepřesáhlo míru naší slabosti a nevedlo tak ke ztrátě víry.<sup>1021</sup> Pokušení je ale naopak možnost odčinění hříchů a oslavení naší víry,<sup>1022</sup> pokud zvítězíme. Pokud prohráváme, hřích zde na zemi ničí naše poklady, proto si máme ukládat poklady v nebi, kde je hřích neničí.<sup>1023</sup> Navíc hřích vede k otroctví ďáblu, protože žádosti zotročují.<sup>1024</sup> Tak Chromatius propojuje mamon s otroctvím ďáblu, hříchu a žádosti, je to pro něj v podstatě synonymum. Pak už Kristus není naším Pánem.<sup>1025</sup> Milovník dábla pak hanobí Boží předpisy.<sup>1026</sup> Navíc hříchy zatemňují vnitřní oko člověka, takže není schopen adekvátně soudit o druhých.<sup>1027</sup> Jak se ale z tohoto hříchu, který narušuje i lidskou přirozenost, dostat? K tomu se Kristus dostává až ke konci svého Kázání na hoře, když mluví o dobrém stromu s dobrým ovocem a špatném stromu se špatným ovocem.<sup>1028</sup> Špatný strom je ďábel, dobrý je Kristus. Ďábel kazí naší přirozenost, pokud ho přijmeme do svého

---

<sup>1012</sup> Trac. Mat. 32.1.

<sup>1013</sup> Tamtéž.

<sup>1014</sup> Srv. Trac. Mat. 33.7.

<sup>1015</sup> Srv. Trac. Mat. 34.1.-2.

<sup>1016</sup> Srv. Trac. Mat. 28.1.3.-5.

<sup>1017</sup> Srv. Trac. Mat. 21.1.1.

<sup>1018</sup> Srv. Trac. Mat. 23.1.6.

<sup>1019</sup> Trac. Mat. 28.7.2.

<sup>1020</sup> Trac. Mat. 28.7.3.

<sup>1021</sup> Trac. Mat. 28.7.4.

<sup>1022</sup> Trac. Mat. 28.7.1.

<sup>1023</sup> Srv. Trac. Mat. 30.2.1.

<sup>1024</sup> Srv. Trac. Mat. 31.3. 2.-3.

<sup>1025</sup> Srv. Trac. Mat. 31.3.1.

<sup>1026</sup> Trac. Mat. 31.4.1.

<sup>1027</sup> Srv. Trac. Mat. 33.2.

<sup>1028</sup> Mt 7,15-20.

života. Naopak Kristus, protože jen jeho přirozenost se nedá porušit, může naši hříšnou přirozenost napravit a zahubit v nás hřích, pokud ho přijmeme do svého života.<sup>1029</sup>

V jednotlivých traktátech pak můžeme najít několik dalších myšlenek o hříchu, například zůstat v nelásce je samo o sobě hřích<sup>1030</sup> nebo cizoložství je hřích proti vlastnímu tělu, které se tím znesvěcuje.<sup>1031</sup> Konečně Ten, kdo nám pomáhá proti hříchu, je sám Duch, který „*oponuje našim hříchům a přeje si naší spásu.*“<sup>1032</sup>

### 3.7 Cyril z Alexandrie

Cyrl se narodil mezi léty 370-380 pravděpodobně v Alexandrii,<sup>1033</sup> tehdejšímu centru východní teologie i exegeze, kde také strávil většinu svého života. Pocházel z dobře situované rodiny, čemuž odpovídá také jeho vytríbené vzdělání. Nějaký čas byl také pouštním mnichem. K církevní kariéře byl zřejmě veden již od mládí. Stal se nejprve v Alexandrii lektorem a poté doprovázel svého strýce Theofila na tzv. Dubovou synodu u Chalcedonu, kde byl svržen tehdejší konstantinopolský patriarcha Jan Zlatoústý. „*Po smrti svého strýce byl po bouřlivé volbě vysvěcen na alexandrijského arcibiskupa.*“<sup>1034</sup> Jeho biskupská činnost byla již od počátku nekompromisní. „*Prvním činem bylo potlačení novaciánské sekty a zabavení jejich církevního vlastnictví.*“<sup>1035</sup> Také se hned dostal do konfliktu s prefektem města Orestem.<sup>1036</sup> Poté následovalo vypovězení židů<sup>1037</sup> a všech heretiků, a když se jich zastal sám císařský zástupce, Cyril se přel i s ním.<sup>1038</sup> Vzhledem k obrovské prestiži Alexandrijského patriarchátu byla jeho pozice neochvějná. Podařilo se mu vytvořit jakousi mocenskou základnu, která zahrnovala císařský dvůr, římský patriarchát a egyptské mnichy.<sup>1039</sup> Navíc měl, zdá se, po boku jistou ochranku.<sup>1040</sup> Jeho hlavním rivalem byl Konstantinopolský patriarchát, ke kterému byl v pozdějších

---

<sup>1029</sup> Srv. Trac. Mat. 35.8.

<sup>1030</sup> Trac. Mat. 22.1.1.

<sup>1031</sup> Srv. Trac. Mat. 24.1.5.

<sup>1032</sup> Trac. Mat. 22.3.4.

<sup>1033</sup> Srv. Q. III. s. 116. McGuckin říká, že byl sice egyptského původu, ale že do Alexandrie ho uvedl až jeho strýc Theofilus, když se zde stal arcibiskupem. Srv. Mc s. 93.

<sup>1034</sup> Mc., s. 93. Také srv. F. M. Y., s. 242. Více k volbě Cam., s. 159.

<sup>1035</sup> YOUNG, F. M., From Nicea to Chalcedon, London: SCM Press LTD 1983. ISBN 0-334-00495-0., s. 242. Předtím byli tolerováni pro svůj strohý způsob života, přestože byli považováni za sektu. Srv. Cam. s. 161-162.

<sup>1036</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1037</sup> Jejich synagogy pak byly předělány na křesťanské kostely. Srv. Mor. s. 539.

<sup>1038</sup> Srv. Cam., s. 162.

<sup>1039</sup> Mniši velmi ovlivnění origenismem, byli jeho pravou rukou, také proto nepokračoval v boji proti origenismu jako jeho předchůdce. Srv. Cam., s. 162

<sup>1040</sup> Říkalo se jim parabalánové a sám císař proti nim vydal edikty mezi roky 416-418. Srv. Mor., s. 539. Přesto se později Cyrilovi podařilo prosadit opět navýšení počtu parabalánů a dostal je pod svou ochranu. Srv. Kun. s. 12.

letech stále více smířlivější, což vedlo roku 417 dokonce k očištění jména Jana Zlatoústého.<sup>1041</sup>

*Zásadní zlom v životě i díle Cyrilově přichází s vystoupením bludaře Nestoria, který mimo jiné napadl Mariin titul Theotokos (Bohorodička).<sup>1042</sup> Nestorius navíc pocházel z Antiochijské školy a byl Konstantinopolským patriarchou.<sup>1043</sup> Podstatou tohoto sporu bylo Nestoriovo učení o dvou centrech činnosti v Kristu – lidské a božské přirozenosti, které v Něm různě převažují. Naproti tomu Cyril byl zastáncem jednoty v Kristu.<sup>1044</sup> Od roku 429 tedy počíná Cyrilův dlouhý spor s Nestoriem,<sup>1045</sup> který vyvrcholil na Efeském koncilu (431), kde bylo Nestoriovo učení odsouzeno.<sup>1046</sup> <sup>1047</sup> Cyril napsal mnoho protinestoriánských spisů a svedl vítěznou bitvu proti Nestoriově také na poli diplomacie, při níž si dokázal naklonit jak papeže Celestina I. tak i císařský dvůr. Nakonec na Efeském koncilu byl Cyril klíčovou postavou při odsouzení nestoriánství. Přestože zde našli Alexandrie a Antiochie společnou řeč, další spory na sebe nenechaly dlouho čekat, protože k Cyrilovu učení se začal hlásit nový heretický směr – monofyzitismus. Cyril do konce života pokračoval v boji s odsouzeným nestoriánstvím, a to konkrétně s jeho domnělými předchůdci Diodorem z Tarsu a Theodorem z Mopsuestie. Zemřel roku 444. Je třeba nezapomínat, že „díky mnoha kontroverzím a sporům, které Cyril za svého života absolvoval, je třeba počítat s velice zkresleným pohledem na jeho život již u jeho současníků i v pramenné základně.“<sup>1048</sup>*

### 3.7.1 Cyrilovy spisy

Cyriľovo dílo můžeme rozdělit na spisy exegetické (starozákonní a novozákonní), dogmaticko-polemické (protiariánské a protinestoriánské), *Apologii proti Juliánovi*, velikonoční listy, dopisy a kázání.<sup>1049</sup> Často se nám dochovaly ale jen fragmenty nebo

---

<sup>1041</sup> Srv. Mor., s. 539. Přesto odmítal jeho jméno vřadit do diptychů své církve. Srv. Dat., s. 172.

<sup>1042</sup> Tento termín používala alexandrijská teologie již od Alexandra z Alexandrie (324) a Cyril v tom zřejmě viděl napadení celé alexandrijské teologické tradice. Srv. Kun., 42.

<sup>1043</sup> Šlo také o vměšování se Konstantinopolského patriarchátu do Cyrilových záležitostí, protože Nestorius se chystal vyslechnout petici některých nespokojených egyptských laiků proti Cyrilovi. Srv. tamtéž.

<sup>1044</sup> Srv. Mc., s. 93-94.

<sup>1045</sup> Potažmo s celou Antiochijskou školou.

<sup>1046</sup> Srv. Kraft s. 79.

<sup>1047</sup> Kaš. s. 28.

<sup>1048</sup> Kaš. s. 29. Jeden anonymní list připisovaný Theodorétovi z Cýru například píše: „Konečně a nikoliv snadno sešel nám tento bídný muž z očí.“ Theodorétos z Kýru, Epistula 180 in: Kun. s. 64. Je zajímavé, že právě Theodorétos byl pravděpodobně autorem zmíněné Formule sjednocení, kterou Cyril zpečetil sjednocení učení s Antiochií. Srv. Q. III., s. 118.

<sup>1049</sup> Srv. Q. III. s. 120-135.

překlady.<sup>1050</sup> Vyznačují se především výbornými argumentačními schopnostmi. Pokouší se nově definovat pojmy, popřípadě mnohokrát vytváří pojmy nové (neologismy).

Dogmaticko-polemické spisy protiariánské jsou *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* a *De sancta et consubstantiali Trinitate*. V prvním spise Cyril především vyvrací heretické námitky ariánů a eunomiánů, ve druhém spise chce přinést pozitivní pohled na Trojici. Jedná se o jakési teologické shrnutí trojiční nauky i výsledků sporů s ariány. Obě díla zůstávají na obecné rovině, postrádají konkrétního adresáta i problém. Nejpočetnější skupinou Cyrilových děl jsou dogmaticko-polemické spisy protinestoriánské.<sup>1051</sup> Klíčové pro většinu těchto spisů bylo Cyrilem sepsaných dvanáct kapitol (anathemat<sup>1052</sup>) správného učení proti Nestoriovovi.<sup>1053</sup> Okolo těchto anathemat se točí většina debaty, neboť někteří biskupové<sup>1054</sup> ovlivnění Antiochijskou školou nesouhlasili se zvolenou terminologií a nařkli Cyrila z hereze.<sup>1055</sup> V některých spisech se Cyril snaží přesvědčit významné osobnosti. Obecně mají tyto spisy apologetický charakter, ať už se jedná o Cyrilovo učení nebo o jeho činy. Jako vrchol této skupiny spisů a snad i celého sporu můžeme považovat spis *Quod unus sit Christus*.

Ke konci svého života napsal Cyril ještě jednu rozsáhlou apologii s názvem *Contra Iulianum imperatorem*. Obrací se proti pohanským námitkám císaře Juliána Apostaty (Odpadlíka),<sup>1056</sup> který již byl sice delší dobu po smrti, ale jehož námitky stále kolovaly mezi lidem, zvláště na egyptském venkově.<sup>1057</sup>

Tradiční záležitostí alexandrijských patriarchů byly velikonoční listy, které tito patriarchové rozesílali po svém patriarchátu u příležitosti velikonočních svátků. Od Cyrila se nám jich zachovalo 29 z let 412-442. Pro svůj homiletický charakter byly chybně nazývány *Homiliae paschalis*.<sup>1058</sup> Cyril v nich především vyzývá ke slavení velikonoce a k náležitě přípravě, tedy postu a pěstování ctností.

---

<sup>1050</sup> Srv. Kraft s. 79. Již za Cyrilova života byly pořízeny některé překlady do latiny a do syrštiny, následovaly pak překlady do etiopštiny, arménštiny a arabštiny. Srv. Q. III., s. 119.

<sup>1051</sup> Deset spisů. *Adversus Nestorii blasphemias*, *De recta fide*, *Apologia XII capitulorum contra orientales episcopos*, *Apologeticus ad imperatorem*, *Scholia de incarnatione Unigeniti*, *Adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse Deiparam*, *Contra Diodorum et Theodorum*, *Quod unus sit Christus*, *Epistula ad Euoptym adversus impugnationem duodecim capitulorum a Theodoreto editam*, *Explicatio duodecim capitulorum Ephesi pronuntiata*.

<sup>1052</sup> V překladu znamená: „budiž proklet“. Jedná se tedy o dvanáct krátkých heretických myšlenek, které měly být odsouzeny. Srv. Kun., s. 51.

<sup>1053</sup> K tomuto podniku ho vyzval papež Celestin I., když uznal Nestoriovu učení za heretické.

<sup>1054</sup> Jejich mluvčími se stali biskupové Ondřej ze Samosaty a Theodorétos z Kýru. Srv. Q. III., s. 127.

<sup>1055</sup> Obě školy Antiochijská a Alexandrijská používaly termíny jiné nebo v poněkud odlišném významu. Srv. Dat., s. 174.

<sup>1056</sup> Tento císař nechal roku 363 sepsat protikřesťanský spis *Proti Galilejcům*. Srv. Dat., s. 175.

<sup>1057</sup> Srv. Q. III., s. 129.

<sup>1058</sup> Srv. Kraft, s. 81.

Dále se nám zachovalo ještě dalších devadesát Cyrilových dopisů s povětšinou dogmatickým charakterem.<sup>1059</sup> Většina z nich se týká nestoriánského sporu.<sup>1060</sup>

Naopak zachovalo se nám pouze 22 Cyrilových kázání, z nichž některé jsou pouze ve fragmentálním stavu.<sup>1061</sup> Navíc panují pochybnosti o Cyrilově autorství některých z nich.<sup>1062</sup> Velká část z nich<sup>1063</sup> byla pronesena na Efezském koncilu.<sup>1064</sup> Dvě z nich<sup>1065</sup> byla zařazena právě do komentáře k Lukášově evangeliu.<sup>1066</sup>

Cyrilova exegetická činnost pochází převážně z doby před nestoriánským sporem. Věnoval se především vybraným pasážím, které si sám dával do jisté kompozice, než že by podával kontinuální výklad biblických knih.<sup>1067</sup> V díle o 17 knihách *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* sepsaném někdy mezi léty 412-429 podává ve formě dialogu mezi ním a Palladiem<sup>1068</sup> alegoricko-typologický výklad vybraných pasáží *Pentateuchu*, které mají dokázat, že litera Zákona sice pominula, ale že duch Zákona trvá.<sup>1069</sup> Jeho doslovný smysl tedy již pominul, ale nikoliv typologický smysl jako předobraz Nového zákona.<sup>1070</sup> Úmyslným doplňkem tohoto díla pak je spis *Glaphyra in Pentateuchum. Komentář k Izajášovi* čítá pět knih (*biblioï*), z nichž některé jsou dělené na *logoi* jiné na *tomoi*.<sup>1071</sup> Snaží se osvětlit nejprve literární, pak duchovní smysl. Jedná se o velmi rozsáhlou práci, která rozděluje Izajáše na pět částí.<sup>1072</sup> Podobně také jeho *Komentář k malým prorokům* je rozčleněn do *tomoi* podle dvanácti malých proroků. Již Efrém z Antiochie uvádí, že Cyril také komentoval Žalmy, ale dnes se nám dochovali jen fragmenty s nejistou autenticitou.<sup>1073</sup> Podobný problém mají také fragmenty k Exodu 15, Deuteronomiu 32, ke knihám Královským, Přísloví, Písni písní, Jeremjášovi, Bárukovi, Ezechielovi a Danielovi.<sup>1074</sup>

Zatímco u Starého zákona Cyril často používá typologický výklad, u Nového zákona se více přidržuje doslovného výkladu.<sup>1075</sup> Ze všech těchto děl se zachovaly pouze části,

---

<sup>1059</sup> Srv. Kraft, s. 81. Quasten upřesňuje na číslo 88, z nichž některé jsou zřejmě podvrhy, a 17 je adresováno Cyrilovy. Srv. Q. III., s. 132.

<sup>1060</sup> Srv. Kraft, s. 81.

<sup>1061</sup> Srv. Q. III., s. 131.

<sup>1062</sup> Srv. Dat., s. 176.

<sup>1063</sup> Homiliae 1-8.

<sup>1064</sup> Srv. Q. III., s. 131. Nejvýznamnější je hom. 4 pro svoji mariologii.

<sup>1065</sup> Homiliae 8, 12.

<sup>1066</sup> Srv. Q. III., s. 132.

<sup>1067</sup> Srv. You. s. 542.

<sup>1068</sup> O tomto Palladiovi nic bližšího nevíme. Srv. You. s. 542.

<sup>1069</sup> Srv. Q. III., s. 120-121.

<sup>1070</sup> Srv. Dat., s. 173.

<sup>1071</sup> Srv. Q. III., s. 121.

<sup>1072</sup> Iz 1-10, 10-24, 25-42, 42-51, 52-66. Srv. Q. III., s. 122.

<sup>1073</sup> Srv. You., s. 543, Q. III., s. 122.

<sup>1074</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1075</sup> Srv. Drobner s. 173.

fragментy, popřípadě překlady. Nejmenší fragmenty máme k listům Římanům, Korint'ánům a Židům.<sup>1076</sup> K Matoušovu evangeliu se dochovaly také jen malé zlomky z původně kompletního komentáře, jak dokládají Leontius z Byzantia a Efrém z Antiochie.<sup>1077</sup> Největší část fragmentů se dochovala k Janovu evangeliu (deset knih z dvanácti).<sup>1078</sup> Dattrino tento komentář považuje za jedno z jeho hlavních děl.<sup>1079</sup> Kombinuje zde především doktrinní výklad s bojem proti herezím,<sup>1080</sup> k čemuž se sám Cyril v úvodu hlásí.<sup>1081</sup> Obrací se s myšlenkou božské podstaty Syna proti ariánům, hlavně eunomiánům, a také Antiochijské christologii.<sup>1082</sup> Sice se zde vymezuje k Antiochijské škole, ale o nestoriánském sporu tu není doklad, takže můžeme rovněž toto dílo datovat před rok 429.<sup>1083</sup> Někteří badatelé jej dokonce považují za jeho nejstarší exegetické dílo.<sup>1084</sup> Dílo komentuje verš po verši a příliš se nezbyvá historickými konotacemi evangelia ani jeho srovnáváním s ostatními evangelií, ale věnuje se především symbolickým významům a výkladům. Hodně se zabývá převyšováním křesťanství nad židovstvím a přijetím křesťanství pohany.<sup>1085</sup> Základní myšlenkou je, že Kristus je nový Adam.<sup>1086</sup>

### 3.7.2 Komentář k evangeliu podle Lukáše (430)

Stejně jako ostatní patristické komentáře k Lukášovu evangeliu,<sup>1087</sup> také Cyrilovo dílo je vlastně soubor homilií. Dnešní dochovaný stav není dobrý. Zachovalo se 156 homilií v syrském překladu a některé řecké katénové fragmenty<sup>1088</sup> a tři řecké kompletní homilie,<sup>1089</sup> takže dnešní podoba je kompilátem obou verzí – řecké a syrské. Pokud se jedná o syrský překlad, je poměrně doslovný a také v něm jsou jisté mezery. Datovat ho můžeme do 6. – 7. století. Jedná se o krátká improvizovaná kázání, což se dá doložit například podle Cyrilových nepřesných citacích z paměti.<sup>1090</sup> Přesto jde pravděpodobně o

---

<sup>1076</sup> Srv. Kraft., s. 79. Více You., s. 544.

<sup>1077</sup> Srv. You., s. 544. Dílo bylo klasickým komentářem podobně jako komentář k Janově evangeliu. Srv. Q. III., s. 124.

<sup>1078</sup> Chybějí knihy 7 a 8. Srv. Kr., s. 79. Z těchto ztracených knih máme jen fragmenty s nejistou autenticitou. Srv. You., s. 543.

<sup>1079</sup> Srv. Dat., s. 173.

<sup>1080</sup> Srv. You., s. 543.

<sup>1081</sup> Srv. Q. III., s. 123.

<sup>1082</sup> Srv. Q. III., s. 123.

<sup>1083</sup> Srv. You., s. 543.

<sup>1084</sup> Srv. Q. III., s. 123.

<sup>1085</sup> Srv. F. M. Y., s. 253.

<sup>1086</sup> Srv. Kan s. 858.

<sup>1087</sup> Origenův, Ambrožův a Bedův.

<sup>1088</sup> Srv. Kraft s. 79.

<sup>1089</sup> Homilie 3, 4, 51. Srv. Mor. s. 544.

<sup>1090</sup> Srv. Sm. s. VII.

*lectio continua*, souvislé čtení evangelia.<sup>1091</sup> Zachovalý text nekomentuje všechny pasáže, ale pouze některé verše.<sup>1092</sup> Datace je poměrně nejistá, jako u ostatních komentářů můžeme považovat za mezní datum vypuknutí nestoriánského sporu (429), možná dokonce rok 430.<sup>1093</sup> Quasten se kloní ke konci roku 430,<sup>1094</sup> tedy k počátkům nestoriánského sporu. Cyril zde používá veliké množství biblických citací.<sup>1095</sup> Blíží se mnohem více židovské tradici *midrašů* než klasickým řeckým projevům (*oratio*) a mají silný doktrinní charakter,<sup>1096</sup> jakoby se měli stát jakousi příručkou výkladu evangelijního textu. Young si naopak všímá silného morálního apelu tohoto komentáře, mluví o „*napodobování Krista skrze poslušnost a pokoru*.“<sup>1097</sup> Kristus je zde popisován jako příklad k následování.<sup>1098</sup> Konečně Quasten se také přiklání spíše k morálnímu podání u Cyrila než k dogmatickému.<sup>1099</sup>

### 3.7.3 Exegetická metoda

„*Cyryl považuje studium Písma za duši teologie*.“<sup>1100</sup> Doktrinní ráz Cyrilovy exegeze není pouze reakcí na christologickou disputaci doby, ale je jistým prvkem Alexandrijské exegetické školy, především jeho předchůdce na patriárálním stolci svatého Atanáše, jehož apologetické texty proti ariánům jsou z velké části také exegezi.<sup>1101</sup> Takové doktrinní pojetí je patrné například v jeho výkladu ke Getsemanské zahradě (Lk 22) a také v našem úryvku.<sup>1102</sup> „*Pro Cyrila biblické knihy chrání věřící před heretiky a upevňují v nich víru*.“<sup>1103</sup> Jak již bylo řečeno, v tomto Cyrilově díle se více než v ostatních dostává ke slovu také morální a dokonce i spirituální apel.<sup>1104</sup> Přesto je postava Krista klíčová pro veškerou jeho exegezi, protože nevede „*žádná cesta k interpretaci biblických slov než skrze Krista*.“<sup>1105</sup> „*Podle Cyrila má Bible odhalovat Kristovo tajemství, které je tajemství vtělení božského Slova*.“<sup>1106</sup>

---

<sup>1091</sup> Ju., s. XXIII.

<sup>1092</sup> Například první komentovaný verš je až Lk 2,1. Srv. Mor., s. 544.

<sup>1093</sup> Pokud přijmeme Ruckerův argument o souvislosti Homilie 63 s Cyrilovými anathematy. Srv. Mor., s. 544.

<sup>1094</sup> Srv. Q. III., s. 123.

<sup>1095</sup> Více než 1 500. Srv. JUST JR., A. A., *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament III, Luke*, Downers Grove: InterVarsity Press 2003. ISBN 978-0-8308-1488-6, s. XXIII. (Dále jen Ju.)

<sup>1096</sup> Srv. Ju., s. XXIV.

<sup>1097</sup> You., s. 255.

<sup>1098</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1099</sup> Srv. Q. III., s. 123.

<sup>1100</sup> Artemi s. 8.

<sup>1101</sup> Např. *Orationes Contra Arianos*. Srv. Kan. s. 852.

<sup>1102</sup> Srv. Ju. s. XXIV.

<sup>1103</sup> Artemi s. 4.

<sup>1104</sup> Srv. Kan. s. 853.

<sup>1105</sup> Kan. s. 865.

<sup>1106</sup> Artemi s. 5.



Cyril používá jak literární tak alegorický smysl textu, které ovšem ne vždy systematicky navazují.<sup>1107</sup> Přičemž typologický výklad jde podle něj hlouběji a je pro pokročilé.<sup>1108</sup> Přesto jeho zohlednění literární exegeze činí do určité míry smíření s Antiochijskou exegetickou školou.<sup>1109</sup> Dokonce je toho názoru, že některé biblické pasáže je možné vykládat jen v literárním smyslu.<sup>1110</sup> Navíc podle něj bez literárního smyslu není možné poznat pravý význam textu.<sup>1111</sup> Alegorický výklad je ovšem jeho oblíbený, což nedokazuje jen ve starozákonních komentářích, ale také v našem spise.<sup>1112</sup> Velkou zálibu má především v typologii, protože lépe navazuje na literární smysl.<sup>1113</sup>

### 3.7.4 Cyrilovo pojetí Kázání na rovině

Také Cyril, přestože nekomentuje všechny Kristovy výroky, chápe jistou výlučnost Kázání na rovině, což je zřejmé z komentáře k počátku i konci Kázání na rovině.<sup>1114</sup> Cyril si ovšem všímá, že Kázání na rovině není oddělená pasáž, ale že navazuje na vyvolení apoštolů a vytváří z toho momentu jeden ze základních pilířů celého Kázání na rovině. V komentáři k prvním blahoslavenstvím jasně říká: „*Taková jsou Spasitelova slova, když směřuje učedníky k novosti evangelijního života poté, co je vybral k apoštolátu.*“<sup>1115</sup> Abychom pochopili tento Cyrilem představený program, musíme se nejprve zaměřit na jeho pojetí pravdy.

#### 3.7.4.1 Pravda

Křesťanská cesta je pro Cyrila cestou k poznání pravdy.<sup>1116</sup> Nevědomost je temnota, „*mysl*“ je třeba mít „*osvícenou božským světlem.*“<sup>1117</sup> K poznání této pravdy mají druhým pomoci Kristovi učedníci, kteří „*mohou udělit jako dobře instruovaní posluchači takové správné a spásné učení přesně reprezentující pravdu.*“<sup>1118</sup> Klade velký důraz na správné poznání pravdy u Kristových učedníků, myšleno především biskupů v jeho pojetí. Člověk má ale s rozvahou hledat správného učitele pravdy. Nebojí se ani u Krista vybědnout k rozváznému zkoumání jeho učení, a pokud ho shledáme správným,

---

<sup>1107</sup> Srv. Mor. s. 545.

<sup>1108</sup> Např. jeho výklad vzkříšení Jairovy dcery (Com. Luc. 8). Srv. Mor. s. 545.

<sup>1109</sup> Srv. Mor. s. 546.

<sup>1110</sup> Srv. Ker. s. 354.

<sup>1111</sup> Artemi s. 6.

<sup>1112</sup> Několik příkladů dodává Kerrigan. Srv. Ker. s. 368-372. Tím odmítá tvrzení, že v Cyrilově komentáři k Lukášovi je méně alegorických výkladů než v jiných Cyrilových exegetických spisech.

<sup>1113</sup> Srv. Artemi s. 6.

<sup>1114</sup> O počátku Kázání na rovině viz dále. Ke konci Kázání na rovině: „*Toto podobenství dodává jako nejpotřebnější doplněk k tomu, co řekl.*“ Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 119.

<sup>1115</sup> Com. Luc., S. XXVII., Sm. s. 110.

<sup>1116</sup> Srv. Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 119.

<sup>1117</sup> Tamtéž.

<sup>1118</sup> Tamtéž.

uzpůsobit se podle něho.<sup>1119</sup> U Krista ovšem nejde ohledně této správnosti o verifikaci jeho učení, ale o verifikaci jeho autority, z ní vyplývá pravdivost jeho učení. Tato autorita nekončí jeho smrtí, ale pokračuje v „*síle evangelijního kázání*.“<sup>1120</sup> Je to taková síla, že dodává autority i prostým mužům jakými byli apoštolové, kteří tím byli bohatí v poznání.<sup>1121</sup> Pak už je třeba se jen podrobit Kristovu správnému učení a najít v něm pravou svobodu.<sup>1122</sup> Jiná pravda není, jinde je omyl.<sup>1123</sup> To se týká židů i modloslužebníků i Řeků.<sup>1124</sup>

### 3.7.4.2 Evangelijní život

Cyril zde neprezentuje křesťanský život jako nějakou cestu, ale spíše jako evangelijní život, jako nový způsob života.<sup>1125</sup> Jedná se o druh vyššího způsobu života, o poctivější, opravdovější život.<sup>1126</sup> Nad tím, co to konkrétně znamená, je podle něj možné vést diskuzi.<sup>1127</sup> „*Ale nakonec celá dokonalost je v Kristu a jeho příkazech*.“<sup>1128</sup> Kristus je pravý vzor evangelijního způsobu života: „*Předložil nám své vlastní chování jako druh obrazu duchovního způsobu života*.“<sup>1129</sup> Příklad je pro něj klíčový ve správném způsobu života podle evangelia. Je to vůbec jeho nejčastější motiv v textu, velice významný motiv, proč se Bůh stal člověkem. „*Postavil před nás své chování jako příklad dobroty až do konce, takže jak jsem řekl, máme být upřímní v následování jeho kroků*.“<sup>1130</sup> Dal nám tak příklad, co je třeba ke spasení.<sup>1131</sup> Krista dává za příklad v milosrdenství,<sup>1132</sup> trpělivosti<sup>1133</sup> a v nesouzení ostatních.<sup>1134</sup> Učedníci pak napodobují Krista a stávají se příkladem zase pro ostatní.<sup>1135</sup> Tak se mu učedníci stávají také podobnými: „*A jaký byl mudrc Pavel vzhledem ke Kristu? Zřídil nebe, jako to udělalo Slovo Boha? Učinil svět do jeho pevných základů a vyvedl ven slunce a měsíc a hvězdy a světlo? Jak je tedy on jako On? Skrze napodobení lidské ctnosti, kterou Kristus ukázal nám ku příkladu*.“<sup>1136</sup> Pokud

---

<sup>1119</sup> Srv. Com. Luc., S. XXXIV., Sm. s. 123.

<sup>1120</sup> Com. Luc., S. XXIII., Sm. s. 99.

<sup>1121</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1122</sup> Srv. Com. Luc., S. XXXIV., Sm. s. 124.

<sup>1123</sup> Srv. Com. Luc., S. XXIII., Sm. s. 99.

<sup>1124</sup> Srv. Com. Luc., S. XXV., Sm. s. 99.

<sup>1125</sup> Srv. Com. Luc., S. XXVII., Sm. s. 110.

<sup>1126</sup> Srv. Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 117.

<sup>1127</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1128</sup> Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 117.

<sup>1129</sup> Com. Luc., S. XXIII., Sm. s. 95.

<sup>1130</sup> Com. Luc., S. XXIII., Sm. s. 97.

<sup>1131</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1132</sup> Srv. Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 114.

<sup>1133</sup> Srv. Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 116.

<sup>1134</sup> Srv. Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 119.

<sup>1135</sup> Srv. Com. Luc., S. XXIII., Sm. s. 98.

<sup>1136</sup> Com. Luc., S. XXV., Sm. s. 99.

pak logicky také my jim budeme podobní, budeme také jejich partnery. To ukazuje na příkladu se starozákonními proroky: „*Proto chtěl, aby také pochopili, že budou partnery s těmi, jejichž činy napodobovali, uspějí ve výhře o prorockou korunu poté, co šli stejnou cestou.*“<sup>1137</sup> Tak máme být „*nastaveni ve svém vlastním chování vzorem svatého života.*“

1138

Ctnosti a neřesti hrají v tomto evangelijním životě významnou roli. To můžeme opět vidět na Kristu: „*A toto musíme dělat ne s nestálostí ani s malátností, ale naopak s upřímností a horlivostí a s trpělivostí hodnou obdivu, se kterou se Ježíš, jak jsme slyšeli, nejen modlil, ale také strávil noc touto službou.*“<sup>1139</sup> Mluví sice o lidských ctnostech, ale ty se ukázali také na Kristu, tedy na Bohu.<sup>1140</sup> Když mluví o ctnosti soucitu, říká dokonce, že je to atribut Boží: „*Ohledně toho nám může postačit vtisknout si do mysli, že to (soucit) je atribut božské přirozenosti.*“<sup>1141</sup> Z těchto střípků se zdá, že má některé ctnosti spojené primárně s lidskou, jiné s božskou přirozeností. Ale asi zde nemůžeme počítat se striktním dělením. V nich se člověk může spíše podobat Bohu. „*Vždyť ctnost nás obnovuje k podobě Boží a vtiskuje našim duším určitý charakter, jako to bylo v nejvyšší přirozenosti.*“<sup>1142</sup> Ctnost tedy formuje člověka, že se stává charakterním. Povyšuje jeho přirozenost. Zřejmě proto je evangelijní způsob života vyšší než jiný. Ctnost tak člověka povyšuje. „*Neboť je to věc velmi vynikající a velmi příjemná Bohu a v nejvyšším stupni přichází do zbožných duší.*“<sup>1143</sup> Všimněme si zde dvou momentů. Cyril mluví o stupni ctnosti ve smyslu míra ctnosti. Je to ovšem jediné místo v našem textu, kde zmiňuje u nějaké ctnosti míru. Není tedy možné dělat z ní dalekosáhlé závěry o nějaké cestě k vrcholu ctnosti, může se jednat jen o rétorickou ozdobu. Ještě zajímavější na tomto místě je, že tato ctnost vchází do duše, jakoby nebyla důsledkem její snahy, ale spíše darem z nebes. Je ale třeba si ctnosti cenit a naopak neoceňovat neřesti, které jsou opakem ctností.<sup>1144</sup>

Boží pomoc a milost je opravdu pro správný evangelijní život rozhodující. Cyril to popisuje poměrně obsírně: „*Ale možná uvadá tvůj záměr a říkáš si sám k sobě: Kristus byl Bůh, ale já, křehký člověk, mám však slabou mysl a jsem neschopný odolávat atakům chtivosti a trápení. Mluvíš správně, neboť mysl člověka lehce sklouzne ke špatným činům.*“

---

<sup>1137</sup> Com. Luc., S. XXVII., Sm. s. 112.

<sup>1138</sup> Com. Luc., S. XXXIII., Sm. s. 120-121.

<sup>1139</sup> Com. Luc., S. XXIII., Sm. s. 96.

<sup>1140</sup> Srv. Com. Luc., S. XXV., Sm. s. 99.

<sup>1141</sup> Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 114.

<sup>1142</sup> Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 118.

<sup>1143</sup> Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 114.

<sup>1144</sup> Srv. Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 113.

*Nicméně říkám, že Pán tě nenechal bez prostředků jeho soucitu a lásky. Máš Ho při sobě, ano s sebou srze Ducha svatého. Vždyť jsme Jeho obydlím a On vstupuje do duší těch, kteří Ho milují. Dává ti sílu nést šlechetně, cokoliv se ti stane, a statečně odporovat atakům pokušení.* “<sup>1145</sup> Bůh nám pomáhá tak intenzivně, že vstupuje do nás jako do svého domu prostřednictvím Ducha svatého a dá nám sílu překonat pokušení. Tak také Cyril interpretuje biblický citát: „*Přemáhej zlo dobrem,*“<sup>1146</sup> ve smyslu dobrý Bůh do nás vchází a On je to dobro, které přemáhá zlo. Spouštěcím mechanismem této milosti je naše modlitba: „*Jestliže tedy voláme ke Kristu, Spasiteli nás všech, Pán nám dá dělat věci, o kterých mluví.*“<sup>1147</sup> Jeho milost jde však ještě dál, „*vždyť On je ten, který uzdravuje zlomené srdce a osvobozuje nás z chorob duše.*“<sup>1148</sup> Nejde tedy jen o jednotlivou pomoc při pokušení, ale o celý proces uzdravení a osvobození od zla. Přitom všem ale nemluví o milosti, vždy o Boží pomoci. Toto slovo stále ještě nespojuje primárně s Boží pomocí člověku, ale spíše s jinými významy: „*Jestliže to bezúhonně splníme, Kristus nás korunuje svou milostí.*“<sup>1149</sup>

Lidské úsilí ovšem také nestaví na druhou kolej. S jeho významem přichází v souvislosti s Kristovým blahoslavenstvím hladových.<sup>1150</sup> Tento hlad vykládá právě úsilím o zbožnost.<sup>1151</sup> Můžeme zde tedy najít úsilí ve smyslu snahy o Boží pomoc. Tímto směrem by především mělo podle Cyrila směřovat lidské úsilí. Toto úsilí spočívá spíše v ochotě a dobrovolnosti uspořádat svůj život podle evangelia, ale motivací je strach z trestu.<sup>1152</sup> Vyrovává se i s námitkou, že evangelium po nás chce něco, co přesahuje naše síly. I zde je na prvním místě Boží pomoc: „*Vždyť jistě On přizpůsobuje naši mysl tomu, cokoliv je nařizováno.*“<sup>1153</sup> Člověk se však nemá spokojit jen s Boží pomocí, má také napnout všechny své síly. Cyril staví do kontrastu upřímnost, námahu, svědomitost a snaživost s leností, požitkářstvím a neznalostí správné cesty.<sup>1154</sup> Za příklad dává atletiku a orbu a potvrzuje to Kristovými slovy.<sup>1155</sup> Dodává k tomu důležitou myšlenku: „*Radost je tedy ovocem námahy.*“<sup>1156</sup> Ukazuje, že bez naší námahy nemůžeme být skutečně šťastní.

---

<sup>1145</sup> Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 116.

<sup>1146</sup> Srv. tamtéž. Podle Řím 12,21.

<sup>1147</sup> Com. Luc., S. XXXIV., Sm. s. 125.

<sup>1148</sup> Com. Luc., S. XXXIII., Sm. s. 119-120.

<sup>1149</sup> Com. Luc., S. XXXIV., Sm. s. 126.

<sup>1150</sup> Lk 6,21.

<sup>1151</sup> Srv. Com. Luc., S. XXVII., Sm. s. 111-112.

<sup>1152</sup> Srv. Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 113.

<sup>1153</sup> Com. Luc., S. XXXIV., Sm. s. 125.

<sup>1154</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1155</sup> Mt 7,13.

<sup>1156</sup> Com. Luc., S. XXXIV., Sm. s. 125.

Taková ochota se namáhat a sloužit přináší člověku ještě další plody – svobodu a čest. Tyto významné věci jsou výsadou Božích dětí. <sup>1157</sup> „*My tedy nabýváme slávu svobody skrze podrobení, to je, skrze službu Jemu (Kristu).*“ <sup>1158</sup> Příkladá k tomuto tvrzení několik Kristových slov, <sup>1159</sup> ale blíže ho nevysvětluje. Jedná se o poměrně paradoxní tvrzení – svoboda spojená s područím služby, je proto škoda, že Cyril nepodává hlubší teologický rozbor. Ani o tom, jak chápe svobodu, nemůže na základě těchto textů mnoho říct. Snad nám může napovědět jeho spojení svobody a cti. Zdá se tedy, že svoboda je pro něj jakási výsada, jakýsi znak důstojnosti.

Evangelijní život je spojen také s určitou duchovní silou, která se projevuje v těžkých situacích: „*Vždyť nádhera duchovní síly je projevena v pokušeních a námaze.*“ <sup>1160</sup> Je to právě ona duchovní síla, kterou nám dává Bůh. Kristus také počítá s pronásledováním křesťanů a své učedníky na ně připravuje. <sup>1161</sup> Takže máme všechny potřebné prostředky ke správnému životu. Významnou pomocí Boží je také vidina slíbené odměny i strach z trestu. <sup>1162</sup> Takový strach Cyril vnímá jako správný. Přesto je pro něj evidentně větší motivací odměna, kterou zmiňuje na mnoha místech. <sup>1163</sup>

Pokud se týká počátků evangelijního života, tedy uvěření Kristu, na samém začátku je hlásání Božího slova. Nejedná se ovšem o první uvěření. První věřící si totiž buduje satan: „*Vždyť satan shromáždil k sobě všechny obyvatele světa, třebaže nebyli jeho a učinil si z nich své věřící, když si udělali těžké jho. Ale ti, kteří byli drancováni jeho dobry, procitli, neboť síť apoštolského učení chytila všechny ty, kteří byli v omylu, a převedla je zpět k Bohu celého světa.*“ <sup>1164</sup> Uvěření Kristu je tedy vlastně návrat k Bohu. Naopak služba satanovi je otroctví, neboť dává člověku ono „*těžké jho*“. Satanovými dobry míní požitky tohoto světa, které vrhají do zmíněného otroctví. Ovšem pod tíhou otroctví těmto světským požitkům, je člověk drancován a evangelijní učení je jako síť, která vytahuje z této pasti člověka. Všimněme se, že celý tento proces Cyril nazývá jednoduše omylem. Jako když se člověk splete a vrátí se zpět, anebo procitne ze spánku. V jeho podání se nejedná o složitý proces. Tento omyl rozšiřuje také na špatné učení – zákonictví Židů, službu démonům a pohanství Řeků. <sup>1165</sup> Z jiného pohledu tu jde vlastně o poznání pravdy.

---

<sup>1157</sup> Srv. Com. Luc., S. XXXIV., Sm. s. 124.

<sup>1158</sup> Tamtéž.

<sup>1159</sup> Např. J 8,31-32.

<sup>1160</sup> Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 116.

<sup>1161</sup> Srv. Com. Luc., S. XXVII., Sm. s. 112.

<sup>1162</sup> Srv. Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 113.

<sup>1163</sup> Např. Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 114, S. XXIX., Sm. s. 115, S. XXXIV., Sm. s. 123 aj.

<sup>1164</sup> Com. Luc., S. XXIII., Sm. s. 99.

<sup>1165</sup> Srv. Com. Luc., S. XXV., Sm. s. 99.

<sup>1166</sup> Jen na tomto místě mluví Cyril i o učení se evangelijní cestě ctnostného života. <sup>1167</sup> Život křesťana tak Cyril vnímá i z jiného pohledu, a to jako cestu, zřejmě zde ovšem nemyslí na nějaké stupně ctností, kterými člověk kráčí výš, ale jde o naučení se evangelijnímu způsobu života, kterému dává přívlastek ctnostný. Jeho hlavním konceptem je ovšem stále nové stvoření v Kristu. <sup>1168</sup> Při uvěření Kristu jde tedy o důkladnou proměnu života, kterou popisuje takto: „*Děje se tak nejen v Něm (Kristu) a od Něho, ale také závazkem a zákonem a změnou života.*“ <sup>1169</sup> Vidí zde evidentně dvě roviny. Rovinu Boží, který člověka ve křtu přetváří, a dále rovinu lidskou, kdy se ke Kristu člověk přihlašuje, a to i veřejně křtem a snaží se o změnu života. Tak se člověk stává novým stvořením. Povšimněme si, že Cyril zde nikde nehovoří o očišťování a ani předešlý způsob života nenazývá hříšným, ale život v omylu bez poznání pravdy.

Rozdílný způsob života evangelního a světského s sebou pak nese plody. Kristus „*říká, že ti první jsou dědici království nebeského, ale že ti druzí budou uvedeni do maximální bídy.*“ <sup>1170</sup> K blaženosti, do které evangelijní způsob života ústí, se několikrát vrací <sup>1171</sup> v logické návaznosti na zaslíbení různých blahoslavenství, ale dobu neuvádí, nevíme tedy, zda mluví o tomto životě či posmrtném.

### 3.7.4.3 Zákon

Zákon je jeho častým tématem. Vrací se k Mojžíšovu zákonu a vidí v něm předobraz Nového zákona. Tak například důstojné oblečení kněží podle Mojžíšova zákona je předobrazem duchovních darů a důstojnosti kněží církve. Ta spočívá především v kázání evangelia. <sup>1172</sup> Stejně tak starozákonní obětní bochníky chleba jsou předobrazem Krista a jeho napodobitelů. <sup>1173</sup> Tento obraz pak dále rozvíjí na apoštolech. Říká to naprosto otevřeně: Bůh „*ve starých časech dal Izraelitům prostřednictvím Mojžíše zákon, který sestával z předobrazů a stínů.*“ <sup>1174</sup> Jedná se tedy jen o přípravu na evangelium. Tyto předobrazy mají v sobě zárodek logiky evangelia. To ukazuje na příkladu dávání. Podle bohatství případně chudoby podávali lidé oběti již podle Mojžíšova zákona, není tedy možné podle evangelia dávat, co nemáme, přestože je nám nařízeno prokázat

---

<sup>1166</sup> Srv. Com. Luc., S. XXVII., Sm. s. 112.

<sup>1167</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1168</sup> Srv. 2 Kor 5, 17.

<sup>1169</sup> Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 115.

<sup>1170</sup> Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 113.

<sup>1171</sup> Např. Com. Luc., S. XXVII., Sm. s. 112, S. XXIX., Sm. s. 114.

<sup>1172</sup> Srv. Com. Luc., S. XXIII., Sm. s. 97.

<sup>1173</sup> Srv. Com. Luc., S. XXIII., Sm. s. 98.

<sup>1174</sup> Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 113.

milosrdenství.<sup>1175</sup> Je si ale také vědom pokroku a rozporu mezi Mojžíšovým zákonem a evangeliem. To se projevuje například v lásce k nepřítelům.<sup>1176</sup> Podrobněji pak popisuje funkci Mojžíšova zákona dále: „*Že Kristus je konec zákona a proroků je deklarováno přemoudrým Pavlem. Neboť zákon sloužil jako učitel, který ukazoval člověku cestu do Jeho tajemství.*“<sup>1177</sup> Zákon je tedy víc než jen příprava, je to skutečný učitel a cesta k evangeliu.

Cyril ovšem také pracuje s přirozeným zákonem. Za takový považuje například tzv. zlaté pravidlo, které formuluje takto: „*Ukaž se druhému takový, jak ty chceš, aby on byl vůči tobě.*“<sup>1178</sup> Takovéto přirozené zákony ovšem mohou být pro křesťany nepotřebné, protože „*Bůh napsal do našich srdcí poznání své vůle.*“<sup>1179</sup> Opět se křesťan ukazuje jako ten žijící v hlubší pravdě. Skutečný Zákonodárce a soudce je jen Bůh, takže „*zákon ti nedovoluje soudit druhého.*“<sup>1180</sup> Na světě se však nachází ještě jeden druh zákona – zákon hříchu. Je spojen s tělem člověka a velmi ostře odporuje evangelijnímu zákonu.<sup>1181</sup> Je to zákon, který uvádí do otroctví hříchu.

#### 3.7.4.4 Evangelium

Celé Písmo je pro Cyrila velmi významné, ale evangelium přináší ještě něco navíc. „*Celé Písmo zajisté je inspirováno Bohem, ale toto je obzvláštní pravda proklamovaná v evangeliu.*“<sup>1182</sup> Takto uvozuje pasáž, která ukazuje význam evangelia. Tento význam vyplývá z toho, kým Kristus je – Božím Synem. „*Věnujme proto pečlivou pozornost tomu, co říká, a svědomitě zkoumejme velkou hloubku jeho smyslu.*“<sup>1183</sup> Evangelia jsou ale velice úzce spojena s apoštoly. To je významný Cyrilův postřeh. „*Oni (apoštolové) také živí svými vlastními spisy ty, kteří lační a žízň po spravedlnosti.*“<sup>1184</sup> Jsou to apoštolové, kteří živí lid evangeliem. Za pozemského života kázáním „*a nyní poté, co byli zavoláni do sídel, která jsou nad námi, pořád nikterak méně s námi nekonverzí o Něm (Kristu) podle nejznalejší historie, kterou o Něm oni sepsali.*“<sup>1185</sup> V textu evangelia s námi tedy nemluví jen živý Kristus, ale také apoštolové, kteří nám Jeho hlas

---

<sup>1175</sup> Srv. Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 115.

<sup>1176</sup> Více Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 117.

<sup>1177</sup> Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 116-117.

<sup>1178</sup> Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 117-118. Srv. Lk 6,31.

<sup>1179</sup> Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 118.

<sup>1180</sup> Srv. Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 118.

<sup>1181</sup> Srv. Com. Luc., S. XXXIV., Sm. s. 124.

<sup>1182</sup> Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 113.

<sup>1183</sup> Tamtéž.

<sup>1184</sup> Com. Luc., S. XXIII., Sm. s. 98.

<sup>1185</sup> Com. Luc., S. XXIII., Sm. s. 97.

zprostředkovávají. Tak docházejí velké vážnosti vedle samotných Kristových slov také okolnosti a dodatky evangelistů, které zachytili, protože také tímto prostřednictvím s námi hovoří. A nejen to, evangelisté se dokonce doplňují: „*V jedné chvíli opakují stejné údaje a v jiné chvíli to, co je vynecháno od jednoho, druhý zahrne do svého vyprávění, takže nic nepostradatelného pro jejich užitek nesmí být skryté pro ty, kdo věří v Krista.*“<sup>1186</sup> Samotný text evangelií je tedy naprosto jedinečný a ne náhodou je psán ve čtyřech formách.

### 3.7.4.5 Učedníci a hlásání evangelia

Apoštolové jsou významným předmětem Cyrilových úvah. Vnímá je především jako „učitele jmenované pro všechny pod nebem.“<sup>1187</sup> Vztahuje na ně Davidovo proroctví z žalmu, že budou hlásat Boží jméno všem generacím.<sup>1188</sup> Tak hlásali evangelium nejen za svého života, ale i po smrti prostřednictvím psaného textu evangelií.<sup>1189</sup> Ale to není všechno: jsou také nástupci starozákonních Áronových kněží, jejichž krása spočívá ne v kráse oblečení, ale v duchovní kráse – duchovních darů a úřadu vykladačů evangelia.<sup>1190</sup> „*Byla na ně vložena Kristova moc.*“<sup>1191</sup> Apoštolové jsou Kristu velice blízko: „*A pro Jeho napodobení jsou také apoštolové nazváni bochníky, neboť jsou uděláni účastníky na Tom, který nás živí pro život věčný. Oni také živí svými vlastními spisy ty, kteří lační a žízni po spravedlnosti.*“<sup>1192</sup> Jsou tedy jeho věrným napodobením. Kristus si je vychovává, „*směřuje své učedníky k novosti evangelijního života poté, co je vybral k apoštolátu.*“<sup>1193</sup> Vzhledem ke svému poslání museli být obdařeni vším nutným ke zbožnosti a být dobře instruováni o evangelijním učení.<sup>1194</sup> Na pravdivé učení dává Cyril zvláštní důraz. Přesto neopomíjí také ctnostný a příkladný život u učedníků.<sup>1195</sup> To klade na apoštoly vysoké nároky. Na nich se také ukázala dokonalá změna života podle evangelia.<sup>1196</sup> Ustanovení apoštolů a jejich nástupců - biskupů považuje Cyril za klíčové a bylo by velice troufalé neoprávněně si osobovat tuto důstojnost.<sup>1197</sup> Zde se promítá soudobý boj s herezemi, které často podpořili také podle Cyrila neoprávněně biskupové.

---

<sup>1186</sup> Com. Luc., S. XXVII., Sm. s. 110.

<sup>1187</sup> Com. Luc., S. XXV., Sm. s. 99.

<sup>1188</sup> Srv. Ž 72, in: Com. Luc., S. XXIII., Sm. s. 97.

<sup>1189</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1190</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1191</sup> Tamtéž.

<sup>1192</sup> Com. Luc., S. XXIII., Sm. s. 98.

<sup>1193</sup> Com. Luc., S. XXVII., Sm. s. 110.

<sup>1194</sup> Srv. Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 119.

<sup>1195</sup> Srv. Com. Luc., S. XXXIII., Sm. s. 120.

<sup>1196</sup> Srv. Com. Luc., S. XXIX., Sm. s. 115.

<sup>1197</sup> Srv. Com. Luc., S. XXIII., Sm. s. 98.



Je pak třeba rozpoznat a vyvarovat se takových nepravých učitelů. „*Pak musíme rozlišovat charakter učitelů, ne podle zjevného (na první pohled), ale podle skutků života každého z nich.*“<sup>1198</sup>

---

<sup>1198</sup> Com. Luc., S. XXXIII., Sm. s. 121-122.

## 4. Augustin a jeho spis *De sermone domini in monte*

### 4.1 Augustin a jeho život

Augustin patří bez pochyby k jednomu z nejvlivnějších spisovatelů všech dob a také k nejplodnějším spisovatelům patristiky, a to nejen textově, ale také myšlenkově.<sup>1199</sup> Žil v oblasti západní části Římské říše těsně před jejím zhroucením pod nájezdy barbarů. Bylo sepsáno nesčetně podrobných Augustinových životopisů.<sup>1200</sup> Já se pokusím vypíchnout jen několik významných kapitol z jeho života.

Aurelius Augustinus je plodem římské severní Afriky, kde prožil velkou část svého života a jež ho významně formovala.<sup>1201</sup> Narodil se roku 354 ve městě Thagaste (dnes Souk Ahras v Alžírsku) v římské provincii Numidia. Jeho rodina nebyla příliš majetná, i když ne úplně chudá.<sup>1202</sup> Otec byl pohan, matka křesťanka. Jeho matka Monika na něj měla do své smrti velký vliv, především pokud se týká vzoru křesťanského života. Od malička se pilně a s velkým talentem věnoval studiu, nejprve v rodném Thagaste, poté v Madauru a hlavně v tehdejšímu centru římské Afriky Kartágu. Uchvátila ho především filozofie, velkou inspirací mu přitom zpočátku byl hlavně Cicero.<sup>1203</sup> Roku 375 začala jeho dráha učitele. Nejprve v rodném Thagaste a pak v Kartágu, kde působil jako profesor rétoriky. Přitom se přidal k sektě Manichejců.<sup>1204</sup> Už zde píše svou první knihu (kolem roku 380).<sup>1205</sup> Jedná se o knihu o estetice pro římského řečníka Hieria. Stal se tedy známým po celém říši a dostal pozvání učit v Římě. Některé myšlenkové nedostatky manicheismu ho vedou k jeho odvrnutí a podpoře skepticismu. Roku 382 se stává učitelem řečnictví v Římě, ale stejně jako v Kartágu i zde je z práce svých studentů zklamán. Tak se roku 384 stěhuje za prací ještě jednou, tentokrát byl vybrán pro významnou funkci profesora řečnictví v Miláně, kde tehdy sídlil také císařský dvůr.<sup>1206</sup> Jeho spletité jistě nemálo ambiciózní cesty jsou dokladem také jeho duchovního neklidu a hledání, jak to podrobně popisuje ve svých *Vyznáních*.

---

<sup>1199</sup> Srv. AUGUSTIN. O milosti a svobodném rozhodování; Odpověď Simplicianovi. Praha: Krystal OP, 2000. ISBN 80-85929-41-4, s. 5.

<sup>1200</sup> V českém překladu vyšel v nedávné době např. Brownův Augustin z Hipponu (BROWN, P., Augustin z Hipponu. Praha: Argo, 2020. ISBN 978-80-257-3318-9).

<sup>1201</sup> V poslední době si mnoho odborníků všímá právě vlivu prostředí Afriky na Augustinův život a práci. Např. O'Donnell s. 9-34. O církvi a společnosti v severní Africe více Companion s. 24-39.

<sup>1202</sup> Dokonce musel načas nechat studia z finančních důvodů. Více Brown s. 18. Naštěstí se mu podařilo sehnat pro svá studia mecenáše Romaniana v Kartágu roku 370.

<sup>1203</sup> Nejprve jeho dialog Hortensius.

<sup>1204</sup> Jeden z gnostických směrů. Více k manicheismu a Augustinovi té doby: Brown s. 41-45.

<sup>1205</sup> Srv. Brown s. 50.

<sup>1206</sup> Srv. Brown s. 52.

V Miláně se setkává s klíčovou osobností, která na něj měla vliv, svatým Ambrožem.<sup>1207</sup> Docházel na jeho kázání a za pomoci jeho výkladů se mu podařilo získat odpovědi na všechny výhrady ke křesťanství, které měl. Již delší dobu Augustin a jeho přátelé uvažovali, že by založili filozofické společenství, kde by se všeho vzdali, aby se mohli plně věnovat filozofii. To skutečně alespoň na několik měsíců roku 386 v Cassiciacu.<sup>1208</sup> Odehrává se v něm důležitý duchovní boj, který ho nakonec vedl k tomu, že přijal křesťanství<sup>1209</sup> a 23. 4. 387 ho Ambrož společně s jeho synem Adeodatem a přítelem Alypiem pokřtil. Po svém obrácení všeho nechá a vrací se domů do Thagaste. Na této cestě v přístavu Ostia umírá jeho matka Monika, která ho stále provázela. Na otcových statcích konečně uskuteční s některými pokřtěnými přátely svůj sen žít v intelektuálním společenství, které se postupně mění v nový druh mnišského života. V Hipponu pak roku 391 hledá vhodný klášter, kde by mohli žít. Zde se ho chopili, jak to popisuje v jednom ze svých kázání, a vysvětili ho na kněze.<sup>1210</sup> Hipponský biskup Valerius si ho vyhlédl jako svého pomocníka a roku 395 je vysvěcen na pomocného biskupa. Po Valeriově smrti roku 396 se přirozeně stává jeho nástupcem v úřadě. Zbytek svého života už prožil v Hipponu uprostřed svého kněžského společenství, pro něž sepsal řeholi.<sup>1211</sup> Kromě pastorační činnosti se věnuje především sporům s místními sektami,<sup>1212</sup> hlavně pelagiány a donatisty. Také sepisuje mnoho svých významných spisů. Umírá 28. 8. 430 uprostřed vandalského obléhání Hipponu.<sup>1213</sup> K Augustinovu životu je třeba přistupovat velmi pozorně, protože „v jeho případě je to, co píše, věrným odrazem toho, co žije.“<sup>1214</sup>

---

<sup>1207</sup> O jeho vlivu na Augustina a jejich vzájemném vztahu Brown s. 59-64.

<sup>1208</sup> Z tohoto pobytu pochází několik Augustinových významných filozofických spisů.

<sup>1209</sup> Předcházela tomu slavná zcena duchovního boje, kterou také později Augustin zaznamenal ve svých Vyznáních. Srv. Conf. VIII., Brown s. 78-79.

<sup>1210</sup> Srv. Sermones 355,2.

<sup>1211</sup> Více o Augustinovi jako mnichovi a jeho mnišskému společenství Companion s. 284-309.

<sup>1212</sup> Více o jeho polemikách Companion s. 323-336.

<sup>1213</sup> Augustinovy životopisy se výrazně liší svým pojetím. Zatímco Brown používá klasický přístup chronologického výkladu jeho života, jiné životopisy se snaží proniknout hlouběji do jeho myšlení a věnují své kapitoly různým stránkám Augustinova života. Tak např. O'Donnell nebo v českém překladu Groeschel (GROESCHEL, B., Augustin: filozof, teolog, mystik. Bratislava: Serafin, 2005. ISBN 80-8081-006-0). Zajímavá je v českém prostředí publikace AUGUSTIN, Aurelius Augustinus – Říman, člověk, světec, Praha: Vyšehrad 2000, která se snaží přiblížit různé stránky Augustinova života a podává k tomu několik krátkých překladů jeho práce. Jinak k tématu přistoupil Milan Machovec, který zpracoval Augustinův život jako esej, jak v něm Augustin probouzí mnoho myšlenek a komentářů. MACHOVEC, M., Svatý Augustin. Praha: Akropolis, 2011. ISBN 978-80-87481-38-7. Neocenitelná je publikace A companion to Augustine (VESSEY, M., A companion to Augustine, Chichester: Blackwell publishing 2015. ISBN 978-1-119-02555-9.), která představuje Augustina a jeho svět mnoha články, které se týkají také tehdejší politiky, kultury, jeho teologických témat nebo jeho pozdější recepce.

<sup>1214</sup> El pecado s. 751.

## 4.2 Augustinovy spisy

O Augustiných spisech máme mnohem lepší informace než je tomu u jiných církevních otců, protože tři roky před svou smrtí sepsal *Retractiones*, kde sám kriticky reviduje své dílo od svého obrácení ke křesťanství. Z 93 spisů, které zde zmiňuje, se ztratilo jen deset. Jeho záměrem bylo revidovat také své homilie a listy, ale k tomu už se nedostal.<sup>1215</sup> Můžeme tedy konstatovat, že většina Augustinova díla se dochovala a to především díky neotřesitelné autoritě, které se mu v pozdějších staletích dostávalo. Obory, jimž se věnoval, jsou rozličné – filozofie, apologie, dogmatika, polemika, katechetika, etika, umění, rétorika a nebojím se říci na prvním místě exegeze. Jedná se tedy o všestranného vzdělance, jehož dílo bychom jednoduše mohli rozdělit podle oborů. Přesto to není úplně vhodné. Nejen, že některé spisy se vymykají tomuto dělení, ale pro naši potřebu je důležité, které spisy napsal před, při a po spisu *De sermone domini in monte*, abychom lépe pronikli do jeho úvah v této době.

Jsou ovšem dva druhy jeho literární produkce, které takto dělit nelze: kázání (*sermones*) a listy (*epistulae*). Kázání se stále ještě nalézají nová a už jejich počet přesáhl 500.<sup>1216</sup> Tradičně se dělí tématicky na kázání na Písmo svaté (*De scripturis Veteris et Novi testamenti*), kázání na svátky církevního roku (*De tempore*), na svátky svatých (*De sanctis*), na různé náměty (*De diversis*). Kázání 53-61A se týkají i našeho námětu. Nejvýznamnější z nich jsou tato: *Sermo 53 A* se týká blahoslavenství,<sup>1217</sup> *Sermo 61* se týká almužny<sup>1218</sup> a pak máme pět kázání ke katechumenům o otčenáši (*Sermo 56-58, 59 auct., 59 A*).<sup>1219</sup> Všechna tato kázání jsou pozdějšího data než *De sermone domini in monte* a mohou z něj tedy vycházet. Rozsáhlá je také sbírka Augustinových listů. Máme jich dnes 279, z nich 54 bylo posláno Augustinovy, ostatní psal sám.<sup>1220</sup> Dopisoval si s významnými státníky, ale také církevními otci jako například s Paulinem z Noly nebo Jeronýmem. Obsah bývá často filozofický či teologický, týká se dogmatiky nebo etiky.

### 4.2.1 Augustinova literární tvorba před *De sermone domini in monte*

Před svým obrácením ke křesťanství se Augustin věnoval především estetice a filozofii. Jeho první dnes nedochované dílo *De pulchro et apto* z roku 380 bylo reakcí na řečníka

---

<sup>1215</sup> Srv. Kraft s. 40.

<sup>1216</sup> Srv. Storia III. s. 48. Doyle uvádí současný počet 559 a také více podrobností ke stavu dochování. Srv. Essential s. 9-14. Nebo také AUGUSTIN, Vánoční promluvy, Praha: Krystal OP 2015. ISBN 978-80-87183-83-0, s. 27-29.

<sup>1217</sup> Máme dvě rozmězí datace – 405-411 popřípadě 425-430, o které se stále vedou spory. Srv. Essential s. 76.

<sup>1218</sup> Jeho cílem je povzbudit k dávání almužny a datovat ho můžeme mezi roky 412-416. Srv. Essential s. 95.

<sup>1219</sup> Datované mezi roky 410-416. Srv. Essential s. 84. Všechna byla přeložena do češtiny: AUGUSTIN, Promluvy o modlitbě Páně : (Sermones 56-59A). Praha: Krystal OP, 2019. Patristika. ISBN 978-80-7575-051-8.

<sup>1220</sup> Srv. Storia III. s. 48.

Hieria a jeho estetických názorů. V Miláně pak měl Augustin chuť napsat celou encyklopedii svobodných umění – gramatiky, rétoriky, dialektiky, filozofie, aritmetiky, geometrie a muziky. Z toho dokončil jen spis *De grammatica*, který se bohužel nezachoval, a máme šest dochovaných knih *De musica*, které rozebírají metriku a rytmus a které zřejmě dokončil až po návratu do Afriky.<sup>1221</sup> Více už se pak estetice po svém obrácení ke křesťanství nevěnoval.

Augustinův filozofický vývoj je poměrně složitý<sup>1222</sup> a je třeba počítat s tím, že antické filozofy má skutečně v úctě.<sup>1223</sup> Jeho první inspirací byl především Ciceronův spis *Hortensius*, který ho přivedl na cestu filozofie. Ve svém díle se pak inspiroval především skepticizmem a později hlavně platonismem a novoplatonismem.<sup>1224</sup> Ve svých prvních spisech se věnuje hlavně tématům dobra a moudrosti.<sup>1225</sup> Jedná se o dialogy *Contra academicos* a *De vita beata* datovaných do jeho pobytu v Cassiciacu ještě spolu s dialogem *De ordine*.<sup>1226</sup> V dialogu *Contra academicos* se staví proti skepticizmu. Nejde o to jen hledat pravdu, ale dosáhnout ji a duše je toho schopná, může dosáhnout jistoty a ne jen pravděpodobnosti.<sup>1227</sup> V *De vita beata* zase dochází k myšlence, že pravé štěstí může spočívat jen v poznání Boha.<sup>1228</sup> Dialog *De ordine*<sup>1229</sup> se zabývá tématem zla, které tížilo Augustina dlouhodobě už od jeho kontaktu s manichejci. Především jde o původ zla. Zabývá se zde ale také zcela jiným tématem – rolí svobodných umění při výchově. V Cassiciacu ale nepíše jen dialogy. Nejznámějším „*plodem jeho meditace a duše*“<sup>1230</sup> jsou jeho *Soliloquia*, rozhovory duše s Bohem.<sup>1231</sup> Opět se zde vrací k tématu pravdy, která je podle něj svou přirozeností nesmrtelná, a poprvé se věnuje tématu duše, jako sídlu pravdy, která musí být tedy také nesmrtelná.<sup>1232</sup> Na tyto závěry pak navazuje<sup>1233</sup> pojednáním *De immortalitate animae*. Sepsal ho pravděpodobně ještě před svým křtem hned po návratu z Cassiciaca roku 387.<sup>1234</sup>

---

<sup>1221</sup> Srv. Fil. s. 426.

<sup>1222</sup> Více o vývoji jeho filozofie Companion s. 175-187.

<sup>1223</sup> Více o jeho vztahu k antickým klasikům Companion s. 161-174.

<sup>1224</sup> Více k vývoji jeho filozofického myšlení Fil. 419-426. Podrobněji kniha KARFÍKOVÁ, L. Anamnesis: Augustin mezi Platonem a Plotinem. Praha: Vyšehrad, 2015. ISBN 978-80-7429-639-0.

<sup>1225</sup> Fil. s. 422.

<sup>1226</sup> Fil. s. 425.

<sup>1227</sup> Srv. Dat. s. 205.

<sup>1228</sup> Srv. Dat. s. 206.

<sup>1229</sup> Byl přeložen do češtiny: AUGUSTIN. O pořádku. Praha: Karolinum, 2000. ISBN 80-246-0090-0.

<sup>1230</sup> Fil. s. 126.

<sup>1231</sup> Vyšlo také v češtině: AUGUSTIN, Rozhovory duše s Bohem, Praha: Cyrilometodějské nakladatelství Gustava Francla 1935.

<sup>1232</sup> Srv. Dat. s. 206.

<sup>1233</sup> Více o této návaznosti a otázce duše v Augustinově rané tvorbě: AUGUSTIN. O nesmrtelnosti duše. Praha: OIKOYMENH, 2013. ISBN 978-80-7298-493-0, s. 7-30.

<sup>1234</sup> Srv. AUGUSTIN. O nesmrtelnosti duše. Praha: OIKOYMENH, 2013. ISBN 978-80-7298-493-0, s. 14.

Po svém křtu se pak postupně odklání od filozofie a začíná se věnovat teologii. Ještě v Římě mezi roky 387-388<sup>1235</sup> píše poslední čistě filozofické spisy. Téma duše ještě více precizuje ve svém spise *De quantitate animae*. Dostává se zde ke spojení duše a těla, dokonce se snaží určit velikost duše. Zásadním pohledem ovšem je, že tělo ve všem podléhá duši.<sup>1236</sup> Zřejmě z této doby pochází také jeho první rozbor tématu svobody *De libero arbitrio*. Opět začíná antropologií, kdy lidská mysl a vůle překonává vášně, což je ono svobodné rozhodování. Dále dokazuje existenci a prozřetelnost Boží a zakončuje svůj rozbor důrazem na vůli, která vytváří v lidském životě hodnoty.<sup>1237</sup> Brzy po svém návratu do Afriky zřejmě roku 389 pak píše poslední filozofický spis a filozofický dialog *De magistro*. Jedná se o rozhovor se svým nemanželským synem a žákem zároveň Adeodatem o správném procesu vyučování. Při něm je Bůh učitelem a Augustin jen jakýmsi povzbuzovatelem činnosti žáka. Jen Bůh může vnuknout žákovi světlo ke správnému nahlížení věcí.<sup>1238</sup>

Zcela novou disciplínou, které se začíná po návratu do Afriky věnovat a ve které dosáhné nedozírných úspěchů, je polemická apologie. První skupinou, proti které brání cíkrevní učení jsou jeho bývalí spolubratři Manichejci.<sup>1239</sup> Svůj první spis *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* píše snad ještě v Římě roku 388 nebo 389 a je namířen proti pýše Manichejců na svou askezi.<sup>1240</sup> Do polemiky s Manichejci zabudovává svou filozofii, snad mu tyto polemiky s různými proudy nahradily jeho zálibu ve filozofii, kterou opustil. Tak píše o problému dvou duší v člověku u Manichejců spis *De duabus animabus contra Manicheos* (391-392). O víře a vědění proti námitce Manichejců, že církev vyžaduje jen víru, píše spis *De utilitate credendi ad Honoratum* (391). Nejkomplexnější vyvrácení manichejského učení ale najdeme ve spise *De vera religione* (asi roku 390). Jde hlavně o dualismus, který zde Augustinovi vadí.<sup>1241</sup> Dokazuje ale také, že jen křesťanství je jediné pravé náboženství, kterému se má věřit.<sup>1242</sup> Dochovaly se nám také protokoly z jeho veřejné disputace z 28. a 29. 8. 392 s představitelem manichejců Fortunátem (*Acta seu disputatio contra Fortunatum Manichaeum*).

---

<sup>1235</sup> Srv. Fil. s. 426.

<sup>1236</sup> Více k tomuto spisu a tématu duše: AUGUSTIN. O nesmrtelnosti duše. Praha: OIKOYMENH, 2013. ISBN 978-80-7298-493-0, s. 242-251.

<sup>1237</sup> Srv. Dat. s. 206-207.

<sup>1238</sup> Srv. Storia III. s. 28, Dat. s. 207. Tento dialog byl přeložen do češtiny: AUGUSTIN. O učitelích. Praha: Karolinum, 2000. ISBN 80-246-0090-0.

<sup>1239</sup> Jedná se o složité gnostické učení na základě syrských spisů Máního. Více o jeho učení a také vztahu Augustina k manicheismu: Aurelius s. 58-67.

<sup>1240</sup> Srv. Storia III. s. 22.

<sup>1241</sup> Srv. Kraft s. 43.

<sup>1242</sup> Srv. Dat. s. 207.

V souvislosti s polemikou s Manichejci se Augustin také poprvé pouští do exegeze Písma.<sup>1243</sup> „Po svém návratu z Tagaste a před svým kněžským svěcením<sup>1244</sup> Augustin napsal *De Genesi contra Manicheos*, exegetickou práci o Genesi, která tak musela být napsána v letech 388 nebo 389.“<sup>1245</sup> Poprvé se písemně zabývá exegezí Gn 1-3.<sup>1246</sup> Práci věnoval Afričanům, kde tehdy žil v mnišském společenství.<sup>1247</sup> Snaží se v ní nejen oponovat manichejským názorům o stvoření světa, ale hlavně poučit nevzdělané křesťany severní Afriky, jak vykládat stvoření světa v obraně s Manichejci.<sup>1248</sup> To je zřejmě důvod, proč se vůbec pustil do své dlouholeté exegetické práce. Sám uvádí napomenutí některých vzdělaných křesťanů, aby psal jednoduše a všichni křesťané tomu rozuměli.<sup>1249</sup> Augustin si uvědomil, že nejen jeho spisy, ale především Písmo je těžké na pochopení a že je na něm, jako na vzdělanci, ho všem jednoduše vysvětlit. Ze své zkušenosti věděl, jak to popisuje ve svých *Vyznáních*,<sup>1250</sup> že bez správného pochopení Písma je manicheismus přitažlivější než církevní učení.

#### 4.2.2 Augustinova literární tvorba při *De sermone domini in monte*

Při své práci na *De sermone domini in monte* Augustin stále ještě pokračuje v polemickém boji s Manichejci. Zřejmě roku 394 píše *Contra Adimantum Manichaei discipulum*, kde se snaží vyvrátit rozpory mezi Starým a Novým zákonem, na které poukázal manichejec Adimantus. Drží se přitom biblických témat. Můžeme u něj v této době vidět určitý rozkvet biblických studií a nový exegetický zápal.

Jeho polemický zápal ovšem také neustával, naopak střetává se s novým protivníkem, sektou donatistů.<sup>1251</sup> Zatímco Manichejci byli ve svém učení poměrně vzdáleni od církve, donatisté se od církve odtrhli a dokonce si toto slovo nárokovali pro sebe.<sup>1252</sup> Základní tezi donatistů shrnul výstižně Brown: „Donatisté oproti katolíkům tvrdili, že církev je jediným zdrojem svatosti, a nemůže se na ni proto podílet žádný hříšník... A přežít coby

---

<sup>1243</sup> Podrobně o jeho výkladech Genese: KAMIMURA, N., *The Exegesis of Genesis in the Early Works of Augustine*, 2014, *The Theory and Practice of the Scriptural Exegesis in Augustine*, Research Report Grant-in-Aid for Scientific Research (C) 23520098 (2014): 13-24.

<sup>1244</sup> Srv. Retr. 1.10.1

<sup>1245</sup> Aug. First s. 421.

<sup>1246</sup> Tamtéž.

<sup>1247</sup> Tamtéž, s. 422.

<sup>1248</sup> Tito *parvuli*, jak je zde většinou Augustin nazývá, mají totiž příliš zjednodušený tělesný pohled na duchovní otázky, především na Boha samotného, a Manichejští se jím proto vysmívají. Sám Augustin měl s tímto zjednodušeným pohledem v mládí problém, který byl jedním z důvodů, proč byl určitou dobu Manichejcem. Srv. Aug. First s. 423.

<sup>1249</sup> Gen. c. Man. 1.1.1. Srv. Aug. First s. 422.

<sup>1250</sup> Srv. Conf. 3,5-6.

<sup>1251</sup> Tato sekta vznikla okolo roku 300 právě v Africe a zanikla až po vpádu muslimů do Afriky na počátku 8. století.

<sup>1252</sup> Srv. Kraft s. 44.

čistá může církev jedině tehdy, pokud z ní jsou vyloučeni nehodní biskupové, protože provinění biskupa automaticky zbavuje účinnosti modlitby, jež pronášel při křtech a kněžských svěceních.“<sup>1253</sup> Vina hříšných funkcionářů v církvi pak reálně ohrožuje církev samotnou, ze které se stává vzdorocírkev.<sup>1254</sup> Tato sekta byla v Africe tehdy velice silná a rozdělovala místní společnost. Augustinova první snaha (roku 393) směřovala k prostému lidu, pro který složil *Psalmus contra partem Donati*.<sup>1255</sup> Reaguje v něm na snahu donatistického biskupa Parmeniana psát propagandistické žalmy a píše vlastně to samé z katolického pohledu. Jeho melodická píseň o dvaceti strofách začíná postupně jednotlivými písmeny abecedy, aby se prostým věřícím lépe zapamatovala. Vytýká v něm donatistům především pýchu, s jakou způsobili v církvi rozkol, a tím se vlastně poskvřnili.<sup>1256</sup> Ve stejném roce píše také spis *Contra epistolam Donati*, který se bohužel ztratil.<sup>1257</sup> Reaguje v něm na kritiku donatistického biskupa Donáta, že katolíci nemají platný křest. Jsou to tedy zatím jen střípky a začátky, které teprve Augustin v pozdějších letech rovine do obsáhlé polemiky, ale také praktických kroků už jako biskup v Hipponu.

Další oblasti, které v této době začíná zkoumat, jsou dogmatika a etika. Ve stejné době píše *De diversis quaestionibus*.<sup>1258</sup> Postupně už od roku 388 shromažďuje odpovědi na různé palčivé filozofické, exegetické, ale především dogmatické a etické otázky a v roce 395 jich 83 vydá jako *De diversis quaestionibus*. Sám později ve svých *Retractiones* popisuje jejich vznik: „Tyto otázky byly napsány na mnoha lístcích, na něž jsem si od svého obrácení a po svém návratu do Afriky psal odpovědi na otázky, na které se mě tázali moji bratři, aniž bych je uspořádal. Když jsem se stal biskupem, srovnal jsem tyto lístky a očísloval je.“<sup>1259</sup> Jeho první ryze dogmatický spis byl také z popudu jeho okolí. V říjnu 393 proběhlo v Africe několik velkých synod, Augustin už jako kněz byl shromážděnými biskupy vyzván, aby pronesl řeč. Poprvé zde vykládá krédo za účelem jasně vyložit jednotlivé články a postavit se proti herezím. Jeho řeč se tak zalíbila, že biskupové chtěli její písemné zaznamenání, tak vznikl spis *De fide et symbolo*.<sup>1260</sup>

Také svá první etická témata dává postupně dohromady, aby je pak roku 395 vydal ve dvou spisech: *De mendacio* a *De continentia*. O lži pojednává Augustin velice teoreticky a čerpá ze svých filozofických znalostí. Mnohem později (roku 420) ho doplní ještě

---

<sup>1253</sup> Brown s. 152.

<sup>1254</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1255</sup> Přeložen také do češtiny: Aurelius s. 252-261.

<sup>1256</sup> Více Storia III. s. 37.

<sup>1257</sup> Srv. Kraft s. 44.

<sup>1258</sup> El peccado s. 757.

<sup>1259</sup> Retr. I, 26.

<sup>1260</sup> Srv. Dat. s. 209.



spisem více konkrétním v reakci na priscillianismus (*Contra mendacium*).<sup>1261</sup> Augustin se snaží dokázat, že jakákoliv lež je špatná.<sup>1262</sup> Ve spise o zdrženlivosti reaguje na manichejce a zabývá se bojem, který je nutný vést, aby si člověk uchoval zdrženlivost.<sup>1263</sup> Ve své exegetické práci se Augustin dále zaobírá knihou Genesis a přidává k tomu první novozákonní knihy – List Římanům a List Galaťanům. Ve svém prvním spise ke Genezi (*De Genesi adversus Manichaeos*) se postavil proti zneužívání obrazného výkladu počátků stvoření. V dalším spise *De Genesi ad litteram imperfectus liber* (roku 393-394) se snaží o pečlivý doslovný výklad jednotlivých veršů Geneze ovšem neúspěšně. Sám ve svých *Retractiones* uznal, že nemohl práci kvůli obtížím dokončit.<sup>1264</sup> Po první kapitole tedy práci ukončil. Opět je jeho exegeze směřovaná k Manichejcům. Později (někdy mezi roky 401-415) se znovu pokusil dokončit doslovný výklad Geneze, ale podařily se mu jen první tři kapitoly Geneze (*De Genesi ad litteram libri XII*). Podobný osud měly i jeho pokusy exegeze Listu Římanům z roku 394. Augustin dával svým spolubratrům lekce k listu Římanům, který četli a některým pasážím nerozuměli. Jeho lekce zapsali a seřadili.<sup>1265</sup> Tak vzniklo dílo *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos*, které se ovšem týká jen několika pasáží Listu Římanům a Augustin sám ho později mírně upravil, pokud se týká teologie milosti.<sup>1266</sup> Poprvé zde používá později velice používaný motiv Jáкова a Ezaua pro vysvětlení fungování Boží milosti.<sup>1267</sup> Pokusil se ale také o soustavný komentář v *Epistulae ad Romanos inchoata expositio*, ale ukončil ho hned na počátku už u Řím 1,7 opět kvůli obtížím.<sup>1268</sup> První komentář, kde se mu podařilo (roku 394) vyložit celou biblickou knihu, bylo *Expositio epistulae ad Galatas*. V tomto komentáři už se objevuje několik možných výkladů.<sup>1269</sup>

#### 4.2.3 Augustinova literární tvorba po *De sermone domini in monte*

Spis *De sermone domini in monte* patří stále ještě k raným Augustinovým spisům, většinu svých děl napsal až jako biskup. Ve své další literární produkci v podstatě pokračoval v oborech, které začal studovat při sepisování *De sermone domini in monte*.

<sup>1261</sup> Srv. Storia III. s. 31-32.

<sup>1262</sup> Více GRAMIGNA, R., Augustine on lying: A theoretical framework for the study of types of falsehood. TARTU ÜLIKOOLI KIRJASTUS, 2013, 41(4), 446-487. ISSN 1406-4243.

<sup>1263</sup> Srv. Dat. s. 223.

<sup>1264</sup> Retr. I,18.

<sup>1265</sup> Srv. Storia III. s. 31

<sup>1266</sup> Srv. Retr. I,23.

<sup>1267</sup> Srv. Storia III. s. 31.

<sup>1268</sup> Srv. Dat. s. 222.

<sup>1269</sup> Srv. Storia III. s. 31. Více o Augustinových výkladech listů apoštola Pavla: KAMIMURA, N., Augustine's Evolving Commentaries on the Pauline Epistles, in: The Theory and Practise of the Scriptural Exegesis in Augustine, Research Report Grant-in-Aid for Scientific Research (C) 23520098 (2014): s. 63-74.

Není naším úkolem představit zde všechny jeho spisy v dalším období, ale rád bych připomněl alespoň ty nejzásadnější.

Nejslavnější z nich je beze sporu jeho specifická duchovní autobiografie *Confessiones*. Napsal ho nedlouho potom v období mezi roky 397-401. Jedná se o záměrně subjektivní popis jeho života a především jeho duchovní cesty, který nám ale samozřejmě skýtá mnoho podrobností důležitých pro výzkum jeho života. Velkou část tvoří také jeho myšlenky a také jistý návrat k filozofickým rozborům světa.<sup>1270</sup> Z jiného pohledu se také jedná o zpověď plnou modliteb.<sup>1271</sup> Záměr je ovšem jasný – oslavit milosrdenství Boží<sup>1272</sup> a z tohoto úhlu je vždy třeba se na toto dílo dívat.<sup>1273</sup> Z autobiografických spisů musíme také připomenout zmíně *Retractiones*, kde se snaží Augustin ke konci svého života (roku 427) opravit a doplnit své spisy. Toto dílo nám dnes významně pomáhá při dataci i dalších podrobnostech o Augustinových spisech.<sup>1274</sup>

Nejvýznamější apologetický spis Augustinův je *De civitate Dei*. Po Alarichově barbarském vydrancování Říma roku 410 si někteří Římané vykládali tuto římskou prohru jako důsledek odvrácení od římských bohů. Augustin se ve své velice rozsáhlé<sup>1275</sup> apologii křesťanství snaží dokázat, že kult římských bohů je nejen zbytečný, ale dokonce i škodlivý, protože se jedná o demony. Naopak ukazuje, co všechno zvrhlým Římanům křesťanství přineslo. Významná je v tomto díle také teologie dějin, kdy podle Augustina existují na tomto světě dvě obce, které se navzájem prolínají – *civitas terrena* určená k zavržení a *civitas Dei* vytvořená k nebeskému životu.<sup>1276</sup> Tento spis psal Augustin dlouhá léta a postupně ho zveřejňoval v letech 413-426.<sup>1277</sup>

Z dogmatických spisů se stal nejvýznamnějším *De Trinitate* ukazující zcela nové pohledy na Boží Trojici. Je zde patrný novoplatonský vliv a také snaha zapojit do západního myšlení východní církevní otce. Augustin přichází především s novými analogiemi (například psychickou) na Boží Trojici. Na tomto díle si také nechal záležet a začal ho psát už okolo roku 400 až do roku 416.<sup>1278</sup> V některých dogmatických spisech se Augustin věnuje otázce Boží milosti a vztahu víry a skutků (*De diversis quaestionibus*

---

<sup>1270</sup> Především knihy 11-13. Srv. Kraft s. 40.

<sup>1271</sup> Srv. Kraft s. 40.

<sup>1272</sup> Srv. Dat. s. 205.

<sup>1273</sup> Více ke Conf.: Storia III. s. 37-42. Spis byl samozřejmě přeložen i do češtiny (AUGUSTIN. Vyznání, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2015. ISBN 978-80-7195-189-6), nyní se pracuje a začíná vydávat nový překlad.

<sup>1274</sup> Více Storia III. s. 72-73. Podrobně různé pohledy na tento spis: Companion s. 55-110.

<sup>1275</sup> 22 knih

<sup>1276</sup> Podrobněji k této jeho teorii Companion s. 386-397.

<sup>1277</sup> Více Storia III. s. 57-61. Také bylo přeloženo do češtiny (AUGUSTIN. O boží obci. Praha: Karolinum, 2007.

ISBN 978-80-246-1284-3).

<sup>1278</sup> Více ke spisu Storia III. s. 46-47.

*ad Simplicianum* roku 396 nebo 397, *De gratia et libero arbitrio* roku 426 nebo 427,<sup>1279</sup> *De fide et operibus* roku 413).

Další směr, kam se Augustin posunul, byla katechetika.<sup>1280</sup> Píše *De catechizandis rudibus* (kolem roku 400), kde se snaží dát návod, jak vysvětlovat katechumenům víru církve a přidává k tomu dvě konkrétní katecheze, jednu obsáhlejší, druhou sručnější.<sup>1281</sup> Roku 421 dokonce napsal příručku křesťanské nauky *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate*, v co má člověk věřit (výklad dogmat), v co doufat (výklad otčenáše) a co milovat (výklad přikázání).<sup>1282</sup>

V polemice vydal Augustin vůbec nejvíce spisů. Nejen, že dále pokračoval v diskuzi s Manichejci<sup>1283</sup> a Donatisty,<sup>1284</sup> ale také se začal věnovat polemice s Ariány (tři spisy), jeden spis pak věnoval Priscilianistům a jeden Markionistům.<sup>1285</sup> Od roku 412 se ale především pouští do sporu s Pelagiány o Boží milost a spoluúčast člověka na spáse. Tomuto sporu věnoval také nejvíce svých knižních titulů.<sup>1286</sup> Ke konci života (kolem roku 428) pak napsal souhrný katalog herezí *De haeresibus*, který obsahuje 88 herezí.<sup>1287</sup>

V oblasti etiky píše spíše kratší dílka věnující se většinou správnému životu ve spojení s daným životním stavem – mnišství (*De opere monachorum* kolem roku 400), manželství (*De bono coniugali*) a panenství (*De sancta virginitate* oba mezi roky 400-401), vdovství (*De bono viduitatis* roku 414).<sup>1288</sup> Jeho etický obraz života spočívá v přímém boji s ďáblem, jak ho nastiňuje ve spisku *De agone christiano* z let 396-397.<sup>1289</sup>

Biblická exegeze nás bude pochopitelně zajímat nejvíce. Augustin především píše spis *De doctrina christiana* o čtyřech knihách, jakousi metodiku správné exegeze. Ne, že by byl první křesťanský myslitel, který psal o biblické exegezi, ale ještě nikdo nese-psal takovouto příručku exegeze.<sup>1290</sup> Jak název napovídá, Augustin téma pojal ze široka a chce ukázat, že správný křesťanský exegeta by měl proniknout také do světské vzdělanosti.<sup>1291</sup>

---

<sup>1279</sup> Oba vyšli v češtině (AUGUSTIN, O milosti a svobodném rozhodování; Odpověď Simplicianovi. Praha: Krystal OP, 2000. ISBN 80-85929-41-4.). Více k otázce milosti u Augustina např. KARFÍKOVÁ, L., Milost a vůle podle Augustina. Praha: Oikoyomenh, 2006. Oikúmené. ISBN 80-7298-172-2.

<sup>1280</sup> Více k jeho pojetí katecheze: AUGUSTIN, Katechetické spisy, Praha: Krystal OP 2005, s. 5-8.

<sup>1281</sup> Srv. AUGUSTIN, Katechetické spisy, Praha: Krystal OP 2005, s. 9. Více ke spisu *Storia* III. s. 43.

<sup>1282</sup> Obě díla ještě spolu s dalšími menšími díly vyšla v češtině: AUGUSTIN, Katechetické spisy, Praha: Krystal OP 2005.

<sup>1283</sup> Více k jejich polemice: *Storia* III. s. 26-27, podrobněji *Companion* s. 188-199.

<sup>1284</sup> Více k jejich polemice: *Storia* III. s. 53-56, podrobněji *Companion* s. 375-385.

<sup>1285</sup> Srv. *Dat.* s. 213 a 219, *Kraft* s. 44 a 47.

<sup>1286</sup> Jedná se o 15 spisů. Více ke sporu s Pelagiány: *Storia* III. s. 62-71.

<sup>1287</sup> Srv. *Storia* III. s. 73.

<sup>1288</sup> Srv. *Kraft* s. 49.

<sup>1289</sup> Srv. *Dat.* s. 223.

<sup>1290</sup> Poprvé zde ukazuje principy a metodu biblické hermeneutiky, poslední kniha, kterou napsal těsně před smrtí je navíc manuál křesťanské rétoriky pro kázání. Srv. *Pelikan* s. 56.

<sup>1291</sup> Především ve 3. knize.

Tato kniha měla sloužit evidentně pro vzdělávání kléru a podle toho je také rozdělená. První kniha vybírá, co je třeba se učit, druhá zkoumá slova, pojmy, symboly a interpretace, třetí jak nalézt v Písmu symbol, čtvrtá tvorbě homilií. Augustin na tomto spise začal přemýšlet nedlouho po dokončení *De sermone domini in monte*, do roku 397 dopsal většinu spisu, zbytek pak až s odstupem zřejmě roku 426.<sup>1292</sup>

Pokud se týká Starého zákona, Augustin se poučil z neúspěšných snah dokončit komentář Geneze a nesnaží se již napsat komentář celé starozákonní biblické knihy. Vybírá si spíše problematická místa, která vykládá.<sup>1293</sup> Vyšly, ne zrovna k jeho radosti, neuspořádané poznámky ke knize Job z let 397-400 (*Annotationes in librum Iob*), dále poznámky o hebrejských a řeckých výrazech Heptateuchu (*Locutionum in Heptateuchum*),<sup>1294</sup> aby objasnil málo jasný latinský překlad, a odpovědi na několik problematických otázek Heptateuchu (*Quaestionum in Heptateuchum* obě roku 419). Jedinou výjimkou, kdy se pokusil komentovat celou knihu, jsou žalmy. Tak vzniklo obsáhlé a velice úspěšné dílo *Enarrationes in psalmos*. Augustin na něm pracoval většinu svého zbylého života snad už od kněžského svěcení. Na rozdíl od knihy Genesis neměl původně plán komentovat celou knihu, ale skládal postupně dohromady kázání na jednotlivé žalmy až do roku 416.<sup>1295</sup>

Problémové otázky ho zajímali také v Novém zákoně, především v evangeliích (*Quaestiones evangeliorum* asi roku 399), kde se snaží najít také shodu mezi jednotlivými evangelií (*De consensu evangelistarum* roku 400).<sup>1296</sup> V Novém zákoně se ale neobává kompletních komentářů, jak už se mu to podařilo u Listu Galátanům. Povedlo se mu to také u prvního Janova listu<sup>1297</sup> a dokonce u celého Janova evangelia, oba pak spojil dohromady.<sup>1298</sup> *Tractatus in epistolam Ioannis ad Parthos* vložil do *Tractatus in Ioannis evangelium*. Jedná se o deset homilií z velikonočního oktávu s hlavními náměty lásky a jednoty církve.<sup>1299</sup> *Tractatus in Ioannis evangelium* je sbírka 123 kázání, která vznikla v různých obdobích mezi roky 411-418.<sup>1300</sup> Dílo je komplexní po stránce dogmatické i etické a patří k nejlepším patristickým komentářům Janova evangelia.<sup>1301</sup>

---

<sup>1292</sup> Srv. Kraft s. 47-48, Storia III. s. 32-35. Dílo bylo přeloženo do češtiny: AUGUSTIN. Křesťanská vzdělanost: De doctrina christiana. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-740-5.

<sup>1293</sup> Více o Augustinových quaestiones: Storia III. s. 28-29.

<sup>1294</sup> Prvních sedm biblických knih.

<sup>1295</sup> Srv. Storia III. s. 30, Kraft s. 48, Dat. s. 220-221.

<sup>1296</sup> Důležitá je zde myšlenka, že evangelium má v Písmu prominentní postavení. Srv. Pelikan s. 61.

<sup>1297</sup> Komentoval většinu veršů až k počátku 5. kapitoly. Srv. Dat. s. 222.

<sup>1298</sup> Srv. Kraft s. 48.

<sup>1299</sup> Srv. Dat. s. 222.

<sup>1300</sup> První část 411-413, druhá část 416-418.

<sup>1301</sup> Srv. Dat. s. 222.

### 4.3 *De sermone domini in monte* (394)

#### 4.3.1 Důvod a okolnosti sepsání

Augustin sám nám bohužel neříká, proč zrovna on jako jediný z církevních otců se pustil do komentáře ke Kázání na hoře.<sup>1302</sup> Jak již víme, Augustin po návratu do Afriky zpočátku žil se svými přáteli v jakémisi filozoficko - mnišském společenství, které ustanovil.<sup>1303</sup> V lednu roku 391 se Augustin stává knězem,<sup>1304</sup> což znamenalo zásadní zlom v jeho životě. Nejen že za sebou nechal kariéru světského učitele filozofie, ale nucen svými novými povinnostmi i posláním definitivně opouští roli bez pochyby významného filozofa své doby, aby se plně začal věnovat teologii a pastýřské činnosti. Jeden z prvních pastoračních úkolů byl výklad Kristova učení.<sup>1305</sup> K tomu samozřejmě nutně potřebuje hluboké studium Písma. S biskupským schválením se tedy na několik týdnů ponoří do biblického studia.<sup>1306</sup> Během tohoto času napíše dva biblické komentáře týkající se knihy Genesis a několik prvních výkladů žalmů.<sup>1307</sup> Svou první kněžskou činnost pak začíná učením katechismu<sup>1308</sup> a prvními kázáními.<sup>1309</sup> Augustin se rozhodně nestává běžným knězem, ale stává se pomocníkem Hipponského biskupa Valeria a věnuje se především kázání<sup>1310</sup> a psaní. Jeho činnost vyvrcholí o dva roky později, v říjnu roku 393, kdy před shromážděním afrických biskupů vykládá krédo.<sup>1311</sup> Další exegetické směřování se již týká Nového zákona. Je jím právě výklad Kristova Kázání na hoře.<sup>1312</sup> Jedná se tedy o jedno z jeho nejranějších exegetických děl a jeho vůbec nejstarší novozákonní exegetický spis. V této době už se pravděpodobně začíná také zaobírat listy svatého Pavla. V červnu 394 před přáteli v Kartágu už přednáší o Listu Římanům.<sup>1313</sup> Sám dokonce později přiznává, že měl ambici sepsat kompletní komentáře ke všem Pavlovým listům.<sup>1314</sup> Přidává se tak k vzrůstajícímu zájmu o Pavlovy listy na konci 4. století.<sup>1315</sup> Stejně jako u

---

<sup>1302</sup> Srv. Betz s. 12.

<sup>1303</sup> Aug. First s. 421.

<sup>1304</sup> Srv. Kam. 1.

<sup>1305</sup> Srv. Pel. s. 62.

<sup>1306</sup> Tímto biskupem byl Valerius. Aug.: Serm. 355,2, Ep. 21,3-4 in: Kam. 1

<sup>1307</sup> Jedná se o díla ..... Srv. Retr. 1,19,1, A. Miltzenbecher: Sancti Aurelii Augustini: De Sermone Domini in monte libros duos, CCL, vol. 35, Turnhout: Brepols 1967 in: Kam. 1.

<sup>1308</sup> Více o Augustinovy a katechumenech srv. VOPŘADA, D., Augustinovy katechumeni v církvi hříšníků, in: Salve 4/19, s. 23-35.

<sup>1309</sup> Srv. AUGUSTINE, Vánoční promluvy, Praha: Krystal OP 2015. ISBN 978-80-87183-83-0, s. 13.

<sup>1310</sup> Srv. ŠAVAL, T., Lidská přirozenost u svatého Augustina, Bakalářská práce, Praha: Katolická teologická fakulta Univerzity Karovy 2018, s. 12.

<sup>1311</sup> Srv. Retr. 1,17 in: Kam. 1

<sup>1312</sup> Srv. Kam 1

<sup>1313</sup> Retr. I,22. Srv. Brown s. 109.

<sup>1314</sup> Retr. I,24,1. Srv. Brown s. 109.

<sup>1315</sup> Srv. Caruana s. 53. Více Brown s. 109.

knihy Genesis má velké plány. Evidentně je plný zápalu a ideálů. Dokonce nelze vyloučit, že měl v úmyslu napsat kompletní komentář také Matoušova evangelia, jehož první fázi mohlo být *De sermone domini in monte*.<sup>1316</sup>

Augustin v této době prodělává velkou vnitřní proměnu započatou svým obrácením, která ale pokračuje v jeho hledání další životní cesty i oblastí zájmu, kterým se bude věnovat.<sup>1317</sup> Během prvních deseti let života v Africe se od velkých ideálů dokonalosti nastolených mimo jiné také v *De sermone domini in monte* a jistě spojených také s počátečními ideály mnišského života, dostává do reality duchovního života: „*Kdo si myslí, že v tomto smrtelném životě někdo může rozptýlit mlhy tělesných a smyslných představ tak, aby získal nezastřené světlo neměnné pravdy a lpěl na něm s neochvějnou stálostí ducha zcela odpoutaného od obvyklého žití – kdo si toto myslí, ten nechápe, co hledá, a nechápe, kým je hledající.*“<sup>1318</sup> V tomto jeho procesu hledání nového způsobu života se ocitáme na začátku, kdy má Augustin stále vysoké ideály a s tím je třeba k tomuto dílu také přistupovat.

Další druh proměny, kterou Augustin v Africe prochází, se týká kontaktu s prostým obyvatelstvem. Dříve žil v intelektuální společnosti, ať už jako učitel, který učil své žáky, nebo později ve svém mnišském společenství složeném zpočátku ze svých intelektuálních přátel. Už ve svých prvních afrických spisech byl konfrontován s výčitkou, aby psal pro běžného afrického čtenáře, a nyní se stává knězem, který se má o tyto prosté duše starat. Svá exegetická díla tedy od počátku přizpůsobuje základním znalostem prostých lidí. Při této proměně si uvědomil, že exegeze je nejen jeho povinnost jako intelektuála pastýře, aby lid chápal správně Boží slovo a neupadl do bludů, ale také šance odkud by se prostému lidu přiblížilo jeho intelektuální nadání, šance jak předat své vědomosti všem.<sup>1319</sup> Musíme si uvědomit, že knihu o Boží Trojici si přečte především teolog intelektuál, ale knihu, která vykládá text evangelia, si s chutí přečte každý, kdo nějakému místu v evangeliu nerozumí. To ovšem neznamená, že by mohl každý Augustina číst. On sám se nad tím zamýšlí. Považuje křesťanský život za jakousi cestu, která vede přes několik stupňů.<sup>1320</sup> Číst jeho exegetické spisy a pochopit smysl Písma může jen ten, kdo

---

<sup>1316</sup> Srv. Caruana s. 52. Nemáme k tomu žádné doklady, jedná se jen o spekulaci.

<sup>1317</sup> Brown vhodně připomíná, že této jeho další proměně je zatím věnována od badatelů tristně malá pozornost ve srovnání s jeho konverzí ke křesťanství. Srv. Brown s. 106, pozn. 1.

<sup>1318</sup> De cons. evang. IV, 10, 20. Srv. Brown s. 106.

<sup>1319</sup> Srv. Pelikan s. 66.

<sup>1320</sup> V tomto učení je poměrně konzistentní a najdeme ho v několika jeho spisech: De quant. an. 33,72-76, Gn. c. Man. 1.25.43, De vera rel. 26.48-49, De ser. dom. 1,3.10 – 4.12, De doct. chr. 2,7.9-11.

se chce upřímně na tuto cetsu vydat a snažit se o ctnostný život.<sup>1321</sup> Je to cesta od smyslového světa k nazírání Boha.<sup>1322</sup>

Jedná se svým způsobem i o katechetické dílo, kde se Augustin snaží navázat na svou myšlenku z nedávného proslovu před shromáždění biskupů (*De fide et symbolo*) o obnově Hipponské církve.<sup>1323</sup> Hlubší výzkum textu samotného ukázal za pravděpodobné, že *De sermone domini in monte* bylo psáno ke čtení a zřejmě se nejedná o přepis kázání.<sup>1324</sup> Přímými adresáty jsou zřejmě hipponští kněží, předně Augustinovy spolubratři z hipponského kláštera, kterým má tento spis pomáhat při duchovní obnově Hipponu.<sup>1325</sup> Prostřednictvím těchto kněží se pak má dostat k širokému publiku. Odpovídá v něm přitom nejen na otázky, které by mohli trápit jeho klášterní společenství, ale na otázky také širší veřejnosti.<sup>1326</sup>

Nejstarší dochovaný rukopis je palimpsest ze 6. století se čtyřmi rukopisy.<sup>1327</sup> Pokud se týká datace, sám Augustin ho ve svých *Retractiones*<sup>1328</sup> řadí do tohoto období, ale přesná datace není tak jednoduchá. Jistě nebyl napsán před onou plenární synodou afrických biskupů 8. 10. 393.<sup>1329</sup> Většina dnešních vědců se shoduje na tom, že rok sepsání je rok 394.<sup>1330</sup> Pokud se týká biblického překladu v textu, Augustin nepoužívá *Vulgátu*, ale pozdní formu *Vetus Latina* v africké verzi<sup>1331</sup> s velkým respektem k *Septuagintě*.<sup>1332</sup>

#### 4.3.2 Inspirace a otázky, kterými se Augustin v této době zabýval

Augustinův komentář této pasáže Matoušova evangelia, jak už víme, zdaleka není první. Jeho největší inspirací v tomto směru byl poměrně očekávaně spis *Expositio evangelii*

---

<sup>1321</sup> Srv. Kam. s. 4.

<sup>1322</sup> Srv. Aug. First. s. 425.

<sup>1323</sup> Srv. The ethical s. 54.

<sup>1324</sup> Dříve panovaly pochybnosti (srv. Holl s. 11-12), dnes už se zdá otázka vyřešena. Srv. The ethical. s. 56.

<sup>1325</sup> Diskuze o přímých adresátech spisu je různorodá, ale Caruanův argument, že i další exegetická díla z oné doby jsou věnována nebo napsána na popud jeho spolubratřích z kláštera, lze brát jako bernou minci. Srv. The ethical s. 57.

<sup>1326</sup> Srv. Kam. s. 18-19.

<sup>1327</sup> Jedná se ovšem pouze o zlomek. Většina rukopisů je z 9. – 15. st. Rukopisnou tradici popsal Muntzenbacher (Mutz. s. XVII.–XLIV.). Textovou kritiku také Holl s. 15-24. Zajímavé je, že u nejstarších rukopisů není Augustinovo jméno, přesto je autorství nepochybné. Srv. Pelikan s. 63.

<sup>1328</sup> Srv. Retr. I, 19.

<sup>1329</sup> Srv. Intro. s. 7.

<sup>1330</sup> Srv. Intro. s. 8. Datace se tímto zpřesnila od doby, kdy Mutzenbacher udal rozmezí mezi srpnem 392 a koncem roku 396. (Srv. Mutz. s. IX)

<sup>1331</sup> Srv. Kam. 2, pozn. 10. Existovaly dvě tradice textu – africká a evropská, přičemž africká je přibližně o půl století starším překladem. Jejich závislost je těžko vysvětlitelná, vzájemně se obohacovaly. Bohužel k upřesnění ještě není plně hotov rozbor citací u církevních otců. Srv. BURTON, P., KENNEDY, J., The Old Latin Gospels: a study of their texts and language. Oxford: Oxford University Press, [2000]. Oxford early Christian studies. ISBN 0-19-826988-9, s. 18. Více o latinském textu evangelia, které používá Augustin: MIZZI, J. The Latin Text of Matt. V-VII in St. Augustine's "De Sermone Domini in monte", in: Augustiniana 4 (1954), s. 450-494.

<sup>1332</sup> Srv. Intro. 10.

*secundum Lucam* jeho velkého vzoru svatého Ambrože.<sup>1333</sup> Druhá velká inspirace je naopak poměrně nečekáná vzhledem k tomu, že je z východní části říše, je to Řehoř z Nyssy a jeho dílo *De beatitudinibus*. Není jasné, jak se seznámil s tímto dílem, snad přes Ambrože,<sup>1334</sup> Viktorina z Petavia nebo Fortunáta z Aquileje, možná dokonce sám tyto Řehořovy homilie četl.<sup>1335</sup> Každopádně obě hlavní inspirace jsou na svou dobu velice moderní, sepsaná těsně před *De sermone domini in monte*. Řehoř z Nyssy je důležitý pramen i z toho ohledu, že se v něm zračí východní tradice sahající k Origenovým výkladům.<sup>1336</sup> Jistě také čerpal z Cypriánova díla<sup>1337</sup> a zprostředkovaně také z Tertullianova.<sup>1338</sup>

*De sermone domini in monte* je jistě z velké části plodem Augustinova teologického studia a studijního odpočinku věnovanému Písmu po jeho kněžském svěcení.<sup>1339</sup> V této době ho jistě trápí řada otázek, už jen proto, že je na začátku svého teologického a exegetického bádání. To vše je ale stále ještě na pozadí především jeho živé polemiky. Trápí ho stále manichejské otázky.<sup>1340</sup> V této souvislosti nedávno vydal první exegetické dílo, kde poprvé soustavně vykládá první tři kapitoly Genese.<sup>1341</sup> Jsou to otázky vzniku světa, prvního hříchu, stvoření člověka, dualismu, zla, Starého a Nového zákona,<sup>1342</sup> dobroty Boha a další spojené se začátkem knihy Genesis a Manichejci.<sup>1343</sup> Nesmíme také opominout manichejskou etiku, kterou má Augustin stále na mysli, což dokládá samotný rozbor etiky *De sermone domini in monte*.<sup>1344</sup> Svádí nás to přičítat hlavní důvod sepsání díla polemice s manicheismem.<sup>1345</sup> V díle samotném jsou sice některé narážky na manicheismus, ale rozhodně se celkově nejedná o protimanichejský spis, obecně herezím zde Augustin také nevěnuje přílišnou pozornost, i když na některé upozorňuje. V souvislosti s Manichejci si spíše Augustin uvědomuje jistou nevzdělanost křesťanů,<sup>1346</sup> především v severní Africe, kde se snaží svými spisy vysvětlit správnou křesťanskou

---

<sup>1333</sup> Srv. Intro. s. 10-11, Kam. s. 4. Mutzenbacher dokonce sleduje jistou polemiku s Ambrožem, kdy Augustin oproti spojení blahoslavenství s lidskými ctnostmi spojuje blahoslavenství s dary Ducha, aby zdůraznil hlavní podíl lidské milosti. Srv. Mutz. s. XV, přejímá také Betz s. 106. Může se ovšem jednat jen o naší konstrukci vzhledem k tomu, že Augustinovo chápání Boží milosti bylo tehdy teprve v počátcích.

<sup>1334</sup> Mutzenbacher je tomu nakloněn vzhledem k tomu, že Řehoř jako první používá blahoslavenství jako stupně k Bohu a Ambrož tento motiv také má. Srv. Mutz. s. XIII.-XIV.

<sup>1335</sup> Srv. Kam. s. 14.

<sup>1336</sup> Srv. Kam. s. 9.

<sup>1337</sup> Cyprián je pro něj zosobněním tradice, hlavně v pozdějším boji s donatisty. Srv. Pelikan s. 65.

<sup>1338</sup> Srv. Mutz. s. XVI.

<sup>1339</sup> Srv. Intro. s. 46.

<sup>1340</sup> Srv. Pelikan s. 62.

<sup>1341</sup> Srv. Aug. First s. 421.

<sup>1342</sup> Tato otázka je v *De sermone domini in monte* velmi pečlivě promyšlena. Podrobněji Intro. s. 46-63.

<sup>1343</sup> V *De sermone domini in monte* se projevují například ve srovnávání Starého a Nového zákona. Srv. Intro. s. 12.

<sup>1344</sup> Srv. The ethical s. 52.

<sup>1345</sup> Tak činí Betz s. 12.

<sup>1346</sup> Srv. Aug. First s. 123.



nauku a konat správnou křesťanskou exegezi. Zdá se, že hlubší proniknutí do smyslu Písma se mu zdá klíčem k vypořádání se s manichejskou herezí, a proto také začíná svou exegetickou tvorbu.<sup>1347</sup> Vidíme proto určitou návaznost *De Genesi contra Manichaeos* a *De sermone domini in monte*. „*Tak jako půda potřebuje déšť, tak duše potřebuje duchovní exegezi Písma, které je jako mraky.*“<sup>1348</sup> Tento obraz pak najdeme i v pozdějších dílech.<sup>1349</sup>

Další skupina otázek, které Augustina zaměstnávají, jsou otázky týkající se výstupu k Bohu.<sup>1350</sup> Jde o výstup od smyslového světa k nazírání Boha. Je to téma běžné ve filozofii pozdní antiky, kde se filozofie chápala jako životní cesta a nejen jako teoretická spekulace.<sup>1351</sup> Provází ho ještě z doby jeho filozofického výzkumu<sup>1352</sup> a je to také jedna z hlavních motivací, proč zakládá své původně filozofické společenství - chce skrze morální a intelektuální cvičení ducha dojít nazírání Boha. Na této cestě k nazírání Boha jde ale hlavně o očistění se od tělesnosti,<sup>1353</sup> takže ho trápí také otázky spojené s lidskou přirozeností a tělem. S tím je spojená také myšlenka křesťanské dokonalosti, která v takovém textu jako je Kázání na hoře, rozhodně nemůže zůstat stranou.<sup>1354</sup>

Z dalších témat bychom mohli očekávat otázky pochopení Pavlovy teologie a exegeze jeho listů,<sup>1355</sup> které začínají Augustina v této době trápit.<sup>1356</sup> Z otázek, které mu dávali jeho spolubratři a které pak vydává jako *De diversis quaestionibus*, se ve spise projevuje například otázka hříchu.<sup>1357</sup> Caruana dokonce tvrdí, že v souvislosti s četbou Pavlova Listu Římanům dochází k významnému posunu v Augustinově myšlení.<sup>1358</sup>

---

<sup>1347</sup> Srv. Aug. First. s. 422-425.

<sup>1348</sup> De Gen. c. M. 2.4.5.

<sup>1349</sup> Conf. 2.2.3, En. in Ps. 35.8. aj.

<sup>1350</sup> Postupný vývoj u Augustina popisuje starší, ale stále platná práce C. van Lierde : „The Teaching of Saint Augustine on the Gifts of the Holy Spirit from the text of Isaiah 11,2-3.“ Srv. Aug. First s. 426.

<sup>1351</sup> Srv. Aug. First s. 426.

<sup>1352</sup> Caruana ve svém úvodu pečlivě rozebírá tento motiv výstupu k Bohu, který je inspirován novoplatonismem a provází Augustina už od jeho spisu *De quantitate animae*. Její stopy pak můžeme pozorovat i v dalších jeho soudobých spisech podobně jako v tomto. Srv. Intro. s. 15-18. Na druhou stranu takováto myšlenka je přirozená, když Kristus kázal na hoře a najdeme ji téměř ve všech komentářích k vysvětlení oné hory. Nemůžeme tedy přičítat přílišnou váhu této logické interpretaci hory a vidět v ní hlavní motiv Augustinovy interpretace. Odtud vede jen krůček k přílišnému zdůrazňování výkladu blahoslavenství, což je u některých dnešních odborníků bohužel patrné. Srv. Intro. s. 19-43 popřípadě Kam. Mutzenbacher je zřejmě původce této myšlenky a jde v ní až tak daleko, že Augustinovým ústům mylně přisuzuje každé prosbě otčenáše jedno blahoslavenství. Srv. Muz. s. XII. Ve skutečnosti se Augustin ve spise věnuje jednotlivým blahoslavenstvím jen poměrně stručným komentářem a myšlenku výstupu uvádí pouze v souvislosti s Kristovým výstupem na horu (I.1-2.) a při snaze skombinovat blahoslavenství do jednoho celku (I.3.10).

<sup>1353</sup> Srv. Aug. First s. 429.

<sup>1354</sup> Srv. Intro. s. 8, Kam. 1.

<sup>1355</sup> Srv. Kam. 1.

<sup>1356</sup> Zdá se, že apoštol Pavel byl pro Augustina inspirací už před jeho obácením, což dokládá i jeho samotné obrácení, jak ho popisuje ve svých *Confessiones*. Srv. Pelikan s. 62.

<sup>1357</sup> Quest. div. 65. Srv. El pecado s. 757.

<sup>1358</sup> Srv. The Ethical s. 53. Mluví zde dokonce o úplném teologickém a duchovním posunu. To ovšem musíme brát s nadsázkou, protože Augustin si v této době své teologické názory teprve třídí a je na počátku svého teologického bádání stejně jako duchovního života.

Neměli bychom zapomínat, že Augustin je v této době na počátku své exegetické činnosti a zřejmě se snaží vyložit to základní, co církev má. Nedávno předtím vykládal krédo, nyní si bere za svá základní křesťanská přikázání, která jistě můžeme v Kázání na hoře hledat. Oba tyto jeho počiny spolu nepochybně souvisí. Musíme zde proto především hledat základní křesťanská přikázání a otázky s nimi spojené. Navíc Augustinova exegeze má v této době spíše katechetickou charakteristiku,<sup>1359</sup> je pro začátečníky, ony *parvuli*, kterými ale mohou být všichni, aby přešli od tělesného k duchovnímu životu, ale také od tělesného k duchovnímu smyslu Písma.

#### 4.3.3 Rozčlenění spisu a hlavní témata

Spis *De sermone domini in monte* je rozdělen do dvou přibližně stejně dlouhých knih.<sup>1360</sup> První komentuje 5. kapitolu Matoušova evangelia, druhá 6. a 7. kapitolu.<sup>1361</sup> Dohromady se jedná o 167 článků s různými tématy vztahujícími se k evangelijnímu textu. U každého článku můžeme najít jedno nosné téma, ke kterému se Augustin upíná, nejedná se tedy o volný komentář textu nebo o sled Augustinových myšlenek, ale spíše o sled tematicky propracovaných článků. Rozdělení do 48 kapitol se snaží také odrážet určitý tematický posun, což je ovšem obtížné, neboť Augustin se soustředí především na koncepci článků a postupný komentář evangelijních výroků. Proto jen stěží můžeme takové rozdělení nebo rozdělení jiné podpořit.<sup>1362</sup> K tomu se přiklání i tvůrce moderní kritické edice v sérii *Corpus christianorum* Almut Mutzenbecher, který dílo také nedělí na větší celky. Augustin se drží postupného výkladu evangelijního textu, dokud sám neuzná za vhodné ukončit první knihu, kdy už může být čtenář unaven, jak říká.<sup>1363</sup>

Přesto můžeme ve spise najít určité skupiny článků, které se zabývají nějakým větším tématem v souvislosti s evangelijním textem. V první knize je první takovou skupinou přirozeně téma blahoslavenství.<sup>1364</sup> Augustin nejprve stručně probírá jednotlivá blahoslavenství<sup>1365</sup> a pak se pokouší sestavit určitý logický vzorec jejich návaznosti a provázanosti,<sup>1366</sup> aby se na závěr věnoval tématu blaženosti obecně.<sup>1367</sup> Další pasáž je

---

<sup>1359</sup> Srv. Aug. First s. 432.

<sup>1360</sup> Knihu I tvoří 80 článků ve 23 kapitolách, knihu II tvoří 87 článků ve 25 kapitolách. Kniha II je tedy nepatrně delší.

<sup>1361</sup> Srv. Mutz. s. XII.

<sup>1362</sup> Např. zmíněný text na portále [www.documentacatholicaomnia.eu](http://www.documentacatholicaomnia.eu) je rozdělen ještě na větší tematické celky.

<sup>1363</sup> „Myslím, že je vhodný čas, aby si čtenář unavený délkou knihy trochu oddychl a osvěžil se k dalšímu pokračování toho, co se chystám rozebrat ve druhé knize.“ C. in M. I 23.80.

<sup>1364</sup> Ser. dom. I. 1.3-5.15

<sup>1365</sup> Ser. dom. I. 1.1-2.9

<sup>1366</sup> Ser.dom. I. 3.10-4.11.

<sup>1367</sup> Ser. dom. I.5.13-5.15.

věnována Zákonu.<sup>1368</sup> Dále je to otázka souzení.<sup>1369</sup> Desátá kapitola je věnována smíření.<sup>1370</sup> Další část nepřátelům.<sup>1371</sup> Pak se Augustin přesouvá povzvolna k tématu manželství a probírá nejprve cizoložství v souvislosti s hříchem.<sup>1372</sup> Manželství je věnována velká pasáž s menšími přestávkami od 14. do 16. kapitoly.<sup>1373</sup> Další kapitola se věnuje tématu přísahy.<sup>1374</sup> 20. kapitola se zabývá odplatou a pomstou.<sup>1375</sup> Další část nepřátelům.<sup>1376</sup> 22. kapitola zase odpuštění.<sup>1377</sup> Poslední články první knihy jsou pak jakýmsi závěrem, který vrcholí úvahou o milosrdném člověku, který jako jediný může naplnit Kristova náročná přikázání.<sup>1378</sup>

Druhá kniha navazuje na poslední téma milosrdenství, které Augustin spojuje s čistotou srdce a tématem čistoty otevírá knihu II.<sup>1379</sup> Následuje téma zalíbení respektive nezalíbení u lidí.<sup>1380</sup> Dále u tématu almužny Augustina zajímá především ona levice, která o almužně nemá vědět.<sup>1381</sup> Pak už si Augustin připravuje půdu pro svůj výklad otčenáše myšlenkami o modlitbě a prosbách k Bohu.<sup>1382</sup> Souvislý celek modlitby otčenáš Augustin uvádí úvahou o Bohu jako našem Otci, ke kterému se obrácíme.<sup>1383</sup> V samotném výkladu otčenáše se Augustin podrobně z různých hledisek zastavuje u každé prosby, nejvíce pak u tématu pokušení.<sup>1384</sup> Na závěr stejně jako v případě blahoslavenství shrnuje logickou koncepci otčenáše a její alegorický výklad.<sup>1385</sup> „Následuje předpis o postu, který se týká stejné čistoty srdce, o které se bavíme,“<sup>1386</sup> tak Augustin pokračuje. Říká sice, že se bavíme o čistotě srdce, ale spíše tímto výkladem začíná pasáž o širěji chápané askezi ve spojitosti s čistotou srdce a dobrým úmyslem.<sup>1387</sup> Další pasáž je věnována stejně jako v evangeliu péči o pozemské věci.<sup>1388</sup> Pokračuje otázkou souzení<sup>1389</sup> a na to navazuje

---

<sup>1368</sup> Ser. dom. I. 7.19-9.21.

<sup>1369</sup> Ser. dom. I. 9.22-9.25.

<sup>1370</sup> Ser. dom. I. 10.26-10.28.

<sup>1371</sup> Ser. dom. I. 11.29-11.31.

<sup>1372</sup> Ser. dom. I. 12.33-12.36.

<sup>1373</sup> Ser. dom. I. 14.39-16.50.

<sup>1374</sup> Ser. dom. I. 17.51-17.53.

<sup>1375</sup> Ser. dom. I. 20.63-20.68.

<sup>1376</sup> Ser. dom. I. 21.69-22.73.

<sup>1377</sup> Ser. dom. I. 22.73-22.77.

<sup>1378</sup> Ser. dom. I. 23.78-23.80.

<sup>1379</sup> Ser. dom. II. 1.1.

<sup>1380</sup> Ser. dom. II. 1.2-2.5.

<sup>1381</sup> Ser. dom. II. 2.6-2.9.

<sup>1382</sup> Ser. dom. II. 3.10-3.14.

<sup>1383</sup> Ser. dom. II. 4.15-4.16.

<sup>1384</sup> Augustin zde reaguje na některé námitky Manichejských a jiných heretiků. Ser. dom. II. 9.30-9.34.

<sup>1385</sup> Ser. dom. II. 10.36-11.38.

<sup>1386</sup> Ser. dom. II. 12.40.

<sup>1387</sup> Ser. dom. II. 12.40-15.49.

<sup>1388</sup> Ser. dom. II. 15.51- 17.58.

<sup>1389</sup> Ser. dom. II. 18.59-18.62.

tématem vytýkání hříchů.<sup>1390</sup> Pak je to zamlčování věcí, které lidi nemohou přijmout<sup>1391</sup> a téma proseb k Bohu.<sup>1392</sup> 24. kapitola se věnuje rčení - strom se pozná po ovoci.<sup>1393</sup> Na úplný závěr se Augustin hlásí ke Kristovu výroku o činění podle Božího slova<sup>1394</sup> a staví na něj zásadní akcent. Toto je několik obecných témat, kterým se Augustin ve spise věnuje, která ovšem přesně kopírují témata evangelijní a nejsou tedy nějakým Augustinovým konstruktem nebo koncepcí.

Je třeba dodat, že sám Augustin jistou koncepci má. Snaží se napasovat k jednotlivým úsekům postupně všech sedm blahoslavenství,<sup>1395</sup> aby dokázal, že v nich je obsaženo celé Kristovo Kázání na hoře a ostatní je jen jejich rozvinutí. Tato koncepce působí velice uměle. Prakticky to funguje tak, že na konec každého úseku zařadí blahoslavenství, které se úseku týkalo.<sup>1396</sup> Samozřejmě ho plynule zapojí do textů, ničím jiným se to ale v celém úseku neprojevuje a působí to tak, že Augustin až druhotně zařadil do textu tato blahoslavenství, aby podpořil zmíněnou myšlenku. Pokud zkoumáme text pečlivěji, uvidíme, že Augustin skutečně na toto rozdělení myslel už od počátku,<sup>1397</sup> ale poměrně chaoticky. Některé úseky jsou totiž nepoměrně dlouhé k jiným úsekům. První kniha obsahuje pět blahoslavenství, zatímco druhá jen dvě. Zdá se tedy spíše, že tuto koncepci nějak hlouběji nepropracoval, ale šlo mu jen o to, prokázat myšlenku, že jsou zde blahoslavenství obsažena. Tak totiž zřemě Augustin interpretuje samotná Kristova slova a celé jeho kázání.<sup>1398</sup> Podle něj přechází od blahoslavenství k jejich konkrétnímu rozvedení.

Mnohem zajímavější je v tomto ohledu koncepce jednotlivého článku. Augustin v každém evangelijním verši najde nosné téma, které pak rozebírá a přibližuje čtenáři. K tomu si často najde další biblické citáty, které jeho myšlenku dokreslují a pracuje i s dalšími rétorickými prostředky. Jeho komentář tedy není nahodilá změť myšlenek, která

---

<sup>1390</sup> Ser. dom. II. 19.63-9.66.

<sup>1391</sup> Ser. dom. II. 20.67-20.70.

<sup>1392</sup> Ser. dom. II. 21.71-21.73.

<sup>1393</sup> Ser. dom. II. 24.78-25.82.

<sup>1394</sup> Mt 7,24.

<sup>1395</sup> Srv. Intro. s. 70, Betz s. 107.

<sup>1396</sup> I.6.16 – I.10.28 blahoslavení chudí v duchu, I.11.29-32 blahoslavení mírní, I.12.33-36 blahoslavení plačící, I.13.37-I.18.54, blahoslavení hladovějící I.18.55-I.23.80 blahoslavení milosrdní, II.1.1 –II.22.76 blahoslavení čistí srdcem, II.23.77-25.87 blahoslavení tvůrci pokoje.

<sup>1397</sup> Dokládá to například začátek druhé knihy, kde uvádí, že skončil u blahoslavenství milosrdných a směřuje k blahoslavenství čistoty srdce. Srv. II.1.1.

<sup>1398</sup> Srv. Mutz. s. XI. Mutzenbacher si také všimá častého používání posvátného křesťanského čísla sedm Augustinem (Mutz. s. XI.), pro kompozici textu to ale nemá velký vliv, i když hledat a najít číslo sedm a sedm blahoslavenství všude, by jistě bylo hezké. Pelikan v tom vidí literární metaforu mudrce zabývajícího se čísly. Srv. Pelikan s. 63.

ho v souvislosti s výrokem napadla, ale vždy se chvíli drží své myšlenky nebo tématu, které rozbírá v jednom článku a pak přechází zase k dalšímu.<sup>1399</sup>

#### 4.3.4 Způsob exegeze použitý ve spise

Jak již víme, Augustin později napíše významný spis týkající se exegeze Písma *De doctrina christiana*, kde stanoví podrobná pravidla správného exegetického výkladu. Jak ale přistupuje k exegezi v počátcích svých snah ještě před tímto spisem? Musíme si uvědomit, že Augustin jako mladý prošel klasickým antickým vzděláním, jehož součástí byla také rétorika a sám se stal učitelem, který nejen tyto řečnické metody používal, ale také je učil,<sup>1400</sup> nemůžeme proto pochybovat o tom, že by je do své exegeze nezařadil. Pro exegezi mu zase výrazně pomohl jeho vzor svatý Ambrož, jehož exegetická kázání ho tak zaujala a jimiž se inspiroval ještě před svým obrácením. Jistě nás tedy nepřekvapí, že téměř v každém článku najdeme místo, kde Augustin zaujme čtenáře nějakou exegetickou nebo rétorickou metodou.<sup>1401</sup>

Častokrát rozebírá různé detaily ať už latinského překladu evangelia<sup>1402</sup> nebo z řeckých rukopisů.<sup>1403</sup> Také je kombinuje.<sup>1404</sup> Někdy tyto detaily ukazují na podtext, který je pro pochopení evangelia důležitý, jak to sám výslovně uvádí.<sup>1405</sup> Tento detailní rozbor textu vidíme hned v prvním článku, kde upozorňuje, že Kristus „*neříká pouze: Kdo slyší má slova, ale přidává: Kdo slyší tato má slova.*“<sup>1406</sup> Častokrát používá přímý výklad uvozený slovesem *significare*.<sup>1407</sup> Uvádí více možných významů, což je nejvíce patrné v komentáři otčenáše,<sup>1408</sup> a snaží se všechny významy alespoň trochu přiblížit.<sup>1409</sup> Dokonce je někdy porovnává<sup>1410</sup> a některé odmítá jako absurdní.<sup>1411</sup> Jindy polemizuje

---

<sup>1399</sup> Srv. Intro. s. 70.

<sup>1400</sup> Srv. Holl s. 11.

<sup>1401</sup> Více o vývoji Augustinovy exegeze Companion s. 200-214.

<sup>1402</sup> Vychází ze starších překladů, než byla Jeronýmova Vulgáta, dnes souhrnně označovaných jako tzv. Vetus latina.

<sup>1403</sup> Ser. dom. I. 9.23, II. 9.30. Je si také vědom, že řecké rukopisy mají přednost. Ser. dom. II. 2.9.

<sup>1404</sup> Ser. dom. I. 19.58, II. 2.9, 22.74. Dává i lekce z punského jazyka. Ser. dom. II. 13.47.

<sup>1405</sup> „*Na těchto třech výroch je vidět, jak mají být některá slova slyšena v podtextu.*“ Ser. dom. I. 9.25.

<sup>1406</sup> Ser. dom. I. 1.1.

<sup>1407</sup> Znamenat. Ser. dom. I. 1.2

<sup>1408</sup> Např. na výkladu slov: „*jako v nebi tak i na zemi.*“ Ser. dom. II. 6.22-6.24. Nebo ve výkladu vezdejšího chleba. Ser. dom. II. 7.25-7.27.

<sup>1409</sup> Ale nejen tam. Ser. dom. I 1.2, 6.17, 8.20, 11.31, 20.66, II. 2.6.

<sup>1410</sup> Ser. dom. I. 23.79. Je to poměrně paradoxní, přemýšlet, který výklad je pravděpodobnější, když sám častokrát uvádí několik možných výkladů, které všechny jsou pod evangelijním výrokem skryty současně. Jinde také mluví o přiměřeném výkladu. Ser. dom. II. 6.23. Rovněž požívá spojení: od pravdy se neliší. Ser. dom. II. 6.24. Klíčem k pochopení by mohla být jeho otázka: „*Co jiného by mohl být děst' ve zlém smyslu?*“ Ser. dom. II. 25.87. Pokud neodbudeme tento dodatek jen jako řečnickou otázku, můžeme zde spatřit jisté mantinely, které Augustin dává možnostem výkladu. Jsou tedy možné různé výklady, ale v tomto případě musí zůstat ve zlém smyslu. Jde tedy o jakési jádro významu, které musí zůstat zachováno, aby byl výklad legitímní.

<sup>1411</sup> Ser. dom. II. 2.7, 24.79.

s jiným názorem podobně jako Kristus se zákoníky o tom, odkud pochází jeho moc.<sup>1412</sup> „Pokud jim však leží v žaludku, že satan žádal od Boha pokoušení spravedlivého, nevyložím, jak se to stalo, ale vyžaduji, aby naopak oni vyložili, jakto... Když mi to vyloží, snadno sami sobě vyloží také to, co chtěli pochopit ode mě. Jestli ale nebudou chtít toto vyložit, ať se pak neodvažují to, co v evangeliu čtou, opovážlivě rozporovat aniž by to bylo urážkou.“<sup>1413</sup> Sám takovou rozpravu hájí: „Někdy ten, který se ptá, má být na oplátku také tázán a když odpoví, sám sobě tím dá odpověď na otázku, jestli ale nechce odpovědět, i přítomným se zdá spravedlivé, že ani sám neuslyší odpověď na svou otázku.“<sup>1414</sup> Jindy zase překvapí jediným jasným výkladem, jako v případě blahoslavenství chudých v duchu.<sup>1415</sup>

Dále se snaží najít spojenci v textu evangelia a kontext, aby zjistil pravý smysl textu.<sup>1416</sup> Občas se zmíní také o jisté návaznosti v textu evangelia,<sup>1417</sup> ale není to tak časté jako například u Jana Zlatoústého. Zajímavé jsou jeho pasáže srovnávající a spojující různé biblické texty.<sup>1418</sup> Spojuje sedmero darů Ducha svatého se sedmi blahoslavenstvími,<sup>1419</sup> stejně tak i sedm proseb otčenáše.<sup>1420</sup> Hraje zde významný vliv číselný počet sedm, jak to sám podotýká.<sup>1421</sup> Je si vědom, že se někomu mohou zdát jistá biblická místa protikladná a snaží se je dát do souladu.<sup>1422</sup> Číselnou symbolikou se zabývá.<sup>1423</sup> Čísla mu však především pomáhají uchopit evangelijní text, jako je to v případě tří křesťanských povinností ohledně úderu do tváře, oblečení a doprovázení.<sup>1424</sup> Používá nejen řečnické ale i další otázky, aby navedl čtenáře na správný způsob uvažování.<sup>1425</sup> Biblické citáty se snaží používat skromně, aby čtenáře nezahltil texty s podobným významem, i když najedeme i výjimky, kdy jako by chtěl čtenáře utlouct biblickými citáty.<sup>1426</sup> Někdy užívá i smyšlené řeči, které by mohl vést člověk v nějaké

---

<sup>1412</sup> Lk 20,1-7.

<sup>1413</sup> Ser. dom. II. 9.33.

<sup>1414</sup> Ser. dom. II. 20.70. To pak dotvrzuje příběhem z evangelia o minci císaře. Mt 22,21.

<sup>1415</sup> Ctností, která je pod tímto blahoslavenstvím skryta je pro Augustina jenom pokora. Ser. dom. I. 1.3, 3.10. Jediný jasný výklad zmiňuje také v Ser. dom. I. 8.20.

<sup>1416</sup> Srv. Ser. dom. I. 3.10, II. 13.47, 15.52, 21.71.

<sup>1417</sup> Ser. dom. II. 24.80, 24.81.

<sup>1418</sup> Např. Ser. dom. I. 12.35.

<sup>1419</sup> Ser. dom. I. 4.11. O osmém blahoslavenství, které se vrací k prvnímu pojednává v Ser. dom. I. 4.12. Zde ještě dále rozvádí symbolický počet sedm a jeho násobek.

<sup>1420</sup> Ser. dom. II. 11.38.

<sup>1421</sup> V úplném závěru spisu. Ser. dom. II. 25.87.

<sup>1422</sup> Dokonce se nebojí takové lidi zesměšnit: „Méně inteligentním lidem se totiž může zdát, že je protikladné.“ Ser. dom. I. 15.40. Protikladnosti se věnuje i jinde: Ser. dom. I. 21.71, II. 1.3. Chce se především vyhnout pochybnostem o evngelijních výročí. Srv. Ser. dom. I. 22.77.

<sup>1423</sup> Ser. dom. I. 19.61.

<sup>1424</sup> Srv. Mt 5,40-41. Ser. dom. I. 20.66.

<sup>1425</sup> Ser. dom. I. 6.17, 9.21, 9.24, 17.52, II. 2.6., 24.79.

<sup>1426</sup> Ser. dom. I. 7.18.

myšlenkové pozici, ale není to příliš časté.<sup>1427</sup> Alegorický výklad mu zde také není cizí, tímto způsobem například komentuje hadovo pokušení v ráji.<sup>1428</sup> Někdy dokonce váhá nad symbolem, ale nikoliv nad jeho vnitřním smyslem – „*At' už zde symbolizuje oko cokoliv, bezpochyby je to silně milováno.*“<sup>1429</sup> Často se snaží popsat rysy alegorického přenesení tím, že popíše podstatu pojmu.<sup>1430</sup> Ale našli bychom i místo, u kterého alegorický smysl textu popírá.<sup>1431</sup> Myšlenka, že některé pasáže Písma je možné vykládat pouze duchovně, se neobjevuje až v *De doctrina christiana*, ale i v našem textu jí uvádí, když vykládá úryvek o daru, který je třeba nechat před oltářem.<sup>1432</sup> Že duchovní smysl textu jde ještě dále než alegorie, to názorně ukazuje na příkladu symbolu nebe a země: „*A protože v tomto veškerenstvu materiálního světa je nebe nejvyšší pojem a země nejnižší, říká se, že sedí v nebi a šlape po zemi, jakoby božská síla byla více přítomna na vybraných a krásných místech, nejméně na těch nejzazších a nejnižších. V duchovním smyslu ale znamená pojem nebe svaté duše a pojem země hříšníky.*“<sup>1433</sup> Nebe jako nejvyšší pojem a země jako nejnižší je alegorie, nebe jako svatá duše a země jako hříšník, jde ještě hlouběji do alegorického významu. Tento duchovní význam má dva rozměry – vždy se jedná o duchovní nehmotné záležitosti a vždy se jedná o hlubší vhled do alegorického výkladu.

Pro Augustina je velice důležité, o čem se má rozvažovat v souvislosti s evangelijním textem, mnohokrát tímto začíná své myšlenky.<sup>1434</sup> Domnívám se, že je to zásadní pro pochopení jeho přístupu ke Kázání na hoře. Pokud si totiž člověk správně nepoloží otázku, může se mu stát toto: „*Mnozí totiž počítají za ovoce to, co je jen převlekm za ovci, a tak jsou oklamáni od vlků.*“<sup>1435</sup> Někdy uvádí příklady, které mají potvrdit jeho tezi, jindy se spokojí s vírou, že takové příklady existují.<sup>1436</sup> Výjmečně dává i příklady z běžného života.<sup>1437</sup> Nemůžeme přehlédnout také Augustinovu vytříbenou logiku, kdy se pomocí několika trefných úvah dostává ke zcela překvapivému výkladu.<sup>1438</sup> A snaží se

<sup>1427</sup> Na rozdíl od např. od Jana Zlatoústého a jeho homilií na Matoušovo evangelium. Ser. dom. I. 7.19,19.57, II. 16.54,21.71.

<sup>1428</sup> Ser. dom. 12.34.

<sup>1429</sup> Ser. dom. I. 13.37.

<sup>1430</sup> Ser. dom. I. 19.59, 19.60, II. 13.45

<sup>1431</sup> Ser. dom. II. 15.52. Tato pasáž je mimořádně zajímavá pro pochopení Augustinova pojetí alegorie a zasloužila by si bližší zkoumání, na které v našem badání není prostor.

<sup>1432</sup> Mt 5,23-24. Poté, co projde absurdní úvahou nad doslovným výkladem, říká k tomu: „*A proto jsme nuceni ponořit se do úplné hloubky k duchovní interpretaci, aby to, co bylo řečeno, mohlo být pochopeno bez absurdity.*“ Ser. dom. I. 10,26.

<sup>1433</sup> Ser. dom. I. 17.53.

<sup>1434</sup> Ser. dom. I. 16.44,17.51,17.53,19.58, 21.71, II. 10.36, 13.47, 20.68,24.80, 25.83.

<sup>1435</sup> Ser. dom. II. 24.80.

<sup>1436</sup> Např. „*Věřím, že už se stalo...*“ Ser. dom. I. 16.45.

<sup>1437</sup> Ser. dom. II. 21.72.

<sup>1438</sup> „*Dál pokud platí, že nevěrnost je cizoložstvím, modloslužba nevěrností a lakomství modloslužbou, bez pochyby je i lakomství cizoložstvím.*“ Ser. dom. I. 16.46.

dobrat k podstatě pojmů, což je známé z jeho filozofických textů,<sup>1439</sup> v našem případě se jedná například o pojem *simplicitas*.<sup>1440</sup> Dalšími příklady jsou pojmy *gaudium*, *voluntas* a *fides*.<sup>1441</sup> Někdy své logické úvahy ukončuje shrnutím.<sup>1442</sup> Zajímavé je, že většinou nedává Krista za příklad jednání, ale naopak ho někdy hájí, že jeho činy nejsou v rozporu s jeho učením.<sup>1443</sup> Častějším příkladem k následování je mu apoštol Pavel.

Právě četba Pavlových spisů a jeho soudobá latinská exegeze, která se přiklání k alegorickému výkladu jen v omezené míře a preferuje především literární výklad, je Augustinovi příkladem pro podobný přístup.<sup>1444</sup> Svůj důraz na literární smysl Písma už prokázal na knize Genesis a zde tomu není jinak. Přesto zde můžeme najít několik míst s alegorickým výkladem, z nichž nejznámější je jeho alegorické propojení blahoslavenství jako duchovní cesty,<sup>1445</sup> které se stalo motivem pro mnoho dnešních teologů, až zastínilo ostatní pasáže textu, jak si stěžuje Caruana.<sup>1446</sup>

## 4.4 Augustinovo pojetí Kázání na hoře

### 4.4.1 Fundamentální aspekty

#### 4.4.1.1 Křesťanská dokonalost

„Domnívám se, že pokud někdo zbožně a důkladně rozvažuje kázání, které náš Pán Ježíš Kristus promluvil na hoře, jak ho čteme v evangeliu podle Matouše, najde v něm dokonalý způsob křesťanského života, pokud se vztahuje k nejvyšším mravům.“<sup>1447</sup> Augustin se hned v prvních slovech svého spisu hlásí k rané tradici výkladu a nahlíží na Kázání na hoře jako na křesťanské předpisy vedoucí k dokonalosti. Kristus se tu projevuje jako vtělená Moudrost, praktická Moudrost.<sup>1448</sup> Tedy ne pro vybranou elitu, ale pro každého, kdo chce být pravým křesťanem.<sup>1449</sup> Uvádí zde několik předpokladů: správné rozvažování a snahu být dokonalý.<sup>1450</sup> Oba předpoklady spolu souvisí, jak se brzy ukáže. Hned v zápětí totiž představuje symbolický výklad hory, na které své kázání Kristus

---

<sup>1439</sup> Např. některé jeho rozpravy v Cassiciacu, třeba *De magistro*.

<sup>1440</sup> Ser. dom. II. 20.67.

<sup>1441</sup> Ser. dom. II. 24.81.

<sup>1442</sup> Ser. dom. I. 16.48.

<sup>1443</sup> Ser. dom. II. 20.70.

<sup>1444</sup> Srv. *The Ethical*. s. 53.

<sup>1445</sup> Ser. dom. I. 3.10-4.12.

<sup>1446</sup> Srv. *The Ethical* s. 51.

<sup>1447</sup> *Sermonem quem locutus est Dominus noster Iesus Christus in monte, sicut in Evangelio secundum Matthaicum legimus, si quis pie sobrieque consideraverit, puto quod inveniet in eo, quantum ad mores optimos pertinet, perfectum vitae christianae modum*. I. 1.1.

<sup>1448</sup> Srv. Pelikan s. 101.

<sup>1449</sup> Srv. Kissinger s. 13.

<sup>1450</sup> Pelikan připomíná, že dobrá vůle je klasická antická řečnická technika při přemlouvání. Srv. Pelikan s. 119.



pronesl, jako místo vyšší spravedlnosti,<sup>1451</sup> jako místo předpisů dokonalejších než byl Zákon. V celém dalším výkladu pak právě svým správným rozvažováním vykládá vyšší předpisy dokonalého křesťanského života vzhledem k nedokonalému Zákonu. Celý jeho komentář je tak založen na tom, že on je ten, kdo správně rozvažoval a chce být dokonalý, a předkládá ostatním plody, které tím získal. Konečně o dokonalost se snaží také svým textem, když se pokouší ve své exegezi vyrovnat praktickou stránku exegeze s teologicou hloubkou, teorii a praxi, literární výklad s alegorickým.<sup>1452</sup> Augustin zde nabízí k dokonalosti jak pozitivní tak negativní katechezi. Z pozitivní jsou to především blahoslavenství, která ukazují cestu duchovního růstu, z negativní jsou pak mantinely, které ve svých výkladech podává.<sup>1453</sup>

V Kázání na hoře jsou podle něj všechny předpisy potřebné k dokonalému životu.<sup>1454</sup> Je to tedy soubor křesťanské etiky a také měřítko správného křesťanského života.<sup>1455</sup> Také samotné slovo *sermo*, které používá pro Kázání na hoře, chápe jako kompendium, shrnutí učení.<sup>1456</sup> Jak vidíme, ale dokonalost také souvisí se vztahem Starého a Nového zákona. Tématem, které se týká Kázání na hoře už od prvních apologetů a které také úzce souvisí s manichejskou polemikou.<sup>1457</sup> Augustin chce celým svým výkladem dokázat, že Kristus nezrušil, ale naplnil Starý zákon, a to důrazem na úmysl člověka. Dokonalost tedy nespočívá jen v konání, ale už v samotném úmyslu nějak konat.<sup>1458</sup>

#### 4.4.1.2 Pravda

Augustin říká otevřeně, že Pravda je jednorozený syn Boží.<sup>1459</sup> Bohu se také má přičítat naše pravdivé uvažování: „*Jestli tedy každá rozumová duše, i třeba zaslepená chtivostí, myslí a používá rozum, cokoliv je pravdivého v jejím uvažování, nemá se přičítat jí, ale samotnému světlu pravdy, kterým je třeba jen lehce, podle své kapacity osvětlena, aby pak při používání rozumu uvažovala o něčem pravdivém.*“<sup>1460</sup> Pravda je tedy jakýmsi spojením mezi lidským rozumem a Bohem, je paprskem světla, který proniká od Boha do našeho uvažování. Je pro člověka zde na zemi zároveň chlebem, který živí duši, v nebi

---

<sup>1451</sup> Srv. Ser. dom. I.1.2.

<sup>1452</sup> Srv. Holl s. 66, Kissinger s. 16.

<sup>1453</sup> Srv. The Ethical s. 54.

<sup>1454</sup> Srv. Ser. dom. I.1.1. Dokonce nic se nemůže srovnávat s příkázáními v Kázání na hoře. Srv. Pelikan s. 52.

<sup>1455</sup> Srv. Pelikan s. 135.

<sup>1456</sup> Srv. Betz s. 71.

<sup>1457</sup> Srv. Kissinger s. 16.

<sup>1458</sup> Nad základním rámcem spisu - hledání křesťanské dokonalosti se od Muntzenbachera (Srv. Mutz. s. IX) dál všichni odborníci shodují.

<sup>1459</sup> Ser. dom. I. 2.9.

<sup>1460</sup> Ser. dom. II. 9.32.

pak bude nápojem, který člověk stále čerpá.<sup>1461</sup> Směřujeme tedy k nazírání pravdy<sup>1462</sup> a nazírání pravdy je pro člověka vrcholem blaženosti a pramenem moudrosti.<sup>1463</sup> To pak vede člověk k pokoji a napodobování Boha.<sup>1464</sup> To vidíme také v Kázání na hoře, kde pravda graduje až k nejvyšší moudrosti.<sup>1465</sup> Jasně vidíme, že pravda je pro Augustina jedna z nejvyšších hodnot, ne-li ta nejvyšší. Je třeba jí hledat<sup>1466</sup> a kvůli pravdě a spravedlnosti je tedy potřeba podstoupit všechny možné obtíže.<sup>1467</sup> „*Vždyť parvdomluvní obvykle trpí pronásledováním,*“<sup>1468</sup> ale ani dávní proroci neodpadli od pravdy ze strachu.<sup>1469</sup> Je třeba si uvědomit, že kázání pravdy je přední záležitost, naopak služba tělu podružná.<sup>1470</sup> Jak si člověk sloužící tělu nebo svým choutkám může ohýbat pravdu, hovoří v souvislosti s cizoložstvím.<sup>1471</sup> Jinou překážkou pravdy jsou hereze. Augustin se nebojí vykládat apokryfní Skutky Tomášovi, o kterých jasně říká, že nejsou ve všeobecně přijímaném kánonu, aby dokázal, že heretici protirečí i proti takovému spisu, jakoby zcela ztratili smysl pro pravdu.<sup>1472</sup> Pravda ale podle Augustina může mít nižší stupeň,<sup>1473</sup> nevidí ji černobíle. Mluvit pravdu pro Augustina také znamená dát do souladu řeč a jednání, to ukazuje především na modlitbě otčenáš, která má být v souladu s naším životem.<sup>1474</sup> Pravdu je dobré také někdy ukrýt, což ale neznamená lež.<sup>1475</sup> Každý není totiž připraven pravdu přijmout. Někteří lidé totiž na pravdu útočí nebo jí pohrdají a ti jsou podobní oněm psům, kterým se svaté nedává, a vepřům, kteří šlapou po perlách.<sup>1476</sup> Ti by ji mohli znehodnotit.

#### 4.4.1.3 Cesta poznání

Pokud spatřujeme v tomto Augustinově díle nějakou cestu dokonalosti, budeme překvapení, že nebude jeho častým tématem cesta k nebi. Sám to vysvětluje hned na začátku: „*Toto jsem řekl, abych ukázal, že toto kázání<sup>1477</sup> je dokonalé ve všech předpisech*

<sup>1461</sup> Ser. dom. II. 10.37.

<sup>1462</sup> Ser. som. II. 25.84.

<sup>1463</sup> Augustin pravdu spojuje s posledním nejvyšším stupněm blahoslavenství, jak tyto stupně představuje v Ser. dom. I. 3.10.

<sup>1464</sup> Ser. dom. I. 3.10.

<sup>1465</sup> Srv. Pelikan s. 102.

<sup>1466</sup> Ser. dom. II. 21.71.

<sup>1467</sup> Srv. Ser. dom. I. 4.12, 7.19.

<sup>1468</sup> Ser. dom. I. 5.15.

<sup>1469</sup> Tamtéž.

<sup>1470</sup> Ser. dom. I. 6.17.

<sup>1471</sup> Ser. dom. I. 18.54.

<sup>1472</sup> Srv. Ser. dom. I. 20.65.

<sup>1473</sup> Ser. dom. I. 21.72.

<sup>1474</sup> Ser. dom. II. 4.16.

<sup>1475</sup> Srv. Ser. dom. II.20.67.

<sup>1476</sup> Ser. dom. II. 20.68.

<sup>1477</sup> Myšleno Kristovo Kázání na hoře.

*k poučenému křesťanskému životu. A podle toho se bude na svém místě důkladněji vykládat.*“<sup>1478</sup> Augustinovi v tomto spise tedy jde o správný křesťanský život, nikoliv o cestu k tomuto životu. To, co Augustin, chce dosáhnout je poučit křesťana tak, aby nastavil správný křesťanský způsob života, tedy poučený křesťanský život. Cestou, jak to udělat, se příliš nezabývá. Kázání na hoře pro něj není cestou ctností, jako například pro Ambrože, ale soupisem Kristových základních etických pravidel a předpisů.

To ovšem neznamená, že bychom i zde nenalezli místa, která předpokládají určitý pokrok v křesťanském životě. Také pro Augustina totiž na sebe ctnosti jistým způsobem navazují. Tento systém představuje v souhrnu osmi blahoslavenství,<sup>1479</sup> kde jsou jasně znatelné pokroky ve ctnosti. Cesta podle toho vypadá takto: pokora – poznání Písma – oplakávání ztráty nejvyšších dober – námaha se odtrhnout od špatností a světských věcí (askeze) – statečnost – pomoc slabším – čistota srdce – moudrost, nazírání pravdy, pokoj, napodobování Boha.<sup>1480</sup> Ne že by to Augustinovi nevycházelo k popsání všech blahoslavenství, ale člověk se nemůže zbavit dojmu jistého šroubování dohromady, tak aby to vycházelo. Jakoby Augustinovi bylo trochu proti mysli vidět v křesťanství cestu. Na druhou stranu, z textů, které se nám z antiky zachovaly, je to skutečně originální pokus o vnímání blahoslavenství jako stupňů dokonalosti. Podíváme-li se ovšem hlouběji na jednotlivé myšlenky, vždy se dostaneme k původnímu schématu, které Augustin naznačil v úvodu,<sup>1481</sup> tedy k novému poznání, které vede k uzpůsobení jednání. Na prvním stupni se jedná o poznání pokory, kdy si člověk uvědomí, že může směřovat k peklu. Na druhém stupni dochází k poznání Písma. Na třetím poznání svých světských pout. Na čtvrtém poznává námahu a statečnost, kterou musí vynaložit k jejich odstranění. Na pátém dostává radu o ubohých. Na šestém získává čistý a jasný intelekt a na sedmém pak moudrost. Vše se tedy odvíjí od poznání nových skutečností. Pokud bychom tedy měli u Augustina mluvit o cestě, museli bychom doplnit, že se jedná o cestu poznání. Správně tedy Augustin nemluví o cestě, ale o stupních (gradus).<sup>1482</sup> Potvrzuje to i jinde, když říká: „*Poznat své neštěstí totiž není malým krokem k blaženosti.*“<sup>1483</sup> Na druhou stranu bychom se mýlili, kdybychom spojovali poznání s určitým vlastictvím, které nabýváme, i když i zde jistá souvislost existuje: „*Poznání v tomto životě je spíše cesta než*

---

<sup>1478</sup> Ser. dom. I. 1.1.

<sup>1479</sup> Ser. dom. I. 3.10.

<sup>1480</sup> Ser. dom. I. 3.10.

<sup>1481</sup> Ser. dom. I. 1.1.

<sup>1482</sup> Ser. dom. I. 3.10.

<sup>1483</sup> Ser. dom. I 12.36.

*vlastnictví. Když však někdo nalezne správnou cestu, dojde k samotnému vlastnění, které je otevřeno těm, kteří tlučou.*<sup>1484</sup>

V tomto smyslu také Kristus podle Augustina volí v Kázání na hoře určitou cestu, respektive návaznost svých předpisů.<sup>1485</sup> V poznání je třeba dělat pokroky, které jdou ale ruku v ruce s životem uzpůsobeným k tomuto poznání. V podobném smyslu Kristus mluví o krocích i vzhledem ke Starému zákonu, kde bylo něco předepsáno, ale On přidává vyšší stupeň dokonalosti.<sup>1486</sup> I zde se jedná o pokrok v poznání pravé dokonalosti. Proč ale Kristus přidává nové věci k poznání? Proč nedává vše najednou? Augustin říká, že se jedná o „cestu, která začíná znenáhla volením příkazů jakoby snesitelnějších, dokud nedojde až k onomu dvojnásobku, ke kterému má dojít.“<sup>1487</sup> Člověk tedy není připraven na veškeré poznání a to právě z důvodu, že veškeré poznání je třeba realizovat a to člověk hned nedokáže. Jedná se o proces obrácení srdce, jak o něm mluví.<sup>1488</sup> Ale také hledání, protože pro toho, kdo není připraven je lepší, „aby hledal, co je skryté, než aby to, co je prozrazeno znesvětil nebo na to nedbal.“<sup>1489</sup>

#### **4.4.1.4 Modlitba**

Modlitba je poměrně častým Augustinovým tématem v tomto spisu, i když se k ní dosává pozvolna. Nejprve spojuje modlitbu s poznáním a to až v polovině první knihy. Chce nejprve ukázat, že pokud člověk něčemu v Písmu nerozumí, měl by se především modlit s patřičnou úctou, aby to pochopil.<sup>1490</sup> Modlit se není možné jen tak za všechno. Augustin říká, „že jsou dokonce někteří bratři, za které je nám zakázáno se modlit, přestože Pán nám přikazuje modlit se za naše pronásledovatele.“<sup>1491</sup> Jedná se zde o jeden z problémů, kterému Augustin věnuje několik článků,<sup>1492</sup> kde ukazuje, že hříchy jsou závažnější u křesťanů a může u nich dojít i k takovým hříchům, které směřují k smrti, a za takové křesťany už není třeba se modlit. „Můžeš totiž vidět, že trest nějakého člověka je jistý a že ztratil naději na spásu, ale nemodlíš se za něj ne, že bys ho nenáviděl, ale protože cítíš, že mu nemůžeš nijak prospět a nechceš, aby tvá modlitba byla zbytečná, když rozsudek je velice spravedlivý.“<sup>1493</sup> Určitě to ovšem neznamená, že se máme modlit proti takovému

---

<sup>1484</sup> Ser. dom. II. 21.71.

<sup>1485</sup> Ser. dom. I. 7.19, I. 19.61.

<sup>1486</sup> Ser. dom. I. 19.57.

<sup>1487</sup> Ser. dom. I. 19.61.

<sup>1488</sup> Ser. dom. II. 3.14.

<sup>1489</sup> Ser. dom. II. 20.69.

<sup>1490</sup> Ser. dom. I. 11.32.

<sup>1491</sup> Ser. dom. I. 22.73.

<sup>1492</sup> Ser. dom. I. 22.73-22.77.

<sup>1493</sup> Ser. dom. I. 22.76.

člověku.<sup>1494</sup> Nakonec to Augustin trefně shrnuje: „*Když se člověk modlí,*<sup>1495</sup> *modlí se za své nepřátele, kteří mohou být uzdraveni, ale nemodlí se za ty, kteří nechtějí být schopni se uzdravit.*“<sup>1496</sup>

Dalším místem, kde se Augustin nutně musí modlitbě věnovat, jsou Kristovy příkazy ohledně modlitby.<sup>1497</sup> Augustin se přitom točí okolo jediné myšlenky – je třeba mít dobrý úmysl při modlitbě. Ať už se tedy člověk modlí sám nebo veřejně, jde o úmysl.<sup>1498</sup> Ani Boha nepřemluvíme množstvím slov.<sup>1499</sup> Úmysl musí být čistý, a proto je nutné očistit srdce. Právě srdce je myšleno oním skrytým pokojíkem.<sup>1500</sup> A srdce má být uzavřené světským myšlenkám a tělesným smyslům jako jsou zavřené dveře do pokojíku.<sup>1501</sup> Tak aby nebylo srdce rozdělené.<sup>1502</sup>

Augustin se dostává i k otázce, k čemu je dobrá modlitba, když Bůh ví, co je třeba? Zde se obratem vrací k onomu čistému úmyslu, který je nejen předpokladem dobré modlitby, ale vlastně i cílem modlitby: „*Sám úmysl modlitby naše srdce rozjasňuje a čistí a rozšiřuje k přijetí božských darů, které se vlévají duchovně.*“<sup>1503</sup> Jedná se zde o jakýsi úvod k výkladu modlitby otčenáš, kde pak Augustin konkrétně vykládá, co která prosba znamená. Body, které se týkají modlitby samotné jsou tyto: předně je třeba vzdát Bohu chválu,<sup>1504</sup> probudit lásku a důvěru slovy Otče,<sup>1505</sup> myslet na to, že Bůh je uprostřed spravedlivých a svatých,<sup>1506</sup> a to mocí svého majestátu,<sup>1507</sup> prosit o šíření Božího jména,<sup>1508</sup> o dodržování Božích předpisů,<sup>1509</sup> modlit se za nepřátele a hříšníky, ale i příchod odplaty,<sup>1510</sup> za jednotu těla a duše v nás,<sup>1511</sup> za jednotu Krista a církve,<sup>1512</sup> za potřeby k životu, ať už se jedná o materiální potřeby nebo eucharistii nebo slovo Boží,<sup>1513</sup> za

---

<sup>1494</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1495</sup> Zde myšleno mučedníci.

<sup>1496</sup> Ser. dom. I. 22.77.

<sup>1497</sup> Mt 6,5-8.

<sup>1498</sup> Ser. dom. II. 3.10.

<sup>1499</sup> Ser. dom. II. 3.12.

<sup>1500</sup> Ser. dom. II. 3.11.

<sup>1501</sup> Tamtéž.

<sup>1502</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1503</sup> Ser. dom. II. 3.14.

<sup>1504</sup> Ser. dom. II. 4.15.

<sup>1505</sup> Ser. dom. II. 4.16.

<sup>1506</sup> Ser. dom. II. 5.17.

<sup>1507</sup> Ser. dom. II. 5.18.

<sup>1508</sup> Ser. dom. II. 5.19-6.20.

<sup>1509</sup> Ser. dom. II. 6.21.

<sup>1510</sup> Ser. dom. II. 6.22.

<sup>1511</sup> Ser. dom. II. 6.23.

<sup>1512</sup> Ser. dom. II. 6.24.

<sup>1513</sup> Ser. dom. II. 7.25-27.

odpuštění hříchů,<sup>1514</sup> za to, abychom unesli svá pokušení<sup>1515</sup> a byli z nich vysvobozeni.<sup>1516</sup> Prosba za odpuštění hříchů má pro něj zvláštní primát: „*Totíž v žádném jiném výroku se nemodlíme tak, jako bychom sepisovali s Bohem smlouvu.*“<sup>1517</sup> Vidíme, že obsahem modlitby je pro Augustina především prošení. Přesto i on mluví o kontemplaci, ovšem spojuje ji opět s poznáním, vždyť „*naše kontemplace vyžadují zjevení věcí.*“<sup>1518</sup> Jestliže poznání závisí na vnitřním světle v člověku, jak bylo výše řečeno,<sup>1519</sup> je třeba mít očištěný vnitřní zrak, abychom mohli kontemplovat toto vnitřní světlo.<sup>1520</sup>

#### 4.4.1.5 Vztah ke světu

Pozemské věci a hodnoty jsou Augustinovy jednoznačně předmětem opovržení. Vztah k nim ukazuje jasně: „*Ať se tedy neumírnění rvou a bojují za pozemské a časné věci: Blaze mírným, neboť oni dostanou za dědictví zemi, ze které nemohou být vyhnáni.*“<sup>1521</sup> Přitom jak vidno počítá s nadějí na jinou lepší zemi. K tomu je třeba napnout veškeré síly. Neboť milovník tohoto světa má ve světě návyky, které je pracné a namáhavé a po všech stránkách obtížné překonat, aby se od nich člověk oprostil.<sup>1522</sup> Když v první knize ukázal svůj postoj ke světu, věnuje se mu ve druhé mnohem obšírněji. Předně ukazuje, v čem je potíže ohledně tohoto světa: „*Venku je vše dočasné a viditelné, což vniká skrze dveře, jimiž jsou tělesné smysly, do našich myšlenek a modlitbám pak překáží množství prázdných představ.*“<sup>1523</sup> Věci tohoto světa nás akorát brzdí a překáží našemu spojení s Bohem.

Na druhé straně je si samozřejmě vědom, že některé věci tohoto světa potřebujeme. A to nejen tělesný pokrm, ale i duševní pokrm, vždyť slabost na člověka přichází jak po fyzické tak po duševní stránce. Augustin se tedy hlásí k různým lidským pocitům, náladám ale i psychickým problémům, které jsou ovšem dočasné a souvisí s tímto prozatímním světem. Lékem na ně jsou mu prepisy Páně, slovo Boží.<sup>1524</sup> Člověk se nemá bát prosit za věci tohoto světa, jak k tomu nabádá sám Kristus v otčenáši, vždyť první tři prosby mají počátek už na tomto světě,<sup>1525</sup> a zbylé čtyři se týkají jen tohoto světa.<sup>1526</sup>

---

<sup>1514</sup> Ser. dom. II. 8.28-29.

<sup>1515</sup> Ser. dom. II. 9.34.

<sup>1516</sup> Ser. dom. II. 9.35.

<sup>1517</sup> Ser. dom. II. 11.39.

<sup>1518</sup> Ser. dom. II. 21.71.

<sup>1519</sup> Srv. s. 135.

<sup>1520</sup> Ser. dom. II. 22.76, srv. Ser. dom. II. 23.77.

<sup>1521</sup> Ser. dom. I. 2.4.

<sup>1522</sup> Srv. Ser. dom. I. 18.54.

<sup>1523</sup> Ser. dom. II. 3.11.

<sup>1524</sup> Srv. Ser. dom. II. 7.27.

<sup>1525</sup> Srv. Ser. dom. II. 10.36.

<sup>1526</sup> Srv. Ser. dom. II. 10.37.

Problém nastává až v rozkoších na tomto světě, které nás spoutávají. Pak člověk není schopen nést těžkosti<sup>1527</sup> a jen by si v nich chtěl hovět a usiluje jen o dočasné věci. Anebo v lepším případě o dočasné a věčné věci zároveň, ale zase má rozdvojené srdce, takže si moc nepomůže.<sup>1528</sup> Chceme-li se plně bránit takovým pokušením, je třeba, aby v nás nevzkvétala „*lákadla věcí, které mají lidé za dobré a rozveselující.*“<sup>1529</sup> V tom tkví ono nepřizpůsobování se tomuto světu, neboť naše radost má být vnitřní.<sup>1530</sup> Pro křesťana není možné být přívržencem světské pompy a dávat neúměrnou pozornost tělu a oblékání.<sup>1531</sup> V tomto smyslu může jít také o jakékoliv klamání svým vzhledem, vždyť „*křesťan nepotřebuje obveselovat pohled lidí nadbytečným zdobením.*“<sup>1532</sup> Není ani čestné hledat výhody v tomto světě, ale ve styku s lidmi usilovat jen o jejich spásu.<sup>1533</sup> Pak totiž srdce člověka přebývá na zemi, tedy aby dosáhl pozemský prospěch. Nemůžeme přece založit náš poklad, to je srdce, v tom, co je přechodné, ale v tom, co je navždy.<sup>1534</sup>

Ve světě my ani nevíme, co se s našimi činy stane, respektive k jakému užitku nakonec dospějí. To nevadí, říká Augustin, jde o to, dělat věci v dobrém duchu podle poznání, které mám.<sup>1535</sup> Právě tento úmysl musí být čistý, nikoli ušpiněný touhou po pozemských a dočasných věcech, jinak by ani dobro, které z něho vzešlo, nebylo tobě ku prospěchu.<sup>1536</sup> Dostáváme se stále více k jádru problému tohoto světa. „*Ten, kdo slouží mamonu, slouží také tomu, kterého Pán nazývá vládcem tohoto světa, jenž je ustanoven nad těmihle pozemskými věcmi díky své zkaženosti.*“<sup>1537</sup>

Pokud se ale týká lidských potřeb, ty nám Pán sám opatruje, „*aby snad srdce, i když už se neshání po zbytečnostech, nebylo rozdvojeno kvůli potřebám.*“<sup>1538</sup> Dát nám takové potřeby není pro Boha nic těžkého, když nám už toho dal mnohem víc.<sup>1539</sup> To se týká předně hlasatelů evangelia, „*vždyť jestli hlásáme evangelium kvůli tomu, abychom jedli, máme evangelium za bezcennější než pokrm.*“<sup>1540</sup> Pak by se mohlo stát, že nemilujeme samotné evangelium, ale jeho cenu převedenou do dočasných věcí.<sup>1541</sup> A jinak: „*Jestli*

---

<sup>1527</sup> Srv. Ser. dom. II. 9.34.

<sup>1528</sup> Srv. Ser. dom. II. 11.38, 17.56.

<sup>1529</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1530</sup> Srv. Ser. dom. II. 12.40.

<sup>1531</sup> Srv. Ser. dom. II. 12.41. Je zde na první pohled vágní výraz neúměrná pozornost, ale vzhledem ke kontextu je naprosto jasné, že jde o úmysl člověka.

<sup>1532</sup> Tamtéž.

<sup>1533</sup> Srv. Ser. dom. II. 12.43.

<sup>1534</sup> Srv. Ser. dom. II. 13.44.

<sup>1535</sup> Srv. Ser. dom. II. 13.46.

<sup>1536</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1537</sup> Ser. dom. II. 13.47.

<sup>1538</sup> Ser. dom. II. 15.49.

<sup>1539</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1540</sup> Ser. dom. II. 16.54.

<sup>1541</sup> Srv. tamtéž.

*hledáme evangelium a království Boží kvůli nasycení pokrmem, děláme z pokrmu přednější věc a z království Božího věc druhotnou.*<sup>1542</sup> Je třeba mít naopak na paměti, že tento svět je pro nás *„bídne otroctví mimo království.“*<sup>1543</sup> Království Boží tedy logicky musíme hledat především. Možný je ale také opačný pohled na věc – člověk by apriorně neměl odmítat potřeby tohoto světa, neboť ty mohou vést nás ale především ostatní k Božímu království, mohou být k blahu církve, jde jen o úmysl.<sup>1544</sup> Velice zajímavým příkladem je v tomto sám Kristus, který sám neměl pokladnu s penězi, ale svěřil ji služebníkům, kteří o něj pečovali. Neměl na mysli jen ženy, ale především Jidáše, kterého nechal, aby ji rozkrádal.<sup>1545</sup> Augustin si zde všímá velice originálního příkladu, který ale dále nerozvádí, avšak podrobně se věnuje apoštolu Pavlovi a jeho postoji k majetku, ze kterého vyvozuje opět týž závěr: nejde o to mít, či nemít majetek, ale jaký záměr s ním člověk má.<sup>1546</sup> A dodává: *„Celý tento předpis můžeme zredukovat na to, abychom mysleli na království Boží také při opatrování svých potřeb a nemysleli na tyto potřeby ve službě Božímu království.“*<sup>1547</sup> Bůh nás totiž často zkouší, když otálí splnit nám potřeby, stejně jako to dělá člověk, když někdy odejme zvířatům krmení.<sup>1548</sup> Augustin si konečně také všímá, že jsou na světě věci, které jsou pro nás v podstatě indiferentní a které *„se mohou vyhledávat z nudy, jsou zbytečné, prázdné a mnohokrát i škodlivé.“*<sup>1549</sup> Takové není třeba vyhledávat.<sup>1550</sup> Zajímavá je jeho definice zlých lidí: *„Zlími lidmi Kristus nazval milovníky tohoto světa a hříšníky.“*<sup>1551</sup> To má svůj důvod – milovníci tohoto světa totiž dávají lidem jen dobra podle jejich mínění, jsou to v lepším případě jen dobra dočasná a týkající se tohoto chabého života, takže nejsou schopni skutečně hodnotného dobra.<sup>1552</sup> Milovník tohoto světa je pro něho zkrátka silně negativní pojem.<sup>1553</sup>

#### 4.4.1.6 Řád kosmu

Správné uspořádání je pro Augustina důležité. Jasně to ukazuje ve výkladu blahoslavenství tvůrců pokoje.<sup>1554</sup> Člověk je uspořádaný, pokud se podřizuje rozumu a

---

<sup>1542</sup> Ser. dom. II. 16.55.

<sup>1543</sup> Ser. dom. II. 16.54.

<sup>1544</sup> Srv. Ser. dom. II. 17.56.

<sup>1545</sup> Srv. Ser. dom. II. 17.57.

<sup>1546</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1547</sup> Ser. dom. II. 17.58.

<sup>1548</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1549</sup> Ser. dom. II. 20.69.

<sup>1550</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1551</sup> Ser. dom. II. 21.73.

<sup>1552</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1553</sup> Srv. např. Ser. dom. II. 25.82.

<sup>1554</sup> Mt 5,9.



ten zase Bohu, v tom spočívá onen mír člověka.<sup>1555</sup> Ale jak je to s řádem v tomto světě? To spíše jen naznačuje, protože v tomto spise není prostor pro hlubší výklad. Každopádně tento svět je pro něj v určitém kontrastu s nebeským uspořádáním. „Z takového zcela pokojného a uspořádaného království byl vypuzen vládce tohoto světa,<sup>1556</sup> který vládne zvrhlým a neuspořádaným věcem.“<sup>1557</sup> Tento svět nutně tedy musí být zvrhlý a správně nespořádaný, když mu vládne ďábel. Tak tomu ovšem není od samého stvoření. Na počátku bylo všechno stvoření čisté a uspořádané.<sup>1558</sup> „Všechny přirozenosti ve svém řádu podle svých stupňů jsou krásné.“<sup>1559</sup> Bůh je tak stvořil a uspořádal, že jsou odstupňované a to od nejvyšší, ve které je rozumová duše,<sup>1560</sup> po nejnižší.

Z jiného pohledu zase je nejvyšší pojem nebe a nejnižší země, jako symboly nebeského a pozemského světa.<sup>1561</sup> Tomuto rozdílu mezi pozemským a nebeským světem se věnuje podrobněji a říká: „Nebesa jsou jaksi vznešenější než tento svět, ale přece jsou hmotná, nemohla by však být, kdyby nebyla na jiném místě.“<sup>1562</sup> To kontrastuje s naší představou nebe, které je mimo čas a prostor. Takto Augustin vidí jen Boha, nebesa mají své místo i materiál, neboť jsou stvořena.<sup>1563</sup> A Bůh vše stvořené udělal krásné. Není nic v Božím stvoření bezcenné.<sup>1564</sup> „Stvořené věci od nejvyšší po nejnižší, počínaje Božím trůnem až po bílý či černý vlasek, jsou řízeny Boží prozřetelností.“<sup>1565</sup> Tento dávný řád skutečně stále existuje a Augustin ho opakovaně spojuje s mírem. Například: „Podle dávného řádu a míru bude muž podřízen Kristu a žena muži.“<sup>1566</sup> Jakoby tento původní řád stvoření měl být obnoven, a na tom má podíl i člověk. Nad uspořádáním světa by asi nikdo nezapochyboval, ale dnešního člověka zřejmě překvapí neustálý důraz na hierarchické uspořádání v kosmu.<sup>1567</sup>

Stejně tak přináší řád i slovo Boží a Boží příkazy.<sup>1568</sup> To ovšem není tak jednoduché. Řád nevládne jen v Božích příkazech, ale také v jejich předávání člověku. Tak Augustin vysvětluje posun mezi Starým a Novým zákonem. Vnímá Boží prozřetelnost, která řídí

---

<sup>1555</sup> Srv. Ser. dom. I. 2.9.

<sup>1556</sup> Myšleno ďábel. Srv. J 12,31.

<sup>1557</sup> Ser. dom. I. 2.9.

<sup>1558</sup> Srv. Ser. dom. II. 13.44.

<sup>1559</sup> Ser. dom. I. 12.34.

<sup>1560</sup> Přijímá myšlenku Aristotelovu, který rovněž uznává za nejvyšší stupeň stvoření rozumovou duši.

<sup>1561</sup> Srv. Ser. dom. I. 17.53.

<sup>1562</sup> Ser. dom. II. 4.16.

<sup>1563</sup> A Hilarius by v souladu se stoickým pohledem doplnil, že stejně tak i duše musí být hmotná, když je stvořena. Srv. s. 42.

<sup>1564</sup> Srv. Ser. dom. I. 17.52.

<sup>1565</sup> Tamtéž.

<sup>1566</sup> Ser. dom. I. 12.34.

<sup>1567</sup> Augustin zdaleka není jediný, je plně poplatný tehdejšímu řeckým filozofickým představám.

<sup>1568</sup> Srv. Ser. dom. I. 16.43.

dějiny lidstva a která „*lidskému rodu přichází na pomoc velmi uspořádanou cestou, když nezneužívá zákonitost života.*“<sup>1569</sup> To nám říká ve stručnosti mnoho. Existují zákonitosti života, kterými Augustin nemyslí jen přírodní zákony, ale také psychické, sociologické a jiné zákonitosti týkající se člověka.<sup>1570</sup> Ty respektuje i Bůh a není pro něj přesto problém zasahovat do běhu dějin a do duše každého člověka tak, aby ho posouval kupředu. To není jen tajemství Boží prozřetelnosti, ale samotného Božího působení. Paradoxní na tom je, že v řádu je prostor pro změnu, kterou působí Bůh. Řád pro Augustina tedy není něčím statickým, stále stejným a opakujícím se, ale něčím dynamickým. Skoro to vypadá, jako by odklonu od původního uspořádání muselo dojít, aby se ukázalo stvoření dynamickým, tedy že je možné ho měnit, respektive obnovit. Člověku takové Boží jednání ale není vždy jasné. Augustin jednoznačně říká, že „*historie není z Boží autority vždy jasná.*“<sup>1571</sup> Jinými slovy, často nevidíme a ani nemůžeme vidět Boží jednání v pozadí a ani motivy jednání lidí. Augustin mluví o skrytém řádu Božím.<sup>1572</sup> Pokud se týká zapojení člověka do řádu světa, Augustin to blíže nekomentuje, pouze naznačuje, že tělo patří k zemi, tedy k tomuto světu,<sup>1573</sup> ale že člověk je rozumový živočich, který je tedy postaven v řádu výše než živočich nerozumový.<sup>1574</sup>

#### 4.4.1.7 Předpisy

Nemůžeme vynachat téma předpisů, vždyť sám Augustin chápe Kázání na hoře jako soubor předpisů, které vedou ke správnému životu.<sup>1575</sup> Ano to je základní myšlenka i rámec, se kterým Augustin v tomto spise pracuje. Nutně nás to ale vede k otázce, co pro Augustina zde uvedené předpisy znamenají? Jak vnímá zákony?

Předně rozlišuje zákony vyšší a nižší. Proto Kristus kázal na hoře, aby zde ukázal vyšší zákony, když předtím již byli Mojžíšem dány zákony nižší.<sup>1576</sup> Nejedná se ovšem o nějaké vymyšlené zákony, jak je máme na mysli my, když si představíme, jak je vymýšlí například parlament. Augustin mluví o zákonech spravedlnosti.<sup>1577</sup> Nikoliv o spravedlivých zákonech, ale o zákonech, které určitým způsobem vystihují spravedlnost. Otáčí perspektivu. Zákon v jeho podání nemůže být spravedlivý nebo nespravedlivý, ale

---

<sup>1569</sup> Ser. dom. I. 16.49.

<sup>1570</sup> Srv. např. Ser. dom. I. 20.63.

<sup>1571</sup> Ser. dom. I. 16.50.

<sup>1572</sup> Srv. Ser. dom. II. 9.30.

<sup>1573</sup> Srv. Ser. dom. II. 13.44.

<sup>1574</sup> Srv. Ser. dom. II. 15.51. Podobně opět Aristotelés.

<sup>1575</sup> Ser. dom. I. 1.1.

<sup>1576</sup> Srv. Ser. dom. 1.2.

<sup>1577</sup> Srv. tamtéž.

vystihující spravedlnost nebo nevystihující. Spravedlnost je zde objektivní realitou, ke které se blížíme. Spravedlnost tedy existuje, my se k ní upínáme a v tom právě spočívá krok Boží, který nám skrze Krista dává zákony, které se k ní blíží. Ukazuje nám její zákonitosti. Možná by bylo tedy bližší použít spojení zákonitost spravedlnosti.

V nebeském království se spravedlnosti blížíme, a proto je třeba pro toto království předat lidem vyšší zákony. A to je smyslem Horského kázání. Naopak nízké zákony, které se také ovšem vztahují ke spravedlnosti, ale v omezené míře, souvisí s tímto světem.<sup>1578</sup>

Tyto zákony jsou jakýmsi minimem, které je třeba splnit, ale do Božího království je možné vstoupit jen naplňováním také oněch vyšších zákonů daných Kristem. V tom spočívá ono naplnění nikoliv zrušení Zákona.<sup>1579</sup> Podle Zákona lidé stále ještě žili jako služebníci těla a nemohli tedy Boha nazývat Otcem.<sup>1580</sup> Ale tyto vyšší zákony mohou člověka řídit, aby nepodléhal žádostivosti.<sup>1581</sup> Jsou určitým pokrokem, který Kristus přinesl správně ve svůj čas podle řízení Boží prozřetelnosti.<sup>1582</sup> Tedy tehdy, kdy na ně byl člověk připraven. Ovšem i Mojžíšův Zákon byl dán vhodně ve svůj čas, také aby krotil žádostivost. Tak vysvětluje Augustin onen výrok Zákona: „*Oko za oko, zub za zub,*“<sup>1583</sup> aby krotil žádostivost člověka v hněvu odplatit víc, než mu bylo ublíženo.<sup>1584</sup> Hlavně tedy zamezuje bezpráví, což můžeme považovat za počátek spravedlnosti. Čili i Mojžíšův Zákon je určitým krokem ke spravedlnosti, jakýmsi středním krokem.<sup>1585</sup> Ale i všichni lidé mají světlo pravdy, tedy jakýsi zákon vepsaný v sobě. „*Není žádná duše, i když třeba zvrácená, která by nemohla vůbec používat rozum a v jejímž svědomí by nemluvil Bůh.*“<sup>1586</sup> Základní zákony nám všem tedy dává Bůh skrze rozum a svědomí.

Augustin dále rozlišuje evangelijní předpisy od evangelijních či apoštolských rad.<sup>1587</sup> Vše nese své plody. Správné jednání podle zákona nebo rady „*nemůže zůstat bez plodů u Toho, kdo toto přikázal.*“<sup>1588</sup> Důležitý je však především úmysl „*naplnit božský předpis.*“<sup>1589</sup> To vyžaduje mít nakloněné srdce k Božímu zákonu.<sup>1590</sup> Kristovy přepisy se nám ale také mohou stát denním chlebem, o který v modlitbě otčenáš prosíme, když je denně

---

<sup>1578</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1579</sup> Srv. Ser. dom. I. 9.21, 12.33.

<sup>1580</sup> Srv. Ser. dom. II. 4.15.

<sup>1581</sup> Srv. Ser. dom. I. 12.36.

<sup>1582</sup> Srv. Ser. dom. I. 16.49.

<sup>1583</sup> Mt 5,38.

<sup>1584</sup> Srv. Ser. dom. I. 19.56.

<sup>1585</sup> Srv. Ser. dom. I. 19.57.

<sup>1586</sup> Ser. dom. II. 9.32.

<sup>1587</sup> Srv. Ser. dom. I. 16.44.

<sup>1588</sup> Ser. dom. I. 20.68.

<sup>1589</sup> Ser. dom. II. 2.8.

<sup>1590</sup> Srv. Ser. dom. II. 12.43.

rozjímáme a vykonáváme.<sup>1591</sup> „*Tak jako naše tělo v tomto životě, než bude proměněno, je občerstvováno tělesným pokrmem, protože cítí slabost, tak i duše, protože je trápena pozemskými hnutími, tedy slabostí v úsilí po Bohu, je občerstvována pokrmem předpisů.*“

1592

#### 4.4.1.8 Boží slovo

Vzhledem k uvedenému významu Božích předpisů má pro Augustina zvláštní význam také Boží slovo. V celém Horském kázání je v něm ukázán dokonalý způsob křesťanského života.<sup>1593</sup> Poznání Písma je podle Augustina prvním krokem výstupu k Bohu. Je třeba ale přitom zachovat pokoru, aby si člověk nemyslel, že mu hned rozumí, ale učil se.<sup>1594</sup> Navíc „*kdo zbožně hledá, má v úctě Písmo svaté a nekritizuje to, co ještě nepochopil.*“<sup>1595</sup> Písmo nám na tomto prvním stupni především otevře oči, že jsme „*ovládání špatnostmi, které neznalí lidé vyžadují jako dobré a užitečné.*“<sup>1596</sup> Boží přikázání se nám pak staví na odpor, když chceme hřešit.<sup>1597</sup> Správnému křesťanskému postoji k Písmu se Augustin věnuje podrobně: „*Co se totiž tolik staví na odpor tomu, kdo chce hřešit než přikázání Boží, to znamená Jeho zákon a božské Písmo, které je nám dáno pro tento život, aby bylo s námi na cestě. Jemu není dobré protiřečit, aby nás nepředalo soudci, ale je potřeba s ním rychle najít stejnou řeč. Ne každý totiž ví, kdy z tohoto světa odejde. S božským Písmem ale souzní ten, kdo ho čte a slyší zbožně, dává mu vrchol autority a to, co pochopil, nemá v nenávisti kvůli tomu, že je to protivné jeho hříchu, ale více miluje svou nápravu a raduje se, že jeho nešvary nejsou ušetřeny, dokud se neuzdraví. Když mu něco zní nesrozumitelně nebo absurdně, nebrojí proti tomu, ale modlí se, aby to pochopil, a má na paměti, že by měla být poskytnuta dobrá vůle a vážnost takové autoritě. To dělá ten, kdo přistupuje k závěti otců, která má být otevřena a pochopena, ne hádavě ale s tichou zbožností.*“<sup>1598</sup> Augustin zde několikrát opakuje nejen jakou úctu má člověk k Božimu slovu mít, ale také jak má usilovat ho pochopit a podle něj jednat. V jeho podání je Písmo skutečně jako onen dvousečný meč,<sup>1599</sup> který v nás odsekává to špatné. To ale člověk nejprve musí chtít.

---

<sup>1591</sup> Srv. Ser. dom. II. 7.27.

<sup>1592</sup> Tamtéž.

<sup>1593</sup> Srv. Ser. dom. I. 1.1.

<sup>1594</sup> Srv. Ser. dom. I. 3.10.

<sup>1595</sup> Ser. dom. I. 4.11.

<sup>1596</sup> Tamtéž.

<sup>1597</sup> Srv. Ser. dom. I. 11.32.

<sup>1598</sup> Tamtéž.

<sup>1599</sup> Srv. Žd 4,12.

Augustin si ale také uvědomuje, že není lehké vše pochopit a že je třeba se za to modlit. Tak si také představuje Augustin onu mírnost, o které se mluví v blahoslavenstvích.<sup>1600</sup> „*Mírný ve své zbožnosti neprotiřečí božským výrokům, které jsou mu podávány v jeho hříšnosti, ani se neprotiví těm Božím výrokům, které ještě nechápe.*“<sup>1601</sup> Naopak varuje před rozporováním Božího slova.<sup>1602</sup> Takoví lidé chtějí chápat evangelium ve zlém smyslu.<sup>1603</sup> Musíme s ním zacházet s patřičnou úctou a neodvažovat se měnit jeho smysl, dokonce ani jeho text.<sup>1604</sup> Pro křesťana by Boží slovo mělo být každodenním chlebem, o který také prosí v modlitbě otčenáš.<sup>1605</sup> Ovšem ne v tom smyslu, abychom používali Boží slovo jen ke získání materiálního pokrmu nebo výhod.<sup>1606</sup> Ono samo je pokrmem.

#### 4.4.1.9 Hlásání evangelia

Hlásání Božího slova, především evangelia, je podle Augustina vázáno na apoštoly a jejich nástupce, kteří jsou k tomu určeni. Považuje to za zaměstnání, které si zaslouží odměnu, „*aby ti, kteří evangelium hlásají, žili z evangelia, to znamená, měli z evangelia věci potřebné k tomuto životu, ale nezneužívali to.*“<sup>1607</sup> Pak se v dlouhém rozboru zamýšlí nad tím, jak s tímto zaměstnáním správně naložit. Dochází opět k jádru problému, kterým je úmysl. Evangelium není možné hlásat primárně pro materiální zisk, dokonce ani k zajištění potřeb. To musí zůstat druhotné. Aby se nestalo, že v hlasání evangelia bude nutnost a ne dobrovolnost.<sup>1608</sup> Je třeba to dělat tak, „*aby byla hledána odměna v samotném evangeliu a v království Božím.*“<sup>1609</sup> Když jsme si ujasnili správnou motivaci hlasatelů evangelia, Augustin ji přenáší na posluchače evangelia: „*Jestli hledáme evangelium a království Boží kvůli nasycení pokrmem, děláme z pokrmu přednější věc a z království Božího věc druhotnou.*“<sup>1610</sup> Myšlenku rozšiřuje i jiným směrem, a to na veškeré služby v církvi, které není možné dělat primárně pro zisk a připodobňuje to k povolání vojáka.<sup>1611</sup> Můžeme tedy celou tuto sekvenci<sup>1612</sup> chápat jako typický doklad Augustinovy

---

<sup>1600</sup> Mt 5,5.

<sup>1601</sup> Ser. dom. I. 18.55.

<sup>1602</sup> Srv. Ser. dom. II. 9.33.

<sup>1603</sup> Srv. Ser. dom. II. 17.57.

<sup>1604</sup> Jasně říká, že by se stěžil někdo odvážil měnit řecký rukopis. Srv. Ser. dom. II. 22.74.

<sup>1605</sup> Srv. Ser. dom. II. 7.27.

<sup>1606</sup> Srv. Ser. dom. II. 16.54.

<sup>1607</sup> Ser. dom. II. 16.54.

<sup>1608</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1609</sup> Tamtéž.

<sup>1610</sup> Ser. dom. II. 16.55.

<sup>1611</sup> Ser. dom. II. 17.56.

<sup>1612</sup> Ser. dom. II. 16.54-17.56.

práce v tomto spise. Nejprve se rozbohem dostane k myšlence, kterou pak rozšiřuje dále, až zase přejde k jinému tématu.

Hlásání evangelia pro něj ovšem znamená především šíření Božího jména a uspíšení Božího příchodu. Tím, jak se evangelium stává známým a šíří se mezi národy, dochází totiž Boží jméno i jméno jeho Syna patřičné úcty<sup>1613</sup> a až dojde k tomu, že evangelium bude kázáno ve všech národech, přijde soudný den.<sup>1614</sup>

#### 4.4.2 Dogmatické aspekty

##### 4.4.2.1 Trinitární teologie

Augustin v úvodu naprosto zřetelně uvádí, že zákony nám dává „*jediný Bůh, který učinil nebe i zemi.*“<sup>1615</sup> Navíc Bůh je kdekoliv, takže „*my, když jsme na cestě, nutně s ním musíme být.*“<sup>1616</sup> Bůh je tedy i se špatnými lidmi, což pro ně ale v zásadě není nikterak dobré, protože je zároveň jejich nepřítel.<sup>1617</sup> Bůh „*vše nevyhovitelně udržuje a je všudypřítomný.*“<sup>1618</sup> A to není, že by naplňoval veškerý prostor, ale díky moci svého majestátu.<sup>1619</sup> Jaksi převyšuje vše stvořené. Stejně tak i jeho Jméno není někde větší a jinde menší, ale velké je tam, kde je rozpoznáno a uznáno.<sup>1620</sup> To platí i o jeho kralování na zemi - kraluje zde, ale ne každý to rozpoznal a přijal jeho vládu.<sup>1621</sup> Je „*nejspravedlivější tvůrce řádu,*“<sup>1622</sup> nikoliv nějaký mučitel. Nikdy přece neupadne do mravní nečistoty.<sup>1623</sup> Navíc on je nejdobrotivější Otec,<sup>1624</sup> je dobrý a spravedlivý.<sup>1625</sup> Vše zařídil a nikoho si na pomoc nebral, vše je tedy jeho. A vytvořil to dokonce z ničeho.<sup>1626</sup> Proto, když něco dáváme, dáváme to vlastně z jeho vlastnictví.<sup>1627</sup> Nás také utvořil a stará se o nás, a to nejen o pokrm a oděv, ale především o duši.<sup>1628</sup> Takže je třeba přenechat péči o sebe Jemu.<sup>1629</sup> On je pravda sama, Pán a vůdce všeho a každou věc uspořádává k užitku.<sup>1630</sup> Bůh je pro nás nedostižný, což není dané jen naší nemohoucností ale

---

<sup>1613</sup> Srv. Ser. dom. I. 5.19.

<sup>1614</sup> Srv. Ser. dom. I. 6.20.

<sup>1615</sup> Ser. dom. I. 1.2.

<sup>1616</sup> Ser. dom. I. 11.32.

<sup>1617</sup> Srv. Ser. dom. I. 11.32.

<sup>1618</sup> Ser. dom. I. 17.52.

<sup>1619</sup> Srv. Ser. dom. II. 5.18. Shodně mluví i v Ser. dom. II. 9.32.

<sup>1620</sup> Srv. Ser. dom. II. 5.19.

<sup>1621</sup> Srv. Ser. dom. II. 6.20.

<sup>1622</sup> Ser. dom. I. 22.77.

<sup>1623</sup> Srv. Ser. dom. II. 4.16.

<sup>1624</sup> Srv. Ser. dom. II. 8.29.

<sup>1625</sup> Srv. Ser. dom. II. 15.52.

<sup>1626</sup> Srv. Ser. dom. I. 23.79.

<sup>1627</sup> Srv. Ser. dom. II. 21.73.

<sup>1628</sup> Srv. Ser. dom. II. 15.49.

<sup>1629</sup> Srv. Ser. dom. II. 15.51.

<sup>1630</sup> Srv. Ser. dom. II. 9.32.

odlišnou přirozeností – „*přece chápeme, že Bůh je dokonalý jako bůh a duše má být dokonalá zase jako duše.*“<sup>1631</sup>

Bůh díky svému božství také vidí do budoucna a v tomto hraje roli také osoba Syna, což je vidět v Kristových výrocích, a Ducha, který inspiruje proroky.<sup>1632</sup> Navíc Bůh „*dříve zná vše, než se to stane.*“<sup>1633</sup> Pokušení člověka tedy nespočívá v tom, že by nás Bůh zkoušel, aby zjistil, co je v nás, ale naopak abychom to zjistili my.<sup>1634</sup> Tehdy Bůh povolí pokoušení satanovi.<sup>1635</sup> Ovšem Bůh není jako my, dokonce ani když my konáme špatně, On ne.<sup>1636</sup> Naopak on je schopen konat dobro a užitek i skrze špatného člověka, který o tom ani neví.<sup>1637</sup> Výjmečně se Augustin dostává i k hlubší trinitární povaze: „*Co je třeba říci Znalci všech věcí, kterému vše, co je, mluví svým bytím samotným a oznamuje samo sebou, že je vytvořené? A věci, které se stanou, nejsou skryté jeho poznání a moudrosti. V této moudrosti jsou věci, které již přešli, i které teprve přijdou všechny přítomné a nepomíjivé.*“<sup>1638</sup> Tady již můžeme spatřovat Augustinův potenciál a počátky myšlení, které se naplno projeví v jeho budoucím díle *De Trinitate*. Všechny tři pojmy, které s Bohem dává dohromady, tedy přirozenost, moudrost, čas, se tam bude snažit hlouběji rozebrat. Snad zde můžeme spatřovat i počátky jistého teologického posunu, který Augustin udělal oproti jiným církevním otcům, kteří ulpívají na pojmu božské přirozenosti, částečně i Boží moudrosti, pokud se věnují soteriologii, ale neberou víceméně v úvahu pojem času, ke kterému bude mít Augustin ještě hodně co říct.<sup>1639</sup>

Trinitární vztahy samozřejmě v tomto spise Augustin podrobně nerozebírá, to není cílem jeho textu. Přesto tady můžeme najít několik náznaků. Otec je tu vnímán jednak jako soudce, který předává soud Synovi<sup>1640</sup> a Augustin si všímá určité podřízenosti Syna, když tento výrok dává do souvislosti s Kristovým podobenstvím o soudci a uvržení do žaláře.<sup>1641</sup> Ovšem také připojuje jiný citát, kde Syn zasedá po pravici Otce, dokud mu nebudou položeni nepřátelé pod nohy.<sup>1642</sup> „*Syn podle přirozenosti je jediný,*“<sup>1643</sup> na tom nic nemění ani naše přijetí za syny.

---

<sup>1631</sup> Ser. dom. I. 21.69.

<sup>1632</sup> Srv. Ser. dom. I. 21.72.

<sup>1633</sup> Ser. dom. II. 9.30.

<sup>1634</sup> Srv. Ser. dom. II. 9.31.

<sup>1635</sup> Srv. Ser. dom. II. 9.34.

<sup>1636</sup> Srv. Ser. dom. II. 18.62.

<sup>1637</sup> Srv. Ser. dom. II. 24.79.

<sup>1638</sup> Ser. dom. II. 3.12.

<sup>1639</sup> Srv. Conf. XI.

<sup>1640</sup> Srv. J 5,22.

<sup>1641</sup> Srv. Mt 5,25-26, srv. Ser. dom. I. 11.29. Také srv. Ser. dom. I. 11.32.

<sup>1642</sup> Srv. Ž 110,1, 1 Kor 15,25. Srv. Ser. dom. I. 11.30.

<sup>1643</sup> Ser. dom. I. 23.78.

O Duchu svatém se Augustin také zmiňuje a nazývá ho tradičně Paraklétem, tedy Utěшитelem.<sup>1644</sup> To ale není jediné působení Ducha. Augustin ví o sedmerém působení Ducha podle Izajáše<sup>1645</sup> a snaží se toto působení dát dohromady s blahoslavenstvími.<sup>1646</sup> Augustinova snaha pak ústí do vzletné pasáže, kdy jakoby nedokázal ve svém rozletu ukončit vyprávění o působení Ducha, říká: „*Duch svatý, který nás vede do království nebeského a dává nám dědictví a utěšuje nás a pase nás a docházíme v něm milosrdenství a očišťuje a usmiřuje nás.*“<sup>1647</sup> Pochopitelně vše je pečlivé připravené a napasované na výroky blahoslavenství. Augustinovy se skutečně podařilo najít v každém z blahoslavenství působení Ducha, i když se nemůžeme ubránit pocitu jisté umělosti, když někdy vidí působení Ducha v první pozemské části blahoslavenství a jindy zase ve druhé nebeské části. Duch je pro člověka tedy obrovským darem, a proto není možné brát tento dar na lehkou váhu.<sup>1648</sup> On je navíc ten, kdo nás přivádí zpět k Bohu, připomíná nám Boží slova a odvrací nás od nebezpečí.<sup>1649</sup>

#### 4.4.2.2 Christologie

Podle rázu Kázání na hoře je evidentní, že Kristus zde pro Augustina musí být především Učitel. Hned v úvodu říká: „*Jediný Učitel přednáší o takových věcech k ponaučení právě na hoře.*“<sup>1650</sup> Jinde používá spojení pravý Učitel,<sup>1651</sup> aby ukázal, že má nejvyšší kompetenci k učení. Vždyť pravou moudrost můžeme najít jen v Kristu, takže pozor na heretiky.<sup>1652</sup> Dává Kristu také titul Lékař duší, ale i ten spojuje s vyučováním, aby „*instruoval v péči o bližní.*“<sup>1653</sup>

Kristus je Augustinovi také příkladem v nastavení druhé tváře. V tom smyslu obhajuje Ježíšovo chování před veleknězem, kde nenastavil druhou tvář:<sup>1654</sup> „*To proto, že v srdci nebyl připravený jen k úderu do druhé tváře, ale ke křižování celého těla.*“<sup>1655</sup> Kristův příklad je prostě pro Augustina vždy předmětem obhajoby.<sup>1656</sup> Jakoby stále existovali farizeové, kteří hledají příležitost ke Kristovu očerňování.<sup>1657</sup> Je totiž třeba, aby lidé

---

<sup>1644</sup> Srv. Ser. dom. I. 2.5.

<sup>1645</sup> Srv. Iz 11,2-3.

<sup>1646</sup> Srv. Ser. dom. I. 4.11.

<sup>1647</sup> Ser. dom. I. 4.12.

<sup>1648</sup> Srv. Ser. dom. I. 22.75.

<sup>1649</sup> Srv. Ser. dom. II. 14.48.

<sup>1650</sup> Ser. dom. I. 1.2.

<sup>1651</sup> Srv. Ser. dom. II. 3.12.

<sup>1652</sup> Srv. Ser. dom. II. 25.82.

<sup>1653</sup> Ser. dom. I. 19.57.

<sup>1654</sup> J 18,23.

<sup>1655</sup> Ser. dom. I. 19.58.

<sup>1656</sup> Snad jediná vyjímka potvrzující pravidlo: Ser. dom. II. 25.82.

<sup>1657</sup> Srv. Ser. dom. II. 20.70.



cháпали a pohlíželi na Kristův příklad, „*když uznal za hodné přijmout lidskou přirozenost a poskytnout nám příklad správného života.*“<sup>1658</sup> V tomto smyslu používá pro Krista také titul Pán pokory,<sup>1659</sup> aby zvýraznil jeho pokoření, když přijal lidskou přirozenost.

Kristus samozřejmě vidí dopředu a to díky svému božství.<sup>1660</sup> A velice dobře nás zná, vede a léčí. Naši závislost na Kristu krásně shrnul: „*Onen Lékař, kterému jsme jednou provždy celí svěřeni a od kterého máme příslib života přítomného i budoucího znal pomoc v takových potřebách a dává a bere je, jak soudí, že je nám ku prospěchu a spravuje i řídí nás jak skrze útechu, tak skrze zkoušky v tomto životě a po něm ve věčném pokoji budeme neměnní a upevnění.*“<sup>1661</sup> Na Kristu je proto třeba stavět, On je skálou.<sup>1662</sup>

#### 4.4.2.3 Soteriologie

O dějinách spásy Augustin také mluví hned na začátku, kdy uvádí Kázání na hoře. Bůh počítá s časem a vede svůj lid podle jeho správného uspořádání. Nejprve dal nízké zákony a až ve vhodný čas přidal vysoké zákony skrze svého Syna. Neboť „*nízkým je dáno nízké a vysokým vysoké, od Toho, který jediný ví, v jaký čas poskytnout lidskému rodu vhodnou medicínu.*“<sup>1663</sup> Mýlili bychom se ovšem, kdybychom text chápali pouze jako lék zákonů a předpisů. Skutečným osvobozením je totiž láska a kvůli té přišel Syn.<sup>1664</sup> Láska není jen předpisem, ale také výživou: Ve Starém zákoně „*totiž byli služebníci převážně tísnění strachem, tady ale jsou děti živeni převážně láskou.*“<sup>1665</sup> Kristovo učení je skutečně naplněním Zákona: „*Jestli se totiž plní věci, které přidal k dokonalosti, mnohem více se plní také ony, které byly předány na začátku.*“<sup>1666</sup> Vůbec ke Starému zákonu a dědictví otců máme přistupovat ne hádavě ale zbožně a v tichosti, abychom to pochopili.<sup>1667</sup>

Posun k Novému zákonu ovšem není jen ve vyšším učení a v lásce, ale také ve vztahu k Bohu. „*Stali jsme se syny skrze duchovní obnovení a jsme osvojeni do království nebeského.*“<sup>1668</sup> A to výhradně z Božího dobrodiní: „*Takto je to propojeno – prvním dobrodiním nás povolal k bytí svou všemohoucností, když jsme přetím nebyli ničím, druhým dobrodiním si nás osvojil, takže s Ním jako synové můžeme požívat věčného*

---

<sup>1658</sup> Ser. dom. I. 19.61.

<sup>1659</sup> Srv. Ser. dom. II. 10.36.

<sup>1660</sup> Věnuje tomu celý článek Ser. dom. I. 21.72. Opět používá formu obhajoby, kdy hájí, že Kristus nechce zlo špatných lidí, ale vidí ho dopředu.

<sup>1661</sup> Ser. dom. II. 17.58.

<sup>1662</sup> Srv. Ser. dom. II. 25.87.

<sup>1663</sup> Ser. dom. I. 1.2.

<sup>1664</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1665</sup> Ser. dom. I. 20.64.

<sup>1666</sup> Ser. dom. I. 8.20.

<sup>1667</sup> Srv. Ser. dom. I. 11.32.

<sup>1668</sup> Ser. dom. I. 23.78.

života skrze naši participaci na NĚm.“<sup>1669</sup> Tento posun ve vztahu, toto osvojení za syny, tedy vede k tak důvěrnému spojení s Bohem, že na něm máme participaci a logicky tedy nemůžeme nepožívat věčného života. Tato teologicky velmi hluboká pasáž by jistě od Augustina zasloužila větší rozvedení, ale má být v jeho podání spíš náznakem. Sám ji nejspíš považuje za menší odbočku od tématu a vrací se k exegezi.

Hlavním problémem naší spásy je pokušení a toho si jsme dobře vědomi, proto se modlíme v modlitbě otčenáš o zbavení tohoto pokušení. „*V tomto životě, po dobu, kterou neseme tuto smrtelnost, do níž jsme upadli hadovým přemlouváním, nemáme si namlouvat, že by se tak mohlo stát. Avšak přece máme doufat, že se tak stane někdy v budoucnu, a to je ta naděje, která není vidět.*“<sup>1670</sup> Ano pokušení nás ničí, ale máme naději, že se ho zbavíme díky Bohu, proto se modlíme, abychom tuto naději povzbudili. Kristus, jak věříme, nakonec přijde, aby se svými anděly soudil živé i mrtvé.<sup>1671</sup>

#### 4.4.2.4 Eschatologie

Konečná spravedlnost musí přijít. „*Vždyť pomsta mučedníků je poctivá a plná milosrdenství i spravedlnosti, aby vyvrátila království hříchu, pod jehož vládou tolik trpěli.*“<sup>1672</sup> Vzhledem k tomu, že tento svět Augustin přirovnává ke království hříchu, musí dojít ke změně. Nejde tedy předně o potrestání hříšníků, ale o příchod spravedlivého království. „*Nikomu nebude dovoleno, aby neznal Boží království až Otcův Jednorozený nejen pomocí rozumu, ale také viditelně přijde z nebe jako Boží člověk, aby soudil živé i mrtvé.*“<sup>1673</sup> Ano, důvodem příchodu Božího království, je i dokonalé poznání člověka. Augustin jistě myslí především na nevěřící, kterým se nechce uvěřit evangelium, ale mluví i o věřících, kteří zatím poznávají částečně pomocí rozumu, ale pak poznají dokonale. Zde ale nevynechává ani onen důvod v pozadí – soudit živé i mrtvé. „*Každý má dostat, co mu patří, což se stane při posledním soudu, až bude odplaceno spravedlivým odměnou a hříšníkům zavržením.*“<sup>1674</sup> O tomto posledním příchodu mluví i blíže: „*J posvěcení jména Božího začíná od samotného příchodu Pána pokory a příchod jeho království, které přijde v jasu, se ukáže při konci světa a nikoliv po něm. A ... vše bude dovršeno samotnou dokonalostí naší blaženosti a tedy na konci světa.*“<sup>1675</sup> Povšimněme si, že

---

<sup>1669</sup> Tamtéž.

<sup>1670</sup> Ser. dom. II. 9.35.

<sup>1671</sup> Srv. Ser. dom. I. 11.29.

<sup>1672</sup> Ser. dom. I. 22.77.

<sup>1673</sup> Ser. dom. II. 6.20.

<sup>1674</sup> Ser. dom. II. 6.22.

<sup>1675</sup> Ser. dom. II. 10.36.

Augustin nespojuje příchod Krista jen s majestátem a jasem, ale označuje ho při něm jako Pána pokory. Chce zabránit představě o změně Krista, který jakoby nejprve přišel jako chudák a nakonec jako borec. Jistě jde o zakrytí jeho majestátu při jeho prvním příchodu, ale stejně tak nesmíme zapomínat na jeho přetrvávající pokoru při jeho majestátním příchodu. Kristus je stále týž, akorát se nám ukazuje v jiném světle, jeho vlastnosti se nemění. Kristus nepřijde jako zachránce až bude dokonaná apokalypsa. O konci světa máme mít úplně jinou, pozitivnější představu. Kristus přijde, aby vše dovršil. Apokalypsa bude sice tvrdá a spojená se soudem, ale jde jen o přerod v plnou dokonalost. My tedy máme prosit o jeho příchod beze strachu, vždyť my se budeme radovat a dojdeme chvály.<sup>1676</sup> Naopak hříšníci dojdou právem odplaty, za což se svatí modlí.<sup>1677</sup>

#### 4.4.2.5 Nebe

Nebe je pro Augustina předně věčným dědictvím, které věřící získává. Spojuje ho s určitou pevností a stabilitou, která je založená na jakémsi prohloubení,<sup>1678</sup> „*kdy duše skrze dobrý pocit spočine na svém místě jako tělo v zemi a kde bude živena svým pokrmem jako tělo ze země. To je spočinutí a život svatých.*“<sup>1679</sup> Nebrání se položit základy nebeského života na dobrých pocitech. Jak spočinutí tak pokrm jsou spojeny s dobrým pocitem. Nepude už tedy o rozumování. Nezatajuje ale také, že nebeský život je pro nás jistým tajemstvím, „*vždyť ona proměna v andělskou formu, která je slíbena po smrti, nemůže být žádnými slovy vysvětlena.*“<sup>1680</sup> Rozumování o nebi tedy již jaksí ztrácí svůj smysl, respektive je nad naše smysly. Bude se ale jistě jednat o proměnu člověka a to v bytost vyšší, andělskou.<sup>1681</sup> „*Tento život, který se uskutečňuje od narození do smrti, bude překročen.*“<sup>1682</sup> „*Bůh bude přebývat ve spravedlivých a nebude už třeba něčemu učit prostřednictvím lidí, ale všichni budou vyučeni od Boha.*“<sup>1683</sup> To bude opravdové spočinutí rozumu, když již byla řeč o pocitech. Naplněním pocitů bude blaho, naplněním

---

<sup>1676</sup> Srv. Ser. dom. II. 11.38.

<sup>1677</sup> Srv. Zj 6,10, Ser. dom. I. 22.76.

<sup>1678</sup> Srv. Ser. dom. II. 12.40. Pevnost a stabilitu spojuje také s neměnností. Srv. Ser. dom. II. 17.58.

<sup>1679</sup> Ser. dom. I. 2.4.

<sup>1680</sup> Ser. dom. I. 4.12.

<sup>1681</sup> Zřejmě zde nemůžeme chápat Augustinův výrok doslovně, že by měl na mysli proměnu v anděly. Spíš chce naznačit jakési povýšení lidské přirozenosti. Podobně srv. Ser. dom. I. 15.41. Vše má oporu v Novém zákoně: 1 Kor 15,52.

<sup>1682</sup> Ser. dom. I. 15.40.

<sup>1683</sup> Ser. dom. II. 6.20.

rozumu bude moudrost.<sup>1684</sup> Zde na zemi je totiž rozum náchylný k omylu a pocity podléhají bídě.<sup>1685</sup> Tam budou všichni vyučeni od Boha a budou čerpat čistou myslí.<sup>1686</sup>

Do třetice pak Augustin ještě zmiňuje vůli, která bude v nebi sjednocena s vůlí Boží a tak bude překonáno pozemské protivenství a dojde k míru v nás.<sup>1687</sup> Tato proměna, jak se zdá, je tedy spojena s bližším společenstvím s Bohem. V tom také bude zřejmě spočívat ona podobnost andělům. Podobně jako oni také budeme vidět Boha, což nám prozatím zabraňuje hlavně rozdvojenost našeho srdce.<sup>1688</sup> Údělem lidského těla je zde jen neodporovat duši, protože tady na zemi jí jen zatěžuje svou slabostí a svými zvyky.<sup>1689</sup> Pak bude i tělo dokonce konat dobro. Augustin zde jen těžko hledá alespoň nějaký užitek těla v nebi. Nepopírá sice jeho proměnu,<sup>1690</sup> ale jakoby moc nezapadala do jeho představy nebe.

*„Pojmem v nebesích je myšleno v duchovních sférách, kde přebývá věčná spravedlnost.“*

<sup>1691</sup> V tomto výroku ne náhodou cítíme platonismus, kde ona idea spravedlnosti je neměnná duchovní skutečnost.<sup>1692</sup> Nejde o místo ani čas<sup>1693</sup> ale o zcela duchovní skutečnost. Tyto ideje jsou pro Augustina *„věčná dobra, která lidé nemohou dát ani odejmout.“*<sup>1694</sup> Všimněme si ale posunu – na rozdíl od platonismu se člověk nevztahuje k idejím, ale ideje k člověku. Jinými slovy – člověk nemá podíl na idejích, ale ideje jsou mu dány jako odměna, jako ona věčná dobra. Augustinovo myšlení je v tomto zcela antropocentrické.

Ano v nebi nás čeká odměna. Neochvějná a věčná., které naspočívá v nestálých a dočasných věcech.<sup>1695</sup> Zde *„neexistují dočasné potřeby takového druhu,“*<sup>1696</sup> včetně manželství. *„A tak kdybych se zeptal nějakého dobrého křesťana, který má manželku a zplodil s ní děti, zda by chtěl v onom království mít manželku, vzpomněl by si na Boží sliby i sliby týkající se posmrtného života, kde porušitelné věci obléknou neporušitelnost a smrtelné nesmrtelnost, byl by pozdvižený velkou přesvědčenou láskou a zapřísahal by se,*

---

<sup>1684</sup> Srv. Tamtéž.

<sup>1685</sup> Srv. Ser. dom. II. 6.21.

<sup>1686</sup> Srv. Ser. dom. II. 10.37.

<sup>1687</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1688</sup> Srv. Ser. dom. II. 12.43.

<sup>1689</sup> Srv. Ser. dom. II. 6.23.

<sup>1690</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1691</sup> Ser. dom. I. 5.15.

<sup>1692</sup> Více o vlivu platonismu na Augustinovo rané myšlení srv. KARFÍKOVÁ, L. Anamnesis: Augustin mezi Platonem a Plotinem. Praha: Vyšehrad, 2015. ISBN 978-80-7429-639-0, s. 44-58.

<sup>1693</sup> Srv. Ser. dom. II. 7.27.

<sup>1694</sup> Ser. dom. I. 6.16.

<sup>1695</sup> Srv. Ser. dom. I. 5.15.

<sup>1696</sup> Ser. dom. I. 15.40.

že určitě nechce.“<sup>1697</sup> A tak naše odměna bude vlastně spočívat jen v tom, co sami opravdu chceme. A to pro nás bude být s manželkou v nebi a ne s ní uzavírat nějaká dočasná pouta. I to je znakem Božího království, že naše touhy se proměňují, a v nebi se plně promění ve prospěch skutečné lásky. Navíc tam budou všichni bratři a jeden Otec a jedna Matka<sup>1698</sup> a nejpevnější spojení přirovnané k sňatku bude s Kristem: „*Sňatek Toho, který nás vylitím své krve osvobodil ze zaprodanosti tomuto světu, s námi se obrátí v jednotu a stane se jakoby jediným spojením.*“<sup>1699</sup> Klasický mystický motiv zasnoubení s Bohem<sup>1700</sup> je mnohem vyšší hodnotou než pozemské sňatky. „*Budeme živeni duchovním pokrmem navěky.*“<sup>1701</sup> O dalších nebeských odměnách mluvíme denně my sami v modlitbě otčenáš, protože poslední tři prosby se plně naplní a dovrší ve věčném životě.<sup>1702</sup>

Nebe je otevřené jen velkým.<sup>1703</sup> Tak kontroverzně vykládá výrok o rušení přikázání.<sup>1704</sup> Malý možná do nebe vůbec nepříjde. I když se zde nepochybně jedná o určitou rétorickou hru, Augustin naznačuje, že nejen, že není jisté, kdo do nebe přijde, ale že brána může být užší, než si myslíme. Jedná se totiž o město Jeruzalém, jako symbol obce, kde jsou jen spravedliví a svatí.<sup>1705</sup>

Nebeské království, respektive Boží království i podle Augustina začíná už zde na zemi, neboť člověk může být v království nebeském již tím, že je veliký pokud plní Boží přikázání a učí podle nich.<sup>1706</sup> Nebeská „*blaženost již má svůj počátek v tomto životě a je pro ni vynakládáno veškeré úsilí a cokoliv je třeba podstoupit i vydržet.*“<sup>1707</sup> Navíc adopcí Boží jsme se stali dědici království a je nám připraveno věčné dědictví a spoludědictví s Kristem.<sup>1708</sup>

#### 4.4.2.6 Peklo

O pekle mluví Augustin v poměrně jasném světle: „*V pekle popravdě není pochyb ani o odsouzení jako u soudu ani o trestu jako u rady,*<sup>1709</sup> *v pekle je skutečně jisté jak odsouzení*

---

<sup>1697</sup> Ser. dom. I. 15.41.

<sup>1698</sup> Myšlena církev.

<sup>1699</sup> Ser. dom. I. 15.41.

<sup>1700</sup> Již od starozákonních proroků, např. Oz 2,21.

<sup>1701</sup> Ser. dom. II. 7.27.

<sup>1702</sup> Jedná se o posvěcení Božího jména, příchod jeho království a naše dokonalá blaženost. Srv. Ser. dom. II. 10.36.

<sup>1703</sup> Ser. dom. I. 8.20.

<sup>1704</sup> Mt 5,19.

<sup>1705</sup> Srv. 1 Kor 6,9, Ser. dom. II. 25.84.

<sup>1706</sup> Srv. Ser. dom. I. 9.21.

<sup>1707</sup> Ser. dom. II. 9.35.

<sup>1708</sup> Srv. Ser. dom. I 23.78.

<sup>1709</sup> Jedná se o komentář ke Kristovým slovům o vydání soudu, radě a pekelnému ohni. Mt 5,21-22.

*tak trest.*“<sup>1710</sup> Na základě Kristových slov tedy rozlišuje dvě skutečnosti spojené s peklem – odsouzení a trest, které nepokládá za spojené, jak se nám možná přirozeně jeví. To, že je někdo uznán vinným totiž ještě neznamena, že mu nutně musí být uložen trest a naopak. Možná zde můžeme vidět náznak budoucího středověkého rozlišení odpuštění a trestu za hříchy spojené s odpustky. Do hlubšího rozboru pekla se ovšem Augustin nepouští. Neboť „*kdo může říct, jakými způsoby je neviditelně poskytnuta odplata duším?*“<sup>1711</sup> Již z tohoto náznaku si můžeme udělat představu, že pro Augustina je peklo nečím nehmotným stejně jako i tresty, a pro nás tudíž jen těžko představitelným.

K tomuto pojetí pekla ještě přidává důležitý poznatek: „*Někdo by ale mohl říct, že podle vyšší spravedlnosti je těžším trestem posouzena vražda, jestli je tedy pekelným ohněm trestána nadávka. To nás nutí k pochopení, že jsou rozličná pekla.*“<sup>1712</sup> Závěr nám možná přijde paradoxní, ale proč by peklo mělo být jen jedno? Nutí nás to přehodnotit naši představu, ve které vidíme peklo jako nějaké společné tresty zavržených. Jestli je společenství mezi lidmi dobro, není přece možné, aby bylo v pekle. Pokud navíc opustíme představu, že peklo je na nějakém místě a v nějakém čase, společné tresty už zdaleka nejsou samozřejmostí. Možná je to právě naopak, jak naznačuje Augustin, že každému trestu a možná i jednotlivci je připraveno jiné peklo, které tak obsahuje i utrpení opuštěnosti a osamocení. Blízká tomu je i představa vězení, o které mluví Augustin také.<sup>1713</sup> Každopádně se jedná o tresty v temnotách,<sup>1714</sup> takže o nějakém sdružování nemůže být vůbec řeč. Jde o stav definitivní. „*Je splacen takový dluh tam, kde už není dáno místo lítosti a změně života?*“<sup>1715</sup> Podle něj tedy není možné, aby peklo bylo dočasné z logiky věci, protože člověk už se nemůže napravit, když jeho pozemský život skončil, a tedy nic na odsouzení změnit. Jsou ve věčném zavržení.<sup>1716</sup>

#### 4.4.2.7 Posmrtný život

O posmrtném životě není možné rozjímat jen tak. „*Je třeba, aby ten, kdo by chtěl rozjímat o životě v onom království, neměl v nenávisti tyto lidi, ale tyto dočasné potřeby, o které se opírá tento život, který se uskutečňuje od narození do smrti a bude překročen.*“<sup>1717</sup> Jen správné nastavení člověka a správná orientace lásky dává možnost člověku alespoň

---

<sup>1710</sup> Ser. dom. I. 9.24.

<sup>1711</sup> Tamtéž.

<sup>1712</sup> Tamtéž.

<sup>1713</sup> Srv. Ser. dom. I. 11.29.

<sup>1714</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1715</sup> Ser. dom. I. 11.30.

<sup>1716</sup> Srv. Ser. dom. I. 22.76.

<sup>1717</sup> Ser. dom. I. 15.40.

nahlédnout a proniknout do tajemství posmrtného života. Augustin to pronáší v kontextu manželství, kdy se snaží pochopit, proč v nebi manželství neexistuje. Když se člověk podívá na přísliby, které jsou lidem dány o posmrtném životě, a dá je do spojitosti s láskou, nemůže dobrovolně toužit po manželství v nebi.<sup>1718</sup> Je to příklad, který má ukázat, že bez lásky by nebeské království bylo naprosto nepochopitelné. Augustin se ani nepokouší vysvětlit logiku lásky, protože ten, kdo nemá ony předpoklady, ji stejně nepochopí. Jak je evidentní, netýká se to jen manželství, ale stejně tak i otcovství, mateřství, bratrství. V nebi je jen jeden Otec, jedna Matka – nebeský Jeruzalém, všichni jsou si bratři<sup>1719</sup> a manželství? „*Sňatek Toho, který nás vylitím své krve osvobodil ze zaprodanosti tomuto světu, s námi se obrátí v jednotu a stane se jakoby jediným spojením.*“<sup>1720</sup> Manželskou jednotu na tomto světě tedy nahradí a převýší manželská jednota s Kristem.

Nebeský život pro Augustina „*znamená jakousi pevnost a stabilitu věčného dědictví, kde duše skrze dobrý pocit spočine jakoby na svém místě jako tělo v zemi a kde bude živena svým pokrmem jako tělo ze země. To je odpočínutí a život svatých.*“<sup>1721</sup> V tomto krátkém úryvku vidíme mnoho z Augustinovy představy o posmrtném životě. Je pro něj místem spočinutí a odpočinku, což je založeno na tom, že člověk konečně dosáhne svého připraveného místa, tedy dosáhne domova. Tento domov s sebou nese nejen občerstvení po dlouhé cestě, ale i dědictví, které bylo slíbeno. Ono dědictví jako odměna rozhodně nespočívá v nestálých a dočasných věcech.<sup>1722</sup> Jedná se „*o věčná dobra, která lidé nemohou dát ani odejmout.*“<sup>1723</sup> Věčné dědictví úzce souvisí s Boží adopcí, takže jsme Kristovi spoludědici.<sup>1724</sup> Odměna bude ale mnohem hlubší než, jak si představujeme nějakou pozemskou, Augustin používá spojení vnější odměna.<sup>1725</sup>

Z jiného pohledu Augustin navazuje i na starší tradici<sup>1726</sup> a mluví o „*kompletní proměně v andělskou formu.*“<sup>1727</sup> Spíše se k této myšlence rozvinuté jeho předchůdci hlásí, než že by ji konkrétně rozvíjel, což i komentuje: To „*nemůže být žádnými slovy vysvětleno.*“<sup>1728</sup> Nicméně k proměně skutečně dojde.<sup>1729</sup> Dokonce k proměně těla, jak o ní mluví jeho

---

<sup>1718</sup> Srv. Ser. dom. I. 15.41.

<sup>1719</sup> Srv. Ser. dom. I. 15.41.

<sup>1720</sup> Ser. dom. I. 15.41.

<sup>1721</sup> Ser. dom. I. 2.4.

<sup>1722</sup> Srv. Ser. dom. I. 5.15.

<sup>1723</sup> Ser. dom. I. 6.16.

<sup>1724</sup> Srv. Ser. dom. I. 23.78.

<sup>1725</sup> Srv. Ser. dom. II.12.40.

<sup>1726</sup> Např. Hilarius (viz s. 42).

<sup>1727</sup> Ser. dom. I. 4.12.

<sup>1728</sup> Tamtéž.

<sup>1729</sup> Srv. Ser. dom. II. 6.21.

latinští předchůdci.<sup>1730</sup> Musí k ní nutně dojít, protože smrtelné tělo přece musí obléknout nesmrtelnost.<sup>1731</sup> Augustin se později přece jen rozhovoří o proměně těla, kde je zřetelně vidět odlišný postoj k tělu vzhledem k jeho latinským předchůdcům. Ano, k proměně dojde, ale tělo je stále jen nižší složkou člověka a konečně dojde k jeho plné harmonizaci s duší člověka. „*To bude patřit k nejvyššímu pokoji v životě věčném, že tělo se nám nebude stavět na odpor, ale dokonce dokoná dobro.*“<sup>1732</sup> Vidíme až jakýsi odpor k tělu, které je dobré jen k tomu, aby mělo ten poslední podíl na dobru, a to ještě pro Augustina s podivem.

Už nebude třeba se něčemu učit, protože Bůh sám je vyučitel,<sup>1733</sup> a Bůh bude dokonce přebývat ve spravedlivých. Jde o dokonání blaženého života, který už pak bude stále stejný, podobný andělům.<sup>1734</sup> Augustinovo připodobnění andělům skýtá především dva aspekty – moudrost a blaženost.<sup>1735</sup> Ona blaženost spočívá ve zření Boha, protože „*jedině v ohledu na Něj je jistá věčná blaženost.*“<sup>1736</sup> Jak jsme už jistě pochopili, v nebi už nebude čas, respektive proměna času. Budeme živeni duchovním pokrmem stále.<sup>1737</sup> Takže zde budeme „*něměnní a upevnění.*“<sup>1738</sup> To nám navozuje pocit klidu bez činnosti. To bychom se ale mylili – „*blažený život bude naplněn konáním a poznáním.*“<sup>1739</sup> Jak všechny tyto věci skloubit nám může připadat nemožné, ale nezapomeňme, že nejen andělům bude člověk podobný, ale také obrazu Božího Syna.<sup>1740</sup>

Do království nebeského může jen ten, kdo je veliký.<sup>1741</sup> A platí to i naopak – ten, kdo je veliký svým životem, už v nebeském království je.<sup>1742</sup> „*Tato blaženost již má svůj počátek v tomto životě.*“<sup>1743</sup> Přesto v nebi se jedná o zcela jedinečnou obec svatých, město Jeruzalém, ve kterém vládnu jen svatí a spravedliví.<sup>1744</sup>

Na nebeský život je třeba myslet a upínat k němu naději. Tak i v modlitbě otčenáš se tři prosby dotýkají nebeského života, protože jejich naplnění je navěky.<sup>1745</sup>

---

<sup>1730</sup> Např. Hilarius (viz. s. 42).

<sup>1731</sup> Srv. Ser. dom. II.6.23.

<sup>1732</sup> Ser. dom. II. 6.23.

<sup>1733</sup> Srv. Mt 22,30, srv. Ser. dom. II. 10.37.

<sup>1734</sup> Srv. Ser. dom. II.6.20.

<sup>1735</sup> Srv. Ser. dom. II.6.21.

<sup>1736</sup> Ser. dom. II. 12.43

<sup>1737</sup> Srv. Ser. dom. II. 7.27.

<sup>1738</sup> Ser. dom. II. 17.58.

<sup>1739</sup> Ser. dom. II. 21.71.

<sup>1740</sup> Srv. Ser. dom. II. 12.40.

<sup>1741</sup> Srv. Ser. dom. I. 8.20.

<sup>1742</sup> Srv. Ser. dom. I. 9.21.

<sup>1743</sup> Ser. dom. II. 9.35.

<sup>1744</sup> Srv. Ser. dom. II. 25.84.

<sup>1745</sup> Srv. Ser. dom. II.10.36.



Život v pekle je podle Augustina charakterizovaný věčným trestem. Není zde už možná změna života, ani lítost, není ani možné splatit dluh vůči Bohu.<sup>1746</sup>

#### 4.4.2.8 Teologická antropologie

Boží přirozenost je bezesporu lepší než lidská.<sup>1747</sup> Ovšem „rozumový živočich, jako je člověk, byl postaven výše v řádu přírody než živočich nerozumový.“<sup>1748</sup> Základním rysem člověka je jeho smrtelnost, která ovšem může po smrti obléknout nesmrtelnost.<sup>1749</sup> Takže člověk vlastně je i není smrtelný. Augustin se nerozpakuje rozlišovat lidi na dobré a špatné, podle jejich činů, které jsou jejich ovocem.<sup>1750</sup>

Člověk má podle tohoto Augustinova spisu v zásadě dvě stránky. Věci vynikající a výborné a nižší pudy připodobňujícího člověka zvířatům.<sup>1751</sup> „Něco se totiž špiní, když se to smísí s horší přirozeností, i když to svým původem není špinavé, vždyť dokonce i čistým stříbrem se ušpiní zlato, když se s ním smísí. Tak i naše duše se špiní chtivostí po pozemských věcech, i když samotná země svým původem a podle řádu stvoření je čistá.“<sup>1752</sup> Augustin tedy nevnímá tělo nebo nižší pudy v člověku jako v principu špatné, ale jen za horší než věci duchovní, což musíme mít na paměti, když nás někdy konfrontuje s kontrastem těchto dvou věcí.

Augustin nezavírá oči před potřebami těla. Nazývá je služba tělu.<sup>1753</sup> Avšak je proti jakýmkoliv světským pohodlnostem – tělo je potřeba podrobit především službě Boží.<sup>1754</sup> Ne náhodou používá kontrast služba tělu a služba Boží. I když jde o tělesné potřeby, je to naprosto podružná věc.<sup>1755</sup> Tělesné žádostivosti mohou být podmaněny královstvím Božím.<sup>1756</sup> Když Augustin popisuje cestu od pokušení k hříchu, začíná u těla, respektive tělesné smysly, které si žádají rozkoš. Držet je na uzdě znamená žít pod vládou rozumu.<sup>1757</sup> A také tělesné smysly, hlavně zrak, očistit, aby člověk správně rozpoznával.<sup>1758</sup> Tělesnou rozkoš Augustin přisuzuje nízké přirozenosti v člověku.<sup>1759</sup> Tělo ale v zásadě neodsuzuje, protože i tělo získá svou neporušenost a stane se lepším,

---

<sup>1746</sup> Srv. Ser. dom. I. 11.30.

<sup>1747</sup> Srv. Ser. dom. II. 5.18.

<sup>1748</sup> Ser. dom. II. 15.51.

<sup>1749</sup> Srv. Ser. dom. I. 5.15.

<sup>1750</sup> Srv. Ser. dom. II. 24.79.

<sup>1751</sup> Srv. Ser. dom. I. 2.9

<sup>1752</sup> Ser. dom. II. 13.44.

<sup>1753</sup> Servitas corporis. Srv. Ser. dom. I. 6.17.

<sup>1754</sup> Srv. Ser. dom. I. 6.17.

<sup>1755</sup> Srv. Ser. dom. I. 6.17.

<sup>1756</sup> Srv. Ser. dom. I. 2.9.

<sup>1757</sup> Srv. Ser. dom. I. 12.34.

<sup>1758</sup> Srv. Ser. dom. II. 24.81. Toto očistění zraku úzce souvisí s přímostí srdce a zraku srdce. Srv. Ser. dom. II. 25.82.

<sup>1759</sup> Srv. Ser. dom. I. 12.36.

nebeským.<sup>1760</sup> Tam si konečně i tělo užije opravdové rozkoše a nebude podléhat ani utrpení ani žádostivosti.<sup>1761</sup> Ovšem toto nebeské tělo je pořád menší než lidská duše. Z toho vyplývá, že je možné hledat Boha také v tělesných věcech a je možné ho zde najít, ale duchovní věci jsou vyšší a jsou Bohu blíže.<sup>1762</sup>

Vztah duše a těla Augustin určuje jasně, když je připodoňuje nebi a zemi při vykladu verše „*Bud' vůle Tvá jako v nebi tak i na zemi.*“<sup>1763</sup> Boží vůle působí v mysli člověka, která je spojena s duší a proto musí duše ovládat tělo, což není vždy jednoduché. Tělo se totiž staví duši na odpor. I utrpení zdejšího života je skrze tělo jako dědictví prvotního hříchu, což ale může být i k dobrému, neboť se tím naplňuje vůle Boží.<sup>1764</sup> Jinde Augustin používá symbol hlavy pro výklad vztahu duše, těla i mysli: „*Správně vnímáme, že hlava je to, co ústí do duše a také jsou jí ostatní části těla evidentně řízeny a spravovány. Takže dobře dělá ten, kdo nehledá vnější radost, aby se radoval tělesně z lidské chvály. Tělo má být předmětem, žádným způsobem není hlavou celé lidské přirozenosti.*“<sup>1765</sup> Typická je zde pro Augustina, jak jsme si mohli všimnout, hierarchie nejen v lidském těle, ale v celém uspořádání světa, kde je skutečnou hlavou Kristus.

Duše má také své vzruchy, podobně jako tělo, a i ty je třeba uspořádat a podříditi rozumu,<sup>1766</sup> tedy vyššímu zákonu.<sup>1767</sup> Není dobré udržovat v duši nějaká špatná hnutí.<sup>1768</sup> Na druhou stranu je třeba využívat dobrá pohnutí duše. Například ke smíření.<sup>1769</sup> Duše také potřebuje pokrm stejně jako tělo, protože podléhá slabosti pozemských vášní. Tímto pokrmem jí jsou Boží předpisy.<sup>1770</sup> „*Písmo pase duši.*“<sup>1771</sup> Duše je místem rozumu, ale i svědomí, které používá Bůh, aby k ní mluvil.<sup>1772</sup> Tyto schopnosti má každá duše, třeba i zvrácená a může je využívat, nemá tedy na co se vymluvit.<sup>1773</sup> Hřích duši zabíjí.<sup>1774</sup>

Prostřednictvím rozumu získává člověk náhled, pokud správně uvažuje, do samotného světla pravdy, kterým je osvětlen. Samozřejmě jen lehce podle své kapacity.<sup>1775</sup> Rozum je pro Augustina symbolem správného uspořádání, ale neztotožňuje ho s myslí. Zatímco

---

<sup>1760</sup> Srv. Ser. dom. II. 5.18.

<sup>1761</sup> Srv. Ser. dom. II. 6.23.

<sup>1762</sup> Srv. Ser. dom. II. 5.18.

<sup>1763</sup> Mt 6,10. Srv. Ser. dom. II. 6.23.

<sup>1764</sup> Srv. Ser. dom. II. 6.23.

<sup>1765</sup> Ser. dom. II. 12.42.

<sup>1766</sup> Srv. Ser. dom. I. 2.9.

<sup>1767</sup> Srv. Ser. dom. I. 12.36.

<sup>1768</sup> Srv. Ser. dom. I. 10.26.

<sup>1769</sup> Srv. Ser. dom. I. 10.27.

<sup>1770</sup> Srv. Ser. dom. II. 7.27.

<sup>1771</sup> Ser. dom. II. 10.37.

<sup>1772</sup> Srv. Ser. dom. II. 9.32.

<sup>1773</sup> Srv. Tamtéž.

<sup>1774</sup> Srv. Ser. dom. II. 18.62.

<sup>1775</sup> Srv. Ser. dom. II. 9.32.

rozum je něco obecného, mysl Augustin přisuzuje konkrétnímu člověku jako jemu vlastní. Ta pak za pomoci ducha může rozumně uspořádat.<sup>1776</sup> Právě mysl a rozum jako symboly lidského myšlení a obecného rozumu, jsou v člověku to vynikající.<sup>1777</sup> Přesto i toto nejlepší v člověku má podléhat ještě něčemu lepšímu, „*což je Pravda, jednorozený Syn Boží.*“<sup>1778</sup> Správné uspořádání v člověku tedy vypadá takto: „*Žádná pohnutka se nebouří proti rozumu, ale ve všem poslouchají lidského ducha a ten poslouchá Boha.*“<sup>1779</sup> Mysl také možná bude centrem našeho potěšení v nebi: „*věřím, že potěšení z božské odměny je uvnitř samotné mysli.*“<sup>1780</sup> A v mysli se máme už teď radovat.<sup>1781</sup> Každopádně na zemi má být naše uvažování vedené čistou láskou a upřímnou náklonností k Bohu.<sup>1782</sup> Mysl tedy není vedená sama sebou, pouze svým logickým uvažováním, ale je v područí ještě hlubších věcí v člověku. Na druhou stranu ona spolu s vůlí má vést tělo a dokonce i řeč, která má mysl a vůli vyjadřovat především ve vztahu k Bohu: „*Popravdě a náležitě Pane Pane říkají jen ti, kterým při přednesu nebrání jejich vůle ani mysl.*“<sup>1783</sup> Srdce má pro Augustina stěžejní význam. Jedná se o nejhlubší nitro člověka, kde jsou věci, „*o kterých jen Bůh soudí.*“<sup>1784</sup> Srdce má podobně jako tělo svůj zrak, který je schopen na rozdíl od toho tělesného vidět Boha.<sup>1785</sup> „*Zrak pročištěný a navracený k prostotě bude příhodný ke spatření a kontemplaci našeho vnitřního světla. Tímto zrakem je zrak srdce.*“<sup>1786</sup> Srdce musí být čisté, jinak nemůže porozumět Bohu.<sup>1787</sup> Co to ale pro Augustina znamená? Odpovídá jasně: „*Jestli není prosté, není čisté.*“<sup>1788</sup> A co myslí touto prostotou<sup>1789</sup> také říká pomocí rétorické otázky: „*Jak může být prosté, jestli slouží dvěma pánům a jestli neočistí svůj zrak jedinou intencí po věčných věcech, ale zastře ho láskou po věcech smrtelných a nestálých?*“<sup>1790</sup> Odpověď zní sice složitě, ale podstata je jasná – jde o nasměrování srdce jedním směrem, a to směrem k Bohu.<sup>1791</sup> Jinými slovy srdce „*není čisté, není-li nerozdělené s prostým úmyslem po věčném životě*

---

<sup>1776</sup> Srv. Ser. dom. I. 2.9.

<sup>1777</sup> Srv. Ser. dom. I. 2.9.

<sup>1778</sup> Ser. dom. I. 2.9.

<sup>1779</sup> Ser. dom. I. 4.11.

<sup>1780</sup> Ser. dom. I. 11.29.

<sup>1781</sup> Srv. Ser. dom. II. 12.42. Zde Augustin používá mysl a rozum jako ekvivalenty.

<sup>1782</sup> Srv. Ser. dom. II. 3.13.

<sup>1783</sup> Ser. dom. II. 25.83.

<sup>1784</sup> Ser. dom. II. 18.59.

<sup>1785</sup> Srv. Ser. dom. I. 2.8.

<sup>1786</sup> Ser. dom. II. 22.76.

<sup>1787</sup> Srv. Ser. dom. II. 12.40.

<sup>1788</sup> Ser. dom. II. 2.9.

<sup>1789</sup> Toto sousloví používá častěji. Např. Ser. dom. II. 13.45, 14.48.

<sup>1790</sup> Tamtéž.

<sup>1791</sup> Srv. Ser. dom. II. 19.63.

*pocházejícím z pouhé čisté lásky k moudrosti.*<sup>1792</sup> Ostatní hnutí právě zesložitují onu žádanou prostotu. Augustinovou obavou je hlavně rozdvojení srdce. Základem tohoto rozdvžení je, že skutky děláme „*ne protože milujeme (lidi), ale protože od nich chceme dosáhnout nějakou výhodu vzhledem k potřebám přítomného života.*“<sup>1793</sup> Srdce má být také místem modlitby, i proto je nutné chránit srdce před podněty zvenčí – časnými a tělesnými věcmi- „*a modlitbám pak překáží množství prázdných představ.*“<sup>1794</sup> Dokonce i pozemské potřeby zaměstnávají zbytečně mysl a mohou vést k rozdvojenosti srdce, jak to sám Pán kritizuje.<sup>1795</sup> Bůh „*nechce, aby naše srdce rozdvojovala péče o takové věci.*“<sup>1796</sup> Možná nás zarazí, že Augustin považuje tyto lidské potřeby za zlo: „*Je zlem, protože je v nás původcem hříchu, vždyť se týká této slabosti, kterou jsme si zasloužili hřešením.*“<sup>1797</sup> Jako jakási zbraň proti tomu je lidský úmysl, který „*naše srdce rozjasňuje a čistí a rozšiřuje k přijetí božských darů.*“<sup>1798</sup> Jde tedy především o úmysl.<sup>1799</sup> Tento úmysl je plně závislý na obrácení člověka, což se opět děje v modlitbě,<sup>1800</sup> kdy jen Bůh je schopen dát srdci onu vytouženou prostotu a čistotu i vytrvat v nich. Takže modlitba – čistý úmysl – obrácení jsou jakási spojitá nádoba, která je schopná dát srdci, co je potřeba.

Ještě na jeden lidský aspekt klade Augustin význam – zvyk. Jde především o špatný návyk, „*jehož nezkrotná vášeň člověka vede do zajetí.*“<sup>1801</sup> Augustin se přitom projevuje jako opravdový znalec člověka a obtíží se špatným návykem: „*Nikdo neví, pokud to nezkusil, jak je obtížné překonat zvyk přísahat a nedělat nerozvázně to, co někdy potřeba nutí dělat.*“<sup>1802</sup> A jinde: „*Co se dá nazvat nebo si myslet, že je nejpracnější a nejnamáhavější, kde věřící duše musí ve své snaze napsout všechny nervy než při překonávání špatného návyku? Ať odstraňuje údy, které překázejí nebeskému království, a nenechá se zlomit bolestí!*“<sup>1803</sup>

---

<sup>1792</sup> Ser. dom. II. 3.11.

<sup>1793</sup> Ser. dom. II. 12.43.

<sup>1794</sup> Ser. dom. II. 3.11.

<sup>1795</sup> Mt 6,25. Srv. Ser. dom. II. 15.49.

<sup>1796</sup> Tamtéž. Spojení dvojjaké srdce je v tomto spise také použito často. Např. Ser. dom. II. 22.75.

<sup>1797</sup> Ser. dom. II. 17.56.

<sup>1798</sup> Ser. dom. II. 3.14.

<sup>1799</sup> Srv. Ser. dom. II. 13.45, 14.48.

<sup>1800</sup> Srv. Ser. dom. II. 3.14.

<sup>1801</sup> Ser. dom. I. 12.36.

<sup>1802</sup> Ser. dom. I. 17.51.

<sup>1803</sup> Ser. dom. I. 18.54.

#### 4.4.2.9 Eklesiologie

Augustin má pocit určité dokonalosti, kterou s církví spojuje. Tak například život byl skutečně naplněný u apoštolů,<sup>1804</sup> dokonalým se člověk stává, když projde až k osmému blahoslavenství, které symbolizuje obřizku osmého dne – vzkříšení osmého dne – velikonoční oktáv – oktáv Letnic.<sup>1805</sup> To jsou všechno věci spojené s církví a její liturgií. Nebezpečím pro církev jsou schismatici, kteří jí roztrhávají. Vždyť církev je také domem, ve kterém je světlo.<sup>1806</sup> Ale také církevní představení by svou nezpochybnitelnou církevní autoritu měli používat obezřetně a zbytečně nevyvolávat konflikty, aby se nestali předmětem schizmatu.<sup>1807</sup> Schismatici pak hřeší především proti lásce,<sup>1808</sup> protože také církev lze definovat na prvním místě jako společenství lásky. V církvi existuje posvátné bratrství. Toto bratrství je dané milostí Ducha svatého. Ta je společná všem křesťanům, nazývá ji *communis gratia*.<sup>1809</sup> Společenství křesťanské lásky je ale také důležité pro křesťanské manželství.<sup>1810</sup> Ostatně celá církev je snoubenkou Kristovou a má se tedy na ní naplnit vůle Otce, stejně jako v Kristu. O to prosíme v modlitbě otčenáš.<sup>1811</sup> V nebi pak konečně dojde naplnění jako nevěsta: „*Pak budeme vidět očima holubice, jak je kázáno o nevěstě Kristově, kterou si vyvolil Bůh jako slavnou církev nemající poskvrny ani vrásky.*“<sup>1812</sup>

Představení v církvi si nemají dělat z kázání evangelia živobyť, to nemá být jejich cílem. Všechny pozemské věci jim mají sloužit jako prostředky k naplnění evangelia, to má být jejich cílem.<sup>1813</sup> Oni vlastně rozdávají tak velké věci, že žít jen z podružných světských věcí a ne z těch, které rozdávají, by pro ně bylo hanebné.<sup>1814</sup> Takoví lidé v církvi Augustinově byly, což sám potvrzuje. Ale odsuzuje také ty, kteří slouží jak evangeliu tak zisku, protože slouží dvěma pánům.<sup>1815</sup> Klérus má sloužit jen evangeliu.

#### 4.4.2.10 Teologie milosti

Augustin, přezdívaný v pozdějších dobách *doctor gratiae*, prodělal během svého teologického působení podivuhodný vývoj v pohledu na milost a tomuto tématu se

---

<sup>1804</sup> Srv. Ser. dom. I. 4.12.

<sup>1805</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1806</sup> Srv. Ser. dom. I. 6.17.

<sup>1807</sup> Srv. Ser. dom. II. 7.26.

<sup>1808</sup> Srv. Ser. dom. I. 5.13.

<sup>1809</sup> Srv. Ser. dom. I. 22.73.

<sup>1810</sup> Srv. Ser. dom. II. 2.7.

<sup>1811</sup> Srv. Ser. dom. II. 7.24.

<sup>1812</sup> Ser. dom. II. 19.66.

<sup>1813</sup> Srv. Ser. dom. II. 16.54.

<sup>1814</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1815</sup> Srv. Ser. dom. II. 17.56.

později zvláště věnoval v souvislosti s herezí pelagiánů. V našem spise jsme na začátku jeho úvah o milosti a stále ještě můžeme pozorovat, že je to pro něj marginální téma. Lidská aktivita, ba dokonce námaha je pro něj důležitým skokem k dokonalosti: „*Na čtvrtém stupni je pak námaha, kdy se člověk vehementně snaží, aby svého ducha odtrhl od toho, co ho zapletlo svou jedovatou sladkostí.*“<sup>1816</sup> Ovšem poznat Boha je už zde podle něj možné jen díky milosti Boží. Také smíření s ním a odpuštění je dílem jeho milosti.<sup>1817</sup> Tato milost Boží ovšem člověka jistým způsobem zavazuje, vytváří totiž jakési bratrství lásky: Nevěřící „*totiž ještě nevstoupili skrze milost Ducha svatého k účasti na společenství posvátného bratrství.*“<sup>1818</sup> Tímto pojítkem je Duch svatý, proti kterému právě hřešíme, když zneužijeme milost danou nám od Boha a zhřešíme proti bratrské lásce. Takový koncept nám Augustin nastiňuje, když se snaží vysvětlit, co je neodpuštělný hřích proti Duchu svatému. Myšlenka má jistě bohaté možnosti rozvinutí a je postavená právě na Boží milosti, která člověka nejen obdarovává, ale také zavazuje. Když bylo řečeno, že poznání Boha je dílem milosti, Augustin si také uvědomuje, že k takové milosti je třeba přistoupit, a tedy projevit jistou aktivitu.<sup>1819</sup> Ovšem Boží aktivita je zcela na jiném stupni. Dokonce ani modlitební aktivita nám nezajišťuje, že se něco zlepší. „*Není to naším horlivým úsilím při modlitbě, že nás Bůh vyslyší, vždyť On je vždy připraven dát nám své světlo...*“<sup>1820</sup> Bůh chce vždy svou milost dávat, člověk musí být jen připraven ji přijmout.<sup>1821</sup> Konečně také na základní rovině – „*To, že jsme povoláni k věčnému dědictví, abychom byli spoludědicové Kristovi a došli jsme k přijetí za syny, není z našich zásluh, ale z milosti Boží...*“<sup>1822</sup> Z takové základní teze Augustin později vyjde ke svému charakteristickému učení o milosti.

Můžeme zde také vidět již náznaky jeho odpovědi na otázku: Proč Bůh tedy někomu upírá svou milost? „*Bůh neuvádí do pokušení sám od sebe, ale strpí, že je uveden do pokušení ten, komu odňal svou pomoc ve svém skrytém řádu a podle zásluh.*“<sup>1823</sup> Bůh má především svůj řád, do kterého my lidé nevidíme, ale který vede vše k naplnění ve věčnosti. Už z principu tedy nemůžeme nikdy pochopit odpověď na zmíněnou otázku, protože tento řád neznáme, je skrytý. Augustin ale nezapomněl doplnit, že v tom hrají svou roli i lidské zásluhy. Tyto zásluhy mohou být samozřejmě spoluprací s Boží milostí,

---

<sup>1816</sup> Ser. dom. I. 3.10.

<sup>1817</sup> Srv. Ser. dom. I. 22.73.

<sup>1818</sup> Ser. dom. I. 22.73.

<sup>1819</sup> Srv. Ser. dom. I. 22.75.

<sup>1820</sup> Ser. dom. II. 3.14.

<sup>1821</sup> O tom je celý článek Ser. dom. II. 3.14.

<sup>1822</sup> Ser. dom. II. 4.16.

<sup>1823</sup> Ser. dom. II. 9.30.

přesto je v nich určitá lidská zásluha. V této fázi Augustinova vnímání teologie milosti, se tedy Augustin stále ještě přiklání na stranu lidské aktivity, která hraje svou roli na spáse člověka. Jinde to také naznačuje: K věčnosti „*se dochází skrze vykonané časné skutky.*“

1824

#### 4.4.3 Etické aspekty

Fundamentální a dogmatické otázky poskytují Augustinovi základ, na kterém pak může rozvinout své etické úvahy. Jestliže Augustin pokládá Kázání na hoře za soubor předpisů dokonalého života, je jasné, že v etické oblasti bude báze jeho výkladu a také hlavní poselství textu, které zde Augustin spatřuje. Nemůžeme se věnovat všem jednotlivým etickým problémům a ctnostem, které Augustin hlouběji promýšlí, ale musíme si vytyčit hlavní etická témata, kterým se nejvíce věnuje a v nich hledat jeho hlavní poselství.

##### 4.4.3.1 Dobro a zlo

Dualita dobra a zla je v tomto díle poměrně patrná. Hned od počátku je Augustin předkládá jako protiklady a popisuje boj, kdy zlo má být přemoženo dobrem.<sup>1825</sup> Dobro je třeba opravdu milovat. Skutečné nikoliv domělé dobro má dva atributy – je pravé a je neotřesitelné.<sup>1826</sup> Navíc dobro má jistou hierarchii. Jsou dobra vyšší, jichž je třeba si vážit a dát jim přednost před dobry nižšími.<sup>1827</sup> Jedná se o srovnání dober věčných s dobry pouze pozemskými. V křesťanství není možné hledat dobra pozemská, „*ať uváží ten, kdo hledá v křesťanství potěšení ze světa a kvality stvořených věcí, že uvnitř nás je naše blaženost.*“<sup>1828</sup> Hledání dobra má tedy ústít k blaženosti.

Nejde však jen o naši blaženost, ale také bychom se měli snažit o dobro pro druhé. Naše dobré skutky mají sice vést k naší oblibě, ale ta má být jen prostředkem pro druhé, aby chválili Boha.<sup>1829</sup> Dobro konané pro druhé má přivádět k Bohu a ne k nám samým.

Navíc nemáme činit dobro kvůli nějakým libůstkám, jak Augustin nazývá jídlo, pití a podobné věci. To jsou potřeby, které se mají přijmout, ale ne dobra, o která máme usilovat.<sup>1830</sup> Tyto potřeby se pak mohou a mají stát prostředkem k dosažení dobra.<sup>1831</sup> Je

---

<sup>1824</sup> Ser. dom. II. 9.36.

<sup>1825</sup> Srv. De Ser. I. 2.4. Srv. Řím 12,21.

<sup>1826</sup> Srv. De Ser. I. 2.6.

<sup>1827</sup> Srv. De Ser. I. 3.10.

<sup>1828</sup> Ser. dom. I. 5.13.

<sup>1829</sup> Srv. Ser. dom. I. 7.18.

<sup>1830</sup> Srv. Ser. dom. II. 16.53.

<sup>1831</sup> Srv. Ser. dom. II. 16.53.

třeba dobro hledat prostým srdcem, od toho se totiž odvozuje vše, co děláme.<sup>1832</sup> A také zaměstnat správně mysl: „*Když děláme něco dobrého, uvažujme nikoliv o časných věcech, ale o věčných!*“<sup>1833</sup>

Dobré skutky u lidí nám není možné soudit, protože je nám mnoho věcí skrytých. Je třeba je proto přenechat Bohu.<sup>1834</sup> Konečně není třeba si nad lidmi zoufat: „*Neexistuje totiž vůle, která nemá za cíl dobro.*“ Problém je jen v tom, že lidé zaměňují dobra vyšší za dobra nižší. I zlí lidé dávají dobré věci. „*Dobrymi věcmi, které opravdu dávají, jsou řečena dobra podle jejich smyslů, že oni je mají za dobré věci. Tahle dobra jsou dobrá i podle přirozenosti věcí, ale jsou dočasná a souvisí s tímto chabým životem.*“<sup>1835</sup> Dobra věčná se stávají našim ovocem a my pak dobrými stromy.<sup>1836</sup>

Od zla si přejeme být osvobozeni.<sup>1837</sup> Za to je třeba se modlit, což děláme v modlitbě otčenáš.<sup>1838</sup> Zlo je možné přemoci dobrem, pokud se mu nebude odporovat. V tom spočívá blahoslavenství tichosti.<sup>1839</sup> Takový je posun evangelia oproti Zákonu, který je jakýmsi středním stupněm, když oplácí stejnou mincí, ale ne víc. Vlastně tím krotí hněv. Nyní už se ale žádné zlo neoplácí a tím zlo ustupuje.<sup>1840</sup> Je to tajemství míru. Nepokoj a pronásledování tvoří ďábel, o kterém Augustin tvrdí, že byl z míru a uspořádaného království Božího vypuzen a nyní je vládcem zdejšího světa a „*vládne zvrhlým a neuspořádaným věcem.*“<sup>1841</sup> Se zlem tedy Augustin jednoznačně spojuje neuspořádanost a odklon od správného pořádku. Dokonce i váhání Augustin odsuzuje, jako určitou formu neuspořádanosti a nejistoty a považuje ho za zlo.<sup>1842</sup>

Ďábla „*jsme se jednou provždy zřekli a vyhlásili mu válku,*“<sup>1843</sup> a proto není možné s ním uzavírat jakékoliv přátelství ani s ním mít nějaký soucit.<sup>1844</sup> Na druhou stranu i satan se může stát prostředníkem vykonání dobra, když dělá odplatu.<sup>1845</sup> I pokušení, která satan provádí, jsou s povolením Boha.<sup>1846</sup> Odmítá také, že by satan a Bůh nepřišli do kontaktu. Bůh je „*přítomný kdekoliv svým majestátem a to ne skrze své části ale na všech místech*

---

<sup>1832</sup> Srv. Ser. dom. II. 11.38.

<sup>1833</sup> Ser. dom. II. 17.56.

<sup>1834</sup> Srv. Ser. dom. II. 18.60.

<sup>1835</sup> Ser. dom. II. 21.73.

<sup>1836</sup> Srv. Ser. dom. II.24.81.

<sup>1837</sup> To se týká pouze tohoto života, v nebi již zlo není. Srv. Ser. dom. II. 11.37.

<sup>1838</sup> Srv. Ser. dom. II. 11.38.

<sup>1839</sup> Srv. Ser. dom. I. 2.4.

<sup>1840</sup> Srv. Ser. dom. I. 19.57.

<sup>1841</sup> Ser. dom. I. 2.9.

<sup>1842</sup> Srv. Ser. dom. I. 17.51.

<sup>1843</sup> Ser. dom. I. 11.31.

<sup>1844</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1845</sup> Srv. Ser. dom. I. 20.65.

<sup>1846</sup> Srv. Ser. dom. II.9.34.



je plně.“<sup>1847</sup> Dokonce i uvnitř naprosto zvrhlého člověka je špetka svědomí, která je zárukou, že i v něm je Bůh. Takže nejen, že Bůh a satan musí přijít do kontaktu, ale Augustin ani nevidí problém, že by spolu mluvili.<sup>1848</sup> Satan vede člověka do svého poddanství jako zhoubný pán, což se projevuje jako služba mamonu a neukojenost chtivosti.<sup>1849</sup>

Pokoušení a zlo jsou součástí lidského života a může se stát, že i z našeho dobrého úmyslu vzejde nějaké zlo anebo díky tomu něco zlého utrpíme.<sup>1850</sup> Zlo na nás doléhá dokonce i skrze lidské potřeby, ty jsou projevem slabosti a smrtelnosti, což jsme si zasloužili hříchem.<sup>1851</sup> Přesto v dobrém úmyslu máme světlo života, kdežto ten, kdo jedná ve zlém duchu má světlo temné, které vytváří stín.<sup>1852</sup> „Popravdě špatnost dokonce často nic neuškodí tomu, který utrpěl bezpráví, tomu však, který ho vykonal, nutně škodit musí.“<sup>1853</sup> Takový člověk je zaslepen špatností.<sup>1854</sup> A hřích duši zabíjí.<sup>1855</sup> Nakonec Augustin mluví poměrně negativně: „Zlími lidmi Kristus nazval milovníky tohoto světa a hříšníky.“<sup>1856</sup> Jak vidíme, Augustin rozhodně neomezuje zlo jen na hřích. Ke zlu patří také satan, padlí andělé, těžkosti života, smrtelnost, slabosti a nesmíme zapomínat také na vládu satana ve světě, která má pro nás takové důsledky, že ten, kdo si libuje v tomto světě, libuje si vlastně pod vládou satana a mění se proto ve zlého.

#### 4.4.3.2 Žádostivost

Žádostivosti věnuje Augustin hodně prostoru, v čemž rozhodně není mezi církevními otcí výjimkou. Žádostivostí myslí především touhu po časných věcech.<sup>1857</sup> Vzhledem k tomu, že ty jsou ve skutečnosti jen prázdnotou, je taková touha nejen nesmyslná, ale dokonce troufalá.<sup>1858</sup> Jinde takovou touhu specifikuje jako tělesnou žádostivost,<sup>1859</sup> jako proud tělesných žádostí.<sup>1860</sup> Je třeba takovou žádostivost podřídít rozumu a nechat ji podmanit království Božímu. To znamená uspořádat ji, aby se podřídila vyšším věcem v člověku, neboť ona je to, co máme společného se zvířaty, a vede nás k nižším pudovým

---

<sup>1847</sup> Ser. dom. II. 9.32.

<sup>1848</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1849</sup> Srv. Ser. dom. II. 13.47.

<sup>1850</sup> Srv. Ser. dom. II. 13.46.

<sup>1851</sup> Srv. Ser. dom. II. 17.56.

<sup>1852</sup> Srv. Ser. dom. II. 13.46.

<sup>1853</sup> Ser. dom. II. 18.62.

<sup>1854</sup> Srv. Ser. dom. II. 18.62.

<sup>1855</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1856</sup> Ser. dom. II. 21.73.

<sup>1857</sup> Srv. Ser. dom. I. 1.3.

<sup>1858</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1859</sup> Srv. Ser. dom. I. 2.9.

<sup>1860</sup> Srv. Ser. dom. II. 25.87.

věcem.<sup>1861</sup> Nedovolený chtíč je třeba krotit a nenechat se lechtat tělesným potěšením.<sup>1862</sup> Je to totiž chtíč, který nás vede do temnoty.<sup>1863</sup> A stáváme se zaslepenými chtivostí.<sup>1864</sup> Počátkem je zřetelný nesouhlas s žádostivostí, čili akt vůle. Pomáhá i půst, který odvrací od světské žádostivosti.<sup>1865</sup> Neexistují však jen žádostivosti tělesné, ale také duševní, jako je například žádostivost po lidské chvále<sup>1866</sup> anebo nás může poutat rozkoš z prospěchu.<sup>1867</sup>

Pokud by si někdo myslel, že podlehnutí žádostivosti člověka uspokojí, byla by to jen polopravda. „*Zdá se, že je chtivost ukojena a uhašena, ale potom, když se pokušení opakuje, zažehne se rozkoš více, dříve byla mnohem menší.*“<sup>1868</sup> Augustin jako výborný psycholog moc dobře ví, jak roste plamen žádostivosti a že se pak jen těžko hasí. Extrémem žádostivosti je ďábel, jehož duše je „*převrácená zvrácenou chtivostí.*“<sup>1869</sup>

Jednou z forem tělesné žádostivosti je také cizoložství. Augustin jím nechápe jen akt smilstva, ale „*veškerou tělesnou a smyslovou žádostivost.*“<sup>1870</sup> Tedy v souladu s Kristovým výrokem o cizoložství,<sup>1871</sup> za něj považuje také nečisté myšlenky a veškeré tělesné ukájení. Jinde podává dokonce ještě širší pojem cizoložství obohacený také o modloslužbu a lakomství, a konečně i „*všechna přestoupení zákona kvůli nedovolené žádostivosti.*“<sup>1872</sup> Každopádně cizoložství a žádostivost jsou úzce spojeny. Žádostivost je vždy předpokladem něčeho špatného, nejsou špatné věci sami o sobě, ale jen zvrácené přilnutí k nim.<sup>1873</sup> Je to vlastně jakási nemoc vůle, kdy žádostivost ovládne vůli člověka, takže chce zlé a nemravné cíle.<sup>1874</sup>

#### 4.4.3.3 Hřích

Poznat svou hříšnost je pro Augustina jeden ze základních stupňů cesty k blaženosti.<sup>1875</sup> Z hříchu je třeba mít strach. Proto Augustin schvaluje trest smrti za velké hříchy. Strach ze smrti je tím k užítku, protože vede k obavě dopustit se hříchu a hřích se navíc přestane

---

<sup>1861</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1862</sup> Srv. Ser. dom. I. 12.33.

<sup>1863</sup> Srv. Ser. dom. II. 3.14.

<sup>1864</sup> Srv. Ser. dom. II. 9.32.

<sup>1865</sup> Srv. Ser. dom. II. 12.42.

<sup>1866</sup> Srv. Ser. dom. II. 2.8.

<sup>1867</sup> Srv. Ser. dom. II. 9.34.

<sup>1868</sup> Ser. dom. I. 12.34.

<sup>1869</sup> Ser. dom. II. 9.32. O duši satana jako hloupé a chtivé mluví i dále. Srv. Ser. dom. II. 9.33.

<sup>1870</sup> Ser. dom. I. 12.36.

<sup>1871</sup> Srv. Mt 5,27-30.

<sup>1872</sup> Ser. dom. I. 16.43.

<sup>1873</sup> Srv. Ser. dom. II. 18.59.

<sup>1874</sup> Srv. Ser. dom. II. 22.74.

<sup>1875</sup> Konkrétně podle blahoslavenství 3.stupeň. Srv. Ser. dom. I. 3.10.

množit, pokud by takoví hříšníci zůstali naživu.<sup>1876</sup> Takoví těžcí hříšníci jsou dokonce horší než pronásledovatelé církve, protože ví, co je správné, ale vědomě to odmítají, ví o bratrské lásce, ale odmítnou ji, zatímco pronásledovatelé většinou nemají správné poznání. Za takové hříšníky se ani nemáme modlit, jedná se o onen hřích k smrti, o kterém mluví apoštol Jan.<sup>1877</sup> Ovšem posuzovat a kárat chyby druhých je možné jen velice ostražitě. Nejprve je třeba vzpomínat, jestli také my jsme se takových chyb nedopustili anebo se jí už zbavili.<sup>1878</sup>

Hříšnost má své stupně, jak naznačuje Kristus v komentáři přikázání: Nezapomínej.<sup>1879</sup> Dále to pak rozvádí: „*V této hříšnosti jsou stupně, že nejprve se někdo hněvá a jeho emoce udržuje v srdci základ.*“<sup>1880</sup> Dále potom hněv graduje a záleží, jak s ním člověk nakládá a jak je schopen ho krotit.<sup>1881</sup>

Trestem za hříchy jsou věčné tresty v pekle. Hříchy vytváří dluhy vůči Bohu, jak se říká v modlitbě otčenáš.<sup>1882</sup> A jde o to, nebýt hříšníkem tedy dlužníkem přes míru.<sup>1883</sup> O konkrétní podobě takových trestů se Augustin nebrání diskusi.<sup>1884</sup> Ovšem Bůh je útočiště a odpouští hříchy všem, kdo se k němu obracejí a těší se z toho obrovskou radostí.<sup>1885</sup> Problém je v tom, že člověku je ve hříchu někdy dobře a to, co je proti jeho hříchu je mu nepříjemné a odmítá proto Boží slovo v Písmu.<sup>1886</sup> Některé hříchy se prostě nemohou dít z dobrého úmyslu.<sup>1887</sup>

Jak k hříchu dojde, Augustin velice podrobně probírá v odstavci I. 12.34. Dává přitom dohromady tři zásadní pojmy: pokušení, rozkoš a souhlas. Jsou to lidská hnutí, která postupně vedou k naplnění hříchu. Cesta vede přes tělesné smysly nebo pomocí paměti. Tudy k nám přichází pokušení. Další stupeň je rozkoš, kdy člověk takové pokušení vítá a libuje si v něm. Jedná se ovšem o nedovolenou rozkoš. I tato rozkoš se dá držet na uzdě, pokud k ní nedáváme souhlas. Tady vstupuje na scénu rozum, který má bránit souhlasu s rozkoší. Pak je to otázkou vůle, jak se rozhodneme. Na tomto rozboru je patrný opětovný důraz na tělo, respektive tělesné smysly, které jsou dveřmi ke hříchu. Augustin

---

<sup>1876</sup> Srv. Ser. dom. I. 20.64. Augustin k tomu přidává i několik dokladů z Písma.

<sup>1877</sup> Srv. 1 Jan 5,16. Srv. Ser. dom. I. 22.73.

<sup>1878</sup> Srv. Ser. dom. II. 19.64.

<sup>1879</sup> Mt 5,21-22. Srv. Ser. dom. I. 9.22.

<sup>1880</sup> Ser. dom. I. 9.24.

<sup>1881</sup> Srv. tamtéž.

<sup>1882</sup> V češtině se celá prosba otčenáše (odpusť nám naše viny) překládá jako viny, ale v latině se používá slovo dluhy (debita). Srv. Ser. dom. II. 8.28.

<sup>1883</sup> Srv. Ser. dom. II. 8.28.

<sup>1884</sup> Srv. Ser. dom. I. 11.30.

<sup>1885</sup> Srv. Ser. dom. I. 11.31.

<sup>1886</sup> Srv. Ser. dom. I. 11.32.

<sup>1887</sup> Augustin uvádí smilstvo, rouhání, krádeže, opilství.. Srv. Ser. dom. II. 18.59.

se dokonce nebojí použít symboliku ženy Evy jako rozkoš. Muž Adam přitom symbolizuje rozum a had pokušení. Jedině tak mu tato trilogie sedí na prvotní hřích popisovaný v knize Genesis, ovšem nemusíme zohledňovat dnešní mentalitu, abychom viděli, že takový výklad je poněkud přitažený za vlasy. Jádrem problému Augustinovy trilogie pokušení-rozkoš-souhlas je, že sedí na určitý typ hříchů, ale otázkou zůstává, zda je možné ho napasovat na všechny hříchy. Ostatně Augustin o něm zde mluví v souvislosti s cizoložstvím, takže asociace je nasnadě.

Augustin pak dále pokračuje v rozboru hříchu a věnuje se dobrovolnosti hříchu, který neomlouvá ani zmíněná rozkoš: „*Rozkoš před návykem vůbec není nebo je tak málo, že vlastně žádná není.*“<sup>1888</sup> Augustin zde oproti pozdějším spisům nemluví nic o milosti, kterou člověk potřebuje, ale jasně mluví o dobrovolnosti lidského hříchu a zodpovědnosti člověka. Další jeho poznámka se pak týká bezprostředních následků hříchu, který sice na chvíli uspokojí rozkoš, ale velice brzy „*zažehne rozkoš více*“<sup>1889</sup> a vytváří návyk.

Dále Augustin neopouští symbolické číslo tři a mluví o třech projevech hříchu: v srdci, v činu a ve zvyku. S tím souvisí i trojice smrti. Hřích v srdci vede ke smrti „*jakoby doma.*“<sup>1890</sup> Hřích v činu je smrtí venku a hřích ve zvyku je smrtí v hrobě, „*když je duše utlačována silou zlého zvyku jako zemskou tíhou.*“<sup>1891</sup> Tento zajímavý výklad trojiční symboliky Augustin již dále nerozebírá, jakoby šlo spíše o jakési jeho exegetické cvičení. Pokud bychom se na něj podívali hlouběji, jistě by se také nedal napasovat na každý hřích. Musíme mít ale na paměti, že charakter spisu i Augustinův záměr je především exegetický, nejedná se o traktát o hříchu.

Augustin se také snaží dát recept na boj se hříchem a dokonce i s návykem na hřích. Jeho recept je mnohvrstevný a poměrně komplexní. Je třeba vzpomenout si na předešlá podlehnoutí a především jeho důsledky a ztrátu pokoje. Je třeba se v pokoře modlit k Bohu, k čemuž je možné použít i slova Písma. Je třeba vyjádřit své pocity a svůj zármutek: „*Poznat své neštěstí totiž není malým krokem k blaženosti.*“<sup>1892</sup>

#### 4.4.3.4 Manželství a cizoložství

Augustin se věnuje manželství poměrně soustavně v souvislosti s Ježíšovými výroky o cizoložství a rozluce.<sup>1893</sup> Nejdříve vysvětluje Kristovu vyšší spravedlnost, ve které je

---

<sup>1888</sup> Ser. dom. I. 12.34.

<sup>1889</sup> Tamtéž.

<sup>1890</sup> Ser. dom. I. 12.35.

<sup>1891</sup> Tamtéž.

<sup>1892</sup> Ser. dom. I. 12.36.

<sup>1893</sup> Mt 5,27-32.

špatný již chtivý pohled na ženu. Jeho výklad rozhodně není extrémní. Cizoložství určitě není jen nějaké vzplanutí vášně, naopak: „*Kdo už není jen lechtán tělesným potěšením, ale zřetelně souhlasí s žádostivostí, takže nedovolený chtíč není krocen, ale pokud by byla příležitost, byla by uspokojena.*“<sup>1894</sup> To Augustina vede k hlubšímu rozboru hříchu samotného, jak ho popisuje v článku I.12.34.<sup>1895</sup> Následně zjišťuje, že každá zlá žádostivost, je vlastně cizoložstvím, stejně tak i modloslužba, lakomství. Je to ovládnutí člověka nízkou přirozeností a její chtivostí.<sup>1896</sup> V tomto smyslu vykládá i Kristovy výroky o vyloupenutí oka a useknutí ruky.<sup>1897</sup>

V další části se pak Augustin dotýká přímo manželství a cizoložství s ním spojeném. Ve Starém zákoně existoval rozlukový lístek, který jasně ukázal, že Bůh nechce rozvod. Podle Augustina měl rozlukový lístek utišit hněv manžela a získat čas na správné řešení. V Novém zákoně již má být naplno ukázána špatnost rozvodu. Jedinou výjimkou je právě cizoložství. I v tomto případě ale nemá dojít k jinému sňatku, ale „*ve stejném duchu muž, pokud ženu opustí, nepřivede si jinou anebo se smíří se svou manželkou.*“<sup>1898</sup> Ještě hůře pak by na tom byl ten, kdo by si rozvedeného či rozvedenou vzal – stal by se smilníkem.<sup>1899</sup> Augustin se dotýká i zcela odlišných případů, kdy manželství nemůže být naplněno a nezplodí potomky. Takoví manželé mohou po vzájemném souhlasu zachovat manželskou zdrženlivost, „*neopouští protějška totiž ten, kdo s ním sice nežije tělesně, ale žije s ním duchovně.*“<sup>1900</sup>

Augustin se dále vyrovnává s Kristovým výrokiem, kde vybízí k nenávisti k rodinným příslušníkům, včetně manželky.<sup>1901</sup> Jeho exegeze jde opět k jádru věci, když vykládá tuto nenávist jako nenávist k věcem, ale i vztahům tohoto světa ve prospěch věcí vyšších, nebeských. „*Je tedy třeba, aby ten, kdo by chtěl rozjímat o životě v onom království, neměl v nenávisti tyto lidi, ale tyto dočasné potřeby, o které se opírá tento život, který se uskutečňuje od narození do smrti a bude překročen.*“<sup>1902</sup> Přílišné lpění nejen na pozemských věcech ale i zdejších vztazích brání touze po nebi, kde už se lidé nebudou ženit ani vdávat.<sup>1903</sup> Jedná se tedy o odlišný pohled na manželství z nebeské perspektivy,

---

<sup>1894</sup>Ser. Dorn. I.12.33.

<sup>1895</sup>Viz předešlá kapitola.

<sup>1896</sup>Srv. Ser. Dom. I.12.36.

<sup>1897</sup>Mt 5,29-30.

<sup>1898</sup>Ser. Dom. I. 14.39.

<sup>1899</sup>Tamtéž. Tato myšlenka byla později hojně citována a používána ve středověku. Srv. Beda: Coll., exc. 172A, Hrab. Maur. In ep. Pauli 1,10, Flor.: Expos. Ad 1 Kor 7,10.

<sup>1900</sup>Tamtéž.

<sup>1901</sup>Srv. Lk 14,26.

<sup>1902</sup>Ser. Dom. I. 15.40.

<sup>1903</sup>Srv. Mt 22,30.

který ale není možné vypustit. Pak jde Augustin ještě hlouběji a klade si otázku, zda by křesťan vůbec chtěl mít manželku i po smrti. Odpovídá si vzhledem k nové skutečnosti v nebi, že určitě ne, ale jistě chce, aby byla s ním v nebi. Tento pohled nám znovu otvírá pohled na zdejší skutečnosti, kde stejně jako v nebi má být člověk člověku především bratrem ve víře. Svazek a porušitelné spojení bude překonáno. V tomto smyslu tedy křesťan miluje člověka, ale nenávidí manželku.<sup>1904</sup>

Pak si Augustin klade otázku, co je vlastně v křesťanském manželství nejlepší? Je to především blízké bratrské společenství. Augustin se zde staví velmi pohrdlivě k tělesným potřebám a manželskému sexu. Je to sice také naplnění manželství, ale není to nikterak chvályhodné. Naopak bratské společenství mezi manžely dokonce i bez plození dětí je to nejlepší na manželství. Manžel totiž v manželce nemiluje hlavně tělesné potřeby, ale naději na věčný život, ke kterému společně jdou.<sup>1905</sup>

Dále se Augustin vrací zpět k tématu cizoložství v manželství a zcela v souladu s dnešní mentalitou dokazuje, že ohledně propuštění z manželství platí stejná práva pro muže i ženu. Ani jeden nesmí opustit druhého mimo případ cizoložství, což je ovšem jen povolené nikoliv doporučené.<sup>1906</sup> Dnešní mentalita by jistě také přijala Augustinovu víru v manželství věřícího s nevěřícím. Augustin tím, ale neříká nic o vzájemném respektu k víře druhého. Naopak takové manželství je příležitostí k obrácení nevěřícího partnera. Důležité je přitom svátostné posvěcení manželství, které posvěcuje také nevěřícího a především děti: „*Už totiž jsou takovými malými křesťany, když byly posvěceny jedním z rodičů nebo svorností obou.*“<sup>1907</sup>

V dalším výkladu se Augustin snaží rozebrat možnosti případného druhého manželství po rozchodu kvůli cizoložství. Je si vědom, že je to diskutabilní téma především u člověka, který svého partnera neopustil, ale byl opuštěn jím. Augustin si přitom nedovede představit, že by dva lidé měli mezi sebou pohlavní styk, a přitom jeden zhřešil a druhý ne. Po probrání různých možností výkladu, Augustin dochází k závěru skeptickému k druhému manželství.<sup>1908</sup>

Plynule pak přechází k otázce, jestli „*při souhlasu manželky, která je neplodná nebo se s manželem nechce spojit, může muž souložit s jinou ženou, která není provdaná nebo rozvedená?*“<sup>1909</sup> Augustin má velice zajímavý argument: Instinktivní pocit to nedovoluje.

---

<sup>1904</sup>Srv. Ser. Dom. I. 15.41.

<sup>1905</sup>Srv. Ser. Dom. I.15.42.

<sup>1906</sup>Srv. Ser. Dom. I. 16.43.

<sup>1907</sup>Srv. Dom. I. 16.45.

<sup>1908</sup>Srv. Ser. Dom. I. 16.48.

<sup>1909</sup>Srv. Dom. I. 16.49.

K tomu dodává konkrétní příklad z tehdejší Antiochie, který má takový instinktivní pocit potvrdit. Na první pohled se taková argumentace může zdát slabá, ale ve skutečnosti není Augustinovým cílem utéct od rozumového řešení problému, ale probudit v člověku svědomí, které mu instinktivně našeptává, co je špatné. Nejde mu v tomto spise o rozumový rozbor etických problémů, ale stejně jako Kristu v Horském kázání mu jde o hlubší vhled do člověka, jeho motivací a tužeb i svědomí.

Cizoložství je tedy pro Augustina jediným možným motivem pro opuštění manželky či manžela, nikoliv neplodnost, postižení nebo nemoc. A i tak není možné vzít si někoho jiného. Augustin připouští, že je to velmi obtížné, ale je nutné to snést v manželské věrnosti.<sup>1910</sup>

#### 4.4.3.5 Úmysl

V Augustinově etice je úmysl naprosto zásadní a stejně je tomu i v tomto spise. Dopracovává se k němu velice pozvolna, aby ho naplno rozvinul až v posledních částech svého spisu. Úmysl vykládá jako světlo těla, které symbolizuje oko. *„Jestli je oko čisté a přímé a pohlíží na to, na co se má pohlížet, pak jsou všechny naše činy, které podle něj děláme, nutně dobré.“*<sup>1911</sup> Úmysl nesmí být pošpiněn: *„Jestli samotný úmysl, se kterým děláš to, co děláš, podle poznání, které máš, je ušpiněn touhou po věcech pozemských a časných a také je slepý, o kolik více je pak samotný čin s nejistým koncem špinavý a temný...“*<sup>1912</sup> Náš úmysl tedy zásadně ovlivňují naše touhy a ty nízké touhy činí pak činy špatnými. Často děláme věci, které mají vypadat jako skutky milosrdenství, ale děláme je pro zisk nebo pro získání si nějakého člověka.<sup>1913</sup>

To ale neznamená, že si nemáme brát odměnu za své činy. To platí především pro klérus a kazatele. Tak i apoštol Pavel *„nehlásal evangelium z toho důvodu, aby získal pokrm nebo jiné potřeby, které z toho mohou být, ale vzal si tyto potřeby proto, aby evangelium naplnil, tedy aby nehlásal evangelium nedobrovolně z nutnosti.“*<sup>1914</sup> Lidské potřeby jsou vedlejší, ale je třeba je mít zajištěné, aby člověk nedělal posvátnou činnost kvůli takovým potřebám, ale výhradně pro Boha. Skoro je třeba je mít zajištěné dopředu, *„aby se nestalo, že když byste se sháněli po potřebách, odvrátili byste se od původního záměru nebo abyste neměli dva cíle, že byste si přáli království Boží kvůli němu samotnému a zároveň tyhle*

---

<sup>1910</sup>Srv. Ser. Dom. I, 18.54.

<sup>1911</sup>Ser. Dom. II. 13.45.

<sup>1912</sup>Ser. Dom. II. 13.46.

<sup>1913</sup>Ser. Dom. II. 15.49.

<sup>1914</sup>Ser. Dom. II. 16.54.

potřeby.“<sup>1915</sup> Je jasné vidět, že je nutné si stanovit na začátku dobrý záměr a toho se pevně držet. Tímto dobrým záměrem je království Boží.

Stává se někdy, že nám lidské potřeby chybí, „což Bůh dovolí, aby nás zkoušel, nejen, že neslábnou naše předsevzetí, ale upevní se, když se vyzkouší a otestují.“<sup>1916</sup> My máme myslet na království Boží, když si opatřujeme své potřeby, což je možné vyzkoušet si právě v kritických okamžicích, když nám potřeby chybí. Augustin si tedy uvědomuje, že sami vždycky nemáme jistotu, co je vlastně naším skutečným úmyslem, a proto ony zkoušky, abychom se sami poznali.

Už vůbec nám nemůže být zřejmé, z jakého úmyslu dělají věci jiní, zda z přímého nebo rozdvojeného srdce, proto člověk nemá druhého soudit. Ale nejen to. „Věci, u kterých jsou pochyby, s jakým úmyslem byly vykonány, máme vykládat z té lepší stránky.“<sup>1917</sup> Je si vědom, že i tak často musíme posuzovat činy druhých a ne všechny „jsou zjevné, které se nemohou dít z dobrého úmyslu, jako je smilstvo, rouhání, krádeže, opilství a jiné takové.“<sup>1918</sup> Existují tedy věci, které nemohou být nikdy dobré, a není možné je dělat s dobrým úmyslem, ale jsou i věci neutrální, o kterých máme soudit, že je lidé dělají spíše v dobrém úmyslu než opačně. Jde o to uchovat si pozitivní vnímání světa, jen Bůh tyto úmysly vidí a soudí tyto věci spravedlivě.<sup>1919</sup> „Přijde čas na tyto věci. Kdy budou souzeny, a Pán osvítl věci skryté v temnotách a jasně ukáže smýšlení srdce.“<sup>1920</sup> Augustin tuto relativitu lidských soudů shrnuje varováním: „Jsou dva způsoby nerozvážených soudů, kterých se musíme vyvarovat: když je nejisté s jakým úmyslem se něco stalo a když je nejisté, jaký bude člověk, který se nyní zdá být špatný nebo dobrý.“<sup>1921</sup> Nejen, že tedy často neznáme skutečný úmysl lidí, ale ani neznáme jeho budoucnost a budoucnost jeho skutku, který může být napraven pokáním. Naprosto tedy nejsme kompetentní druhé soudit. Také vytýkat něco druhým se má jen výjimečně. Jedině pokud by to mohlo vést ku prospěchu bližním. Přitom ale musíme sami u sebe odstranit závist, zlobu, přetvářku,<sup>1922</sup> které nás právě často vedou ke kárání druhých. A to není ten správný úmysl. Úmysl je těsně spjat s vůlí člověka.<sup>1923</sup> Ovšem „neexistuje vůle, která nemá za cíl dobro, vždyť u zlých a nemravných cílů se vlastně myslí žádostivost nikoliv vůle.“<sup>1924</sup> Jde tedy

---

<sup>1915</sup>Ser. Dom. II. 17.56.

<sup>1916</sup>Ser. Dom. II. 17.58.

<sup>1917</sup>Ser. Dom. II. 18.59.

<sup>1918</sup>Tamtéž.

<sup>1919</sup>Srv. Tamtéž.

<sup>1920</sup>Ser. Dom. II. 18.60.

<sup>1921</sup>Ser. Dom. II. 18.61.

<sup>1922</sup>Srv. Ser. Dom. II. 19.66.

<sup>1923</sup>Srv. Ser. Dom. II. 20.68.

<sup>1924</sup>Ser. Dom. II. 22.74.



jen o to, aby byla vůle svobodná, nepodléhala žádostivosti různého druhu, pak nutně musí mít dobrý úmysl. Jedná se o logické ale velice odvážné tvrzení. Pokud se nad ním zamyslíme, rezonuje nám určitě dobrá podstata člověka, který je od přirozenosti nakloněn k dobrému, ale kazí ho hříšná žádostivost. Z opačné strany by pak u každého zlého úmyslu byla možná dohledat žádostivost, která ho pohání. Pokud by se to povedlo, bylo by možné potvrdit Augustinovo odvážné tvrzení.

Taková žádostivost, která kazí dobrý úmysl, je vlastně i jakékoliv zjištěné jednání, které chce něco získat pro sebe a činí srdce dvojjakým, přidává k dobrému úmyslu špatný.<sup>1925</sup> A pokud z toho jakýkoliv zisk vyjde, má ho člověk použít „*spíše pro spásu bližních a ke slávě Boží, ne ke svému prázdnému chlubení.*“<sup>1926</sup> Když bylo řečeno, že zlý úmysl je vlastně veden zlou žádostivostí, takže jen vypadá jako svobodná vůle, stejně je pak tomu i v důsledcích. Zlý úmysl nemůže plodit opravdovou radost, takže ani případný zisk si člověk náležitě neužije. „*O špatných lidech je totiž náležitě řečeno, že se neradují, ale nezřízeně se veselí.*“<sup>1927</sup> Jedná se vlastně o klam, pravou radost může plodit jen dobrý úmysl.<sup>1928</sup> S dobrým úmyslem je tak spojená pravda, se zlým úmyslem omyl.<sup>1929</sup> V důsledku pak celá chvála Boží, kterou takový člověk podává Bohu, ale žije v omylu, jsou jen prázdná slova. „*Jen to vydávají svým hlasem.*“<sup>1930</sup> „*Popravdě a náležitě to říkají jen ti, kterým při přednesu nebrání jejich vůle ani mysl.*“<sup>1931</sup>

#### 4.4.3.6 Odplata

Odplata není jen věcí posmrtnou ani jen věcí pozitivní. Křesťanství nestaví na nějakém sladkém snu, který očekává nebeskou hostinu. Augustin vidí podstatu odplaty v něčem docela jiném. „*Není zakázána odplata, která prospívá k napravení.*“<sup>1932</sup> V tomto článku poměrně podrobně rozebírá výchovnou funkci odplaty, která proto není jen otázkou spravedlnosti ale vlastně i milosrdenství. Pokud má odplata prospívat, musí vycházet z lásky a ne ze zloby. „*Je na místě jen u toho, kdo velikostí lásky překonal nenávisť, kterou obvykle planou ti, kteří se touží mstít.*“<sup>1933</sup> Je to jako když rodiče bijí své děti za hříchy, aby už více nehřešily. „*V lásce by měl hřích dojít odplaty spíše než být bez odplaty a*

---

<sup>1925</sup>Srv. Ser. Dom. II. 22.75-76.

<sup>1926</sup>Ser. Dom. II. 22.76.

<sup>1927</sup>Ser. Dom. II. 24.81.

<sup>1928</sup>Srv. Tamtéž.

<sup>1929</sup>Srv. Ser. Dom. II. 24.80.

<sup>1930</sup>Ser. Dom. II. 25.83.

<sup>1931</sup>Tamtéž.

<sup>1932</sup>Ser. Dom. I. 20.63.

<sup>1933</sup>Tamtéž.

člověk ... by měl být připraven, pokud je třeba, s vyrovnaností ducha strpět mnoho zranění od toho, koho chce korigovat.“<sup>1934</sup> Jedná se tedy o velice bolestivý proces pro obě strany, který ale vede k pokroku. Kam až může taková očistná odplata zajít, připomíná Augustin na základě listu Korint’anům, kde Pavel vydal jistého hříšníka satanovi do záhuby, „aby duše byla spasena.“<sup>1935</sup> Toto místo, jak upozorňuje Augustin, nemusíme vykládat jako skutečnou smrt, ale musíme si všimnout role satana, který je zde prostředníkem odplaty.<sup>1936</sup> I tak může postupovat láska. Také Bůh tak postupuje a, když trestá, „není škodolibý mučitel, ale nejspravedlivější tvůrce řádu.“<sup>1937</sup> Takovou funkci může mít i pokušení, která Bůh dopouští, buď aby potrestal člověka za hřích, protože očividně hřích tvoří v člověku bídu, anebo z milosrdenství, aby byl člověk vycvičen a vyzkoušen.<sup>1938</sup> Na druhou stranu msta, která vychází ze zloby, nemá v lásce místo, jak Ježíš připomíná svým učedníkům.<sup>1939</sup>

Ve druhé knize se více věnuje odměně, kdy nejprve upozorňuje, že nemáme vyžadovat světskou odměnu jako například zalíbení u lidí. „Z ní se radují jen hlupáci, kteří jsou chváleni lidmi.“<sup>1940</sup> Ani o naše libůstky, které jsme si na tomto světě vytvořili.<sup>1941</sup> Ani evangelium, pokud ho hlásáme, nemůžeme převést do časných odměn, které bychom si zasloužili, abychom snad nemilovali tyto odměny, ale samotné evangelium.<sup>1942</sup> Máme slíbenou evangelijní odměnu.<sup>1943</sup> My „jsme povoláni k věčnému dědictví, abychom byli spoludědicové Kristovy.“<sup>1944</sup> Při posledním soudu, každý dostane, co mu patří – spravedliví odměnu, hříšníci zavržení.<sup>1945</sup> „Proto lidé přímého srdce musí činit všem dobro jen kvůli království Božímu a nepřemýšlet přitom ani o odměně pozemské ani o odměně spojené s královstvím Božím.“<sup>1946</sup> Jinými slovy odměna je nyní vedlejší, máme myslet jen na to, abychom se do Božího království dostali my a naši bližní.

---

<sup>1934</sup>Tamtéž.

<sup>1935</sup>1 Kor 5,1-5. Srv. Ser. Dom. I. 20.65.

<sup>1936</sup>Srv. Ser. Dom. I. 20.65.

<sup>1937</sup>Srv. Dom. I. 22.77.

<sup>1938</sup>Srv. Ser. Dom. II. 9.34.

<sup>1939</sup>Srv. Lk 9,54-55. Srv. Ser. Dom. I. 20.64.

<sup>1940</sup>Srv. Dom. II. 3.10.

<sup>1941</sup>Srv. Ser. Dom. II. 16.53.

<sup>1942</sup>Srv. Ser. Dom. II. 16.54.

<sup>1943</sup>Srv. Tamtéž.

<sup>1944</sup>Srv. Dom. II. 4.16.

<sup>1945</sup>Srv. Ser. Dom. II. 6.22.

<sup>1946</sup>Srv. Dom. II. 17.56.

#### 4.4.3.7 Smilstvo

Ze všech neřestí se Augustin v tomto díle věnuje nejvíce smilstvu. Souvisí to s poměrně dlouhou pasáží věnovanou manželství, jak již bylo pojednáno.<sup>1947</sup> Smilstvo má ovšem pro Augustina mnohem širší smysl, než jen tělesné cizoložství. Hned na začátku svého rozboru manželství to jasně deklaruje: „*Nižší spravedlnost je tedy nezcizoložit tělem v manželství, avšak vyšší spravedlnost království Božího je nezcizoložit v srdci.*“<sup>1948</sup> Také pokud se týká tělesné stránky věci, Augustin rozšiřuje smysl cizoložství na základě biblických citátů: „*Písmo vytrvale říká, že modloslužba je cizoložstvím, apoštol Pavel zase nazývá lakomství modloslužbou, kdo by pochyboval, že všechna zlá žádostivost je ve skutečnosti cizoložstvím?*“<sup>1949</sup> Nízká přirozenost člověka je toho příčinou, že člověk podléhá žádostivosti a koná tím cizoložství.

Cizoložství je tak hrůzné, že dokonce je schopné rozvrátit nerozlučitelné manželství. Je totiž jedinou výjimkou, kdy je možné propustit manželku.<sup>1950</sup> Augustin se potom podrobně věnuje tomu, co je zde tímto cizoložstvím myšleno a dochází k závěru, že se jedná o onen širší význam cizoložství, kde je zahrnuto také nevěra, modloslužba, či lakomství.<sup>1951</sup> Tím totiž člověk chrání také sám sebe, aby neupadl do stejné neřesti s manželkou.<sup>1952</sup>

Augustina pak zajímá i smilstvo spáchané po rozchodu obou manželů, mluví o druhém manželství, o možnosti souložit s jinou ženou, pokud manželka nemůže, či o nucení manželky k cizoložství.<sup>1953</sup> Vše pak shrnuje povzbuzením k manželské věrnosti v obtížných situacích, „*jako například, když má někdo manželku neplodnou nebo znetvořenou nebo slabých údů, nebo slepou, hluchou, chromou, zničenou nemocemi nebo vysilujícími bolestmi nebo cokoliv hrozného nás napadá, kromě cizoložství, ať ji snese kvůli slibu věrnosti a manželskému svazku.*“<sup>1954</sup>

#### 4.4.3.8 Spravedlnost

Dostáváme se ke klíčovému pojmu celého Augustinova pojetí Kázání na hoře. Spravedlnost je zde slovem tak častým jako slovo láska, s nímž zároveň tvoří jistý soulad. Jsou to zdaleka nejčastější pojmy, které bychom tu našli. Augustin si je vědom, že pojem

---

<sup>1947</sup> s. 170-172.

<sup>1948</sup> Ser. Dom. I. 12.33.

<sup>1949</sup> Ser. Dom. I. 12.36. Srv. Ser. Dom. I. 16.43.

<sup>1950</sup> Srv. Mt 5,32. Srv. Ser. Dom. I. 14.39.

<sup>1951</sup> Srv. Ser. Dom. I. 16.46.

<sup>1952</sup> Srv. Ser. Dom. I. 16.47.

<sup>1953</sup> Srv. Ser. Dom. I. 16.48-16.50.

<sup>1954</sup> Ser. Dom. I. 18.54.

spravedlnosti je mezi lidmi poměrně dobře chápáný, čehož také využívá.<sup>1955</sup> Přesto chce v tomto svém spise proniknout hlouběji do tohoto pojmu. Pokud přijmeme Augustinovu počáteční premisu, že v Kázání na hoře najdeme předpisy vyšších mravů směřující k dokonalému křesťanskému životu,<sup>1956</sup> hned na to pak Augustin navazuje v dalším článku, kde dává do kontrastu vysoké zákony spravedlnosti s nízkými ve Starém zákoně.<sup>1957</sup> V celém Kázání na hoře se tedy soustřeďují principy křesťanské spravedlnosti. Proto je Kristus přednáší na hoře: „*O této spravedlnosti, která je vysoká, je řečeno prorokem: Tvoje spravedlnost je jak mocné horstvo, a to tedy znamená, že jediný Učitel přednáší o takových věcech k poučení právě na hoře.*“<sup>1958</sup>

Augustin nelení a hned se noří do pochopení oné vysoké spravedlnosti, jak ji sám nazývá. Prvním jeho poznatkem je, že je mocná. To symbolizuje ona hora, na které Kristus přednáší. Také jedno z blahoslavenství mluví o spravedlnosti a jak je třeba po ní toužit.<sup>1959</sup> Spravedlnost je pro člověka velkou motivací, Kristus mluví o hladu a žízni po spravedlnosti,<sup>1960</sup> dokonce mluví o lásce ke spravedlnosti, která jediná překoná špatné návyky a obtíže.<sup>1961</sup> Augustin nazývá spravedlnost „*pravým a neotřesitelným dobrem.*“<sup>1962</sup> Uvědomuje si, že spravedlnost není jen dobrem pro mě, ale dobrem obecným, pro všechny. A takové dobro přece všichni hledáme, toužíme tedy po spravedlnosti.

Spravedlnost má být cílem člověka sama o sobě, ne proto, aby nás ostatní obdivovali.<sup>1963</sup> Už víme, jak je pro Augustina důležitý dobrý úmysl, o kolik víc je pro něj důležitější spravedlnost, když má být samotným cílem dobrého úmyslu. Jinde konkretizuje tento cíl jako naplnění božského předpisu.<sup>1964</sup> Onou spravedlností je tedy z jistého pohledu naplnit božský předpis, neboť to je vzhledem k Bohu spravedlivé. Naplnit takový předpis ale neznamená například dát almužnu, to je jen část spravedlnosti, ale dát ho čistě proto, abych naplnil Boží předpis bez jakýchkoliv postranních úmyslu, to je naplněním spravedlnosti.<sup>1965</sup>

---

<sup>1955</sup>Srv. Ser. Dom. II. 20.70.

<sup>1956</sup>Srv. Ser. Dom. I. 1.1.

<sup>1957</sup>Srv. Ser. Dom. I. 1.2.

<sup>1958</sup>Tamtéž.

<sup>1959</sup>Mt 5,6.

<sup>1960</sup>Mt 5,6.

<sup>1961</sup>Srv. Ser. Dom. I. 18.54.

<sup>1962</sup>Ser. Dom. I. 2.6.

<sup>1963</sup>Srv. Ser. Dom. II. 1.2.

<sup>1964</sup>Srv. Ser. Dom. II. 2.8.

<sup>1965</sup>Srv. Tamtéž.

Dále pak dává spravedlnost do souvislosti s pravdou, kvůli které také musíme snést všechny obtíže.<sup>1966</sup> Protože, „*kde není zdravá víra, nemůže být spravedlnost.*“<sup>1967</sup> Pravda zde pro Augustina znamená čisté učení, které je bez herezí v souladu s církví. To je ona zdravá víra jako předpoklad spravedlnosti. Druhým předpokladem je pak láska: „*kde není láska, nemůže být spravedlnost.*“<sup>1968</sup> To není jen fráze. Augustin tu mluví o lásce uvnitř církve, která nechce, aby se tělo církve rozdělovalo nějakým odlišným učením, ale touží po sjednocení. Taková bratrská láska je také předpokladem ke získání spravedlnosti.

Spravedlnost evidentně není pro Augustina jednolitým pojmem, mluví o jejích částech, také o jejím naplnění, i o jejích stupních a krocích. Nelze tedy jen jednoduše říct, to je spravedlivé anebo to není spravedlivé. Augustin se několikrát vrací k motivu vyšší a nižší spravedlnosti znázorňující Krista v kontrastu s farizeji a zákoníky, čímž navazuje na kontrast vyvolaný samotným Kristem v Kázání na hoře. „*Spravedlnost farizeů je nezabíjet, spravedlnost těch, kdo jsou uvedeni do nebeského království, je nehněvat se bez příčiny. Minimum je totiž nezabíjet... kdo však by naplňoval to, že nezabíjí, nebude proto veliký a vhodný do nebeského království, ale přece pokročí o nějaký ten krok. Tohoto cíle je však dosaženo až, když se nehněvá bez příčiny. Toho jestli dosáhne, hodně se vzdálí od zabíjení. Proto ten, kdo učí, abychom se nehněvali, předpis o zabíjení neruší, ale spíše ho naplňuje, abychom střežili neposkvrněnost jak navenek, když nezabíjíme, tak v srdci, když se nehněváme.*“<sup>1969</sup> Základ této vyšší spravedlnosti tedy leží v srdci člověka, které se má uchránit neposkvrněné. Nejde jen o vnější projevy, ale o vnitřní smýšlení, které je skutečným naplněním předpisů. Poslouchat Boží předpisy je jistě spravedlivé, ale souznít s nimi v srdci je spravedlivější, vždyť Bohu spravedlivě náleží to dokonalejší. Navíc být dále od zabíjení je spravedlivější, protože zabíjení člověku nenáleží, a kdo se nehněvá je od zabíjení vzdálenější než ten, kdo ano, čili takový člověk je spravedlivější. Stejně Augustin mluví i o cizoložství v srdci,<sup>1970</sup> o propuštění manželky. Také zde se krotí hněv, vzdalujeme se od něho a stáváme se spravedlivějšími.<sup>1971</sup> Proces vzdalování se od zla je také v případě přísahy, neboť pokud člověk nepřisáhá vůbec, vzdaluje se od křivé přísahy a opět je spravedlivější.<sup>1972</sup> Zmíněné stupně spravedlnosti Augustin chápe v postavě farizeů. Není k nim kritický, ale popisuje jejich nižší stupeň spravedlnosti.<sup>1973</sup>

---

<sup>1966</sup>Srv. Ser. Dom. I. 4.12, I. 7.19

<sup>1967</sup>Srv. Dom. I. 5.13.

<sup>1968</sup>Tamtéž.

<sup>1969</sup>Srv. Dom. I. 9.21.

<sup>1970</sup>Srv. Ser. Dom. I. 12.33.

<sup>1971</sup>Srv. Ser. Dom. I. 14.39.

<sup>1972</sup>Srv. Ser. Dom. I. 17.51.

<sup>1973</sup>Srv. Ser. Dom. I. 21.70.

Augustin to dále rozšiřuje na kroky k vyšší spravedlnosti. Zákon je tím zásadním krokem k vyšší spravedlnosti, například „*jím byl zachycen způsob, jak by pomsta nepřerostla v bezpráví.*“<sup>1974</sup> Oko za oko dnes můžeme vnímat krutě, ale Augustin jde k nitru člověka a všímá si, že takový zákon krotí lidský hněv, který emočně vyžaduje vyšší potrestání, než jakou újmu člověk utrpěl.<sup>1975</sup> Ale nejen to, Zákon tím také vtahuje do hry milosrdenství, jsou to „*počátky už ne kruté ale milosrdné spravedlnosti,*“<sup>1976</sup> protože „*kdo odplácí přesně tolik, kolik přijal, už něco daruje*“<sup>1977</sup> a to je milosrdenství. Onen krok tedy spočívá ve vzdálení se krutosti a v přiblížení se milosrdenství. Také dokonalá spravedlnost je spojena s milosrdenstvím, dokonce milosrdenství je naplněním spravedlnosti, jak vysvětluje Augustin obsírně ve článku I. 19.61. Zdá se tedy, že milosrdenství je pro něj jednou z forem dokonalé spravedlnosti, možná i proto patří k Augustinovým oblíbeným tématům v tomto spise.

Tato spravedlnost je věčná a náleží k duchovním sférám světa, je tedy v jistém smyslu opakem dočasných světských věcí.<sup>1978</sup> Jakoby nebyla z tohoto světa, ale byla jakýmsi závdavkem nebe. Augustin, jak vidíme, přisuzuje spravedlnosti ty nejvyšší parametry i vysoké předpoklady, a proto její plné naplnění nastane až v nebi. Dokonce ani v prvotním ráji před hříchem zřejmě nebyla dokonalá spravedlnost, protože Augustin ho nazývá jen „*symbolem nejblaženějšího světla spravedlnosti.*“<sup>1979</sup> Jakoby i zde měli lidé jen světlo ale nikoliv spravedlnost samu. Stejně tak je tomu s Kristovým učením moudrosti, které je jako slunce spravedlnosti dáváno všem lidem, v tom je ona spravedlnost, ale ne všichni jsou schopni, tedy nastaveni ho přijmout, neboť jsou jako dobytek.<sup>1980</sup>

Augustin se noří i do pojmu nespravedlnosti. Všímá si, že Kristus určitý druh nespravedlnosti vlastně podporuje, když mluví o nastavení druhé tváře nebo o rozdávání pláště.<sup>1981</sup> Na tomto světě spravedlnost nevládne a odplata za nespravedlnost i za trpělivost čeká na člověka v budoucím životě. Co je ale pro Kristova služebníka důležité, je profit bližního. Kristův učedník jistě má snášet nespravedlnosti, ale tak, aby prospěl tomu, kdo mu je činí. Někdy je nutné nejitřit nenávisť u něj, jindy je možná náprava radou nebo i mocí a autoritou, ale vždy se jedná o soucit s člověkem.<sup>1982</sup> To ovšem vůbec

---

<sup>1974</sup>Ser. Dom. I. 19.56.

<sup>1975</sup>Srv. Tamtéž.

<sup>1976</sup>Ser. Dom. I. 19.57.

<sup>1977</sup>Tamtéž.

<sup>1978</sup>Srv. Ser. Dom. I. 5.15.

<sup>1979</sup>Ser. Dom. I. 12.34.

<sup>1980</sup>Srv. Ser. Dom. I. 23.79.

<sup>1981</sup>Srv. Mt 5,39-41.

<sup>1982</sup>Srv. Ser. Dom. I. 20.66.

neznámá, že odplata nepřijde nebo nemá přijít. Každá nespravedlnost vyžaduje nápravu, jen je někdy třeba trpělivosti, aby vzešel větší prospěch.<sup>1983</sup> Všimněme si, že Augustin se rozhodně vyhýbá jakékoliv relativizaci nespravedlnosti, nevnímá zmíněné Kristovy výroky jako smíření se s nespravedlností, to by odporovalo jeho myšlence spravedlnosti jako základu Kristova učení. V podobném duchu vidí také Kristův výrok o rozdávání druhým.<sup>1984</sup> Kristus zde nenabádá rozdávat vše, ale jen to, co druhému prospívá. „*Má být prostě dáno jen to, co neškodí ani tobě ani jinému, nakolik můžeme znát nebo věřit onomu člověku.*“<sup>1985</sup> Spravedlivé někdy může být dokonce i nedat člověku, co požaduje, ale pokárat ho a dát mu tak napravení.<sup>1986</sup> Onou spravedlností skrytou za těmito Augustinovými myšlenkami je spravedlnost soucitu, kdy druhým jsme dlužni především soucit, neboť my sami jsme dostali soucit od Boha. Spravedlnost ve smyslu trestání provinilých ovšem má také na paměti: „*Nikdo není nucen toto dělat, a proto jestli to dělá, je trestán spravedlivým Božím zákonem, nepáchá to totiž nedobrovolně.*“<sup>1987</sup> Ještě ani náznak jeho budoucího učení o milosti. Každý jedná podle své vůle a podle toho se mu dostane odplaty.

Spravedlnost je s milosrdenstvím neoddělitelně spojena, což je jasně vidět především na Bohu. Vlastně ani není možné myslet si kontrast spravedlnosti a milosrdenství, neboť by tak musel takový protimluv existovat i v Bohu samotném, který je spravedlivý i milosrdný. To projevuje ve vztahu k nám, když nás pobízí, abychom ho nazývali Otcem, na což naprosto vzhledem ke své špatnosti nemáme právo a zdá se to málo spravedlivé.<sup>1988</sup> Některým heretikům se dokonce zdá málo spravedlivé, že Bůh mluví se satanem.<sup>1989</sup> Augustin ale vysvětluje, že on má andělskou podstatu, i když je zkažený, a stejně tak člověk, zase lidskou, přestože může být zkažený. Ale podstata, kterou Bůh vytvořil, je samozřejmě hodna nejen mluvy ale i pomoci a vstřícnosti, nebylo by přece spravedlivé něco vytvořit a pak to nechat napospas zhoubě. Tak je vlastně milosrdenství spravedlivé.

Spravedlnost je důležitá také při modlitbě. Spravedlivý člověk se za někoho modlí, za někoho se nemodlí a někdy se modlí i proti někomu. Za některé lidi je zbytečné se modlit, když trest na nich je spravedlivý a modlitba nemůže být vyslyšena.<sup>1990</sup> V případě modlitby proti někomu spravedlnost spočívá ve snaze vyvrátit království hříchu, které takový

---

<sup>1983</sup>Srv. Tamtéž.

<sup>1984</sup>Mt 5,42.

<sup>1985</sup>Srv. Ser. Dom. I. 20.67.

<sup>1986</sup>Srv. Tamtéž.

<sup>1987</sup>Srv. Ser. Dom. I. 12.34.

<sup>1988</sup>Srv. Ser. Dom. II. 4.16.

<sup>1989</sup>Srv. Ser. Dom. II. 9.33.

<sup>1990</sup>Srv. Ser. Dom. I. 22.76.

člověk buduje. „*Vždyť pomsta mučedníků je poctivá a plná milosrdenství i spravedlnosti, aby vyvrátila království hříchu, pod jehož vládou tolik vytrpěli.*“<sup>1991</sup> Vyvrácení takového království přinese užitek mnoha lidem, takže se zde Augustin nebojí mluvit o „*plnosti milosrdenství,*“ i když jde o záhubu jiných. „*Také Bůh, když je trestá, není škodolibý mučitel, ale nejspravedlivější tvůrce řádu.*“<sup>1992</sup>

Pro Augustina jsou dokonce synonymem přívlastky spravedlivý a svatý.<sup>1993</sup> Když je člověk spravedlivý, jaksi tím láká Boha k sobě,<sup>1994</sup> takže se stává jeho nitro nebem, kde přebývá spravedlnost. „*Spravedlivým je totiž řečeno: Boží chrám je svatý, a ten chrám jste vy.*“<sup>1995</sup> Tím se také klene obrovská propast mezi spravedlivým a hříšníkem, jako je propast mezi nebem a zemí.<sup>1996</sup> Ke spravedlnosti ale potřebujeme od Boha především sílu, a proto v modlitbě otčenáš prosíme o chléb vezdejší, který nás k jejímu dosažení posiluje.<sup>1997</sup> Svůj rozbor nakonec zakončuje varováním, že Kristus „*nebude uznávat nikoho jiného, než toho, který činí spravedlnost.*“<sup>1998</sup>

#### 4.4.3.9 Milosrdenství

Důležitou spojnicí mezi spravedlností a láskou je pro Augustina milosrdenství. Milosrdenství si získává rovněž milosrdenství, tím vede ke spravedlnosti.<sup>1999</sup> „*Je totiž spravedlivé, aby ten, kdo chce pomoc od silnějšího, sám pomáhal slabému v tom, v čem je silnější.*“<sup>2000</sup> Považuje to za základní radu ke získání spravedlnosti.<sup>2001</sup> „*Milosrdným milosrdenství jako pravdivá a nejlepší myšlenka k užitku...*“<sup>2002</sup> Platí to však i opačně, spravedlnost vede k milosrdenství. „*Není zakázána odplata, která prospívá k napravení. Taková odplata totiž směřuje k milosrdenství...*“<sup>2003</sup> Vykonávání spravedlnosti tedy může vést k milosrdenství, protože chce druhému pomoci, nechce ho jen nesmyslně trestat. Popřípadě chce vyvrátit království hříchu a tím prospět možná mnoha lidem.<sup>2004</sup> Ale

---

<sup>1991</sup>Srv. Ser. Dom. I. 22.77.

<sup>1992</sup>Tamtéž.

<sup>1993</sup>Srv. Ser. Dom. II. 5.17.

<sup>1994</sup>Srv. Ser. Dom. II. 5.18.

<sup>1995</sup>Srv. Ser. Dom. II. 5.17, 1 Kor 3,17, Srv. Ser. Dom. II. 5.18.

<sup>1996</sup>Srv. Ser. Dom. II. 5.17.

<sup>1997</sup>Srv. Ser. Dom. II. 11.38.

<sup>1998</sup>Srv. Ser. Dom. II. 25.84.

<sup>1999</sup>Srv. Ser. Dom. I. 2.7., Ser. Dom. I. 3.10, Ser. Dom. I. 18.55.

<sup>2000</sup>Srv. Ser. Dom. I. 3.10.

<sup>2001</sup>Srv. Ser. Dom. I. 4.11.

<sup>2002</sup>Srv. Ser. Dom. I. 4.12.

<sup>2003</sup>Srv. Ser. Dom. I. 20.63.

<sup>2004</sup>Srv. Ser. Dom. I. 22.77.



kárání nebo vytýkání nesmí předcházet nenávisť ale milosrdenství.<sup>2005</sup> Takže milosrdenství je plodem ale i předpokladem vykonávání spravedlnosti.

Stejně tak se ale milosrdenství může projevit i v bezpráví, kdy nastavujeme druhou tvář, kdy „*má být milosrdně snesena slabost druhého.*“<sup>2006</sup> Milosrdenství je tedy především postoj, kdy pohlížíme na druhého s vůlí mu pomoci a děláme proto to nejlepší pro něj, ať už to znamená snést sami utrpení anebo ho potrestat. Každopádně duch křesťana musí být milosrdný.<sup>2007</sup> Ať se jedná o ženu, které je to lidmi podsunováno běžně, anebo i o muže.<sup>2008</sup> Opakem milosrdného křesťana je ziskuchtivý postoj: „*Mnozí však konají veřejně, ale uvnitř ne. Takoví se chtějí zdát milosrdnými pro své ambice nebo kvůli nějakým časným věcem.*“<sup>2009</sup> Před takovým pokryteckým milosrdenstvím Augustin důrazně varuje, protože ničí srdce tím, že je rozděluje.<sup>2010</sup>

Samozřejmě vzorem milosrdenství je Bůh sám. „*Čí milosrdenství si máme připomenout, než Boží, když vše daroval tomu, který se odvrátil od hříchu a divokému olivovníku dává účast na tučnosti oliv?*“<sup>2011</sup> Augustin ho nazývá útočištěm milosrdenství, protože má největší radost právě z kajících.<sup>2012</sup> Stejně i Kristus při své pozemské pouti „*milosrdně uzdravoval lidi.*“<sup>2013</sup> Všimněme si na všech těchto příkladech Božího milosrdenství ovoce, dobro, které z něj vzchází – odvrácení od hříchu, tučnost oliv, útočiště kajících, uzdravení lidí. Milosrdenství je vždy spojeno s dobrými plody, které z něj vzcházejí. Ale vzhledem k tomu, jak je k nám Bůh milosrdný a že nám vše daroval a že nám slibil za milosrdenství bohatou odměnu, my už vlastně ani být plně milosrdní nemůžeme, protože vše máme od Boha, takže to jen půjčujeme a za to ještě dostaneme od Boha úroky.<sup>2014</sup> On ani nemůže jinak, protože je náš Otec, „*což se nemůže vyčíslit žádnými penězi a je to jen ze samotné dobré vůle!*“<sup>2015</sup> Jeho milosrdenství je tedy přirozené, otcovské. Tak můžeme chápat i pokušení, které Bůh někdy dopouští ze svého milosrdenství, „*aby byl člověk vyzkoušen a vycvičen.*“<sup>2016</sup>

Milosrdenství také povyšuje spravedlnost na vyšší level. Tak to popisuje Augustin na Starém a Novém zákonu: „*Tyto počátky už ne kruté ale milosrdné spravedlnosti ještě*

---

<sup>2005</sup>Srv. Ser. Dom. II. 19.64.

<sup>2006</sup>Srv. Ser. Dom. I. 19.62.

<sup>2007</sup>Srv. Ser. Dom. I. 20.66.

<sup>2008</sup>Srv. Ser. Dom. II. 2.7.

<sup>2009</sup>Srv. Ser. Dom. II. 2.9.

<sup>2010</sup>Srv. Ser. Dom. II. 15.49.

<sup>2011</sup>Srv. Ser. Dom. II. 14.48.

<sup>2012</sup>Srv. Ser. Dom. I. 11.31.

<sup>2013</sup>Srv. Ser. Dom. II. 2.6.

<sup>2014</sup>Srv. Ser. Dom. I. 20.68.

<sup>2015</sup>Srv. Ser. Dom. II. 4.16.

<sup>2016</sup>Srv. Ser. Dom. II. 9.34.

zdokonalil ten, který přišel Zákon naplnit nikoliv zrušit. Zanechal dva mezistupně k pochopení, ale hlavně chtěl mluvit o samotném nejvyšším vrcholu milosrdenství.“<sup>2017</sup> Jakoby na nejvyšším levelu stály milosrdenství a spravedlnost jako synonyma. Zákony před Mojžíšovým zákonem byly někdy spravedlivé, ale zároveň kruté, zákony v Mojžíšově zákonu přinesly do této spravedlnosti milosrdenství a v Novém zákoně už se nejedná o milosrdnou spravedlnost, ale oba pojmy jsou si rovné a z určitého úhlu i zaměnitelné. Jinde mluví o „*dokonalé spravedlnosti s milosrdenstvím*“,“<sup>2018</sup> jako by se na tomto nejvyšším stupni vzájemně doplňovaly.

Milosrdenství v sobě nutně obsahuje lásku, protože myslí na druhého člověka, jak by mu pomohl<sup>2019</sup> a to bez alespoň minimální lásky nejde. S ní je spojen také vrchol milosrdenství, který je zároveň i vrcholem lásky. „*Dokonalost milosrdenství spočívá v tom, že se nejvíce pečuje o duši v nesháněch, a to už nemůže být rozšířeno dál než k lásce k nepřátelům*.“<sup>2020</sup> Prokazovat tedy milosrdenství nepřátelům je jak vrchol lásky tak milosrdenství. Stejně tak hlavní radou k milosrdenství je odpouštět hříchy.<sup>2021</sup> Je to „*jediná rada k vyvážnutí z bídy*.“<sup>2022</sup>

#### 4.4.3.10 Láska

Kristus nás přišel láskou osvobodit.<sup>2023</sup> Augustin tím nemyslí jen jeho lásku, s kterou přišel a vykoupil nás, ale také naši lásku, jíž ho následujeme a která náš život osvobozuje. Vzor je jasný: „*Je nám předložena určitá dokonalost lásky v napodobení samotného Boha Otce*.“<sup>2024</sup> Kristus neukazuje sám na sebe, ale přišel nám především ukázat dokonalost svého Otce. Tak můžeme říct o Augustinovi, že není kristocentrický, ale teocentrický. Vyjde to nastejno, protože „*Já a Otec jedno jsme*“,“<sup>2025</sup> říká Kristus. Ale tento důraz na Boha Otce snad chce ukázat, že v Kristu je třeba rozjímat především jeho božskou podstatu, protože máme napodobovat Boha. V Bohu totiž vidíme dokonalou lásku. Není to jen láska milosrdná ale také spravedlivá, která vše dává tomu, kdo se odvrátil od hříchu, ale také kvůli nevěrnosti pálí i živé větve.<sup>2026</sup>

---

<sup>2017</sup>Ser. Dom. I. 19.57.

<sup>2018</sup>Ser. Dom. I. 19.61.

<sup>2019</sup>Srv. Ser. Dom. I. 18.55.

<sup>2020</sup>Ser. Dom. I. 21.69.

<sup>2021</sup>Srv. Ser. Dom. II. 11.38.

<sup>2022</sup>Ser. Dom. II. 11.39.

<sup>2023</sup>Srv. Ser. Dom. I. 1.2.

<sup>2024</sup>Ser. Dom. I. 20.63.

<sup>2025</sup>J 10.30.

<sup>2026</sup>Srv. Ser. Dom. II. 14.48.

Lásku Augustin pojímá v nejširším slova smyslu. Je tedy možné mít lásku nejen k věcem životným, ale také k věcem neživotným, nejen k osobám ale i k věcem. Často píše o tom, jakou má mít křesťan lásku k věcem věčným.<sup>2027</sup> Co tím přesně myslí, neříká, ale evidentně jde o hodnoty a snad i věci, které najdeme v nebi. Taková láska dává lidem do srdce radost, takže nejsou zasaženi žádnou sklíčeností.<sup>2028</sup> Může to být například láska k moudrosti.<sup>2029</sup> Síla lásky k nebi je u křesťana tak veliká, že odloží dokonce i velké dobro manželství a ani netouží, aby měl v nebi manželku či manžela. Jednota lásky je v nebi totiž tak veliká, že bohatě postačí, že se tam onen protějšek dostane.<sup>2030</sup> Naopak svou lásku je třeba „odvrátit od pozemských a tělesných věcí.“<sup>2031</sup> Rozhodně tím ale nemyslí d'ábla. „*Nemiluje ho – kdo je přece takový, že by miloval d'ábla? - ale strpí ho. Je to stejné jako v nějaké velké vile ten, který je ve spojení s pánovou služkou skrze svou žádostivost a kvůli tomu strpí tvrdé otroctví, přestože nemiluje pána domu, ale jeho služku.*“<sup>2032</sup> Těmito tělesnými věcmi a žádostivostí po nich si d'ábel připoutává člověka a toto pouto Augustin také nazývá láska. Zdá se, že jediným skutečným poutem podle Augustina je jen nějaká forma lásky, kterou d'ábel zneužívá. Jen d'ábla není možné milovat, protože není schopen nabídnout lásku a tedy vytvořit skutečné pouto. Oněmi tělesnými věcmi myslí nejen ty, které se přímo dotýkají těla, ale také další dočasné věci, které podléhají zkáze a po nichž touží nízké lidské pudy. Může to být třeba i hanobení či odsuzování druhého,<sup>2033</sup> i v tom může být zalíbením jeho nízkých pudů vedených nenávisť.<sup>2034</sup> V tom tkví ona tělesnost. Pak je zároveň člověk oproštěn od těchto věcí a žádné tělesné protivenství ho neodvrátí od lásky.<sup>2035</sup> Tento pohled Augustin demonstruje i na příkladu manželství, které má člověk vlastně nenávidět nakolik je dočasné, porušitelné, smrtelné. Naopak osobu manželky musí mít manžel rád, protože v ní „*miluje stvoření Boží, které touží být proměněno a obnoveno.*“<sup>2036</sup> A jsme opět u nebe, k němuž směřuje všechna naše láska. „*To je v křesťanském manželství to nejskvělejší a nádherné, neboť v manželce nenávidí časné potřeby, ale miluje v ní naději na věčnou blaženost.*“<sup>2037</sup> Manželka vlastně manželovi symbolizuje nebe, po kterém on touží.

---

<sup>2027</sup>Srv. Např. Ser. Dom. II. 2.9.

<sup>2028</sup>Srv. Ser. Dom. I. 2.5.

<sup>2029</sup>Srv. Ser. Dom. II. 3.11.

<sup>2030</sup>Srv. Ser. Dom. I. 15.41.

<sup>2031</sup>Ser. Dom. I. 4.11.

<sup>2032</sup>Ser. Dom. II. 13.47.

<sup>2033</sup>Srv. Ser. Dom. II. 19.63.

<sup>2034</sup>Srv. Ser. Dom. II. 19.64.

<sup>2035</sup>Srv. Ser. Dom. II. 9.30.

<sup>2036</sup>Ser. Dom. I. 15.41.

<sup>2037</sup>Ser. Dom. I. 15.42.

Láska a spravedlnost jdou ruku v ruce. „*Tam, kde není láska, nemůže být spravedlnost.*“<sup>2038</sup> A jsou úzce spojeny tak, že spravedlnost je možné vykonávat jen s láskou, protože vyžaduje velkou námahu, která není bez lásky možná. „*Kdo by se odvážil k takové námaze, než ten, kdo plane láskou ke spravedlnosti?*“<sup>2039</sup> Tady Augustin podává lásku jako nějaký motor, který se vzňal. Láska je tedy prostředek a spravedlnost cíl. Navíc zde můžeme sledovat emoční rys lásky, která musí planout. Láska v Augustinově pojetí neznamená klidné spočinutí, ale zápal, který má sílu. Stejně jako u spravedlnosti je to i s milosrdenstvím. Také ono je cílem a láska prostředkem. Tehdy člověk „*slouží jako synům těm, které nejvíce miluje.*“<sup>2040</sup> Tady Augustin naznačuje onen plamen slovem „*nejvíce.*“ Jakoby nebylo možné milovat jen tak, je možné milovat méně, více, nejvíce. Nejsou to jen slova stupňování, ale v tomto smyslu především zápalu, který opět pohání člověka k prokazování milosrdenství. Láska je v jistém ohledu vrcholem milosrdenství. „*Dokonalost milosrdenství spočívá v tom, že se nejvíce pečuje o duši v nesnázích, a to už nemůže být rozšířeno dál než k lásce k nepřátelům.*“<sup>2041</sup>

Bratrská láska je pro Augustin základní postoj člověka žijícího s Bohem. Zaútočit proti této bratrské lásce je onen hřích směřující k smrti, jak o něm mluví Jan ve svém listě.<sup>2042</sup> Zničit v sobě tuto bratrskou lásku svou záští vede ke smrti křesťanského života v člověku.<sup>2043</sup> To je i ten hřích, o kterém mluví Kristus jako o hříchu proti Duchu svatému.<sup>2044</sup> Přestože člověk přijal milost Ducha svatého, se zlostí a nenávisí napadá bratrskou lásku.<sup>2045</sup> Je to nejtěžší hřích a neodpouští se tady ani v budoucím životě. Člověk jím totiž, jak bylo řečeno, ztrácí Boží život v sobě. Láska k bližnímu je tak silná, že hýbe člověkem více než fyzický pohyb. Augustin říká: „*Přikročíš k němu ne s malátným pohybem těla ale s velice rychlým hnutím lásky.*“<sup>2046</sup> Vidíme, jak se dá přiblížit k člověku na duchovní úrovni, a tímto prostředkem je láska. Zároveň je to ale také naše povinnost, a to i pokud se týká nepřátel.<sup>2047</sup> Nemůžeme toužit s nenávisí po pomstě, ale s láskou po nápravě.<sup>2048</sup> To tedy neznamená, že máme přijímat bližní takové, jací zrovna jsou, ale že láska touží druhého napravit, pomoci mu, aby byl dokonalejší. To nás s

---

<sup>2038</sup>Ser. Dom. I. 5.13.

<sup>2039</sup>Ser. Dom. I. 18.54.

<sup>2040</sup>Ser. Dom. I. 19.57.

<sup>2041</sup>Ser. Dom. I. 21.69.

<sup>2042</sup>Srv. 1 Jan 5,16.

<sup>2043</sup>Srv. Ser. Dom. I. 22.73.

<sup>2044</sup>Mt 12,31.

<sup>2045</sup>Srv. Ser. Dom. I. 22.75.

<sup>2046</sup>Ser. Dom. I. 10.27.

<sup>2047</sup>Srv. Ser. Dom. I. 19.59.

<sup>2048</sup>Srv. Ser. Dom. I. 20.64.

bližním spojuje, žene nás to k němu. Opět zde Augustin mluví o touze v úzké spojitosti s láskou. Toto spojení s bližním je možné prostřednictvím soucitu, dnes bychom možná řekli empatie. „*Ne z předstírání, ale z lásky soucítíme se slabými lidmi jako bychom to byli my.*“<sup>2049</sup> Také zlaté pravidlo: „*Cokoliv chcete, aby dělali vám, dělejte vy jim,*“<sup>2050</sup> je vlastně založené na soucitu, empatii a lásce nejen mezi lidmi ale i k Bohu. Učí nás to dívat se na svět očima druhého a tak nás to s ním spojuje. Jsou zde zahrnuta obě přikázání lásky.<sup>2051</sup> V bratrské lásce pak vzniká společenství lásky, které je samo o sobě velkou motivací pro křesťana.<sup>2052</sup> Lásku rozhodně ale nemají schismatici a heretici, kteří rozbíjí církev, roztrhávají tělo Kristovo.<sup>2053</sup> My musíme „*velikostí lásky překonat nenávisť.*“<sup>2054</sup> Konat je potřeba ne s nenávisťí ale láskou.<sup>2055</sup>

Lásku tedy Augustin pojímá spíše ve smyslu zalíbení, spíše bychom u něj mluvili o řeckém slově *ερωσ*, protože neustále v pozadí cítíme touhu po něčem. Tomu nasvědčuje i odstupňovaná intenzita lásky jako intenzita zalíbení.<sup>2056</sup> Jinde mluví o velice silném milování.<sup>2057</sup> Spojuje lásku také s náklonností.<sup>2058</sup> Stejně jako jiné touhy a náklonnosti je třeba lásku probudit. Proto například začínáme modlitbu Páně slovy: Otče náš, protože vzpomínka na Boha v nás probouzí lásku k němu.<sup>2059</sup> Augustin možná pro nás překvapivě spojuje tyto touhy lásky s rozumem, respektive s moudrostí, která má ovládat rozum. „*Spočívá to v tom, že to, čemu jsme z Pánova zjevení porozuměli, že se toho máme vyvarovat, před tím skutečně velice bedlivě utíkat a to, čemu jsme z toho porozuměli, že po tom máme dychtit, po tom máme s planoucí láskou toužit.*“<sup>2060</sup> Pro Augustina nejsou lidské touhy samovolné, že by jim byl člověk vydán na pospas a nemohl je ovlivnit, ale přesně naopak, člověk si svobodně vybírá, po čem chce toužit a takovou touhu pak vzbuzuje a nechává ji růst. V tom spočívá moudrost a tak je láska spojena také s moudrostí. Je třeba, aby láska vedla naše uvažování.<sup>2061</sup> Moudré touhy jsou obsažené v evangeliu a láska k němu je jedinou správnou motivací pro jeho kázání.<sup>2062</sup>

---

<sup>2049</sup>Srv. Ser. Dom. II. 19.65.

<sup>2050</sup>Mt 7,12.

<sup>2051</sup>Srv. Ser. Dom. II. 22.75.

<sup>2052</sup>Srv. Ser. Dom. II. 1.3.

<sup>2053</sup>Srv. Ser. Dom. I. 5.13.

<sup>2054</sup>Srv. Ser. Dom. I. 20.63.

<sup>2055</sup>Srv. Ser. Dom. I. 20.65.

<sup>2056</sup>Srv. Ser. Dom. I. 13.37.

<sup>2057</sup>Srv. Ser. Dom. I. 13.38.

<sup>2058</sup>Srv. Ser. Dom. II. 3.13.

<sup>2059</sup>Srv. Ser. Dom. II. 4.16.

<sup>2060</sup>Srv. Ser. Dom. II. 9.35.

<sup>2061</sup>Srv. Ser. Dom. II. 3.13.

<sup>2062</sup>Srv. Ser. Dom. II. 16.54.

Láska je pro Augustina ale také náš pokrm. Jsme „*děti živeny převážně láskou.*“<sup>2063</sup> Má být naší jedinou motivací k činnosti, nikoliv nějaké výhody, které můžeme získat pro sebe.<sup>2064</sup> „*Kdo se stará o bratra kvůli svému prospěchu v tomto životě, nestará se z lásky, vždyť se nestará o něho, jehož má milovat jako sebe samého, ale stará se o sebe nebo spíš se nestará ani o sebe, když si rozdvojuje srdce...*“<sup>2065</sup> Láska tedy nasměrovává naše srdce správným směrem, protože sjednocuje naše touhy k jedinému cíli a činí tak naše srdce prosté, což nám samotným dodává pokoj. Láska je motorem i cílem našeho srdce, je oním nebeským cílem, je naplněním zákona.<sup>2066</sup>

#### 4.5 Vliv *De sermone domini in monte* na další Augustinovu práci

Ačkoliv byl Augustin nepochybně všestranným teologem a myslitelem, přece jen i on měl v pozdější tvorbě několik stěžejních témat, kterým se věnoval více než ostatním. Mohlo by nás tedy zajímat, jestli náš spis *De sermone domini in monte* měl nějaký vliv na jeho další teologické směřování. V tomto případě nemůžeme udělat hlubší teologický rozbor, na to zde není prostor, ale mohli bychom ukázat alespoň několik projevů tohoto spisu.

V oblasti exegeze je tento spis pro Augustina naprosto klíčový. Své zkušenosti sbíral velice rychle a do roku 397 sepsal většinu své příručky správné exegeze *De doctrina christiana*. Je tedy jasné, že oněch několik exegetických spisů, které předtím připravil a mezi které *De sermone domini in monte* patří, mělo zásadní vliv na jeho exegetickou vizi. Augustin se bez nadsázky na těchto spisech učí exegetickou práci, což ovšem nemůžeme brát s nějakým despektem, když mluvíme o geniálním exegetovi, jakým Augustin bez pochyby byl. Skutečně zde zkouší snad všechny možné klasické rétorické pomůcky, jak bylo na svém místě upřesněno.<sup>2067</sup> Už jen proto by si tato otázka vlivu jeho prvních exegetických děl na *De doctrina christiana* zasloužila hlubší studii, kterou my zde udělat nemůžeme.

Ve fundamentální teologii a dogmatice se jedním z Augustinových velkých témat stane jeho pojetí lidské přirozenosti. Je to téma, které již dlouhou dobu promýšlel a to už ve svých filozofických spisech.<sup>2068</sup> V našem spise pracuje na novoplatonském filozofickém základu, kdy tělo má být podrobena duši. Proti manicheismu drží názor, že duše i tělo

---

<sup>2063</sup>Ser. Dom. I. 20.64.

<sup>2064</sup>Srv. Ser. Dom. II. 12.43.

<sup>2065</sup>Ser. Dom II. 12.43.

<sup>2066</sup>Srv. Ser. Dom. II. 13.45.

<sup>2067</sup>Srv. s. 130-133.

<sup>2068</sup>Např. *De quantitate animae, De immortalitate animae.*

jsou svou přirozeností dobré, ale jeho dehonestace těla, jako součásti země, a upřednostňování duše je poměrně silné. „*Něco se totiž špiní, když se to smísí s horší přirozeností, i když to svým původem není špinavé, vždyť dokonce i čistým stříbrem se ušpiní zlato, když se s ním smísí. Tak i naše duše se špiní chtivostí po pozemských věcech, i když samotná země svým původem a podle řádu stvoření je čistá.*“<sup>2069</sup> Augustin je proti jakýmkoliv pohodlnostem těla. Chtivost a žádostivost spojuje s ním. Už zde přičítá náklonnost těla ke zlu následku prvotního hříchu,<sup>2070</sup> i když tady tuto myšlenku ještě plně nerozvyjí. Později se právě tato myšlenka stane základem jeho teorie o dědičné vině a dotkne se výrazně i jeho tématu Boží milosti. V tomto směru zdá se nemůžeme vidět žádný velký posun. Filozofická východiska lidské přirozenosti má již víceméně ustálená, znovu je v našem spise jednoduše shrnuje, a jeho teologie dědičné viny zde ještě není více promyšlená. V této době promýšlí v konfrontaci s Manichejci a v souvislosti s knihou Genesis také myšlenku vzkříšení těla,<sup>2071</sup> zde se ale věnuje tomuto tématu jen ve velmi omezené míře<sup>2072</sup>. V zásadě musí dojít k nebeské proměně těla, aby se přizpůsobilo duši. Konečně už se nebude stavět na odpor.<sup>2073</sup>

V souvislosti s donatismem Augustin pronikne více do eklesiologie. Jeho základní protischizmatický pohled již můžeme vidět zde. Myšlenka, že schismatici hřeší proti lásce, protože trhají tělo církve, je zde jasně patrná.<sup>2074</sup> V tomto ohledu bychom mohli považovat náš spis za inspiraci pro další Augustinův boj s donatismem. Ovšem jeho další velká myšlenka o dvou obcích Božích zde ještě není ani náznakem.

Z hlediska trinitární teologie později tak rozvinté ve spise *De Trinitate*, se zde Augustin věnuje tomuto tématu jen okrajově. Přesto už jsme vypíchlí jednu myšlenku,<sup>2075</sup> která měla vliv na jeho pozdější teologii a také na jeho další téma času, které už zde jako jeden z mála církevních otců dává do souvislosti s Bohem. Tomuto tématu se již brzy bude podrobně věnovat ve svých *Confessiones*.<sup>2076</sup>

Teologií milosti se Augustin nepochybně proslavil. V celé své tvorbě v něm dochází k pronikavému vývoji. Můžeme ale i v našem spise najít nějaký posun? Milost Boží je tu podle Augustina důležitý faktor, který ale musí provázet snaha člověka. Aktivitu dělá

---

<sup>2069</sup> Ser. dom. II. 13.44.

<sup>2070</sup> Srv. Ser. dom. II.6.23.

<sup>2071</sup> Srv. Companion s. 356-357.

<sup>2072</sup> Zmiňuje jen v Ser. dom. II. 5.18, 6.23.

<sup>2073</sup> Srv. Ser. dom. II. 6.23.

<sup>2074</sup> Ser. dom. I. 5.13.

<sup>2075</sup> Viz s. 149. Srv. Ser. dom. II. 3.12.

<sup>2076</sup> Srv. Conf. XI. Více o Augustinovi a tématu času: KARFÍKOVÁ, L., Čas a řeč: studie o Augustinovi, Řehořovi z Nyssy a Bernardovi Silvestris. Praha: OIKOYMENH, 2007, ISBN 978-80-7298-260-8, s. 11-87.

Bůh i člověk, ale aktivita Boží je na úplně jiném stupni. Přesto je stále ještě ve fázi, kdy zdůrazňuje také aktivitu člověka. Augustin tu dává několik důležitých podnětů, které se později stanou součástí jeho učení o milosti. Předně Bůh chce vždy svou milost dávat, jen člověk musí být připraven ji přijmout.<sup>2077</sup> Dále povolání k věčnému dědictví není z našich zásluh, ale z milosti Boží.<sup>2078</sup> A také to, že Bůh někomu upírá svou milost má svůj skrytý řád a je ovlivněno také zásluhami člověka.<sup>2079</sup> Nachází zde dokonce zajímavou interpretaci hříchu, který není možné odpustit, jako milost Boží, kterou křesťan odvrhl.<sup>2080</sup> Zdá se tedy, že také jeho teologie milosti zde získává jisté parametry.<sup>2081</sup> Tak se potvrzuje, že „Augustin se silně angažoval v boji proti pelagianismu, protože již předtím nahlédl důležitost teologie milosti.“<sup>2082</sup>

Z etických témat je to především téma hříchu a manželství. J. A. Cabrera Montero si dobře všímá Augustinova podrobného rozboru hříchu v I.12.35 a napsal na toto téma celý článek.<sup>2083</sup> Z jeho závěrů je patrné, že tento jeho rozbor měl významný vliv na jeho další práci i na jeho pozdní díla,<sup>2084</sup> což je důkazem, že Augustin „nenechává žádné téma uzavřené.“<sup>2085</sup> Otázka manželství úzce souvisela s polemikou s Manichejci, kteří ho považovali za zlo.<sup>2086</sup> V protimanichejských spisech této doby tedy Augustin projevuje silnou vůli ospravedlnit manželství a hledat v něm dobro. Situace se změní až po roce 400, kdy začne naopak reagovat na Jovinianovo popírání askeze a zasvěceného života a hledá střední cestu.<sup>2087</sup> Mohli jsme si všimnout, že v našem spisu dostává otázka manželství velký prostor a to dokonce soustavný.<sup>2088</sup> Dívá se zde na něj především z pohledu cizoložství, což je také jeho nejčastějším tématem z neřestí ve spise. Snaží se přinést mantinely, co je a co není cizoložství. Za základ manželských dober pak považuje

---

<sup>2077</sup> Srv. celý článek Ser. dom. II. 3.14.

<sup>2078</sup> Srv. Ser. dom. II. 4.16.

<sup>2079</sup> Srv. Ser. dom. II. 9.30.

<sup>2080</sup> Srv. Ser. dom. I. 22.73.

<sup>2081</sup> Důležitosti tohoto spisu na formování Augustinovy teologie milosti si všímá také L. Karfíková a vidí v nich významný vliv Pavlovských spisů. KARFÍKOVÁ, L., Milost a vůle podle Augustina. Praha: Oikoymenth, 2006. Oikúmené. ISBN 80-7298-172-2, s. 57.

<sup>2082</sup> AUGUSTIN. O milosti a svobodném rozhodování; Odpověď Simplicianovi. Praha: Krystal OP, 2000. ISBN 80-85929-41-4, s. 9.

<sup>2083</sup> El Pecado.

<sup>2084</sup> Uvádí to na příkladu několika kázání a dokonce i na jeho pozdním Komentáři k Janovu evangelium. Srv. El pecado s. 759-763.

<sup>2085</sup> El Pecado s. 765.

<sup>2086</sup> Srv. VOPŘADA, D., Svatý Augustin, dobra manželství a kauza Ecdicia, in: kolektiv autorů, Svátost manželství jako znamení nové a věčné smlouvy, Hradec Králové: Biskupství královéhradecké 2018. ISBN 978-80-87648-17-9, s. 65-96, s. 70.

<sup>2087</sup> Srv. VOPŘADA, D., Svatý Augustin, dobra manželství a kauza Ecdicia, in: kolektiv autorů, Svátost manželství jako znamení nové a věčné smlouvy, Hradec Králové: Biskupství královéhradecké 2018. ISBN 978-80-87648-17-9, s. 65-96, s. 73-74.

<sup>2088</sup> Ser. dom. I.12.33-16.50.



bratrské společenství,<sup>2089</sup> což se stane východiskem jeho pozdější snahy určit účel manželství. Zodpovídá také několik praktických otázek ohledně manželství, rozluky atd. Tuto jeho pasáž rozhodně musíme vnímat jako podnětnou a zásadní pro další jeho postoje k otázce manželství.

Otázka spravedlnosti jako zásadní téma spisu se může na první pohled zdát u Augustina poněkud překvapivým, ale není tomu tak. A. R. Martins, který se věnoval právu a spravedlnosti ve spise *De civitate dei* ukázal, že idea spravedlnosti je podstatná i pro pochopení Augustinova komentáře k prvním žalmům,<sup>2090</sup> na kterém rovněž pracoval v této době. Je to tedy otázka, kterou se Augustin nepochybně v této době zabýval a která později našla odezvu v jeho vrcholném spise *De civitate dei*. Snad tento můj výzkum podnítl další pokračování v této oblasti a této otázce se dostane u Augustina většího odpovídajícího zájmu.

Pokud se týká jednotlivých exegetických myšlenek a interpretací textu, Augustin se k nim později bude mnohokrát vracet a rozvíjet, což je patrné především v jeho *sermones* na tyto pasáže evangelia.<sup>2091</sup> Augustin je v *De sermone domini* poměrně podrobný a využívá různé intrpretace textu, což se mu bude později hodit. Je ale třeba přiznat, že *De sermone domini in monte* nebude jediný spis, který později ohledně této pasáže evangelia využije. V pelagiánské kontroverzi se vrací také k Cypriánovu *De oratione domini* a z něj čerpá své argumenty proti pelagiánům.<sup>2092</sup>

U dalších církevních otců ovšem tento spis výraznou odezvu nemá. Velkého využití dosáhl především ve středověku, stejně jako celé Augustinovo dílo a jeho autorita.<sup>2093</sup>

---

<sup>2089</sup> Srv. Ser. Dom. I.15.42.

<sup>2090</sup> MARTINS, A. R., Ius et iustitia, The Idea of Justice in Augustine of Hippo's De Civitate Dei, in: De civitate dei santo agostinho dois amores, Lisboa: Documenta 2019. ISBN 978-989-9006-03-4, s. 105.

<sup>2091</sup> Srv. AUGUSTIN, Promluvy o modlitbě Páně : (Sermones 56-59A). Praha: Krystal OP, 2019. Patristika. ISBN 978-80-7575-051-8, s. 26.

<sup>2092</sup> Srv. článek Grace, Free Will, and the Lord's Prayer: Cyprian's Importance for the "Augustinian" Doctrine of Grace, Han-luen Kantzer Komline.

<sup>2093</sup> Srv. Betz s. 12.

## 5. Závěr

Díky teologickým rozborům zmíněných spisů církevních otců se podařilo prokázat rozdílné důrazy v pohledu na Kázání na hoře či Kázání na rovině. Může nás překvapit, že autoři se od sebe dosti liší ve svých pojetích, jediné co je spojuje, je evidentní etický důraz, který všichni včetně Augustina v Kázání na hoře a na rovině vidí. Jedná se o základ, který není nikterak překvapivý vzhledem k charakteru evangelijního textu.

Rozdíly v pojetí i přes vzájemnou inspiraci autorů můžeme spatřovat už od samých počátků, kdy se první církevní otcové snaží komentovat základní křesťanskou modlitbu obsaženou v Kázání na hoře, tedy modlitbu otčenáš. Již první z nich Tertulián vidí v této modlitbě shrnutí celého evangelia tedy ve smyslu evangelijního učení, které je ale zároveň modlitbou vystupující k Bohu. Text otčenáše má hluboký rozumný smysl, který je třeba hledat a z něj čerpat, není jen jakousi modlitbou. Tertulián to pak potvrzuje tím, že hledá v otčenáši základní evangelijní i křesťanské myšlenky jako například krédo. Takovýto hluboký text pak přednášíme Bohu jako obrovský dar. Domnívám se, že Tertuliánovo pojetí naprosto zásadně ovlivnilo nejen vnímání modlitby otčenáš, ale otevřelo obzor jeho nástupcům, ve smyslu, že je možné hledat shrnutí evangelia v jednotlivých biblických textech. Hned první autor tedy potvrzuje smysl také mé práce, když vidíme význam, který jednotlivá pojetí Kázání na hoře mohou mít a jak mohou ovlivnit vnímání evangelia. Opět se ukazuje nedocenitelnost tohoto kontroverzního avšak nepochybně geniálního autora.

Cyprián přistupuje k otčenáši z poněkud odlišného pohledu. Má na mysli, že je především společnou modlitbou církve a jako tokový je povinností každého křesťana. Hloupý, chytrý, nemusí zkoumat jeho hluboký smysl a naplňuje Boží vůli. Svým způsobem dochází k opačné vizi než Tertulián – otčenáš nemusí být souborem všech evangelijních předpisů, ale je jedním z nich, je to jediný předpis, kterým naplňujeme Boží vůli a přinášíme světu pomoc od Boha. To pak dále rozvíjí, když hledá Krista v této modlitbě a nachází ho s námi, když se ho modlíme. Připomíná důležitou věc, že je to především Kristova modlitba, vždyť učedníci od něj chtějí naučit se, jak se on modlil. Je to tedy Kristova modlitba a my se připojujeme k Němu, nikoliv On k nám. Povinnost, která nás spojuje s Kristem je pojetí, které na jedné straně činí z otčenáše naprosto jedinečný text, na druhé straně posiluje význam celého Kázání na hoře, jehož součástí takový text je.

Origenes jako jeden z nejvýznamnějších exegetů historie užívá tuto modlitbu jako vzor a směr, kterým by se měla rozvinout celá věda o modlitbě. Celým svým spisem *De Oratione* vlastně zakládá novou vědu o modlitbě, na kterou pak navazují další. Je to pojetí, které by zřejmě bylo blízké Tertuliánovi, ale které jde ještě mnohem dále, otevírá ještě širší rozměry. V otčenáši spatřuje nejen shrnutí evangelia, ale studnici duchovních dajemství. Čerpat z ní je možné jedině díky vytříbené metodě exegeze, kterou sám v tomto spise na výklad otčenáše používá. Tak i zde můžeme vidět, jak zásadní je pojetí jednotlivých autorů. Origenovi toto pojetí otčenáše otevírá prostor pro základy exegeze a dokonce založení nové vědy o modlitbě.

Další pohled přináší Řehoř z Nyssy, který si všímá, že otčenáš byl dán učedníkům, tedy ne kdekomu. Je třeba být připravený, aby člověk mohl pochopit kázání o modlitbě, které v otčenáši Řehoř vidí. Řehoř jasně zařazuje otčenáš do Kázání na hoře a vnímá zde Krista jako učitele, ‘ο θειος λογος, který na hoře dává své učení. Hora pak symbolizuje výstup k Bohu, kterým je právě modlitba otčenáš. Ukazuje, co ve skutečnosti znamená vystoupit k Bohu. Horské kázání je celé výjmečné a modlitba otčenáš je jen jeho částí venovanou modlitbě. V celém Kázání na hoře se ukazuje Kristova mystagogie, Kristus jako Λογος uvádí učedníky do Božích tajemství. Jen škoda, že Řehoř nekomentoval celé toto Kristovo Kázání na hoře.

Věnuje se ovšem také blahoslavenstvím ve svém díle *De beatitudinibus*, který zřejmě navazuje na *De oratione dominica*. Rozvíjí se zde motiv výstupu k Bohu po stupních blahoslavenství. Tento motiv zcela jasně koresponduje s myšlenkou Krista jako Učitele, který na hoře učí, jak vystoupit. Stejně jako v modlitbě otčenáš ukazoval, jak se povznést ve zbožnosti, v blahoslavenstvích ukazuje schody vedoucí do nebe. Opět, a v tom navazuje na Origena, je důležitá správná exegeze, která pomocí rozličných výkladů vede naslouchajícího k hlubšímu pochopení blahoslavenství jako celku, nikoliv jako nějakého symbolu. Nemůžeme si představovat blahoslavenství jako konkrétní postoje nebo snad ctnosti, které, když získáme, posuneme se dál. Smysl je hlubší v tom, že různé interpretace a rozbory jednotlivých blahoslavenství nám dají nahlédnout do komplexního způsobu křesťanského života, kde se ctnosti a postoje propojují a přetvářejí člověka stále více k Božímu obrazu. Nejde tedy spojit i ona blahoslavenství do jednoho propojeného celku, když je možné spojovat různé interpretace jednotlivých blahoslavenství? Podle Řehoře nikoliv, protože stupně blahoslavenství vedou chápání a prožívání člověka stále do větší hloubky a povzbuzují jeho touhu, která je velice důležitá. Jedná se tedy o velice originální Řehořovo dílo, které otevírá zcela novou perspektivu opět nejen na blahoslavenství či

Kázání na hoře, ale díky svému originálnímu přístupu také ke smyslu exegeze obecně a chápání evangelia obecně. Kázání na hoře nám tedy ve svých blahoslavenstvích otevírá možnosti komplexního chápání křesťanských ctností a postojů a zároveň nás vede po cestě k hlubšímu chápání, čímž v nás živí touhu po Bohu.

Hilarius jako první vykládá celé Kázání na hoře a jako výjimečně originální myslitel přináší svůj jedinčný pohled. Kristus učí na hoře ve své slávě právě proto, že přináší nebeské předpisy, tedy pravidla, kterými se budeme řídit také v nebi. Celý jeho výklad je výrazně situován k nebi a posmrtnému životu, na který by křesťan měl myslet. Čeká nás nebeská proměna, o které zde Hilarius často mluví a jeho teologicko antropologické podněty jsou stěžejní součástí jeho výkladu. Tento důraz má čtenáře motivovat na cestě k dokonalosti, která vede tímto světem k naplnění v nebeské proměně. Kristus ve svém Kázání na hoře tedy nechce jen moralizovat nebo přinášet nějaká lepší pravidla pro život, ale ukazovat na nebe, dávat předchuť nebe, touhu po nebi a po proměně člověka. Pokud se budeme tímto pohledem dívat na Horské kázání, otevře se nám nová perpektiva, kterou Hilarius nabízí. Řekl bych, že zde je počátek jeho často originálních interpretací, že nikdy neztrácí ze zřetele nebeskou perspektivu v očekávání proměny, která nás čeká.

Efrém Syrský vidí v Kázání na hoře i na rovině jediné jednotné kázání, které přejímá z Diatessaronu. Jeho hlavním motivem je snaha o dokonalost související s novou dobou Nového zákona. Nová dokonalá přikázání jsou sice těžší, ale jsou sladká, protože spojují s Kristem. Navíc je to doba milosti, kdy člověk s dobrou vůlí dostává od Boha zásadní milosti, které mu pomáhají dojít dokonalosti. Právě Efrém se nebojí vstupovat do obtížného tématu Boží milosti a snaží se zde dát do souladu lidskou a Boží aktivitu. Udává také několik konkrétních milostí, které nám Bůh dává. Tím ovšem nekončí. Jestliže Starý zákon byl časem spravedlnosti, Nový je časem milosti, ale to neznamená, že spravedlnost zde není, naopak, téma spravedlnosti směle dodává k pojmu milosti, aby ukázal, že spravedlnost funguje sama o sobě, že také milost je v souladu s opravdovou spravedlností. Principy spravedlnosti i milosti působí současně, což nám ukazuje právě Kázání na hoře a na rovině. Jedná se o prvního autora, který v Kázání na hoře odhaluje principy spravedlnosti a v jeho podání také milosti a jejich vzájemný soulad.

Ambrož vidí v Kázání na rovině zcela nepokrytě cestu k nebi. Nedivá se na ní ovšem Hilariovými očima upřenými k nebi, ale jeho oko si všímá především ctností a jejich vzájemného propojení zde na zemi. Pokud člověk získá předpoklady: hledání Boha, Boží pomoc, vznešené činy, je učedníkem Krista, pak může nastoupit cestu ctností. Je nejdřív třeba se vyprázdnit, vypořádat se s vlastním životem a hříchem a nastavit správný řád,

tedy uspořádá svůj život. Po takovém vyprázdnění vzniká hlad, touha po ctnostech a člověk se stává pravým učedníkem. A k čemu slouží Kristova přikázání? Evangelijní předpisy lásky uspořádaly lásku. Kristus nám tu ukazuje přirozený řád ctností. Tento řád odhaluje v různých pasážích Kristova kázání, jsou jím například počty blahoslavenství odlišné v Matoušovu a Lukášovu evangeliu. Boží slovo je zcela uspořádané a my v něm máme hledat tento řád. Ambrož odhaluje systém ctností podaný v Kázání na rovině i na hoře a nejen to, věnuje se také samotnému vymezení pojmu ctnosti, z níž dělá klíčový pojem celého Kristova Kázání na rovině. V tom tkví také ona výjimečnost Kázání na rovině popřípadě na hoře.

Pro Jana Zlatoústého je Kristus v Kázání na hoře především pedagog a to pedagog v moderním slova smyslu. Používá veškeré metody k tomu, aby člověka vedl správným směrem. Velice citlivě vede člověka k pochopení a přijetí obtížných přikázání, která dává. Na nejrůznějších možných detailech Jan ukazuje jeho vedení a dokonalé pedagogické schopnosti, které člověka vedou ke svatosti. Sám pak Kristovo počínání označuje jako duchovní školu. Je to cesta do hloubky, na které Kristus neustále přidává další úkoly. Zásadní je přitom příklad samotného Krista a jeho svatých, od kterých se máme učit. Ke Kristovu pedagogickému přístupu patří také významná témata chudoby a odměny v nebi, které nás formují a připravují na nebe.

Jeroným přistupuje ke Kázání na hoře opět zcela odlišně. Snaží se vymezit hranice výkladu tohoto velmi významného textu. Nabízí různé interpretace a vylučuje ty, které nejdou z textu vyvozovat. Ukazuje jistou oblibu v negaci a rozvíjí na základě Kázání na hoře jakousi negativní teologii, aby ukázal, kudy cesta nevede. Díky tomu si všímá nové stránky, kterou ostatní interpreti opominuli – Kázání na hoře není jen pozitivní cesta vzhůru, ale tvoří také mantinely a ukazuje, kudy se nevydat. Nepřekvapí tedy, že si velice významně všímá tematu herezí a hříchu jako negativních konotací naší víry, kterým má Kázání na hoře také, co říct. Kristovy výroky o naplnění Zákona mají samozřejmě také logické důsledky pro chápání hříchu člověka, jak ukazuje sám Kristus v otázkách hněvu, smilstva a dalších v Kázání na hoře.

Chromatius z Akvileje si Kázání na hoře především váží jako obrovského požehnání a milosti pro člověka. Kristus zde dává svá přikázání jako požehnání pro člověka a pomáhá člověku i při jejich plnění. V Kázání na hoře vlastně není možné rozlišit, co je Boží dar a co lidská zásluha, pro Chromatia je obojí Boží milost, která se zde projevuje. K tomu ještě přistupuje téma víry, neboť Chromatius vnímá Kázání na hoře jako učení dokonalé víry. U víry stejně jako u milosti Chromatius nerozlišuje lidskou a Boží aktivitu, ale je to

spolupráce člověka s Bohem, v níž je Bůh všechno ve všem, neboť on přece je původcem tohoto vztahu, když dává své Horské kázání. Z víry pak žijeme a skrze ni v nás kraluje Bůh. Tuto víru v nás rozhoňuje také myšlenka na nebe a touha po odměně v něm, další jeho dvě hlavní témata v souvislosti s Kázáním na hoře. Tímto prostřednictvím v nás svým Horským kázáním Kristus vzbuzuje víru i naději. Myšlenku na nebe nepochybně Chromatius přejímá od svého hlavního inspirátora Hilaria a nebojí se na něj také v určitých detailech navázat a rozvinout jeho učení o nebeské proměně.

Cyril vidí v Kázání na rovině představení nového evangelijního způsobu života. Životní cesta je pro něj hledání pravdy, která se má najít právě v Kristových slovech, které pak promění celý život člověka. Cyril se dívá na křesťanský život jiným pohledem než například Ambrož. Není to pro něj primárně duchovní cesta, ale duchovní obrácení od otroctví ke svobodě. To nám právě Kristova slova v Kázání na rovině přinesla. Po obrácení se člověk učí evangelijnímu způsobu života, a proto Kristus pronáší toto kázání a k tomu slouží ale také celé evangelium. Cyril si moc dobře uvědomuje důležitost tohoto tématu a také, že jde o komplexní poselství, které není možné redukovat jen na psaný text konkrétního evangelia. Celé Kázání na rovině je uvedeno scénou vybrání dvanácti apoštolů, aby bylo jasné, že oni toto evangelium poté ponosou a budou hlásat v plné šíři, ať už psanou či ústní formou. A jejich nástupci biskupové na ně navážou. Tak se celý jeho komentář z jistého úhlu pohledu stává jakousi obhajobou biskupské služby a její důležitosti pro křesťanský život.

Každý z těchto komentátorů přináší tedy něco zcela nového, svůj originální pohled na Kázání na hoře či na rovině, přináší nové akcenty a tím i nový výklad. Co ale Augustin? Co přináší on a proč k tomu jako jediný píše zcela zvláštní komentář? Augustin píše *De sermone domini in monte* v době (394), kdy prodělává významný životní přerod. Tentokrát nejde o obrácení ke křesťanství, ale o jeho pracovní proměnu z filozofického mnicha v kněze, a ne ledajakého kněze, ale pomocníka biskupa. Jeho nová pracovní náplň ho nutí věnovat se také výkladům základních pravidel víry a začít s exegezí Písma. Obojí se koncentruje právě v *De sermone domini in monte*. Jistě nejde jen o Augustinovo cvičení v exegezi, ale Augustin nepochybně považuje Kázání na hoře za základ Kristova učení a jako takový ho vykládá pro kněze ve svém okolí, kteří by ho pak zpřístupnili věřícím. Můžeme tomuto spisu tedy přisoudit roli jakési misie, katecheze nebo snad částečně i reklamy. Musel si tedy dát velmi záležet na tomto díle, které ho mělo uvést jako exegetu základů víry.

Augustin přistupuje k tématu originálně s precizností sobě vlastní. Spis rozděluje do dvou stejně dlouhých knih a snaží se jako hnací motor svých úvah předložit blahoslavenství, která ovšem velice uměle začleňuje do textu. Jistá násilnost, s jakou se snaží prokládat spis blahoslavenstvími, působí nejen koncepčně, ale především motivačně pro čtenáře. Tato první vrstva textu ovšem otevírá jen dveře k hlubším vrstvám, což bohužel malá skupinka badatelů, která se tématu věnovala, nepostřehla. Druhou významnější vrstvou textu jsou jednotlivé články, které na první pohled jen vysvětlují jednotlivé verše evangelijního textu jeden za druhým, ale ve skutečnosti představují Augustinovy ucelené myšlenky, pečlivě propracované, vycházející z evangelijních veršů a zabalené do formy krátkého výstižného článku s jednotným tématem. Třetí a nejhlubší vrstvu textu pak představují jednotlivá témata, kterým se zde Augustin věnuje a kterým jsem se ve své práci především věnoval i já.

Zde se dostáváme právě k otázce, jak Augustin Kázání na hoře vnímal. Jde zde o dokonalý křesťanský život. Také Augustin tedy vnímá Kázání na hoře jako soubor křesťanské etiky, ať už pozitivní ve formě blahoslavenství nebo negativní ve formě mantinelů křesťanského života. Jedná se ovšem o vyšší způsob života než byl život podle Zákona. V čem ho ale převyšuje? A nyní jsme u jádra věci, u Augustinova originálního chápání Kázání na hoře. Augustin na tuto otázku odpovídá tímto svým spisem. Kristova slova na hoře totiž odhalují zákonitosti ctnostného života i zákonitosti obecného dobra. Zdaleka nejde jen o dodržování nějakých předpisů jako u Zákona, ale jde o úmysl, který člověk při své činnosti má. To nám Kristus ve svých výrocích na hoře říká. Téma úmyslu ve svém spise tedy akcentuje, stejně jako fungování žadostivosti či odměny, které výrazně ovlivňují chování člověka. V nejzazším důsledku však jde o to, jakým způsobem funguje vztah tří naprosto klíčových ctností pro Augustina – spravedlnosti, lásky a milosrdenství. Díky Kázání na hoře můžeme hlouběji proniknout do pojmu spravedlnosti a jejího souladu s láskou. Ano, Augustin v nich nevidí protiklad, ale soulad. Jedná se o poněkud jiný druh spravedlnosti než v Zákoně, pro křesťanskou spravedlnost používá přívlastek vysoká spravedlnost. Předně vzhledem k Bohu je spravedlivé naplnit Boží předpis. To je Zákon, ale to zdaleka nevystihuje plnou spravedlnost. Také úmysl je třeba mít čistý, protože i to je spravedlivé, jinak by skutek spravedlivý nebyl. Skutečným naplněním je vnitřní smýšlení, nikoliv skutek sám. Souznít v srdci s Božími předpisy je přece spravedlivější než je jen poslouchat. Spravedlnost je obecným dobrem pro všechny a k ní je třeba mít opravdovou lásku, jí je třeba hledat, proto je Kázání na hoře tak důležité. Ke spravedlnosti je možné se blížit, pokud se vzdalujeme od zla, jak ukazuje Kristus svým

srovnáním zabití a hněvu. Skutečná spravedlnost je věčná a je vlastně protikladem dočasných světských věcí. Milosrdenství je druhem spravedlnosti, jakousi spravedlností soucitu. Druhým jsme totiž spravedlivě dlužni především soucit, když jsme již přijali soucit od Boha. Spravedlnost, milosrdenství a láska logicky nemohou být v protikladu, protože jsou v Bohu, a existoval by tedy protiklad v Bohu. Konečně Boží milosrdenství k nám je také spravedlivé, protože by bylo nespravedlivé něco stvořit a pak to nechat zahynout. Augustinův vysoký pojem spravedlnosti zde někdy vede až k synonymizaci spravedlnosti a svatosti.

Milosrdenství je jakousi spojnicí mezi spravedlností a láskou, milosrdenství si totiž také žádá milosrdenství a vytváří tedy spravedlnost i vztah lásky. Ovšem také obráceně spravedlnost vyžaduje milosrdenství, pokud nechce jen vybit svou zlost a nesmyslně trestat. Milosrdenství je spojeno s láskou, neboť milosrdenství je postoj, který chce druhému pomoc a je tedy projevem lásky. Pokud srovnáme Zákon a evangelium, zatímco v Zákoně stála spravedlnost a milosrdenství vedle sebe, v evangeliu se spojují a povyšují tím spravedlnost, už jen proto je vysoká. Zde se již doplňují a jsou dokonce zaměnitelné. Stejně tak i láska s milosrdenstvím – jejich vrcholem je prokazovat milosrdenství nepřátelům.

Láska je také skutečnost, která je věčná a která jako jediná zakládá vztahy. Augustin tedy mluví o lásce nejen k lidem, ale také k věcem a to je cesta, kterou ďábel svedl člověka na scestí. Ambrož by řekl, že je třeba uspořádat lásku, tedy nastavit jí k věcem věčným nikoliv časným. Je ale možná láska bez spravedlnosti? Augustin odpovídá, že nikoliv. Spravedlnost totiž vyžaduje velkou námahu a ta není bez lásky možná. Láska je motor spravedlnosti, láska je prostředek, spravedlnost cíl. Láska pro Augustina není klidné spočnutí, ale zápal. To dokazuje i stupňování lásky, která je jen více či méně zažehnutým ohněm či touhou.

Pokud bychom tedy měli vybrat jedno téma, které Augustin vidí jako hlavní v Kázání na hoře, byla by to spravedlnost a její fungování. Efrém se v tomto kontextu také věnoval tématu spravedlnosti v souvislosti s milostí, Ambrož zase spojitostí ctností, ale žádný z nich nepropojil spravedlnost, milosrdenství a lásku, jak to udělal Augustin v tomto spise. V tom spočívá především originalita Augustinova výkladu. Tento motiv zatím bohužel badatelé neodhalili, snad můj příspěvek pomůže dalšímu studiu pojmu spravedlnosti u Augustina, neboť toto téma pro něj není důležité jistě jen v tomto spise a prodělalo v jeho vnímání určitý vývoj, snad se podaří ho podrobněji zpracovat dalším badatelům.



## 6. Použité zkratky:

**Antropologie** – KAŠKA, P., Antropologie Hilaria z Poitiers podle jeho komentáře ke Kázání na hoře, Bakalářská práce, České Budějovice 2017.

**Aquilina** - AQUILINA, M., The Fathers of the Church, 3rd Ed., Huntington, Indiana: Our Sunday Visitor, 2013, ISBN 978-1-61278-561-5.

**Artemi** - ARTEMI, E., Cyril of Alexandria speaks for God in his interpretation of the Holy Bible. Acta theologica. Bloemfontein: University of the Free State, 2014, 34(1), 1-16. ISSN 1015-8758.

**Aug. First** - KAMIMURA, N., Augustine's First Exegesis and the Divisions of Spiritual life, Augustinian Studies , 35, 2, 2004, s. 421-432.

**Aurelius** - AUGUSTIN, Aurelius Augustinus – Říman, člověk, světec. Praha: Vyšehrad 2000.

**Betz** - BETZ, H. D., COLLINS, A. Y., ed. The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49). Minneapolis: Fortress, c1995. Hermeneia. ISBN 978-0-8006-6031-4.

**Bon.** - BONAÑO, M. G., Obras de San Ambrosio I, Tratado sobre el Evangelio de San Lucas, Madrid: La Editorial Catolica 1966. ISBN 9788422001690.

**Bonnard** - JÉROME, Commentaire sur saint Matthieu. Tome 1. Paříž: Cerf, 1977, ISBN 2-204-01207-6.

**Brown** - BROWN, P., Augustin z Hipponu. Praha: Argo, 2020. ISBN 978-80-257-3318-9.

**Cam.** – CAMPENHAUSEN, H., The Fathers of the Church, Peabody: Hendrickson Publishers 2000. ISBN 1-56563-095-5.

**Caruana** - CARUANA, S., The ethical implications of Christian life in Saint Augustine of hippo's De sermone Domini in monte, in: Melita Theologica, 49(2), 51-69. University of Malta, Faculty of Theology 1998.

**Companion** - VESSEY, M., A companion to Augustine, Chichester: Blackwell publishing 2015. ISBN 978-1-119-02555-9.

**Crom.** - CROMACIO DE AQUILEYA, Comentario al evangelio de Mateo, Madrid: Ciudad Nueva, 2002, ISBN 84-9715-021-X.

**Dat.** - DATTRINO, L., Patrologie. Praha, b. n., 1994. ISBN neuvedeno.

**Doignon I.** – DOIGNON, J., Hilaire de Poitiers: Sur Matthieu, Paris: Cerf 2007, ISBN 978-2-204-01352-9.

**Drobner** - DROBNER, H., *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha: OIKOYMENH 2011, ISBN 978-80-7298-466-4.

**Dus** - DUS, J. A., *Patristická exegeze: Výklady Matoušova evangelia*, Jihlava: Mlýn, 2013. ISBN 978-80-86498-54-6.

**El Pecado** - CABRERA MONTERO, J. A., EL PECADO SEGÚN SAN AGUSTÍN EN DE SERMONE DOMINI IN MONTE 1,12,35, RELIGIÓN Y CULTURA, L (2004), 751-764.

**Eph.** - ÉPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'évangile concordant ou Diatessaron*. Paris: Les éditions du Cerf 1966.

**Essential** - St. AUGUSTINE, *Essential Sermons*. New York: New City Press 2007. ISBN 978-1-56548-276-0.

**Fil.** - MORESCHINI, C., *Storia della filosofia patristica*. Brescia: Morcelliana 2005. ISBN 88-372-2003-0.

**F.M.Y.** - YOUNG, F. M., *From Nicea to Chalcedon*, London: SCM Press LTD 1983. ISBN 0-334-00495-0.

**Greg.** - DROBNER, H., VICIANO, A., *Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes: an English version with supporting studies*. Leiden: Brill, 2000, ISBN 9004116214.

**Hall** - HALL, C. A., *Reading Scripture with the Church Fathers*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1998. ISBN 0-8308-1500-7.

**Holl** - HOLL, A., *Augustins Bergpredigtexegese: nach seinem Frühwerk "De Sermone Domini in Monte libri duo"*. Wien: Herder, c1960.

**Hymny** - EFRÉM SYRSKÝ, *Hymny o ráji*. Praha: Pavel Mervart 2018. ISBN 978-80-7465-353-7.

**Intro.** - Sant'AGOSTINO, *Opere*. Vol. 10/2: *Opere esegetiche*, Roma: Città Nuova 1997. ISBN 9788831191487.

**Ján** - JÁN, J., *Kristus a spása člověka v theologii sv. Hilaria z Poitiers, disertační práce*, Praha 2009.

**Jerome** - St. JEROME, *Commentary on Matthew*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press 2008, ISBN 978-0-8132-2720-7.

**Ju.** - JUST JR., A. A., *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament III, Luke*, Downers Grove: InterVarsity Press 2003. ISBN 978-0-8308-1488-6.

**Kam.** - KAMIMURA, N., *Augustine's Scriptural Exegesis in De sermone domini in monte and the Shaping of Christian Perfection*, in: Geoffrey D. Dunn and Wendy Mayer (eds.), *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium: Studies*

inspired by Pauline Allen, *Supplements to Vigiliae Christianae* 132, Leiden: Brill, 2015, 225–247.

**Kan.** - KANNENGIESER, C., *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity II.*, Leiden: Brill, 2004. ISBN 90-04-13734-3.

**Kaš.** – KAŠKA, P., *Kázání na rovině v podání svatého Ambrože a svatého Cyrila z Alexandrie*, Diplomová práce, České Budějovice 2019.

**Kissinger** - KISSINGER, W. S., *The Sermon on the Mount: A History of Interpretation And Bibliography*, The Scarecrow Press, Inc., Metuchen, N.J. and The American Theological Library Association 1975.

**Kněž. I.** - VOPŘADA, D., *Kněžství v prvních staletích církve I.*, Praha: Krystal 2018, ISBN 978-80-7575-033-4.

**Kněž. II.** - VOPŘADA, D., *Kněžství v prvních staletích církve II.*, Praha: Krystal 2018, ISBN 978-80-7575-038-9.

**Kraft** - KRAFT, H., *Slovník starokřesťanské literatury*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005. ISBN 80-7192-516-0.

**Křest'.** - JAN ZLATOÚSTÝ, *Křestní katecheze*. Praha: Krystal OP, 2020. ISBN 978-80-7575-087-7.

**Kun.** - KUNDT, R., *Nestorius z Konstantinopole, Jak se stát heretikem*, Diplomová práce, Brno 2007.

**Kwon.** - KWON, J., *Cyprian, origen and the lord's prayer: theological diversities between Latin west and Greek east in the third century*. *The Asia journal of theology* 2012, 26(1), 56-87. ISSN 0218-0812.

**Ladaria** - LADARIA, L. F., *San Hilario de Poitiers, Comentario al evangelio de Mateo*. Madrid: BAC, 2010. ISBN 978-84-220-1487-4.

**Luke** – JUST JR., A. A., *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament III, Luke*, Downers Grove: InterVarsity Press 2003. ISBN 978-0-8308-1488-6.

**Mc.** - MCGUCKIN, J. A., *The Westminster Handbook to Patristic Theology*, Louisville: Westminster John Knox Press 2004. ISBN 0-664-22396-6.

**Mikulaščík** - MIKULAŠTÍK, O., *Etika Horského kázání v interpretaci svatého Jana Zlatoústého*. Bakalářská práce. Cyrilometodějská teologická fakulta. Olomouc 2016.

**Mor.** - MORESCHINI, C., NORELLI, E., *Early Christian Greek and Latin Literature II.*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2005. ISBN 1-56563-606-6.

**Mutz.** - S. AURELII AUGUSTINI, *De sermone domini in monte*, ed. Almut Mutzenbacher, CCSL 35, Turnhout: Brepols, 1967

**O'Donnell** - O'DONNELL, J.J., Augustine: a new biography, New York: First Harper Perennial edition 2006. ISBN 0-06-053537-7.

**Pelikan** - PELIKAN, J., Divine rhetoric: the Sermon on the Mount as message and as model in Augustine, Chrysostom and Luther. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press 2001. ISBN 0-88141-214-7.

**Povz.** – JAN ZLATOÚSTÝ, Povzbuzení pronásledovaným. Praha: Krystal OP 2015. ISBN 978-80-87183-85-4.

**Ř.** - ŘEHOŘ Z NYSSY. Otče náš. Praha: OIKOYMENH 2019. ISBN 978-80-7298-355-1.

**Řeh.** - KARFÍKOVÁ, L., Řehoř z Nyssy, Boží a lidská nekonečnost. Praha: Oikoymenh 1999. ISBN 80-86005-95-X.

**Q. III.** – QUASTEN, J., Patrology III., Allen: Christian Classics 1995. ISBN 0-87061-086-4.

**Q. IV.** - BERNARDINO, A., SOLARI, P., QUASTEN, J., Patrology IV., Allen: Christian Classics 1997. ISBN 0-87061-086-4.

**Sim.** - SIMONETTI, M., Mathew 1-13, Downers Grove: InterVarsity Press, 2001. ISBN 0-8308-1486-8.

**Sm.** - CYRIL OF ALEXANDRIA, Gospel of Saint Luke with Commentary by Cyril of Alexandria, Sermons 1-80, Elaine Phang 2016. ISBN 1540368262.

**Steinmann** – STEINMANN, J., Saint Jerome and his times. Notre Dame, Ind.: Fides Publishers, [1959?].

**Storia I.** - MORESCHINI, C., NORELLI, E., Storia della letteratura cristiana antica greca e latina I., Brescia: Morcelliana 2019. ISBN 978-88-372-3122-4.

**Storia II.** - MORESCHINI, C., NORELLI, E., Storia della letteratura cristiana greca e latina II., Brescia: Morcelliana 2020. ISBN 678-88-372-3320-4.

**Storia III.** - MORESCHINI, C., NORELLI, E., Storia della letteratura cristiana greca e latina III., Brescia: Morcelliana 2021. ISBN 978-88-372-3486-7.

**Tert.** - TERTULLIANUS. O modlitbě. Praha: Krystal 2020. Patristika. ISBN 978-80-7575-076-1.

**The ethical** - CARUANA, S., The ethical implications of Christian life in Saint Augustine of hippo's De sermone Domini in monte, in: Melita Theologica, 49(2), 51-69. University of Malta, Faculty of Theology 1998

**Vo.** - VOPŘADA, D., Svatý Ambrož a tajemství Krista, Praha: Krystal OP 2015. ISBN 978-80-87183-73-1.

**Vod.** - AMBROŽ. O pannách: Pohřební chvalořeč O bratru Satyrovi. Olomouc: Krystal 1948.

**Williams** - WILLIAMS, D. H., Matthew: interpreted by early Christian commentators. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2018. The church's Bible. ISBN 978-0-8028-2578-0.

**You.** – YOUNG, F., AYRES, L., LOUTH, A., The Cambridge history of early Christian literature, Cambridge: Cambridge University Press, 2004. ISBN 978-0-521-46083-5.

## 7. Seznam použité literatury

- Sant'AGOSTINO, Opere. Vol. 10/2: Opere esegetiche. Roma: Città Nuova 1997. ISBN 9788831191487.
- ALAND, K., CROSS, F. L., Studia Patristica I, Berlin: Akademie Verlag 1957. ISBN 3205205140.
- AMBROŽ, Křestní katecheze. Praha: Oikoymenh 2021, ISBN 978-80-7298-586-9.
- AMBROŽ. O pannách: Pohřební chvalořeč O bratru Satyroví. Olomouc: Krystal 1948.
- AQUILINA, M., The Fathers of the Church, 3rd Ed., Huntington, Indiana: Our Sunday Visitor 2013, ISBN 978-1-61278-561-5.
- ARTEMI, E., Cyril of Alexandria speaks for God in his interpretation of the Holy Bible. Acta theologica. Bloemfontein: University of the Free State 2014, 34(1), 1-16. ISSN 1015-8758.
- AUGUSTIN, Aurelius Augustinus – Říman, člověk, světec. Praha: Vyšehrad 2000.
- AUGUSTIN, De genesi ad litteram libri duodecim (VIII-XII). Paris: Institut d'études Augustiniennes 2001. ISBN 2-85121-189-7.
- AUGUSTIN, Enarrationes in Psalmos. Turnholti: Brepols pontificius 1956.
- AUGUSTIN, Katechetické spisy. Praha: Krystal 2005.
- AUGUSTIN, Křesťanská vzdělanost: De doctrina christiana. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-740-5.
- AUGUSTIN, On the Sermon on the Mount. Pickerington: Beloved Publishing 2016. ISBN 9781631741494.
- AUGUSTIN, O lži a jiné úvahy. Třebíč: Akcent 2000. ISBN 80-7268-090-0.
- AUGUSTIN, O milosti a svobodném rozhodování; Odpověď Simplicianovi. Praha: Krystal 2000. ISBN 80-85929-41-4.
- AUGUSTIN, O nesmrtelnosti duše. Praha: OIKOYMENH 2013. ISBN 978-80-7298-493-0.
- AUGUSTIN, O Boží obci. Praha: Karolinum 2007. ISBN 978-80-246-1284-3.
- AUGUSTIN, O pořádku. Praha: Karolinum 2000. ISBN 80-246-0090-0.
- AUGUSTIN, O učitelích. Praha: Karolinum 2000. ISBN 80-246-0090-0.
- AUGUSTIN, Promluvy o modlitbě Páně: (Sermones 56-59A). Praha: Krystal OP 2019. Patristika. ISBN 978-80-7575-051-8.
- AUGUSTIN, Rozhovory duše s Bohem. Praha: Cyrilometodějské knihkupectví Gustava Francla 1935.

- AUGUSTIN, Šestá patristická čítanka. Praha: Česká katolická Charita, 1989.
- AUGUSTIN, Vánoční promluvy. Praha: Krystal OP 2015. ISBN 978-80-87183-83-0.
- AUGUSTIN, Vyznání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2015. ISBN 978-80-7195-189-6.
- St. AUGUSTINE, Essential Sermons. New York: New City Press 2007. ISBN 978-1-56548-276-0.
- AUGUSTINE, The grace of Christ and original sin. Whitefish: Kessinger, [20--?]. ISBN 1425465730.
- AUGUSTINE, The Lord's Sermon on the Mount. Westminster (Maryland): Longmans 1948.
- S. AURELII AUGUSTINI, De sermone domini in monte, ed. Almut Mutzenbacher, CCSL 35. Turnhout: Brepols, 1967.
- AUROVÁ, M., KURZOVÁ, H., Augustinův dialog De Magistro a Soliloquia: sémantický rozbor a interpretace. České Budějovice, 1998.
- BAMMEL, C. P., Tradition and Exegesis in Early Christian Writers. Norfolk: Variorum 1995. ISBN 0-86078-494-0.
- BARKHUIZEN, J.H., JOHN CHRYSOSTOM, "HOMILY 50" ON MATTHEW 14: 23–36 ("PG" 58,503–510). A PERSPECTIVE ON HIS HOMILETIC ART. Acta classica. Cape Town: Classical Association of South Africa, 1995, 38(1), 43-56. ISSN 0065-1141.
- BARUCCO, E., "Il Sermone del Signore sulla montagna". Una visione mistica della morale cristiana: Agostino, Tommaso d'Aquino, Beato Angelico, S. Pinckiaers, in: Teresianum 63 (2012) 109-130.
- BASSI, D. Le beatitudini nella struttura del "De sermone Domini in monte" e nelle altre opere di s. Agostino, Miscellanea Agostiniana 2, Roma 1931, 915-931.
- BAUR, John Chrysostom and his time. Vol. 1,2, Westminster, Md.: Newman Press, [c1959].
- BERNARDINO, A., SOLARI, P., QUASTEN, J., Patrology IV., Allen: Christian Classics, 199?. ISBN 0-87061-086-4.
- BETZ, H.D., COLLINS, A. Y., ed. The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49). Minneapolis: Fortress, c1995. Hermeneia. ISBN 978-0-8006-6031-4.
- BOBER, A., Sw. Augustyn. Osiem Blogoslawienstw, in: Znak 27 (1975) 555-566.
- BONAÑO, M. G., Obras de San Ambrosio I, Tratado sobre el Evangelio de San Lucas, Madrid: La Editorial Catolica 1966. ISBN 9788422001690.

BONNEY, G., The exegesis of the Gospel of Luke in the *Expositio evangelii secundum Lucam* of Ambrose and in the *in Lucae evangelium expositio* of Bede as observed in the Figure of Elisabeth. *Zeitschrift für antikes Christentum*, Berlin: Walter de Gruyter 2001, 5(1), 50-64. ISSN 0949-9571.

BROWN, P., *Augustin z Hipponu*. Praha: Argo 2020. ISBN 978-80-257-3318-9.

BURTON, P., KENNEDY, J., *The Old Latin Gospels: a study of their texts and language*. Oxford: Oxford University Press, [2000]. Oxford early Christian studies. ISBN 0-19-826988-9.

CABRERA MONTERO, J. A., EL PECADO SEGÚN SAN AGUSTÍN EN DE SERMONE DOMINI IN MONTE 1,12,35, *RELIGIÓN Y CULTURA*, L (2004), 751-764.

CALLAHAN, J. F., *Gregorii Nysseni opera omnia VII/2*, Leiden 1992.

CARUANA, S., The ethical implications of Christian life in Saint Augustine of hippo's *De sermone Domini in monte*, in: *Melita Theologica*, 49(2), 51-69. University of Malta, Faculty of Theology 1998.

CAMPENHAUSEN, H., *The Fathers of the Church*, Peabody: Hendrickson Publishers 2000. ISBN 1-56563-095-5.

CLARK, D., Exploring Metaphors for the Reception History of the Lord's Prayer. *Journal of the Bible and its reception*. Boston: De Gruyter, 2019, 6(1), 39-65, ISSN 2329-440X.

CRAWFORD, M., R., *Cyril of Alexandria's trinitarian theology of scripture*. Oxford: Oxford University Press, 2014, ISBN 0-19-178932-1.

CROMACIO DE AQUILEYA, *Comentario al evangelio de Mateo*. Madrid: Ciudad Nueva, 2002, ISBN 84-9715-021-X.

CUNNINGHAM, L. S., *Origen's On Prayer: a reflection and appreciation*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1993, 67(4), 332-339, ISSN 0043-941X.

CYPRIANUS, *O divadlech*. Tasov: Pavla Kytlicová 1927.

CYPRIANUS, *O modlitbě Páně*. Tasov: Marie Rosa Junová 1948.

CYPRIANUS, *O smrti a trpělivosti*. Řím: Křesťanská akademie 1974.

CYRIL OF ALEXANDRIA, *Gospel of Saint Luke with Commentary by Cyril of Alexandria, Sermons 1-80*, Elaine Phang 2016. ISBN 1540368262.

CYRIL OF ALEXANDRIA, *On the Unity of Christ*, Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press 1995, ISBN 0-88141-133-7.

DALEY, B., *The hope of the early Church: a handbook of patristic eschatology*. Peabody: Hendrickson, 2003, ISBN 1-56563-737-2.



- DATTRINO, L., *Patrologie*, Praha, b. n., 1994. ISBN neuvedeno.
- DE LA HUNT, F., *Mercy in Saint Augustine's Commentary on the Sermon on the Mount*, *Augustinian Heritage* 2 1986, s. 195-207.
- DE MARGERIE, B. *Praeparatio cordis ad plura perferenda. S. Augustinus, De Sermone Domini in Monte I, 19,50 et 20,66 (Mt 5,39sq)*, in: *Augustinianum* 32 (1992) 145-160.
- DÍEZ LOPÉZ, I., ALZINA, A., CÁMARA, F., HERNANDO, C., *La purificación del corazón en "De sermone Domini in monte", de S. Agustín*, in: *"In te ipsum redi"*. Aspectos de la interioridad en san Agustín, *Jornadas 1980*, Marcilla, Navarra, 7 al 10 de abril, Logroño 1980, s. 35-64.
- DOERFLER, M., *Ambrose's Jews: The Creation of Judaism and Heterodox Christianity in Ambrose of Milan's Expositio evangelii secundum Lucam*. *Church history*. New York, USA: Cambridge University Press, 2011, 80(4), 749-772. ISSN 0009-6407.
- DOIGNON, J., *Hilaire de Poitiers: Sur Matthieu*, Paris: Cerf 2007, ISBN 978-2-204-01352-9.
- DOIGNON, J., *L'Argumentatio d'Hilaire de Poitiers dans l'exemplum de la tentation de Jésus (In Matthaeum, 3,1-5)*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1975, 29(4), 296-308.
- DOYLE, G. R., *The concept and practise of prayer in Tertullian's De Oratione and Origen's Peri Euches*, Acadia University, Spring Convocation 2000.
- DROBNER, H., *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha: OIKOYMENH 2011, ISBN 978-80-7298-466-4.
- DROBNER, H., VICIANO, A., *Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes: an English version with supporting studies*. Leiden: Brill, 2000, ISBN 9004116214.
- DUPONT, A., BOODTS S., PARTOENS G., LEEMANS, J., ed. *Preaching in the Patristic Era: sermons, preachers, and audiences in the Latin West*. Leiden: Brill, [2018]. *New history of the sermon*. ISBN 978-90-04-34698-7.
- DUS, J. A., *Patristická exegeze: Výklady Matoušova evangelia*, Jihlava: Mlýn, 2013. ISBN 978-80-86498-54-6.
- EFRÉM SYRSKÝ, *Hymny o ráji*. Praha: Pavel Mervart 2018. ISBN 978-80-7465-353-7.
- EFRÉM SYRSKÝ, *Velikonoční hymny*. Praha: Pavel Mervart 2020. ISBN 978-80-7465-426-8.
- ÉPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'évangile concordant ou Diatessaron*. Paris: Les éditions du Cerf 1966.

- FAHEY, M. A., *Cyprian and the Bible: A study in third-century exegesis*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1971. ISBN 3-16-132221-5.
- FERGUSON, E., *Tertullian*, in: *The Expository Times* 120/7, London: Sage Publications, 2009.
- GREER, R. A., *The Captain of our Salvation, A Study in the Patristic Exegesis of Hebrews*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1973. ISBN 3161348214.
- GARCÍA ÁLVAREZ, J., *El "Padre Nuestro" en san Agustín*, *Revista Agustiniana* 58 (2017) 23-40.
- GIL-TAMAYO, J. A., *De unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata (De oratione dominica 23). La unidad trinitaria como fundamento de la unidad eclesial en Tertuliano y Cipriano de Carthago*, in: *Scripta Theologica* 43/2011, 9-29.
- GORDAY, P., *Principles of patristic exegesis: Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom, and Augustine*. New York: Edwin Mellen Press, 1983. *Studies in the Bible and early Christianity*. ISBN 0-88946-602-5.
- GRAMIGNA, R., *Augustine on lying: A theoretical framework for the study of types of falsehood*. *TARTU ÜLIKOOLI KIRJASTUS*, 2013, 41(4), 446-487. ISSN 1406-4243.
- GROESCHEL, B., *Agustín: filozof, teológ, mystik*. Bratislava: Serafín, 2005. ISBN 80-8081-006-0.
- HALL, C. A., *Learning Theology with the Church Fathers*, Downers Grove: InterVarsity Press 2002. ISBN 0-8308-2686-6.
- HALL, C. A., *Reading Scripture with the Church Fathers*, Downers Grove: InterVarsity Press 1998. ISBN 0-8308-1500-7.
- HEISEY, N. R., *The Place of Prayer: Origen's On Prayer as Map and Territory*. *Holland: Christian Scholar's Review* 2007, 37(1), 11. ISSN 0017-2251.
- San HILARIO DE POITIERS, *Comentario al evangelio de Mateo*. *La Biblioteca de Autores Cristianos*, Madrid 2010. ISBN 978-84-220-1487-4.
- San HILARIO DE POITIERS, *La Trinidad*. *La Biblioteca de Autores Cristianos*, Madrid 1986. ISBN 84-220-1268-5.
- HILLIS, G. K., *The Holy Spirit and Prayer in Origen's On Prayer*. *Cistercian studies quarterly*. Dubuque: *Cistercian Studies Quarterly*, 2014, 49(1), 3. ISSN 1062-6549.
- HOLL, A., *Augustins Bergpredigtexegese: nach seinem Frühwerk "De Sermone Domini in Monte libri duo"*. Wien: Herder, c1960.
- CHADWICK, H., *The Church in Ancient Society*, Oxford: Clarendon Press 2001. ISBN 0-19-924695-5.

- IVÁNKA, E., *Plato Christianus*. Praha: Oikoymenh 2003. ISBN 80-7298-075-0.
- JACKSON, M., *El Padrenuestro en el san Agustín*. *Augustinus* 40 (1995), 125-137.
- JACKSON, M., *The Lord's prayer in St. Augustine*, *Studia patristica* 27. Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991. *Cappadocian Fathers, Greek Authors after Nicaea, Augustine, Donatism and Pelagianism* (ed. by E.A. Livingstone), Leuven 1993, 311-321.
- JÁN, J., *Kristus a spása člověka v theologii sv. Hilária z Poitiers*, disertační práce, Praha 2009.
- JAN ZLATOÚSTÝ, *Homilie sv. Jana Zlatoústého*. Praha: nákl. vl., 1917.
- JAN ZLATOÚSTÝ, *Výklad evangelia sv. Matouše*. 1. – 5. díl., ?, 197?
- JAN ZLATOÚSTÝ, *Křestní katecheze*. Praha: Krystal OP, 2020. *Patristika*. ISBN 978-80-7575-087-7.
- JAN ZLATOÚSTÝ, *O kněžství*. Praha: Krystal OP, 2022, ISBN 978-80-7575-121-8.
- JAN ZLATOÚSTÝ, *Povzbuzení pronásledovaným*. Praha: Krystal OP, 2015. ISBN 978-80-87183-85-4.
- JAN ZLATOÚSTÝ, *Saint Chrysostom: homilies on the Gospel of Saint Matthew*. Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans, 1978. ISBN 0-8028-8108-4.
- St. JEROME, *Commentary on Matthew*, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press 2008, ISBN 978-0-8132-2720-7.
- JÉROME, *Commentaire sur saint Matthieu*. Tome 1. Paříž: Cerf, 1977, ISBN 2-204-01207-6.
- JERONÝM, GENNADIUS Z MARSEILLE, ISIDOR ZE SEVILLY, *Dějiny křesťanského písemnictví: De viris illustribus*. Praha: Herrmann, 2010. ISBN 978-80-87054-22-2.
- JERONÝM. *Legendy o poustevnících*. Praha: OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-7298-050-5.
- JERONÝM. *Výbor z dopisů*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-156-0.
- JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre la carta a los hebreos*. Madrid: Ciudad Nueva 2008, ISBN 978-84-9715-145-0.
- JUST JR., A. A., *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament III, Luke*, Downers Grove: InterVarsity Press 2003. ISBN 978-0-8308-1488-6.

- KAMIMURA, N., Augustine's Evolving Commentaries on the Pauline Epistles, in: The Theory and Practice of the Scriptural Exegesis in Augustine, Research Report Grant-in-Aid for Scientific Research (C) 23520098 (2014): s. 63-74.
- KAMIMURA, N., Augustine's First Exegesis and the Divisions of Spiritual life, *Augustinian Studies*, 35, 2, 2004, s. 421-432.
- KAMIMURA, N., Augustine's Scriptural Exegesis in *De sermone domini in monte* and the Shaping of Christian Perfection, in: Geoffrey D. Dunn and Wendy Mayer (eds.), *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium: Studies inspired by Pauline Allen*, Supplements to *Vigiliae Christianae* 132, Leiden: Brill, 2015, 225–247.
- KAMIMURA, N., The Exegesis of Genesis in the Early Works of Augustine, 2014, The Theory and Practice of the Scriptural Exegesis in Augustine, Research Report Grant-in-Aid for Scientific Research (C) 23520098 (2014): 13-24.
- KANNENGIESER, C., *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity II.*, Leiden: Brill, 2004. ISBN 90-04-13734-3.
- KARFÍKOVÁ, L. *Anamnesis: Augustin mezi Platonem a Plotinem.* Praha: Vyšehrad, 2015. ISBN 978-80-7429-639-0.
- KARFÍKOVÁ, L., *Čas a řeč: studie o Augustinovi, Řehořovi z Nyssy a Bernardovi Silvestris.* Praha: OIKOYMENH, 2007, ISBN 978-80-7298-260-8.
- KARFÍKOVÁ, L., *Duše, prozřetelnost a svoboda podle Origena,* Praha: Vyšehrad 2018. ISBN 978-80-7601-083-3.
- KARFÍKOVÁ, L., KOUBOVÁ, V., *Duše zrcadlo: studie ke Kappadočanům, Augustinovi a Abélardovi.* Praha: Triáda, 2016, ISBN 978-80-7474-181-4.
- KARFÍKOVÁ, L., *Filozofie Augustinova mládí,* Praha: Oikoymenh 2016. ISBN 978807298218-9.
- KARFÍKOVÁ, L., *Látka, tělo, vzkříšení podle starokřesťanských autorů.* Praha: Karolinum 2022, ISBN 978-80-246-5270-2.
- KARFÍKOVÁ, L., *Milost a vůle podle Augustina.* Praha: Oikoymenh, 2006. ISBN 80-7298-172-2.
- KARFÍKOVÁ, L., *Plotin u řeckých raně křesťanských autorů Od Eusebia z Caesareje k Janu Filoponovi.* Praha: Karolinum 2022, ISBN 978-80-246-4740-1.
- KARFÍKOVÁ, L., *Přátelství v Augustinových Vyznáních.* Praha: Vyšehrad 2020. ISBN 978-80-7601-394-0.
- KARFÍKOVÁ, L., *Řehoř z Nyssy, Boží a lidská nekonečnost,* Praha: Oikoymenh, 1999. ISBN 80-86005-95-X.

- KAŠKA, P., Antropologie Hilaria z Poitiers podle jeho komentáře ke Kázání na hoře, Bakalářská práce, České Budějovice 2017.
- KAŠKA, P., Kázání na rovině v podání svatého Ambrože a svatého Cyrila z Alexandrie, Diplomová práce, České Budějovice 2019.
- KATRENIČOVÁ, A., Union between the word and its sense – the biblical exegesis used in St. Augustine's work *De sermone Domini in monte*, in: *DIALOGO 2.1*: 19 - 26 (2015).
- KELLY, J. N. D., *Jerome: his life, writings and controversies*. London: G. Duckworth, 1975. ISBN 0-7156-0738-3.
- KISSINGER, W. S., *The Sermon on the Mount: A History of Interpretation And Bibliography*, The Scarecrow Press, Inc., Metuchen, N.J. and The American Theological Library Association 1975.
- KITZLER, P., *Duše a tělo u Tertulliana: dvě studie k Tertullianově antropologii*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, v.v.i, 2018, ISBN 978-80-7298-346-9.
- KITZLER, P., *TERTULLIANUS, Mučedníkům*. Praha: OIKOYMENH, 2019, ISBN 978-80-7298-372-8.
- KITZLER, P., KARFÍKOVÁ, L., HAVRDA, M., *TERTULLIANUS, O Kristově těle*. Praha: Oikoymenh 2015, ISBN 978-80-7298-205-9.
- KORONTHÁLY, P., *Tertulián o manželství*. Praha: Krystal OP, 2014. ISBN 978-80-87183-72-4.
- KRAFT, H., *Slovník starokřesťanské literatury*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-7192-516-0.
- KRITZINGER, J. P. K., *Teaching and illustrating the exegetical method of St Jerome: letter 21 as a case study*. In *die skriflig: tydskrif van die Gereformeerde Teologiese Vereniging*, Potchefstroom: AOSIS, 2019, 53(2), 1-7, ISSN 1018-6441.
- KUGEL, J. L., GREER, R. A., *Early Biblical Interpretation*. Philadelphia: The Westminster Press 1986. ISBN 0-664-21907-1.
- KUNDT, R., *Nestorius z Konstantinopole, Jak se stát heretikem*, Diplomová práce, Brno 2007.
- KWON, J., *Cyprian, origen and the lord's prayer: theological diversities between Latin west and Greek east in the third century*. *The Asia journal of theology* 2012, 26(1), 56-87. ISSN 0218-0812.
- LADARIA, L. F., *San Hilario de Poitiers, Comentario al evangelio de Mateo*. Madrid: BAC, 2010. ISBN 978-84-220-1487-4.

- LANG, A., Otec pouště svatý Jeronym: profil umělecké jeho osobnosti. Olomouc: Družina literární a umělecká, 1920.
- LAWLLES, G. P., Approaches to Christian Life in Augustine's Early Writings, in: *Revue des études augustiniennes* 34/1988 (1987/88) 417.
- MACHOVEC, M., Svatý Augustin. Praha: Akropolis, 2011. ISBN 978-80-87481-38-7. 94
- MARTINS, A. R., Ius et iustitia, The Idea of Iustice in Augustine of Hippo's De Civitate Dei, in: *De civitate dei santo agostinho dois amores*, Lisboa: Documenta 2019. ISBN 978-989-9006-03-4.
- McEACHNIE, R., A History of Heresy Past: The Sermons of Chromatius of Aquileia, 388–407. Church history. New York, USA: Cambridge University Press, 2014, 83(2), 273-296. ISSN 0009-6407.
- McGUCKIN, J. A., The Westminster Handbook to Patristic Theology, Louisville: Westminster John Knox Press 2004. ISBN 0-664-22396-6.
- MEREDITH, A., Origen and Gregory of Nyssa on The Lord's Prayer. *Heythrop journal*. Oxford, UK and Boston, USA: Blackwell Publishers, 2002, 43(3), 344-356, ISSN 0018-1196.
- MIGNE, J.- P., ed., *Patrologiae cursus completus*. Paris 1887-1891.
- MIKULAŠTÍK, O., Etika Horského kázání v interpretaci svatého Jana Zlatoústého. Bakalářská práce. Cyrilometodějská teologická fakulta. Olomouc 2016.
- MIZZI, J. The Latin Text of Matt. V-VII in St. Augustine's "De Sermone Domini in monte", in: *Augustiniana* 4 (1954), s. 450-494.
- MORÁN, C., Principios morales y au aplicación en la obra "De Sermone Domini in monte" de S. Agustín, *Mémoire de doctorat en théologie*, Louvain 1971, dactyl.
- MORESCHINI, C., *Storia della filosofia patristica*. Brescia: Morcelliana 2005. ISBN 88-372-2003-0.
- MORESCHINI, C., NORELLI, E., *Early Christian Greek and Latin Literature II.*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2005. ISBN 1-56563-606-6.
- MORESCHINI, C., NORELLI, E., *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina I.*, Brescia: Morcelliana 2019. ISBN 978-88-372-3122-4.
- MORESCHINI, C., NORELLI, E., *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina II.*, Brescia: Morcelliana 2020. ISBN 978-88-372-3320-4.
- MORESCHINI, C., NORELLI, E., *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina III.*, Brescia: Morcelliana 2021. ISBN 978-88-372-3486-7.

- NAVRÁTIL, M., ORIGENES, O svobodě volby. Olomouc: Univerzita Palackého, 2007, ISBN 978-80-244-1842-1.
- NOCE, E. L., From haereticus as external enemy to haereticus as imperfect Christian in the corpus of Chromatius of Aquileia. *Sociedades precapitalistas*. Universidad Nacional de La Plata, 2014, 3(2).
- NOVÁK, J., TERTULLIANUS. Čtvrtá patristická čítanka: Tertullianus - Apologeticum. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1987.
- O'DONNELL, J.J., Augustine: a new biography, New York: First Harper Perennial edition 2006. ISBN 0-06-053537-7.
- OLD, H. O., The reading and preaching of the scriptures in the worship of the Christian church. Volume 2, The patristic age. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1998. ISBN 0-8028-4357-3.
- ORIGENES, Commentaire sur l'évangile selon Matthieu. Paris: Cerf 1970.
- ORIGENES, In Lucam homiliae. Freiburg im Breisgau: Herder, 1992. ISBN 3-451-22104-7.
- ORIGENES, O Písni písni. Praha: Herrmann a synové 2000. ISBN neuvedeno.
- PAREDI, A., Saint Ambrose: his life and times. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1964.
- PADOVESE, L., Introduzione alla teologia patristica, Casale Monferrato: Piemme, 1992.
- PELIKAN, J., Divine Rhetoric: The Sermon on the Mount as Message and as Model in Augustine, Chrysostom and Luther. Crestwood, NY: St. Vladimir Seminary Press, 2001. ISBN 0-88141-214-7.
- PEREIRA DELGADO, A., Uno de cuatro, cuatro y no uno. El Diatésaron de Taciano y el Evangelio cuadriforme. *Scripta theologica*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2020, 52(2), 285-312. ISSN 0036-9764.
- PERRONE, L., Prayer in Origen's *Contra Celsum*: the Knowledge of God and the Truth of Christianity. The Netherlands: BRILL, 2001, 55(1), 1-19. ISSN 0042-6032.
- PINCKAERS, S., The Augustinian Commentary on the Sermon on the Mount and the Morality of Thomas, in: *Revue d'éthique et de théologie morale* Volume 253, Issue 1, 2009, s. 9-28.
- PODARU, A., Understanding Our Father in the context of human perfection preached in the Sermon on the Mount, according to St. Gregory of Nyssa's Homilies on the Lord's Prayer. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia orthodoxa* 2019, 64(2), 63-74, ISSN 1224-0869.

- POKORNÝ, P., ČAPEK J., DOSTÁLOVÁ R., et al., Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible. Praha: Vyšehrad, 2006. Teologie. ISBN 80-7021-779-0.
- POSPÍŠIL, C. V., Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie. Praha: Krystal OP, 2017, ISBN 978-80-7566-017-6.
- POSPÍŠIL, C. V., Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel. Praha: Krystal OP, 2000, ISBN 80-85929-38-4.
- POŘÍZ, J., Manželství a sexualita u sv. Augustina, in: Teologické texty 2008/2.
- PUCHALA, R., Platón a Augustín: teleológia a teológia moci. Poprad: Mornár, 2007. ISBN 978-80-969129-1-9.
- QUASTEN, J., Patrology III., Allen: Christian Classics, 1995. ISBN 0-87061-086-4.
- QUASTEN, J., Patrology IV., Allen: Christian Classics, [199?]. ISBN 0-87061-127-5.
- RANKIN, D., Tertullianus a církev. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002, ISBN 80-85959-95-X.
- RUSSELL, N., Cyril of Alexandria. London: Routledge, 2004, ISBN 0-415-18251-4.
- RYLAARSDAM, D., John Chrysostom on divine pedagogy: the coherence of his theology and preaching. Oxford: Oxford University Press, 2014. Oxford early Christian studies. ISBN 978-0-19-871538-2.
- ŘEHOŘ Z NYSSY, Homilie na knihu Kazatel. Praha: OIKOYMENH, 2022. ISBN 978-80-7298-601-9.
- ŘEHOŘ Z NYSSY, Katechetická řeč. Praha: OIKOYMENH, 2015. ISBN 978-80-7298-513-5.
- ŘEHOŘ Z NYSSY. Mojžíšův život. Praha: OIKOYMENH, 2018. ISBN 978-80-7298-349-0.
- ŘEHOŘ Z NYSSY, O stvoření člověka. Praha: OIKOYMENH, 2013. ISBN 978-80-7298-484-8.
- ŘEHOŘ Z NYSSY. Otče náš. Praha: OIKOYMENH, 2019. ISBN 978-80-7298-355-1.
- ŘEHOŘ Z NYSSY. Proč neříkáme, že jsou tři bohové: (pro Ablabia). Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-400-8.
- SAGE, M. M., Cyprian. Cambridge, Mass.: The Philadelphia Patristic Foundation, 1975. Patristic Monograph Series. ISBN 0-915646-00-5.
- SAJOVIC, M., "Sermo eorum sicut cancer serpit." Chromatius of Aquileia against heresies. Vox Patrum. 2018, 68, 443-455. ISSN 0860-9411.



- SCHNACKENBURG, R., Všechno zmůže, kdo věří: Kázání na hoře a Otčenáš, Praha: Vyšehrad, 1997. ISBN 80-7021-214-4.
- SZCZUR, P., Image and Metaphor of the Sea in the Homilies on the Gospel of Saint Matthew by John Chrysostom. *Vox Patrum* 2018, 70, 527-544. ISSN 0860-9411.
- SIMONETTI, M., Ancient Christian Commentary on Scripture, Mathew 1-13, Downers Grove: InterVarsity Press, 2001. ISBN 0-8308-1486-8.
- STEINMANN, J., Saint Jerome and his times. Notre Dame, Ind.: Fides Publishers, [1959?].
- STUCKWISCH, D. R. Principles of Christian prayer from the third century: A brief look at Origen, Tertullian and Cyprian with some comments on their meaning for today. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1997, 71(1), 2-19, ISSN 0043-941X.
- ŠAVEL, T., Lidská přirozenost u svatého Augustina, Bakalářská práce, Praha: Katolická teologická fakulta Univerzity Karovy 2018.
- TERTULLIANUS, CYPRIANUS, AMBROŽ. Early Latin Theology: Selections from Tertullian, Cyprian, Ambrose and Jerome. London: SCM, 1956. The library of christian classics.
- TERTULLIANUS, CYPRIANUS, ORIGENES, On the Lord's Prayer, New York: St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood 2004. ISBN 978-0-88141-261-1.
- TERTULLIANUS, O modlitbě. Praha: Krystal OP, 2020. ISBN 978-80-7575-076-1.
- TERTULLIANUS, Tertullian's tract On the prayer: the latin text with critical notes, an English translation, an introduction, and explanatory observations. London: SPCK, 1953.
- VENTURA, V., "Modlete se bez přestání." (1 Te 5,17): sonda do patristické exegeze. Teologický sborník. 1998, 4(1998), s. 8-18. ISSN 1211-3808.
- VESSEY, M., A companion to Augustine. Chichester: Blackwell publishing 2015. ISBN 978-1-119-02555-9.
- VOPŘADA, D., Augustinovy katechumeni v církvi hříšníků, in: *Salve* 4/19, s. 23-35.
- VOPŘADA, D., Kněžství v prvních staletích církve I., Praha: Krystal OP, 2018, ISBN 978-80-7575-033-4.
- VOPŘADA, D., Kněžství v prvních staletích církve II., Praha: Krystal OP, 2018, ISBN 978-80-7575-038-9.
- VOPŘADA, D., Mystagogie Výkladu 118. žalmu svatého Ambrože, Červený Kostelec: Pavel Mervart 2015. ISBN 978-80-7465-133-5.
- VOPŘADA, D., Svatý Ambrož a mnohost přístupů k plnosti jediného Slova. *Teologický časopis* XIII, 2015,1, s.5-18.

- VOPŘADA, D., Svatý Ambrož a tajemství Krista, Praha: Krystal OP 2015. ISBN 978-80-87183-73-1.
- VOPŘADA, D., Svatý Augustin, dobra manželství a kauza Ecdicia, in: kolektiv autorů, Svátost manželství jako znamení nové a věčné smlouvy, Hradec Králové: Biskupství královéhradecké 2018. ISBN 978-80-87648-17-9, s. 65-96.
- WEBER, R., Biblia sacra: iuxta Vulgatam versionem. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983. ISBN 3-438-05303-9.
- WILLIAMS, D. H., Matthew: interpreted by early Christian commentators. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2018. The church's Bible. ISBN 978-0-8028-2578-0.
- WILLIAMS, R., In the place of Jesus: insights from Origen on prayer. The Christian Century Foundation, 2014, 131(16), 20. ISSN 0009-5281.
- WILLS, G., Font of life: Ambrose, Augustine, and the mystery of baptism. New York: Oxford University Press, 2012. ISBN 978-0-19-976851-6.
- WISDO, D., Stoic strategies in Origen's on Prayer. Dordrecht: Springer, 2006, 45(1), 43-56. ISSN 0038-1527.
- YOUNG, F., AYRES, L., LOUTH, A., The Cambridge history of early Christian literature, Cambridge: Cambridge University Press, 2004. ISBN 978-0-521-46083-5.
- YOUNG, F. M., From Nicea to Chalcedon, London: SCM Press LTD 1983. ISBN 0-334-00495-0.
- Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: Český ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost, 1995. ISBN 80-85810-08-5.