

Univerzita Karlova v Praze

Evangelická teologická fakulta

Bakalářská práce

Filip Outrata

Aktivní a pasivní svoboda u Pelagia a
Augustina

Vedoucí práce: doc. Ivana Noble

Obor: Teologie křesťanských tradic

Rok: 2005

Poděkování

Chtěl bych poděkovat především vedoucí této práce, doc. Ivaně Noble, za úvodní inspiraci, povzbuzování a trpělivé vedení. Všem učitelům, studentům, absolventům a přátelům Institutu ekumenických studií pak patří dík za zkušenost studia jako společenství.

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem „Aktivní a pasivní svoboda u Pelagia a Augustina“ napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

V Praze dne

.....

Mgr. Filip Outrata

Obsah

1. Úvod	5
2. Pojetí svobody u Pelagia	7
2.1. Pelagius – život	7
2.2. Zdroje Pelagiova myšlení	9
2.3. Svoboda v Pelagiově díle	10
2.3.1. Komentář k listu Římanům	11
2.3.2. <i>List Demetriadě</i>	12
2.4. Otázky	14
3. Augustinovo pojetí svobody	15
3.1. Augustin – život	15
3.2. <i>Dilige et quod vis fac</i> – násilné konverze a svobodná vůle	17
3.3. Svoboda a milost v Augustinově díle	18
3.3.1. „Nesystematický komentář“ k listu Římanům	20
3.3.2. <i>Odpověď Simplicianovi</i>	21
3.3.3. S odstupem let: <i>O milosti a svobodném rozhodování</i>	22
3.4. Shrnutí: vývoj Augustinova pojetí svobody a milosti	24
3.5. Otázky	25
4. Srovnání	25
4.1. Předzvědění a předurčení	26
4.2. Hřích a svoboda	32
4.3. Christologie Pelagia a Augustina	38
4.4. Dar, půjčka, dluh a pokuta: ekonomie vztahu Boha a člověka	32
4.5. Konkurence a participace: svoboda a vztahovost	44
4.6. Exkurs: svoboda a hřích v tradici teologie řeckého Východu	47
5. Závěr	49
6. Prameny a literatura	51

1. Úvod

„Náš nanejvýš dobrý Stvořitel si přál, abychom byli schopni dobrého i zlého, pouze dobré však skutečně činili – jak také sám přikázal. Schopnost činit zlé nám byla dána jen proto, abychom konali Jeho vůli ze své vlastní vůle. Sama tato schopnost je tedy dobrá: dobro, které člověk vykoná, získává větší hodnotu, když je vykonáno nikoli z nutnosti, ale z vlastního úsudku a svobodné vůle.“

Pelagius, *List Demetriadě*¹

„Kdo by totiž mohl odmítat dílo Pána, který z téže hmoty jednoho odsuzuje a druhého ospravedlňuje? Svobodné rozhodování vůle má velkou váhu a opravdu je svobodné, ale kolik váží u lidí zaprodaných pod hříchem?“

Augustin, *Odpověď Simplicianovi*²

Tématem této práce je srovnání pojetí svobody vůle v části díla Pelagia a Augustina. Práce se bezprostředně dotýká pravděpodobně nejdůležitější kontroverze dějin západní křesťanské teologie, nevěnuje se však sporům o existenci a hodnocení „pelagianismu“ ani jeho ohlasům a aktualizacím v dějinách jednotlivých křesťanských tradic.³ Pozornost se soustřeďuje výhradně na dílo a osobu Pelagia a Augustina. Jim jsou také věnovány dvě úvodní kapitoly, jež představují ve stručném přehledu život a pojednané dílo obou autorů. S větší podrobností je rozvedena pouze problematika Augustinova postoje k násilným konverzím, již považuji za zvláště významnou pro dané téma.

Vlastním těžištěm práce je srovnání, které postupně probírá otázku předzvědění a předurčení tak, jak je formulována v díle Pelagia a Augustina, rozdíly v jejich pojetí

¹ Dem 3,2: „Utrumque nos posse voluit optimus Creator, sed unum facere, bonum scilicet, quod et imperavit: malique facultatem ad hoc tantum dedit, ut voluntatem eius ex nostra voluntate faceremus. Quod cum ita sit, hoc quoque ipsum quod etiam mala facere possumus, bonum est. Bonum, inquam, quia boni partem meliorem facit. Facit enim ipsam voluntariam sui iuris: non necessitate devincta, sed iudicio libera.“ PL 30,18. Přeložil Filip Outrata. Srov. Rees 1991, 38.

² Simpl 1,2,21: „Quis enim discutiet opera Domini, ex eadem consparsione unum damnantis alium iustificantis? Liberum voluntatis arbitrium plurimum valet, immo vero est quidem, sed in venundatis sub peccato quid valet?“ Překlad O. Koupila, *O milosti*, 106, upravil Filip Outrata.

³ Otázce „pelagianismu“ se zčásti věnuje kap. 2.1. této práce.

hříchu a způsob, jakým ovlivňuje náhled na svobodu člověka, christologii Pelagia a Augustina a jejich přístup k ekonomii vztahu mezi Bohem a člověkem, a konečně otázku participace člověka na ději své spásy. Součástí srovnávací kapitoly je rovněž pokus zachytit ve zkratce podobu učení o vztahu svobody, hříchu a milosti v teologii křesťanského Východu a srovnat ji s pojetím Pelagia a Augustina, nejde však o detailní komparaci, jež přesahuje možnosti této práce.

Do rozboru pojetí svobody vůle u Augustina jsem byl schopen zahrnout pouze malou část z obsáhlého souboru Augustinových děl vztahujících se k této problematice.⁴ Omezil jsem se na tři spisy – komentář k vybraným problémům epištoly Římanům *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*, a na díla *Odpověď Simplicianovi* a *O milosti a svobodném rozhodování*.⁵ Tyto spisy, napsané v rozmezí více než třiceti let, snad mohou poskytnout určitou představu o vývoji Augustinova náhledu na danou otázku.

Oproti tomu Pelagiovo dochované autentické dílo, ve srovnání s Augustinovým nepatrné, je v práci zahrnuto v relativní úplnosti: komentář k listu Římanům ze souboru Pelagiových komentářů k pavlovským spisům, a *List Demetriadě*, považovaný za nejpodstatnější a nezpochybnitelně autentické Pelagiovo dílo.

Výsledné srovnání tak může být pouze fragmentární, má podobu sondy spíše než komplexního průzkumu.⁶ Mnohá témata by si zasloužila dalšího rozpracování, to však nebylo v možnostech této práce: jen naznačeny zůstávají například otázky výkladu biblických citací, jež se ocitají v ohnisku pozornosti obou autorů a slouží nezřídka spíše jako „předměty doličné“. Problematická interpretace některých míst pavlovských spisů (např. Ř 5,12 v kontextu nauky o dědičném hříchu či 1 Tm 2,4 v otázce Boží vůle ke spáse všech lidí) u Augustina by si jistě zasloužila detailnější výklad. Spíše pouze registrován je vliv stoické filosofie na Pelagia, potažmo manichejského učení na koncepci Augustinovu. Jen nastíněno je také srovnání s pojetím křesťanského Východu.

Otázka (otázky), na niž se předkládaná práce pokouší hledat odpověď, by mohla znít: z jakých zdrojů obě natolik odlišná pojetí vycházejí, co je naopak spojuje, k jakému cíli jsou zaměřena, a konečně – mohou se právě ve své rozdílnosti navzájem doplňovat?

⁴ Viz kap.2.3.

⁵ V latinských citacích z Pelagiových a Augustinových spisů jsou, není-li uvedeno jinak, kurzívou vyznačeny biblické citáty. Biblické citace v textu jsou citovány podle Českého ekumenického překladu.

⁶ Také z neobyčejně širší sekundární literatury na dané téma jsem mnohá důležitá díla nemohl využít: zde bych chtěl upozornit především na studii Geralda Bonnera: "Pelagianism and Augustine." In: *Augustinian Studies* 23 (1992): s. 33-51.

2. Pojetí svobody u Pelagia

2.1. Pelagius - život

O životě i díle Pelagia toho víme poměrně málo.⁷ Pocházel pravděpodobně z Británie, přesné datum narození není známo, pravděpodobně mezi lety 350 a 380.⁸ Vzděláním byl Pelagius právník. K roku 384 je dosvědčena jeho přítomnost v Římě, kde prožil většinu života, až do roku 409/410. Pelagius nikdy nezískal žádné z církevních svěcení. Byl jedním ze *servi Dei*, „služebníků Božích“, zbožných laiků žijících asketickým způsobem života, který jim zajišťoval úctu okolí.⁹ Byl také označen jako „monachos“ – mnich, nikoli však člen řeholní komunity. Svým zaměřením byl Pelagius reformátor života a morálky, ne spekulativní myslitel či polemik.¹⁰ Neuměl zřejmě řecky, biblické texty znal a citoval podle tehdy užívaného latinského překladu.

V Římě se Pelagius setkal s myšlením autorů řeckého křesťanského světa – Órigena, Jana Chrysostoma, zde také v roce 394 pravděpodobně došlo k jeho první konfrontaci s jednou z autorit tehdejšího křesťanstva, Jeronýmem, ve sporu o hodnocení manželství.¹¹ Roku 405 se Pelagius střetl s učením Augustinovým – byl pobouřen, když slyšel biskupa citovat výrok z X. kapitoly Augustinových *Vyznání* – „*Da quod iubes et iube quod vis.*“¹² Mezi lety 405/6 až 410 vzniklo Pelagiovo zřejmě nejdůležitější dochované dílo, komentář k pavlovským epištolám,¹³ v této době psal také další dnes nedochované spisy (*O Trojici*).

V Římě si Pelagius získal důvěru předních osobností křesťanské elity: mj. biskupa Paulina z Noly a významné aristokratické rodiny Aniciů. Je pravděpodobné, že

⁷ V životopisném úvodu jsem čerpal především z těchto zdrojů: Ferguson, Evans, Brown 1968, 1970, Rees 1988, 1991, Markus 1989, De Bruyn. Z prací, které jsem neměl k dispozici, je dosud základním dílem monografie: G. De Plinval, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne 1943.

⁸ Pozdější tradice je kladla do téhož roku jako narození jeho velkého protivníka Augustina – tedy do roku 354. Viz Ferguson, s. 39n.

⁹ Brown 1967, s. 132: „These *servi Dei* had owed their position in the Latin church less to any connection with an organized monastic life, than to the pressure of a fashion in perfection.“

¹⁰ Rees 1988, s. 131. Ferguson, s. 48.

¹¹ Evans, s. 26-42.

¹² Ferguson, s. 47-48. Brown 1967, s. 343. Viz také Saint Augustine, *Confessions*, překl. H. Chadwick, Oxford 1998, s. 202-203.

¹³ De Bruyn, s. 10n.

k získání důvěry v tomto prostředí prochnutém asketickým ideálem a hledáním dokonalosti života Pelagioví napomohla jeho teologie kladoucí důraz na svobodu a aktivitu člověka ve vztahu k Bohu.¹⁴ Dobré vztahy s předními představiteli římské křesťanské aristokracie přetrvaly i po odchodu z Říma vynuceném blížícími se vojsky vizigótského krále Alaricha v roce 410. Pelagius a Caelestius spolu s dalšími uprchlíky se odebrali do doposud bezpečné římské Afriky. K osobnímu setkání Pelagia s biskupem z Hippo Augustinem pravděpodobně nedošlo,¹⁵ učení nově příchozích, odporující tradicím africké teologie a vývoji nauky Augustina samého, však vyvolalo spor, který nakonec vyústil v odsouzení. Pelagius se krátce po příchodu do Afriky vydal dále do Palestiny, kde v roce 413 napsal list Demetriadě – přehledný výklad svého pojetí křesťanského života a spirituality ve formě poučujícího dopisu dívce z rodu Aniciů, jež se rozhodla pro život zasvěcené panny.

Spory kolem učení Pelagia a jeho následovníků – tzv. „pelagianismu“ a „semipelagianismu“¹⁶, jejich odsouzení a další vývoj přesahují rámec této práce.¹⁷ Po vypovězení z Itálie v roce 418 se Pelagius se uchýlil nejprve do Jeruzaléma, odtud však byl znovu nucen odejít a útočiště našel s největší pravděpodobností v Egyptě, kde

¹⁴ Prostředí římských aristokratických příznivců Pelagia se věnuje Brown 1968.

¹⁵ O tom, jaké důsledky pro průběh sporu Pelagia a Augustina bývalo mohlo mít osobní setkání obou hlavních protagonistů, převyšujících osoby je obklopující, spekuluje Ferguson, s. 50.

¹⁶ „Pelagianismus“ jako jednotný směr či hnutí pravděpodobně neexistoval. Jednalo se spíše o volnou souvislost mezi jednotlivými autory, kteří sdíleli určité názory, v jiných se rozcházeli. Výrazu *pelagiani* použil jako první Jeroným v *Dialogu proti pelagiánům* v roce 415, nepoužívalo se ho však jako jediného označení. Stejně tak se na vzniku „pelagianismu“ podíleli další autoři a polemici, většinou horliví stoupcí Augustina – Marius Mercator, Paulus Orosius a Prosper z Aquitánie. Označení „semipelagianismus“ pochází ze 17. století. Viz Evans, s. 68. Rees 1991, s. 3.

¹⁷ Spor nejprve propukl na africké půdě kolem učení Pelagiova souputníka, římského právníka Caelestia. Po odsouzení 6 Caelestiových tezí týkajících se povahy prvotního hříchu, možnosti bezhříšného života patriarchů před příchodem Krista a křtu novorozenců synodou afrických biskupů v Kartágu roku 411 se Pelagius a Caelestius obhájili na půdě východní církve na synodě v Diospoli (Lyddě). Spor dále pokračoval především díky tlaku afrických biskupů v čele s Augustinem, jimž se podařilo přesvědčit zprvu váhající papeže Inocence I. a Zosima. K odsouzení Pelagiova a Caelestiova učení došlo v roce 418, reskriptem císaře Honorio z téhož roku byli stoupcí učení obou heretiků vypovězeni z Itálie. Skupina 18 biskupů v čele s Julianem z Eclana se postavila na odpor a Julian se stal hlavním oponentem Augustina v pokračování „pelagiánského sporu“. Julian vystoupil s kritikou Augustinova přetrvávajícího manicheismu a jeho negativních postojů k manželství a sexualitě. Caelestius byl znovu odsouzen společně s Nestoriem na koncilu v Efesu roku 431. Tzv. semipelagianismus představovali v téže době autoři blízcí monastickým centrům v Jižní Galii (Marseille a Lérinské ostrovy), především Jan Cassianus. Koncil v Oranges v roce 529 znamenal kompromisní stanovisko mezi umírněným augustinismem („semipelagianismem“) a jeho přísnější interpretací. K synodu v Lyddě viz Rees 1988, s. 135-139. Ke vztahu „pelagianismu“ a papežství viz O. Wermelinger, *Pelagius und Rom*, Stuttgart 1975. K Julianovi z Eclana K postavě a učení Juliana z Eclana viz Brown 1967, s. 381n. Lamberigts 2001, 2003. Též M.Lamberigts: *Julianus von Aeclanum, Reallexikon für Antike und Christentum* 19 (1999), s. 483-505. O vztahu „pelagianismu“ a „nestorianismu“ pojednává Wickham, 200n. K semipelagianismu viz Rees 1988, 104-108. K osobnosti Jana Cassiana viz C. Stewart, *Cassian the Monk*, Oxford 1998. Hodnocení koncilu v Oranges viz Markus 1989, s. 226-227.

zřejmě existovala skupina jeho stoupců. Pelagiova stopa tím končí a o jeho smrti nejsou v pramenech zmínky.

2.2. Zdroje Pelagiova myšlení

Základní perspektivou Pelagiova myšlení byl silný mravní apel a zároveň obava z pasivního a mravně laxního křesťanství, opírajícího se o deterministické pojetí člověka.¹⁸ Jeho cílem jsou celiství (*integri*), autentičtí křesťané, žijící spravedlivý, „dokonalý“ život. Pelagius se cítil být obráncem pravověří proti odchylným učení: zejména manicheismu a arianismu,¹⁹ ale také proti Augustinovu pojetí milosti, dědičného hříchu a predestinace.

Pelagius nebyl systematický myslitel, v centru jeho zájmu nebyly otázky filosofie či biblické exegeze – jeho zájem byl praktický a směřoval k oblastem morálky a života.²⁰ Na jeho myšlení mělo vliv několik důležitých filozofických a teologických zdrojů, které společně formovaly jeho učení: tradice pokřesťanštěné stoické filosofie v podobě tzv. *Sentenci Sextových*, Órigenovo dílo v latinských překladech Rufina z Aquileje a Augustinovy spisy z jeho protimanichejského období.²¹

Sentence Sextovy představují unikátní pohansko-křesťanský pramen z 2. století.²² Základem učení *Sentenci* je představa, že Bůh člověku daroval svobodu zvolit si život bez hříchu jako následování Boží vůle a tím se stát účastníkem božské podstaty. Svoboda je přirozené dobro, vložené do člověka. Pelagius z tohoto zdroje zřejmě načerpal své pojetí přirozené (stvořené) milosti a z ní plynoucí chápání svobody jako Božího daru – toto učení však muselo jeho kritikům silně připomínat své ať již pohanské (neoplatónští filosofové jako byl přísný kritik křesťanství Porfyrios, stoici) či heterodoxní křesťanské předchůdce, jako byl Órigenés.

¹⁸ Viz Brown 1967, s. 340-352.

¹⁹ Arianismus a manicheismus jako dva hlavní heretické směry, vůči nimž se zaměřovala Pelagiova teologie, uvádí Bohlin, s. 10.

²⁰ Je však nutné vzít v úvahu fakt, že část Pelagiova díla se nezachovala, nejspíše právě díla nejvíce teoretizující (spisy *De natura*, *De libero arbitrio*).

²¹ Ke vztahu Pelagia k soudobým filozofickým tradicím (především stoicismu) viz Greshake, s. 158-192. K vlivu Augustinova raného díla na Pelagia viz Bohlin, s. 46-56.

²² Tradice toto dílo připsala římskému biskupovi Xystovi (Sixtovi), který byl umučen v roce 258. To bylo příčinou vážnosti, jíž se spis ve své době těšil: znali a uznávali jej mimo jiné Klémens a Órigenés. Zevrubné zhodnocení tohoto pramene a jeho vlivu na Pelagiovo myšlení podává Evans, s. 43-65.

Vliv překladů Órigenových textů pořízených Rufinem byl rovněž velice silný a vedl k tomu, že Jeroným zpočátku považoval Pelagia prostě za dalšího ze zastánců órigenismu.²³ Pelagia zaujala možnost bezhříšného života svatých – poskytla oporu pro jeho náročný program mravní reformy křesťanského života.

Konečně třetím z vlivů, jež nejvíce působily na Pelagiovo myšlení, byly spisy Augustinovy z jeho protimanichejského období.²⁴ Pelagius dokázal využít těchto spisů proti samotnému jejich autorovi, který se mezitím dostal na výrazně odlišnou pozici.

2.3. Svoboda v Pelagiově díle

Pelagiovo dílo se dochovalo jen z malé části a jakékoli zkoumání jeho teologie je proto obtížné a předem odsouzené k neúplnosti.²⁵ S jistotou můžeme Pelagiovi přisoudit dvě významná díla: komentář k 13 pavlovským epištolám²⁶ a list Demetriadě.²⁷

K nim se připojuje ještě kniha *Vyznání víry (Professio fidei)* sepsaná pro účely papežského zkoumání Pelagiovy pravověrnosti. Další díla, napsaná za pobytu v Palestině, známe jen z citovaných úryvků v polemických spisech Augustina a Jeronýma: *O přirozenosti (De natura)* a *O svobodném rozhodování (De libero arbitrio)*. Nedochovaly se spis *O trojici* a soubor „extraktů“, biblických výňatků pro pastorační účely, napsané v Římě.²⁸ Nejisté je Pelagiovo autorství drobnějšího spisu *O zatvrzení srdce faraónova*²⁹ a skupiny listů, které však pravděpodobně jsou spíše dílem jiných autorů pelagiánského okruhu a obsahují v různé míře stylové i obsahové shody s Pelagiovými autentickými spisy.³⁰

²³ Sporu Jeronýma a Pelagia se věnuje Evans, s. 6-25.

²⁴ Především *De libero arbitrio* z roku 388, patří sem však i komentáře k listu Římanům, jejichž rozbor podává třetí kapitola této práce.

²⁵ Otázka autorství některých děl připisovaných Pelagiovi zůstává dosud otevřená. M.Lamberigts upozorňuje na skutečnost, že některá díla byla pozdějšími úpravami a přidavky učiněna více „pelagiánskými“. Lamberigts 2003, s. 3.

²⁶ Jeho edici a kritiku pořídil Alexandre Souter: *Pelagius's Expositions of the Thirteen Epistles of St Paul (Texts and Studies IX)*, Cambridge 1922-1931. Anglický překlad a komentář viz De Bruyn.

²⁷ Tento list dnes shodně pokládán za skutečné Pelagiovo dílo byl připisován střídavě Jeronýmovi a Augustinovi. Viz Lamberigts, 1. Překlad a komentář viz Rees 1991, s. 12, 29-35 a 35-70.

²⁸ Rees 1991, s. 13.

²⁹ Rekonstrukci textu tohoto pro naše téma důležitého spisu provedl G. Morin, viz G. de Plinval, *Essai sur le style et la langue de Pélagie*, Freiburg 1947, s. 137-203.

³⁰ Jejich anglický překlad s komentářem viz Rees 1991. Také F.R. Evans, *Four letters of Pelagius*, New York 1968, považuje Pelagia za autora čtyř listů. Proces zkoumání autorství těchto spisů není zřejmě uzavřen.

Tato práce se zaměřuje na dva Pelagiovy texty, komentář k listu Římanům ze souboru pavlovských komentářů a *List Demetriadě*. Oba představují značně odlišné útvary, odlišné co do stylu i zaměření: na jedné straně stručný text, který ve formě kusých vět, spíše poznámek než delšího textu, doprovází vlastní text epištoly. Na druhé straně list psaný vzletným stylem, na vysoké stylistické úrovni, jehož cílem není primárně výklad, ale apel a pobídka k dokonalejšímu životu.³¹ Základní témata Pelagiova myšlení jsou však obsažena v obou textech.

2.3.1. Komentář k listu Římanům

Při psaní komentáře k listu Římanům se Pelagius mohl opřít o několik nedávno vzniklých komentářů autorů různého zaměření – témata pavlovské teologie se v této době těšila mimořádnému zájmu.³²

V centru zájmu Pelagiova komentáře k listu Římanům stojí význam svobody člověka a jeho volby mezi dvěma cestami, dobrem a zlem; příklad a napodobování (Adam jako vzor zlého jednání, Kristus jako jeho mocnější vítězný protipól); návyk hřešit, který se stává jakoby přirozeností; učení a učitel (Kristus, ale i Pavel); Zákon jako cesta ke spáse; psychologie a motivace lidského jednání.³³ Tato témata tvoří provázaný celek, jehož ústředním motivem je pozitivní pohled na člověka, který je schopný volit mezi dobrem a zlem. Bůh má vždy iniciativu: jako stvořitel – dárce života, jako dárce Zákona i jeho dovršitel (vykupitel) v Kristu.³⁴

Následovat, napodobovat Krista spravedlivým a dobrým životem je podle Pelagia možné i nutné: pokřtění mají žít bezhříšným životem.³⁵ Pelagius nepožaduje nic

³¹ Důležitou roli při vzniku *Listu Demetriadě* sehrál Annianus z Celedy, který jako překladatel Chrysostomových homilií ovládal zřejmě řečtinu lépe než Pelagius samotný. Viz Rees 1991, s. 34.

³² Na přelomu 4. a 5. vzniká celá série komentářů k pavlovským spisům – zvláště poslední dekáda 4. století byla skutečnou „generací svatého Pavla“ (Peter Brown) a přinesla řadu komentářů k Pavlovu dílu od myslitelů nejrůznějšího zaměření: v západním latinském prostoru to byli křesťanský platonista Marius Victorinus, laický teolog známý jako „Ambrosiaster“, africký donatistický exegeta Tyconius, Pelagius, Augustinův (nedokončený) projekt komentáře k pavlovským spisům.

³³ Zatímco na jedné straně je Pelagius velmi přísný v nárocích na život křesťana, na straně druhé se ukazuje jako chápavý znalec lidské povahy a jen umírněný asketa. V komentáři k 14. kapitole listu Římanům se Pelagius zabývá otázkou abstinence od masa a obecněji půstem a asketickou praxí. Ačkoli sám preferuje zdrženlivost, má pochopení pro ty, kdo jí z různých důvodů nejsou schopni. Před Bohem jsou pohnutky, motivy lidského jednání stejně důležité jako jednání samo (Rom 14,10-11). Nikdo by proto neměl druhého odsuzovat. Viz De Bruyn, s. 51-52.

³⁴ De Bruyn, s. 49.

³⁵ Rom 6,1: „Vult tam firmum esse baptizatum [quasi cui quidam modo peccare non possit]“ PL 30, 671.

menšího, než že křesťan má žít již v tomto těle (životě) tak, jako na věčnosti.³⁶ Aby člověk tak vysokému nároku mohl dostávat, potřebuje se učit – učení je jedním z důležitých motivů Pelagiova myšlení. Pelagiovo zaměření na svobodu člověka v jeho vztahu k Bohu dobře vysvětluje také z jeho stanoviska k otázce predestinace – podle Pelagia je to spíše Boží předzvědění víry člověka.

2.3.2. *List Demetriadě*

Záměrem *Listu Demetriadě* je pobídka a zároveň povzbuzení k dokonalosti života, adresované zbožné křesťanské panně, konvertitce ze vznešené rodiny. Pozornost je proto soustředěna na aktivitu člověka, a to zvláště na onu výsostnou aktivitu křesťana, jíž je služba Bohu zasvěcením celého života. V centru pozornosti je důstojnost povolání člověka i kvalita darů, jichž se mu dostalo od jeho Stvořitele.

Pozoruhodná je kompozice listu: od celkového pohledu na člověka, jeho schopnosti a vznešenost jeho povolání k víře a životu podle evangelia přes praktické otázky spravedlivého a ctnostného života a boje s neřestmi až k eschatologickému výhledu, v němž však převažuje naděje na dosažení konečného cíle – bytí s Kristem.³⁷ Na počátku listu je pozornost soustředěna na člověka, na jeho touhu („žízeň“) po dokonalosti jako pravé oběti Bohu, na síly a schopnosti, jimiž je člověk nadán. Člověk byl stvořen k obrazu a podobnosti Božímu, to je skutečný zdroj jeho důstojnosti.³⁸ V lidském nitru je jakýsi druh přirozené svatosti, jehož nástroji jsou myšlenky, „nejspolehlivější ze svědků“.³⁹ Právě tento vnitřní zákon měl na mysli Pavel v Ř 2,15-16.

Zvláštním darem Stvořitele je svobodná vůle: v samém úvodu listu je vůle člověka (*voluntas*) ztotožněna s „mečem víry“, který odděluje život k oběti Kristu, k živé a svaté oběti Bohu.⁴⁰ Svoboda volby mezi dvěma cestami, svoboda rozhodnout se pro dobro či

³⁶ Rom 6,12: „In corpore mortali, vivite, ut immortales.“ ... „Tamquam qui jam resurrexistis, quia tunc nec carnaliter vivitur, nec peccato.“ PL 30, 673.

³⁷ Dem 1.1 – 4.2, a na druhé straně Dem 28-30.

³⁸ Dem 2.2. „Quem dum ad imaginem et similitudinem suam facere disponit, antequam faciat, qualem sit facturus, ostendit. ... satis declarat, quanto pulchrius sit homo ipse conditus, quem vel ex hoc voluit naturae suae intelligere dignitatem, dum fortia sibi subjecta miratur animalia.“ PL 30, 17.

³⁹ Dem 4.2.

⁴⁰ Dem 1.1. „Quae florem adhuc ipsum ineuntis aetatis, quodam fidei gladio, id est, voluntate succiderit?“ PL 30, 15.

zlo je základním darem Boha člověku a zdrojem jeho důstojnosti: Pelagius cituje Sir 15,14,17 a Dt 30,19, biblické pasáže jednoznačně formulující svobodu člověka volit si ze dvou cest.

Velký prostor je věnován představení příkladů dobrého i zlého užití lidské svobody. Vzory v kladném i záporném smyslu jsou postavy ze Starého zákona.⁴¹ Josef si i v otroctví uchoval svobodnou důstojnost duše a je příkladem síly dobra v člověku navzdory nepříznivým okolnostem,⁴² Jób je „atlet Boží“, předobraz asketismu, který otevřel skryté bohatství přirozenosti a svým chováním ukázal poklad skrytý v duši člověka, poklad, který všichni vlastní, ale dlouhým neužíváním na něj zapomněli a ztratili k němu přístup.⁴³

Na opačné straně jsou příklady nespravedlnosti, zneužití svobodné vůle příklonem ke zlu.⁴⁴ Jako kontrastní příklady užití svobody k dobrému a ke zlému jsou vedle sebe postaveni Adam a Henoch.⁴⁵

Značnou část *Listu Demetriadě* zabírá výklad o duchovním životě založený na přirovnání k zápasu ctností a neřestí. Pelagius proti okázalé askezi staví méně nápadné způsoby, lepší než namáhavé odříkání jsou skutky milosrdenství,⁴⁶ ve všem je nejlepší uměřenost.⁴⁷ I ctnost se zvrhává v neřest, pokud je neuměřená.⁴⁸ Působivost těchto pobídek křesťanské panně je v závěru listu podepřena sérií citátů z Pavlových epištol, které vyzdvihují smysl a cíl námah a utrpení cesty k Bohu (Ř 8,18; 2K 4,17).

Pokud zbožné panně náleží zvláštní, vyšší povolání – pro Pelagia stejně jako jiné soudobé křesťanské autory je povolání panny cennější než manželství či vdovství –, spravedlnost⁴⁹ je přikázána všem lidem: zákon není věcí doporučení, ale přikázání, a z jeho platnosti nejsou vyčleněni ani ti, kdo chtějí žít dokonaleji – „nad zákon“ (*supra*

⁴¹ Jako spravedliví tu figurují Ábel, Henoch, Noe, Malkisedech, Abrahám, Lot, Izák, Jákob, Josef a Jób.

⁴² Dem 5.3-5.5. „Joseph fidelis Domini famulus a puero, tribulationibus magis justus et perfectus ostenditur.“ PL 30, 20.

⁴³ Dem 6.1. „O virum ante Evangelium evangelicum, et apostolicum ante apostolica praecepta! Discipulum apostolum: qui aperiens occultas divitias naturae, et in medium proferens, ex se quid omnes possimus, ostendit: ducitque quantus sit ille thesaurus animae, quem nos sine usu possidemus: et quod profere nolumus, nec habere nos credimus.“ PL 30, 22.

⁴⁴ Nejprve Adam a Eva, Ezau v protikladu k Jákobovi, Josefovi bratři Šimeón a Lévi, dále pak Ananiáš (Sk 5,3).

⁴⁵ Je pozoruhodné, že na tomto místě není zmíněna dvojice Adam/Kristus (nový Adam), kterou Pelagius rozvedl o několik let dříve v komentáři k listu Římanům.

⁴⁶ Dem 22.1.

⁴⁷ Dem 21.2. „Optimus est in omni re modus, et laudabilis ubique mensura.“ PL 30, 36.

⁴⁸ V těchto pasážích připomíná Pelagiův list moudrost otců pouště či třeba sv. Benedíkta z Nursie – tělo má být asketizem kontrolováno, ne zničeno.

⁴⁹ Pojmy spravedlnost (*iustitia*) a zákon (*lex*) jsou v této pasáži použity vedle sebe: věc spravedlnosti (*causa iustitiae*) je zákon (*lex*).

legem).⁵⁰ Spravedlivý život je život „dokonalý“ a náleží člověku, dá se dokonce říci, že je jeho skutečným vlastnictvím, v protikladu k pozemskému jmění tím „pravým majetkem“ člověka.⁵¹ Pelagius zde cituje z Horského kázání (Mt 7,12.19.21), stejně jako z listu Filipským (Fp 2,14.15).

Důraz na skutky, aktivitu, na praxi života spravedlnosti – svatosti – dokonalosti (tyto tři pojmy jsou si velmi blízké) je u Pelagia centrální. Vedle svatého Pavla, jemuž se v listu dostává velkého prostoru, tu má své důležité místo i apoštol Jakub, podle Pelagia „veterán Kristův“.⁵² V *Listu Demetriadě* je svatost pojímána jako růst v ctnostech, cesta k cíli, který je mimo nás, táhne nás k sobě a zabraňuje nám zůstat stát v uspokojení nad sebou samým. Cesta, jež se neměří tím, co již bylo učiněno, ale tím, co ještě zbývá učinit.

2.4. Otázky

Na závěr této kapitoly se pokusme zformulovat několik otázek, které mohou poskytnout určité nasměrování pro další úvahy. Je svoboda v pojetí Pelagia autonomie, zcela nezávislá na pomoci zvenčí, nebo je na ní v nějaké míře závislá? Není Pelagiovo pojetí člověka, který na základě daru svobody pracuje s pomocí Božího vedení a učení na své spáse, skrytě pohanské (stoické)? Neopomíjí Pelagiův důraz na aktivní, činnou stránku lidské existence pasivní, přijímající rozměr člověka? Nezanedbává důraz na etický výkon jednotlivce vztahový rozměr víry?

Nepřináší pozitivní hodnocení Zákona jako možné cesty ke spáse i po příchodu Krista na druhé straně možnost nové závislosti na skutcích? Vystihuje Pelagiovo pojetí hříchu dostatečně nadosobní rozměr hříchu? Jaká je Pelagiova christologie – je Kristus spíše spasitelem, zachráncem, nebo spíše učitelem a příkladem svrchovaného užití lidské svobody? Jaká je účast člověka na své spáse - lze u Pelagia mluvit o participaci, spoluúčasti (synergii) Boha a člověka v dění spásy?

⁵⁰ Dem 9.2-10.2. „In causa justitiae omnes unum debemus: virgo, vidua, nupta, summus, medius, et imus gradus, aequaliter jubentur implere praecepta. Nec a lege solvitur, qui supra legem facere proponit.“ PL 30, 25.

⁵¹ Dem 10.4. „Haec vero in tua potestate sunt, et vere propria, quae non extrinsecus veniunt, sed ipso corde generantur ... Ista enim sola bona sunt; quae sine voluntate, nec invenimus aliquando, nec perdimus.“ PL 30, 26.

⁵² „Christi miles emeritus“, Dem 25.

3. Augustinovo pojetí svobody

3.1. Augustin – život

Augustinus Aurelius se narodil v numidském městě Thagaste v roce 354.⁵³ Prostředí římské provincie Afrika jej ovlivnilo důrazem na právnícké myšlení a řečnictví, stejně jako svou relativní uzavřeností vzhledem k řeckému kulturnímu prostoru Středomoří.⁵⁴ Augustin získal vzdělání řečníka, důkladnou znalost latinského jazyka a písemnictví. Latina vždy zůstala jediným jazykem, který Augustin dokonale ovládal – mezi latinskými filozofy své doby byl jediný, kdo prakticky neuměl řecky.⁵⁵

Augustinův život je možné rozčlenit do několika základních etap:

1. Období rétorické, „obrácení k moudrosti“ především pod vlivem Ciceronova dialogu *Hortensius*.

2. Manichejské období. Manicheismus poskytl Augustinovi dokonale racionální výklad světa a řešení otázky zla, postupně se pro něj však stal intelektuálně neuspokojujícím – příliš statickým.⁵⁶

3. Období křesťanského neoplatonismu, spojené s definitivním vzdáním se světské úřednické kariéry – „obrácením k filosofii“ jako radikální změnou života.⁵⁷ Neoplatonismus (především Plótinus) pomohl Augustinovi opustit statický dualistický systém manicheismu, kdy dobro je pouze pasivním prvkem, přinesl s sebou však nový problém spirituální autonomie – otázku, nakolik člověk spolupůsobí na své spáse.

4. Konverze ke křesťanství. U Augustinovy konverze pravděpodobně nešlo o náhlý dramatický zlom, spíše o pozvolný proces, v němž proslulá scéna s Písmem otevřeným na stránkách epištoly Římanům (Ř 13,13-14) v milánské zahradě zachycená později ve

⁵³ V biografické podkapitole o Augustinovi jsem čerpal především z těchto zdrojů: Brown 1963, 1964 a 1967, Chadwick.

⁵⁴ Brown 1967, s. 23n.

⁵⁵ Brown 1967, s. 36.

⁵⁶ K Augustinovu vztahu k manicheismu viz sborník *Augustine and Manichaeism in the Latin West: proceedings of the Fribourg Utrecht international symposium of the international Association of Manichaean Studies (IAMS)*, viz Prameny a literatura. Především studie A. Magrise a M. Lamberigtse.

⁵⁷ Brown 1967, s. 101.

Vyznáních⁵⁸ představuje jen jeden z důležitých momentů. Podstatný vliv si nadále zachoval křesťanský neoplatonismus.⁵⁹ Důležitými faktory pro Augustinův příklon ke katolickému křesťanství bylo působení milánského arcibiskupa Ambrože, trvalý tlak matky Moniky, setkání s tradicí východního křesťanského asketismu⁶⁰ a s teologií Pavlových epištol. O Velikonocích roku 387 přijal Augustin v Miláně křest.

5. Augustin coby zbožný křesťanský laik – „servus Dei“. V tomto období se Augustin zajímal o první klášterní komunity v Miláně i Římě a rozhodoval se pro asketický život.⁶¹

6. Období presbyterátu (391-395). Augustin v Hippo pod nátlakem zástupu shromážděného v bazilice přijímá presbyterské svěcení.⁶² Je pověřen kázáním, zároveň však může v Hippo kolem sebe budovat monastickou komunitu. Do tohoto období spadá intenzivní biblické studium coby příprava na budoucí církevní službu. Augustin vstupuje jako aktivní činitel do donatistického sporu – své první velké teologické kontroverze. Pod vlivem Pavlovy teologie milosti a pastorační zkušenosti s životní realitou křesťanstva severoafrické provincie se radikálně mění Augustinovo pojetí vztahu člověka a Boha: namísto optimistické neoplatónské perspektivy možnosti dosáhnout ideálního života v kontemplaci nastupuje pesimističtější hodnocení člověka.⁶³

7. Augustin biskupem v Hippo. Úřad a s ním postupně stále více roli ideového vůdce a autority africké církve jako celku zastával Augustin až do konce života.⁶⁴ Augustin se aktivně podílel na protidonatistickém boji až do jeho definitivního ukončení, poté našel nového protivníka v „pelagianismu“ a i tento spor dovedl až k zásahu světské autority.

⁵⁸ *Vyznání*, VIII. Rozbor scény konverze podává v komentáři ke svému překladu *Confessiones* H. Chadwick – Saint Augustine, *Confessions*, Oxford 1991, s. XXIII. Chadwick podtrhuje vliv Plótina a dalších literárních vzorů na Augustinovo líčení vlastní konverze a klade otázku, nakolik je líčení VIII. kapitoly *Vyznání* záznamem skutečného prožitku a nakolik literární, poetickou fikcí.

⁵⁹ Brown 1967, s. 106n zdůrazňuje přetrvávající a zásadní vliv Augustinova platonismu a plynulost jeho konverze, která neznamenala rozchod s klasickou kulturou (rétorika, filosofická tradice). Augustinova konverze měla svůj předobraz v obrácení proslulého rétora Maria Victorina, který byl podobně jako Augustin afrického původu, a po konverzi se stal předním propagátorem křesťanského neoplatonismu.

⁶⁰ O Augustinově vztahu k příkladu Antonína Egyptského viz Brown 1967, s. 113: podle Browna však „the heroic example of S. Anthony had left Augustine’s intellectual programme unaffected.“

⁶¹ Chadwick, s. 30-31 srovnává Augustinovo myšlení tohoto období s konceptem „pelagiánským“ a nalézá značnou míru podobnosti. Viz kap. 4.3.

⁶² Popis divoké scény v hipponském katolickém kostele podává Brown 1967, s. 138-139. Augustinovy slzy ponížení byly podle Browna zástupem pochopeny jako lítost nad tím, že se nestal přímo biskupem.

⁶³ Brown 1967, s. 147n.

⁶⁴ Brown 1967, s. 204, zdůrazňuje v africké církvi silný smysl pro čest a pocty. V tomto smyslu byl biskupský úřad mimořádně silným zdrojem pokušení a jeho vliv na Augustinovo dílo a myšlení zřejmě nelze docenit.

Spory a kontroverze jsou podstatnou součástí jeho života. Augustin obhájí násilné konverze donatistických komunit. V tomto období také vznikla největší část jeho rozsáhlého díla. Augustin se postupně stává autoritou i mimo oblast africké církve – jeho spisy jsou čteny v Římě i na jiných místech křesťanského Západu. Augustinův vliv na Východě křesťanstva ve srovnání s tím je velmi omezený.⁶⁵

3.2. *Dilige et quod vis fac* – násilné konverze a svobodná vůle

Pro zamýšlení se nad Augustinovým pojetím svobody člověka má velký význam sledovat vývoj jeho postoje k násilným konverzím a obecněji k tomu, co dnes označujeme jako „svoboda svědomí“.⁶⁶ Donatistický spor, v jehož kontextu se pohybujeme, byl mimořádně vypjatou situací, spíše než teologickou debatu připomínal válku dvou přibližně stejně silných táborů, vedenou všemi prostředky až do úplného zničení jedné ze stran.⁶⁷ Výjimečné nebylo fyzické násilí.

Augustinovi nešlo o likvidaci ideového protivníka, ale o přivedení pobloudilých zpět do pravé církve a k pravé víře. Přinucení, které v našem chápání představuje násilí na svědomí druhého, bylo pro něj způsobem pomoci, nástrojem božské pedagogiky.⁶⁸ Jako biskup byl Augustin tím, kdo je pověřen napravovat, vyučovat správné cestě a léčit.⁶⁹ Podobně jako Bůh Otec trestal svůj izraelský lid k nápravě, i biskup – otec Augustin je oprávněn k užití násilných nápravných prostředků, dokonce je povinen jich využívat. Cítil se být nástrojem Boží lásky, která užívá jako prostředků také strachu, násilí a přinucení: Augustin měl stále před sebou příklad svatého Pavla, jenž byl doslova sražen k zemi božským násilím,⁷⁰ stejně jako vlastní zkušenost přinucení k přijetí presbyterské služby.⁷¹ V tomto kontextu je třeba chápat užití Augustinova výroku *dilige et quod vis fac* k ospravedlnění násilných konverzí donatistických komunit: to, co je prospěšné pro

⁶⁵ Podle Johna Meyendorffa nemělo Augustinovo myšlení na Východě křesťanského světa prakticky žádný vliv. Viz Meyendorff, s. 143.

⁶⁶ K tomuto tématu nejpodstatnější příspěvek představuje Brown, 1964. Také Rist, s. 243-248.

⁶⁷ K donatistickému sporu viz především Brown 1963 (1972), s. 301-338.

⁶⁸ Augustin nepoužíval pojmu *cohercizio* (trest, vykořevení), ale dvojice *correctio* (pokárání) a *correctio* (napravení), v podobném smyslu jako v praxi pokání uvnitř katolické církve samotné. Viz Brown, 1964, s. 274-275.

⁶⁹ Rist, s. 246.

⁷⁰ Velice živý popis zlomení a napravení zuřivé vůle Šavla – pronásledovatele křesťanů „božským násilím“ zahrnul Augustin do druhé otázky první knihy *Odpovědi Simplicianovi*, Simpl 1,2,22. Srov. *O milosti*, s. 107-108.

⁷¹ Rist, s. 247.

spásu druhého člověka, ospravedlňuje užití jakýchkoli prostředků.⁷² V praxi však Augustin nebyl stoupencem drastických metod.⁷³

Po vydání ediktu o rozpuštění donatistických církevních obcí v roce 405 se Augustin musel bránit kritice předních donatistických autorit, že se jako křesťanský duchovní stal obhájcem potlačování svobody svědomí.⁷⁴ Byl proto nucen hlouběji promyslet otázku násilné konverze, která do církve přivádí množství pouze povrchně, zdánlivě obrácených jedinců – *ficti*, klamných katolíků.⁷⁵ Svobodná vůle (*voluntas, liberum arbitrium*) podle Augustina není jednorázový akt, ale spíše proces, v němž konečné rozhodnutí (přijetí či nepřijetí víry – konverze) je pouze závěrečnou fází. Předchází jí dlouhý proces vývoje, „vyučování“ (*eruditio*), v němž má nezastupitelné místo *disciplina*, zahrnující také strach a vnější přinucení. Přinucení, které působí zvenčí, způsobuje, že se uvnitř rodí správné rozhodnutí vůle.⁷⁶ Vůle člověka je tak rozhodujícím způsobem utvářena „vnějšími“ faktory. Osud *ficti* – jejich konečné, skutečné obrácení závisí na milosti.

Teoretické promýšlení i konkrétní angažovanost v situaci násilné konverze přispěly k posílení Augustinova učení o predestinaci a neodolatelné moci Boží milosti.⁷⁷

3.3. Svoboda a milost v Augustinově díle

Tři texty zahrnuté v této kapitole obepínají téměř celou dobu Augustinova působení v církevní službě. První z nich, komentář vybraných pasáží z listu Římanům, vznikl

⁷² Brown 1967, s. 209 interpretuje tento Augustinův výrok jako pokus integrovat v komplexním světě mezilidských vztahů strach a agresivitu, které do něj nevyhnutelně náleží. Rist, s. 247, podotýká, že Augustin si neuvědomoval, že pouze Bůh miluje plně a pouze Bůh je tedy oprávněn k použití násilí při ději konverze – lásky.

⁷³ Zásadně například odsuzoval trest smrti, který vylučuje možnost pokání a nápravy. Stejně tak odmítal užití provokatérů, kteří měli za úkol zjišťovat jména heretiků. Brown 1967, s. 240-241.

⁷⁴ Peter Brown připomíná, že Augustin se tímto svým postojem postavil proti dosud jednoznačně přijímanému stanovisku, že ve věci víry a konverze se nelze uchýlovat k násilí. Tento postoj byl společný jak apologetům Tertullianovi a Lactantiovi, tak donatistickým autorům jako byli Petilian a Gaudentius. Brown 1964, s. 269-270. Augustinovy odpovědi donatistickým kritikům představují v dějinách rané církve jedinou ucelenou obhajobu práva státní moci na potlačení nekatolíků. Brown 1967, s. 235.

⁷⁵ Viz především Brown 1964, s. 269n.

⁷⁶ „Foris inventur necessitas, nascitur intus voluntas.“ Tuto větu z jediného dochovaného Augustinova kázání na proslulý text Lukášova evangelia *compelle eos intrare* (přinut' je, ať vstoupí) uvádí Brown 1964, s. 271.

⁷⁷ Brown 1967, s. 235: „Some profound and ominous changes had taken place in Augustine's attitude to the church and society in his first ten years as a bishop. His ideas on grace and predestination had grown more deeply rooted in him.“

v době Augustinova presbyterátu v Hippo, druhý – *Odpověď Simplicianovi* – těsně po nastoupení biskupského úřadu a třetí, *O milosti a svobodném rozhodování*, nedlouho před konce života hipponského biskupa v letech 426-427. Srovnání těchto textů tak snad může poskytnout představu o vývoji Augustinova pojetí vztahu mezi svobodou a milostí.⁷⁸

Augustinův komentář k listu Římanům byl napsán v letech 394-395.⁷⁹ *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos* je výkladem několika pasáží epištoly, se zvláštním zaměřením na vztah mezi skutky Zákona a milostí.⁸⁰ Jednotlivé citace pasáží epištoly a jejich výklad jsou prostě řazeny vedle sebe.⁸¹

K otázce svobody vůle člověka i k výkladu několika nejožehavějších míst listu Římanům se Augustin vrátil v roce 396 v *Odpovědi Simplicianovi*, spisu adresovaném nástupci sv. Ambrože na milánském biskupském stolci.⁸² Spis je spojením několika výkladů problematických míst z Nového i Starého zákona: nejprve jsou obsáhle pojednány dvě pasáže listu Římanům, pak stručněji několik míst z historických knih Starého zákona. Pro otázku vztahu svobody a milosti je důležitý zejména první díl, který se věnuje výkladu dvou oddílů listu Římanům (Ř 7,7-25 a 9,10-29). Jsou to obtížné texty kladoucí závažné otázky, a Augustin v úvodu spisu vyslovuje nespokojenost se svými předchozími výklady – pravděpodobně má na mysli i svůj „nesystematický“ komentář z roku 394.⁸³ První kniha *Odpovědi Simplicianovi* má tedy

⁷⁸ Tato práce nenabízí víc než jakousi sondu: tématem svobody a milosti se zabývá celá řada dalších Augustinových spisů: mimo jiné také *De libero arbitrio*, *Encheiridion*, *De correptione et gratia*, *De dono perseverantiae*, *De praedestinatione sanctorum*, které ve své studii o svobodě vůle a predestinaci u Augustina rozebírá Rist, s. 218-243.

⁷⁹ Rozbor a kritiku tohoto Augustinova komentáře (spolu s dalšími dvěma texty z téhož období – nedokončeným komentářem k listu Římanům a výkladem listu Galatským) se soustředěním na téma milosti podává Karfíková, s. 160-166.

⁸⁰ Landes, s. 2: „Primo omnium ut quisque intelligat in hac epistola quaestionem versari operum legis et gratiae.“

⁸¹ Touto metodou dospěl Augustin až k závěru listu (Ř 16,17), zřejmě však cítil potřebu systematictějšího výkladu. Jejím výsledkem byl nedokončený komentář (*Epistolae ad Romanos inchoata expositio*), který se pokouší postihnout celkový smysl textu, přičemž Augustin ve výkladu nepokročil za vstupní verše epištoly (Ř 1,6) a pojednání dalších částí textu ponechal na případně další svazky – k jejich napsání se však již nedostal. Nedokončený komentář rozvíjí otázku, co je hříchem proti Duchu svatému – podle Augustina spočívá v odmítání pokání; dalším tématem je Boží vůle – Augustin se zde v důrazu na závaznost Boží vůle vztahující se na všechny křesťany a nutnost plnit ji přibližuje pojetí Pelagia. Rozvinut je protiklad mezi „duchovními“ (*spiritales*) a „průměrnými“ křesťany: ti první mají za povinnost vést a povzbuzovat druhé.

⁸² Význam Simplicianovy osoby pro Augustinovu konverzi a téměř symbolickou souvislost připsání spisu, zaměřujícího Augustinovo myšlení radikálně jiným směrem než doposud, představiteli jeho periody křesťanského neoplatonismu připomíná Karfíková, s. 166-167.

⁸³ Simpl, praef., viz *O milosti*, s. 71.

podle autora samotného charakter revize vlastního dosavadního, již neuspokojivého pojetí a výkladu, a pokus o jejich překonání výkladem novým.

Spis *O milosti a svobodném rozhodování* (*De gratia et libero arbitrio*) byl napsán celá tři desetiletí po *Odpovědi Simplicianovi*. Podobně jako předchozí spis, i *O milosti a svobodném rozhodování* má své adresáty – tazatele. Tentokrát jsou jimi mniši ze severoafriického Hadrumeta a jejich představený Valentinus.⁸⁴ Spis se nesoustřeďuje na výklad jednoho určitého textu nebo několika pasáží, ale na téma vyjádřené titulem, a výběr biblických pasáží je tomu podřízen.

3.3.1. „Nesystematický komentář“ k listu Římanům⁸⁵

Pro komentář *Expositio quarundam propositionum* je charakteristické protimanichejské zaměření – obhajoba Božího zákona (a zákona Starého) a svobodné vůle člověka.⁸⁶ Svobodná vůle je reálná, jakkoli ve stávající situaci člověka „pod Zákonem“ je oslabená, a vstupuje do interakce s Boží milostí. Povolání člověka Bohem je založeno na před-zvědění (*praescientia*) toho, kdo z lidí odpoví na Boží nabídku vírou. Svobodné rozhodnutí pro víru – „volba víry“⁸⁷ je pro spásu člověka stejně nezbytné jako povolávající milost Boha. Spása člověka je tedy založena na jeho zásluze – ne však na zásluze skutků, ale zásluze víry.⁸⁸

V pozadí Augustinova pojetí svobody člověka je představa prvotního hříchu a Pádu člověka. Lidskou existenci „po Pádu“ rozčlenil Augustin do čtyř fází, čtyř period: před Zákonem, po udělení Zákona – pod Zákonem, pod Milostí a v Pokoji, ve stavu spojení s Bohem.⁸⁹ Pro první fázi platí, že člověk jen následuje pokušení těla – žádostivost (*concupiscentia*), nebojuje s ní, ani nechce bojovat. Člověk pod Zákonem s pokušením bojuje, ale podléhá mu. Teprve člověk pod Milostí je schopen odolat, nepřisvědčit hříchu (viz Ř 6,12): pokušení trvají, ale již nevíteží. Konečně o poslední fázi spočinutí

⁸⁴ Této významné mnišské komunitě byl adresován i další Augustinův podobně zaměřený spis: *De correptione et gratia*.

⁸⁵ Karfíková, s. 160, tento Augustinův spis označuje jako *Sbírku exegetických problémů z listu Římanům*.

⁸⁶ Charakteristiku komentáře s důrazem na jeho protimanichejské zaměření ve své uvozuující studii přináší Landes, s. X-XI.

⁸⁷ Landes, s. XI.

⁸⁸ Prop. 62, Landes, s. 34-35: „Sicut enim in his, quos elegit deus, non opera sed fides inchoat meritum...“ podrobnější výklad viz níže, kap. 4.1.

⁸⁹ Viz Prop. 13-18, Landes, s. 4-7.

v Pokoji se dá říci, že „nic by nám nestálo v cestě, kdybychom nestáli v cestě Bohu“ („*nihil nobis resistet non resistentibus deo*“)⁹⁰. Sama sebe, křesťanský život vůbec umísťuje Augustin do situace „*ante gratiam*“, kdy je člověk schopen pouze nechtít hřešit, nikoli však nehřešit.⁹¹

Milost působí tím, že odpouští hříchy již spáchané, pomáhá tomu, kdo zápasí, ke spravedlnosti připojuje lásku a odstraňuje strach.⁹² Milost tedy nevítězí sama, ale pomáhá člověku, působí vždy spolu s lidskou vůlí. Zároveň ale Augustin zdůrazňuje, že člověk nemůže chtít, aniž by byl povolán, a i po povolání vůle a úsilí („běh“ – *cursus*) člověka nestačí bez Božího vedení a pomoci.⁹³ Důležité je, že zůstává zachována svobodná vůle člověka – ať již k víře, nebo k nevěrnosti. V prvním případě následuje milosrdenství (*miser cordia*), v druhém trest (*supplicium*).⁹⁴ Toto přesvědčení bude zanedlouho vystaveno zkoušce Augustinovou naukou o predestinaci a primátu milosti – v komentáři k listu Římanům se však zdá být dosud neotřesené. Milost je dosud pomáhající, nikoli vše ovládající silou.

3.3.2. Odpověď *Simplicianovi*

Obě otázky první knihy *Odpovědi Simplicianovi* spojuje jiné zaměření než tomu bylo u protimanichejských komentářů z r. 394.⁹⁵ Tentokrát se Augustin obrací – byť nikde nejmenuje a neoznačuje – proti těm, kdo kladou skutky člověka, plynoucí z jeho svobodné vůle, na místo milosti Boží.

Podobně jako starší Augustinův výklad, i první z jeho odpovědí *Simplicianovi* je obhajobou zákona: zákon je dobrý, může však být člověkem špatně používán. Zákon lze

⁹⁰ Prop. 13-18,11.

⁹¹ Prop. 13-18, 12: „*Liberum ergo arbitrium perfecta fuit in primo homine, in nobis autem ante gratiam non est liberum arbitrium ut non peccemus, sed tantum ut peccare nolumus.*“

⁹² Prop. 13-18,7, Landes, s. 6-7: „*Venit ergo gratia, quae donet peccata praeterita et conantum adiuvet et tribuat caritatem iustitiae et auferat metum.*“

⁹³ Prop. 62,3, Landes, s. 34-35: „...*quia neque velle possumus nisi vocemur, et cum post vocationem voluerimus, non sufficit voluntas nostra et cursus noster, nisi deus et vires currentibus praebeat et perducat quo vocat.*“

⁹⁴ Prop. 62,13, Landes, s. 34-35: „...*tamen homini non auferatur liberum voluntatis arbitrium sive ad credendum deo, ut consequatur nos misericordia, sive ad impietatem, ut consequatur supplicium.*“ Viz také Viz Prop. 62 a 63, kde při výkladu Ř 9,15n je trest ztotožněn s nápravou (*correctio*) těch, kdo zbloudili na cesty omylu.

⁹⁵ Rozbor a kritiku druhé otázky prvního dílu *Odpovědi Simplicianovi* podává Karfíková, s. 166-174.

naplnit jen skrze milost („*per gratiam lex possit impleri*“)⁹⁶ – zákon mohou naplnit jen lidé duchovní (*spiritalis*), a lidé se duchovními stávají pouze skrze milost.⁹⁷

Pro *Odpověď Simplicianovi* je charakteristický pohled na člověka jako zotročeného žádostivostí. Ta je společně se smrtelností důsledkem prvotního hříchu a přenáší se dědičností na všechny lidi.⁹⁸ Ze zajetí hříchu může člověka vysvobodit pouze kající obrácení se k Boží milosti.⁹⁹

Druhá z odpovědí Simplicianovi je zároveň odpovědí nejrozsáhlejší. Vrací se k tématu zpracovanému v „nesystematickém komentáři“ z roku 394, a zřejmě právě k této otázce směřuje Augustinova nespokojenost vyjádřená v úvodu *Odpovědi Simplicianovi*. Tentokrát již není řešením „předzvědění“ víry či nevíry Jáкова a Ezaua. Jako dříve odmítl „zásluhu skutků“, odmítá nyní Augustin i „zásluhu víry“. I víra, stejně jako skutky, je Božím darem, i víra je působena milostí.

V závěru druhé z odpovědí Simplicianovi vykresluje Augustin Boha jako tvůrce dobrých i zlých – hrnčíře, který z téže hlíny (bláta) hněte jednu nádobu k zatracení a jinou k oslavě.¹⁰⁰ Obsáhle je citován text z knihy Sirachovcovy (Sir 33,10-15), který se svým dualismem podobá spíše manichejskému systému než křesťanskému poselství o Božím slitování: „Protikladem zla je dobro, proti smrti stojí život a stejně tak proti muži spravedlivému hříšník.“ (Sir 33,14)

Augustin jakoby si uvědomoval, že jeho zdůvodnění předurčení k zatracení („nepovolání“) může být těžko přijatelné, a několikrát s pomocí Pavlových emotivních výkřiků apeluje na víru čtenářovu – nejsme-li schopni to pochopit, jen tomu věřme, vždyť Boží úsudky jsou člověku neproniknutelné a jeho cesty neprobadatelné.¹⁰¹

3.3.3. S odstupem let: *O milosti a svobodném rozhodování*

⁹⁶ Simpl. I,1,6.

⁹⁷ Simpl. I,1,7.

⁹⁸ Simpl. I,1,10.

⁹⁹ Simpl. I,1,14: „Hoc enim restat in ista mortali vita libero arbitrio, non ut impleat homo iustitiam cum voluerit, sed ut se supplici pietate convertat ad eum cuius dono eam possit implere.“

¹⁰⁰ Simpl. I,2,17-18.

¹⁰¹ Simpl. I,2,22: „Credamus tantum, et si capere non valemus, quoniam qui universam creaturam et spiritalem et corporalem fecit et condidit, omnia in numero et pondere et mensura disponit. Sed inscrutabilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius.“

Spis *O milosti a svobodném rozhodování* vznikl tři desetiletí po *Odpovědi Simplicianovi*. Prodělala za toto dlouhé období Augustinova koncepce zformovaná v době napsání předchozího spisu nějaké změny?

V první řadě pastorační ohled hipponského biskupa je jiný, než byl ve spisu adresovaném jinému biskupovi – soudci a nejvyšší církevní autoritě v dané oblasti. V komunitě mnichů měl Augustin před sebou skupinu do jisté míry předurčenou k pozitivnímu náhledu na svobodu vůle člověka: samo mnišské povolání jako „opuštění světa“ a asketický život představují vlastně vrcholný projev svobodné vůle křesťana – svobodné odevzdání sebe sama Bohu.¹⁰² Zdá se, že si Augustin toto vše dobře uvědomoval. Úvodní oddíly spisu jsou věnovány obhajobě svobodné vůle, pro niž Augustin užívá metodu nakupení staro- i novozákonních citátů.¹⁰³ Poté, co dostatečně obhájil svobodu vůle, připojuje ještě ohrazení se proti těm, kteří právě pomocí podobných argumentů a biblických svědectví znevažují milost Boží.¹⁰⁴ Nyní může Augustin formulovat „kompromisní“ stanovisko: duchovní povolání mnichů je zároveň Boží dar a jejich svobodné rozhodnutí.¹⁰⁵ Toto jsou však schopni pochopit jen nemnozí – snad jen ti nemnozí, kteří si zvolili „vyšší“ cestu askeze a řehole.

Víra, láska, bázeň – všechna tato dobra nevycházejí z člověka, ale jsou Božími dary. Podle Augustina „pelagiáni“, proti nimž se v tomto spisu opakovaně vymezuje, tvrdí, že víru, lásku, dokonce i samotného Boha (sic) má člověk ze sebe samého.¹⁰⁶ To je jistě karikatura „pelagiánského“ učení, přinejmenším nauky samotného Pelagia. Augustin si však tím, že důraz klade na myšlenku daru, otevírá cestu k pozitivnějšímu náhledu na svobodnou vůli, než například v *Odpovědi Simplicianovi*.

Stejně jako v *Odpovědi Simplicianovi* i zde jako by si Augustin uvědomoval, že jeho argumentace vyznívá nepřiliš přesvědčivě, a podobným způsobem jako ve starším spisu apeluje na víru svých čtenářů, že Bůh, který je v srdci zlých lidí „spolupachatelem zla“ a trestá je za hříchy, ke kterým je sám tajuplným způsobem předurčil, není

¹⁰² Připomeňme podobnost pastorační situace tohoto Augustinova spisu s Pelagiovým *Listem Demetriadě*. Nalezneme mezi oběma texty také obsahovou shodu?

¹⁰³ De Grat. 1-5. Viz *O milosti*, s. 24-28.

¹⁰⁴ De Grat. 6.

¹⁰⁵ De Grat. 7: „Itaque, ut hoc verbum, quod non ab omnibus capitur, ab aliquibus capiatur, et dei donum est, et liberum arbitrium.“ Viz *O milosti*, s. 29.

¹⁰⁶ De Grat. 40: „Et in pelagianis tenebrae dicunt: Dilectio nobis ex nobis est... Et pelagiani etiam ipsum Deum non ex Deo, sed ex semetipsis habere se dicunt.“ Viz *O milosti*, s. 57-58.

nespravedlivý: „Musíte tedy celým srdcem přilnout k té nezvratné skutečnosti, že *u Boha není nespravedlnosti*.“¹⁰⁷

Snad vzhledem ke svým adresátům nerozvíjí Augustin ve spisu *O milosti a svobodném rozhodování* své učení o dvojí predestinaci. Jeho základní kámen však zůstává neotřesen: Adamův hřích jako počátek zla a dědictví, které se přenáší na všechny narozené.¹⁰⁸

3.4. Shrnutí: vývoj Augustinova pojetí svobody a milosti

Pokusme se o shrnutí vývoje Augustinova pojetí svobody vůle a milosti na základě rozboru tří výše pojednaných děl.

Ve spisu *Expositio quarundam propositionum* je milost pomáhající, nikoli ovládající. Víra je úkonem vůle, Bůh na základě před-zvědění (*praescientia*) víry či nevíry člověka uděluje či neuděluje milost, potřebnou k dobrým skutkům. U člověka nelze mluvit o zásluze skutků, ale o zásluze víry. Adamův prvotní hřích má významné místo, znamená zásadní zhoršení situace člověka, ale jeho následky nejsou takové, že by zcela likvidovaly svobodu vůle: vůle člověka je oslabena, ale ne zcela zničena.

V *Odpovědi Simplicianovi* se milost stává ovládající silou, pro člověka již není možné neuposlechnout povolání. Namísto před-zvědění (*praescientia*) nastupuje před-určení – predestinace (*praedestinatio*).¹⁰⁹ Adamův hřích je determinující, nevyhnutelnou událostí a přenáší se neodvolatelně na všechny lidi narozením. Predestinace je fakticky dvojí – lidé jsou 1.povolání tak, že musejí povolání uposlechnout, 2.povolání tak, že povolání uposlechnout nemohou. V obou případech je svobodná vůle člověka vyloučena.

Ve spisu *O milosti a svobodném rozhodování* je milost zároveň ovládající i pomáhající – působící i spolupůsobící. Povolání je vyhrazeno Bohu, ale člověk může spolupracovat s Boží milostí životem v lásce: je to Bůh sám, kdo snahu člověka přivádí k cíli. Zároveň

¹⁰⁷ De Grat. 43, „His et talibus testimoniis divinatorum eloquiorum, quae omnia commemorare nimis longum est, satis, quantum existimo, manifestatur, operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum, iudicio utique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper tamen iusto. Fixum enim debet esse te immobile in corde vestro, quia non est iniquitas apud Deum.“ Viz *O milosti*, s. 63.

¹⁰⁸ Jeden ze závěrečných oddílů je věnován udělení či neudělení milosti nemluvňatům, a Augustinovo řešení je jednoznačné: nemluvňata, jež zemřou s nesplněnou povinností (sic) křtu, jsou z působení milosti vyloučena. De Grat. 45, Viz *O milosti*, s. 65-66.

¹⁰⁹ Rozborem této otázky se zabývá část 4.1 této práce.

v negativním smyslu člověk spolupůsobí na svém zavržení – faraón sám zatvrzuje své srdce, které je zároveň zatvrzováno Hospodinem.

Základní rozdíl je mezi prvními dvěma pojetími – připomeňme si, že časově jsou si velmi blízká. Rozdíl mezi pojetím svobody vůle v „nesystematickém komentáři“ k listu Římanům a *Odpovědi Simplicianovi* je tak velký, že se vnucuje otázka, co se vlastně stalo – jak došlo k tak radikálnímu obratu? Svědectví o tom, že se Augustinovo pojmání této otázky vyostřovalo přímo při psaní *Odpovědi Simplicianovi*, poskytuje „bilanční“ spis *Retractationes* z posledních let Augustinova života. Hipponský biskup píše: „Při řešení této otázky jsem sice s ohledem na svobodné rozhodování vůle váhal, ale zvítězila Boží milost.“¹¹⁰

Rozdíl mezi pojetím *Odpovědi Simplicianovi* a spisu *O milosti a svobodném rozhodování* je méně ostrý. Zdá se, že se Augustin v něčem vrací k první koncepci, základ však zůstává týž jako v *Odpovědi Simplicianovi*: o spáse či ztracení člověka rozhoduje pouze Bůh. Tím, kdo působí, je Bůh sám, člověk však může uvádět svou vůli a skutky do souladu s vůli Boží, a tím se jakýmsi způsobem spolupodílet na své spáse.

3.5. Otázky

Je Augustinovo učení o dvojí predestinaci konzistentní? Jaké je jeho zdůvodnění? Znamená dvojí predestinace vyloučení svobodné vůle? Je Augustinovo pojetí spolupůsobení Boha a člověka ve spisu *O milosti a svobodném rozhodování* zmírněním stanoviska z *Odpovědi Simplicianovi*, nebo pouze taktickým zastíracím manévrem, přizpůsobením argumentace adresátům, které bylo ovlivněno snad i dlouhotrvajícím pelagiánským sporem?

4. Srovnání

¹¹⁰ *Retractationes* II,1,1: „In cuius questionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit dei gratia.“ viz *O milosti*, s. 137. Citovaná věta svědčí o velkém vnitřním napětí mezi přesvědčením o svobodě vůle člověka, které dříve Augustin hájil proti svým někdejšími manichejským souvěrcům, a stále silnější představou Boží milosti jako neodolatelné síly formující a ovládající jeho život. Viz také Karfíková, s. 167.

4.1. Předzvědění a předurčení

V první části srovnání se pozornost podrobněji zaměří na pojetí předzvědění (*praescientia*) a předurčení (*praedestinatio*) u Pelagia a Augustina. Jaká je argumentace obou autorů, jaké shody a rozdíly mezi oběma nalezneme?

V Pelagiově komentáři k verši Ř 8,29: „Které předem vyhlédl, ty také předem určil, aby přijali podobu jeho Syna, tak aby byl prvorozený mezi mnoha bratřími“ je předzvědění fakticky shodné s předurčením: předurčit znamená předzvědět.¹¹¹ Bůh předvídá víru těch, které se rozhodl spasit na základě pouhé víry (*sola fide*),¹¹² a ty, které takto svobodně (*gratis* – „zdarma“) povolal ke spáse, oslaví pak podle toho, nakolik pak sami spolupůsobili na ději své spásy (*ad salutem operantes*).¹¹³ Předzvědění ke spáse (*salus*) podle Pelagia zahrnuje pouze víru, ke slávě či oslavení (*gloria, glorificatio*) pak celý život člověka: životu přizpůsobenému podobě Kristově odpovídá podobnost v uvedení do slávy spolu s Kristem.¹¹⁴

Pelagius ve výkladu tohoto místa mohl vycházet z několika starších komentářů, mezi jinými z Augustinova „nesystematického“ komentáře.¹¹⁵ Augustin ve výkladu verše 8,29 užívá pojmů předzvědění (*praescientia*) a předurčení (*praedestinatio*) téměř jako synonym: Bůh předurčil pouze ty, u nichž předzvěděl, že uvěří a budou následovat své povolání.¹¹⁶ Pojetí Pelagia a Augustina v „nesystematickém komentáři“ je velmi podobné. Největší rozdíl mezi oběma je v tom, že u Augustina je výrazněji oddělena

¹¹¹ Ř 8,29: „Praedestinare idem est, quod praescire.“ PL 30,685.

¹¹² Formulace „pouhou vírou“ (*sola fide*) se v Pelagiových textech vyskytuje vícekrát: např. v komentáři k Ř 4,5: „Convertentem impium, per solam fidem justificat Deus, non opera bona, quae non habuit.“ Další místa v Pelagiových komentářích: Ř 3,28; 5,1; Ga 3,11 a 26; Ef 2,2 a 3,11. Jeden z badatelů zabývajících se osobností Pelagia (F.Loofs) dokonce poznamenal, že princip *sola fide* neměl v dějinách křesťanstva před Martinem Lutherem energičtějšího zastávce než byl Pelagius. Citace viz Rees 1988, s. 77.

¹¹³ Ř 8,29: „Secundum quod proposuit sola fide salvare, quos praesciverat credituros; et quos gratis vocavit ad salutem, multo magis glorificabit ad salutem operantes.“ PL 30,684-685. Srov. De Bruyn, 112.

¹¹⁴ Ř 8,29: „Ergo, quos praevideit conformes futuros in vita, voluit ut fierent conformes in gloria.“ ... „Quos autem praedestinavit, hos et vocavit: et quos vocavit, hos et iustificavit: quos autem iustificavit, illos et magnificavit. Quos praescivit credituros, hos vocavit. Vocatio autem volentes colligit, non invitos.“ PL 30,685.

¹¹⁵ Greshake, s. 148, pozn. 31 uvádí, že Pelagius byl ovlivněn latinským Ambrosiastrovým komentářem, podobná interpretace předzvědění je však běžná i u autorů řecké patristiky. De Bruyn, s. 112, pozn. 39 uvádí možné zdroje tohoto pojetí vztahu mezi předzvěděním a předurčením: vedle Ambrosiastrova komentáře k Ř 8,28-29,1 (CSEL 81.1:289.29-291.7) jsou jimi Augustinovo *Expositio quarundam propositionum* 47 (55),4-5 (CSEL 84:30.15-21) a Origenův komentář v Rufinově překladu k Ř 7.8 (PG 14:1125B 13-C11, 1126B 5-C2).

¹¹⁶ Prop 55,4: „Non enim omnes, qui vocati sunt, secundum propositum vocati sunt. Hoc enim propositum ad praescientiam et ad praedestinationem dei pertinet. Nec praedestinavit aliquem, nisi quem praescivit crediturum et secuturum vocationem suam, quos et electos dicit.“ Landes, s. 26-29.

víra a skutky: Boží předzvěděni se vztahuje výhradně na víru, nikoli na skutky člověka.¹¹⁷ Jinak řečeno: víra (uvěření) a následování jsou věci člověka a jeho svobodné vůle, skutky působí Bůh v reakci na víru člověka. U Pelagia se předzvěděni ke slávě (oslavení) týká víry i skutků jako celku.

Také ve výkladu Pavlova textu o vyvolení Jáкова a zavržení Ezau (Ř 9,13-15) se Pelagius shoduje s pojetím Augustinova „nesystematického“ komentáře. Jákov a Ezau jsou příklady protikladného užití svobody vůle (*libertas arbitrii*), stejně jako další dvojice Adam / Henoch a Ábel / Kain. Ezau by si nezasloužil být potrestán a Jákov vyvolen, kdyby oba neměli možnost zvolit si tu či onu cestu. Pro Pelagia je nepochybné, že Bůh, který by trestal a odměňoval člověka za něco, co člověk nemohl ovlivnit, by byl nespravedlivý, a taková představa je nepřijatelná.¹¹⁸

Pelagiovo učení o předzvěděni usiluje o uchování svobody a odpovědnosti člověka v dění spásy.¹¹⁹ To však neznamená, že by byla popřena priorita Boha – milosti v tomto dění. Samotná vůle člověka je založena milostí a jeho svoboda milosti neprotiřečí, ale naopak je jejím naplněním. V pozadí je velmi široké, univerzální pojetí milosti, jež dokáže obsáhnout autonomii lidského rozhodnutí: předzvěděni není statický, předem naplánovaný rozvrh, ale dynamické dění. To platí v nejvyšší míře o možnosti obrácení, která zůstává stále otevřená.¹²⁰

Augustin v „nesystematickém komentáři“ zastává podobné stanovisko: v úvodu výkladu verše Ř 9,11-13 se zmiňuje o těch (*nonnullos*), kteří se domnívají, že Pavel zde ruší svobodu člověka.¹²¹ Ve svém výkladu se Augustin pokouší udržet obojí – svobodu

¹¹⁷ Prop. 60,11, Landes, s. 32-33: „Non ergo elegit deus opera cuiusquam in praesentia, quae ipse daturus est, sed fidem elegit in praesentia, ut quem sibi crediturum esse praescivit ipsum elegerit, cui spiritum sanctum daret, ut bona operando etiam aeternam vitam consequeretur.“

¹¹⁸ Dem 8,1: „Adam de paradiso eiicitur, Enoch de mondo rapitur. In utroque Dominus libertatem arbitrii ostendit. Ut enim placere potuit ille qui deliquit: ita potuit peccare iste qui placuit. Non enim a iusto Deo aut ille puniri meruisset, aut hic eligi: nisi uterque utrumque potuisset. Hoc de Cain et Abel fratribus, hoc etiam de Jacob et Esau geminis intelligendum est. Ac sciendum solam voluntatis causam esse, cum in eadem natura merita diversa sint.“ PL 30,23. Srov. Rees 1991, s. 44.

¹¹⁹ Systematický výklad Pelagiovy nauky o předurčení viz Greshake, s. 147-150. Greshake ovšem užívá pojmu Prädestination (byť místy v uvozovkách); vzhledem k charakteru Pelagiova pojetí se mi zdá vhodnější mluvit důsledně o předzvěděni.

¹²⁰ Greshake, s. 150: „Denn die unterschiedliche Reaktion des Menschen steht ja bereits unter der Voraussetzung der Gnade, und zwar einer Gnade, die absolut universal verstanden ist. Der Gedanke, dass Gottes Güte sich nicht von seinem Vorherwissen besiegen lässt und auch dem Sünder je neu seine Gnade anbietet, dass mithin das Vorherwissen nur „vorläufig“ ist, scheint überdies ein Novum der patristischen Theologie zu sein.“

¹²¹ „Quod autem ait: *Nondum enim nascentium neque agentium aliquid boni aut mali, ut secundum electionem propositum dei maneret, non ex operibus sed ex vocante, dictum est ei: Quia maior serviet minori, sicut scriptum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui*, nonnullos movet, ut putent apostolum Paulum abstulisse liberum voluntatis arbitrium, quo promeretur deum bono pietatis vel malo impietatis

lidského rozhodnutí i svrchovanou svobodu Boha, který se smilovává, nad kým chce, a koho chce, zatvrzuje. Problematickým místem epištoly Římanům je výklad o zatvrzení srdce faraónova (Ř 9,17 s odkazem na Ex 10), který evokuje představu Boha ovládajícího lidskou vůli, a to směrem ke zlému. Podle Augustina bylo zatvrzení srdce egyptského krále trestem za jeho nevíru¹²² – stejně jako vyvolení Abrahama bylo odměnou za jeho uvěření Hospodinu.¹²³ Další, stejně obtížnou pasáž, totiž vyvolení Jáкова a zavržení Ezaua (Ř 9,6-13), Augustin v komentáři řeší podobným způsobem: Pavel tu podle něj neruší svobodu vůle člověka. Vyvolení jednoho a zavržení druhého se stalo na základě před-zvěděni víry Jákovovy, respektive nevíry Ezaua.¹²⁴

Předzvěděni se tedy týká víry, ne skutků člověka. Na základě předzvěděni víry člověka Bůh daruje Ducha, a skrze něj skutky, díky nimž může „předzvěděný“ dosáhnout věčného života.¹²⁵ Víra je záležitostí člověka, skutky, které člověk koná, však působí Bůh skrze Ducha svatého, kterého daruje těm, kdo v něj uvěřili.¹²⁶

Řešením je tedy předzvěděni (*praescientia*) – Bůh již před narozením člověka poznává, jaký bude jeho život.¹²⁷ Hned vzápětí Augustin zdůrazňuje, že se nejedná o předzvěděni skutků, ale víry člověka: věřit a chtít (*credere et velle*) je svobodným úkonem člověka, Bůh je předvídá a na základě něj uděluje či neuděluje Ducha svatého, který umožňuje konání dobrých skutků (*facultas bene operandi*).¹²⁸

V *Odpovědi Simplicianovi* je již Augustinovo pojetí radikálně jiné: předzvěděni víry je odmítnuto, protože je v rozporu se základní myšlenkou Pavlova listu – milost není

offendimus. Dicunt enim, quod ante opera aliqua seu bona seu mala duorum nondum nascentium deus unum dilexerit, alterum odio habuerit.“ Prop 60, in Landes, s. 30-31.

¹²² Prop. 62,5-6, Landes, s. 34-35.

¹²³ Prop. 20, Landes, s. 6-7.

¹²⁴ Prop. 60, Landes, s. 30-33.

¹²⁵ Prop. 60,11, Landes, s. 32-33: „Non ergo elegit deus opera cuiusquam in praescientia, quae ipse daturus est, sed fidem elegit in praescientia, ut quem sibi crediturum esse praescivit ipsum elegerit, cui spiritum sanctum daret, ut bona operando etiam aeternam vitam consequeretur.“

¹²⁶ Prop. 60,12: „Quod ergo credimus, nostrum est, quod autem bonum operamur, illius qui credentibus in se dat spiritum sanctum.“

¹²⁷ „Sed respondemus praescientia dei factum esse, qua novit etiam de nondum natis, qualis quisque futurus sit.“ Prop 60, Landes, s. 30-31.

¹²⁸ „Quid ergo elegit deus? Si enim cui vult, donat spiritum sanctum, per quem dilectio bonum operatur, quomodo elegit, cui donet? Si enim nullo merito, non est electio. ... Sed quoniam spiritus sanctus non datur nisi credentibus, non quidem deus elegit opera, quae ipse largitur, cum dat spiritum sanctum, ut per caritatem bona operemur, sed tamen elegit fidem.“ Prop 60, Landes, s. 30-33. „Non ergo elegit deus bene operantes sed credentes potius, ut ipse illos faciat bene operari. Nostrum enim est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per spiritum sanctum, per quem caritas dei diffunditur in cordibus nostris, ut nos misericordes efficiat.“ Prop 61, Landes, s. 32-35.

závislá na skutcích zákona.¹²⁹ Předzvědění víry je nyní pro Augustina na téže úrovni jako předzvědění skutků – spása člověka v obou případech nezávisí pouze a jen na Bohu, ale na nějaké formě aktivity člověka.¹³⁰ I samotné chtění (*velle*) působí v člověku Bůh; když se Bůh smilovává, pak člověk také chce – *Si enim Deus miseretur, etiam volumus*.¹³¹

Zdá se, že změna v Augustinově pojetí je velmi radikální: jako by člověku byla odebrána možnost rozhodovat o sobě, a zůstala pouze nutnost plynoucí z předem učiněného rozhodnutí Božího. Hlubší analýza Augustinova pojetí vůle (*voluntas*) a svobodného rozhodování (*liberum arbitrium*) však ukáže, že tomu tak být nemusí.¹³²

„Vůle“ (*voluntas*) znamená pro Augustina spíše to, co označujeme jako osobnost, než pouze jednu z jejích složek – schopnost činit rozhodnutí.¹³³ Člověk je svou vůlí, a nemůže se zbavit odpovědnosti za své činy: pokud člověk něco činí, pak to také chce. *Voluntas* jako morální osobnost člověka je aktivní a má odpovědnost i v situaci, kdy člověk jedná ovládan určitým návykem nebo pouze nevědomě a nekriticky přijímá převzaté normy a hodnoty – tedy v situaci, kdy bychom dnes uvažovali o neodpovědném, nesvobodném jednání. Pokud člověk nejedná z vnějšího donucení, jedná vždy svobodně.¹³⁴ Podobně svobodné rozhodování (*liberum arbitrium*) člověka je svobodné i tehdy, je-li člověk ve svém jednání vlečen silou návyku. Pro Augustina tedy

¹²⁹ V úvodu druhé otázky *Odpovědi Simplicianovi* Augustin shrnuje základní myšlenku Pavlova listu Římanům: aby se nikdo nechlubil zásluhami ze skutků, „ut de operum meritis nemo glorietur.“ Zajímavé je, že v témže odstavci Augustin formuluje nauku o povinnosti svátostí jako úkonů: pouhá víra u dosud nepokřtěného člověka k získání spásy (přijetí nebeského království) nestačí. Simpl I,2,2: „Sed in quibusdam tanta est gratia fidei, quanta non sufficit ad obtinendum regnum caelorum, sicut in catechumenis, sicut in ipso Cornelio antequam sacramentorum participatione incorporetur Ecclesiae;“ Augustin tak na jedné straně tvrdí, že slavením svátostí je milost přijímána plněji a zjevněji („gratia plenior et evidentior infundatur“), na straně druhé, že bez svátostí milost neúčinkuje (nedosahuje výsledku). Není zde pozoruhodný rozpor?

¹³⁰ Simpl. I,2,5: „Si igitur electio per praescientiam, praescivit autem deus fidem Iacob, unde probas quia non etiam ex operibus elegit eum?“ Podle jednoho z interpretů (A. Zeoli) tento Augustinův argument pro opuštění koncepce před-zvědění ve prospěch před-určení nemá povahu přesvědčivého důvodu. Viz: Karfíková, s. 168.

¹³¹ Simpl. I,2,12: „Deus enim est qui operatur in nobis et velle et operari pro bona voluntate [Fp 2,12-13], ubi satis ostendit etiam ipsam bonam voluntatem in nobis operante deo fieri. ... Si enim Deus miseretur, etiam volumus. ... Non igitur ideo dictum putandum est: *Non volentis neque currentis sed miserentis est Dei*, quia nisi eius adiutorio non possumus adipisci quod volumus, sed ideo potius quia nisi eius vocatione non volumus.“

¹³² Následující výklad je závislý na rozboru Johna M. Rista ve studii věnované Augustinovu pojetí svobodné vůle a predestinace: Rist, s. 220-222.

¹³³ Rist, s. 220: „Thus voluntas is not a decision-making faculty of the individual, as subsequent philosophy might lead us to suppose, but the individual himself.“

¹³⁴ Tak Rist, s. 221. Podle Augustinova přístupu k otázce násilné konverze se ovšem zdá, že i přinucení zvnějšku byl Augustin ochoten připustit nikoli jako omezení, ale naopak jako pomoc vůli člověka a její skutečnou realizaci. Viz kap. 3.2 této práce.

není nepřijatelná představa, že rozhodnutí vůle se mohou připravovat vně vůle samé a být jí vnučena zvenčí, a přece se stále jedná o svobodné rozhodnutí vůle.

V *Odpovědi Simplicianovi* Augustin rozvinul učení o dvojím povolání. Všichni lidé mají povolání obrátit se k milosti,¹³⁵ podle jakési skryté a člověku nepochopitelné spravedlnosti však někteří lidé nemají tohoto povolání uposlechnout.¹³⁶ Ten, kdo je povolán, musí povolání následovat – přeje-li si Bůh spásu člověka, pak je jeho spása nutná. Milosti se nelze stavět na odpor.¹³⁷ Je-li tomu tak, proč někteří toto pro všechny platné povolání nenásledují? Augustin nabízí následující řešení: někteří lidé jsou povoláni tak, že mohou povolání následovat a být spaseni – vhodně (*congruenter*), jiní tak, že povolání následovat nemohou, a nemohou tedy být spaseni.¹³⁸ V moci Boha (milosti) je povolání každého člověka vhodně, ve správném *modu vocandi*. Augustin jako zdůvodnění uvádí skutečnost, že určitá událost dějin spásy (například ukřižování) měla u různých účastníků zcela odlišný účinek. Bohu by tedy, podle Augustina, jistě nechyběl vhodný způsob (*modus vocandi*), jak povolání každého člověka.¹³⁹

Nezbytně se nabízí závěr: Bůh některé lidi vhodně povolání (spasit) nechce.¹⁴⁰ Ti, kteří byli „povolání nevhodně“, jsou odsouzeni za to, že povolání nenásledovali (*non secuti*) – následovat je však nemohli, neboť nebyli povoláni tak, aby vzhledem ke svým dispozicím mohli povolání následovat. Domnívám se, že zde Augustin skutečně dospěl k nauce o dvojí predestinaci, byť se mu podařilo ji dovedně ukrýt – Bůh přece všechny lidi nějakým způsobem povolává. Situace těch, kteří jsou povoláni „nevhodně“, je však identická se zavržením.¹⁴¹

¹³⁵ Simpl. I,2,16: „Simul etiam ut hi quorum miseretur hanc quoque habeant vocationem, ut dum conqueritur Deus de peccatoribus, compugnantur corde atque ad eius gratiam convertantur.“

¹³⁶ Simpl. I,2,16: „Sic enim respondet Deo, cum ei displicet quod de peccatoribus conqueritur Deus, quasi quemquam Deus peccare cogat, cum ipse neminem peccare cogat, sed tantummodo quibusdam peccantibus misericordiam iustificationis suae non largiatur, et ob hoc dicatur obdurare peccantes quosdam, quia non eorum miseretur, non quia impellit ut peccent. Eorum autem non miseretur, quibus misericordiam non esse praebendam aequitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima iudicat; *inscrutabilia enim sunt iudicia eius et investigabiles viae ipsius.*“

¹³⁷ Neodolatelnost milosti v *Odpovědi Simplicianovi* zdůrazňuje Rist, podle něhož je tento spis esencí Augustinova stanoviska, které však zastával po celý zbytek života. Rist, s. 237n.

¹³⁸ Simpl. I,2,13: „Illi enim electi qui congruenter vocati, illi autem qui non congruebant neque contemperabantur vocationi non electi, quia non secuti quamvis vocati.“ Viz *O milosti*, 95.

¹³⁹ Simpl. I,2,14: „Cum ergo alius sic autem sic moveatur ad fidem, eademque res saepe alio modo docta moveat alio modo dicta non moveat, aliumque moveat alium non moveat, quis audeat dicere defuisse Deo modum vocandi, quo etiam Esau ad fidem mentem applicaret voluntatemque coniungeret, in qua Iacob iustificatus est.“ Viz *O milosti*, s. 96.

¹⁴⁰ Takto je zaměřena kritika Juliana z Eclana: Bůh chce pomoci jen některým lidem, zatímco jiným svou milost odmítá. Takové pojetí milosti je podle Juliana, stejně jako podle Pelagia, v rozporu s Boží vůlí ke spásě všech. Viz Lamberigts 2003, s. 9.

¹⁴¹ Podle J. O'Donnella Augustin dvojí predestinaci neučil. Argumentaci tohoto výkladu Augustinova predestinačního učení lze, domnívám se, shrnout takto: Bůh si přeje spásu všech lidí a pouze jeho milost

Téma zavržení zlých a zatvrzení jejich srdcí Boží mocí nechybí ani ve spisu *O milosti a svobodném rozhodování*. Ve srovnání s *Odpovědí Simplicianovi* má zde spíše okrajové postavení – hlavní důraz je na aktivní stránce lidské existence a pohled na člověka je celkově pozitivnější. I u lidí zlých funguje cosi jako Boží „spolupůsobení ke zlému“ – Bůh přiklání vůli zlých lidí, samu od sebe zlou, ještě více ke zlému. Zde Augustin argumentuje dlouhou řadou starozákonních citátů, především z historických knih SZ.¹⁴² Řečeno ve zkratce: Bůh zatvrzuje faraónovo srdce, a zároveň si je zatvrzuje faraón sám.

Jak Augustin mohl představu o Bohu, který odsuzuje k ztracení – zatvrzuje srdce některých lidí, uvést v soulad s Boží vůlí ke spáse všech lidí, jak ji vyjadřuje například verš 1 Tm 2,4: „To je dobré a vítané u našeho Spasitele Boha, který chce, aby všichni lidé došli spásy a poznali pravdu.“? Augustin tento text vykládal ve smyslu: všichni lidé, kteří docházejí spásy, docházejí spásy (pouze) z Boží vůle.¹⁴³ Tento výklad není v Augustinově díle výjimečný, i na jiných místech pro něj „všichni lidé“ znamená „všichni vyvolení“ či jiné zužující určení.¹⁴⁴ Augustin výslovně o předurčení k ztracení nemluví: to, že se Bůh nad člověkem „nechce smilovat“, podle Augustina znamená nikoli to, že Bůh zhoršuje postavení člověka, pouze to, že mu nedává to, čím by byl lepší.¹⁴⁵ Postavení člověka po Pádu prvních lidí už není možné zhoršit – logické východisko tu pro Augustina představuje učení o prvotním hříchu a dědičné vině, k němuž obrátí pozornost následující oddíl této práce.

Zavržení „nádob určených ku potupě“¹⁴⁶ je v *Odpovědi Simplicianovi* primárně projevem božské spravedlnosti – spravedlivým, „řádným“ trestem (*ordinata poena*) za

může člověka spasit, přesto však vyvoluje ke spáse jen některé lidi. Ti, kdo jsou zavrženi, jsou zavrženi na základě svých vlastních skutků: „God wills that all men be saved (cf. 1 Tim 2,4), even as he takes actions that save only certain individuals. Those who are damned, are damned by their own actions.“ Augustin podle O'Donnella rozvinul kladnou stránku predestinace – působení Boží milosti na vyvolených, a negativní stranu ponechal zahalenou tajemstvím. Domnívám se, že přinejmenším pro *Odpověď Simplicianovi* to neplatí – Augustinovo učení o dědičném hříchu je tu představeno naopak jako velmi konkrétní a za daných předpokladů logicky koncizní řešení otázky zla.

¹⁴² De Grat. 42, Viz *O milosti*, s. 60-63.

¹⁴³ Interpretaci Augustinova výkladu ve spisu *Encheiridion* 24,95.97 podává ve své studii Rist, s. 238, který označuje Augustinův výklad tohoto verše dokonce jako „perverse reading“. Manichejské interpretaci tohoto verše se věnuje Magris, s. 157, podle nějž manichejské pojetí v protikladu k Augustinovu zastává Boží univerzální vůli ke spáse.

¹⁴⁴ Rist, s. 238-239 a pozn. 66 uvádí další citace ze spisů *De correptione et gratia* a *Contra Julianum*.

¹⁴⁵ Simpl. I,2,15: „...ut non ab illo irrogetur aliquid quo sit homo deterior, sed tantum quo sit melior non erogetur.“ Za povšimnutí stojí dovedná hra s podobně znějícími slovesy blízkého významu, ale jiného zabarvení – neutrální *erogetur*, negativní *irrogetur*. Je to prostředek k zamaskování sporného argumentu?

¹⁴⁶ Za pozornost stojí také sama symbolika Augustinova přirovnání Boha k hrnčíři a člověka k váze, která vychází z hrnčířových rukou. Přirovnání je jistě hluboké zároveň působivé a Augustinovu záměru dokonale odpovídá, je však poněkud jednostranné – zdůrazňuje pouze pasivní, přijímající rozměr člověka a předem vylučuje z úvahy lidskou aktivitu. Člověk prostě není váza, nebo přinejmenším není jen jako váza. Augustinova způsobu užití tohoto obrazu si ve studii o významu pojmu dědičný hřích povšiml

dědičný hřích.¹⁴⁷ Vedle toho zdůvodňuje Augustin jejich zavržení také ohledem na užitek vyvolených: ti, kdo mají být zavrženi, slouží jako pedagogická pomůcka pro ty, kdo byli určeni ke spáse.¹⁴⁸ Augustin cituje na tomto místě slova žalmu (Ž 58,11): „Spravedlivý si myje ruce v krvi hříšníka.“¹⁴⁹

U Pelagia naopak najdeme zdůraznění všeobecnosti spásy: ve výkladu Ř 8,32: „On neušetřil svého vlastního syna, ale za nás za všechny jej vydal“ podtrhuje univerzální zaměření – „za všechny“ (*pro omnibus*), ne jen „za některé“ (*pro aliquantis*).¹⁵⁰ Vůle Boha ke spáse se vztahuje na všechny lidi, spása pak závisí na tom, zda člověk nabídku spásy a dar víry přijme nebo odmítne.¹⁵¹ Člověk sám rozhoduje, zda se stane nádobou spásy či zatracení: Bůh jako dobrý stvořitel si přeje spasení všech nádob.¹⁵²

4.2. Hřích a svoboda

Jak bylo řečeno v předchozím výkladu, hlavním zdůvodněním učení o predestinaci k zavržení je pro Augustina výkon spravedlnosti, řádný trest (*ordinata poena*)¹⁵³ za hřích, který je univerzálním stavem všech lidí. Učení o dědičném hříchu je pro Augustina nezbytné, neboť jedině s jeho pomocí se dokáže vyhnout námitce, že Bůh jeho dvojí predestinace je Bůh nespravedlivý, svévolný tyran. Podívejme se podrobněji na pojetí prvotního (dědičného) hříchu u Pelagia a Augustina.

P.Ricoeur: „A tak onen krásný obraz hlíny a hrncíře má tu sloužit k vystižení náказы všech lidí prvním člověkem.“ Ricoeur, s. 141.

¹⁴⁷ Je pozoruhodné, jak je Augustin v Odpovědi Simplicianovi zaujat představou spravedlnosti – až potud, že Bůh by neměl odpouštět, ale spíše spravedlivě trestat. Kdyby nebylo trestu, nebylo by ani daru. Simpl. I,2,18: „Si autem illa, quam de aliis exigit, non est iusta poena; nihil donat aliis a quibus eam non exigit.“

¹⁴⁸ Simpl I,2,18: „Et quod ex numero impiorum quos non iustificat facit vasa in contumeliam, non hoc in eis odit quod facit, quippe in quantum impii sunt execrabiles sunt, in quantum autem vasa fiunt, ad aliquem usum fiunt, ut per eorum ordinatas poenas vasa quae fiunt in honorem proficiant.“

¹⁴⁹ K Augustinově citaci tohoto verše viz Karfíková, s. 171.

¹⁵⁰ Rom 8,32: „*Qui etiam proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Praemisit tradidit, ut tradentibus maneret libertas arbitrii, et nobis patientiae monstraretur exemplum. Quod dicit, pro omnibus, notandum quia non pro aliquantis.“ Další odkazy a interpretaci této otázky přináší studie: G. Martinetto, *Les premières réactions antiaugustinienes de Pélage*, Revue des Études Augustiniennes 17 (1971), 83-117.

¹⁵¹ Pelagiův důraz na myšlenku, že Bůh si přeje spásu všech lidí bez výjimky, podtrhuje ve výkladu Pelagiovoy antropologie Greshake, s. 55n. Zde také pozoruhodný citát z Pelagiova spisu *O zatvrzení srdce faraónova (Liber de induratione cordis Pharaonis)*, kde je toto pojetí zvláště rozvinuto: Bůh si nepřejí, aby byl kdokoli z lidí zatracen, protože nikoho nestvořil „mimo svůj obraz“ (*extra suam imaginem*). (*Liber de induratione cordis Pharaoni* 34, ed. Morin, s. 175).

¹⁵² Greshake, s. 148-149.

¹⁵³ Simpl I,2,18. Viz pozn 148.

Adamův hřích je podle Pelagia především první hřích, pravzor všech hříchů: všichni, kdo hřeší, hřeší podle Adamova vzoru.¹⁵⁴ Hřích je rozhodnutí vůle, čin.¹⁵⁵ Opakováním se může stát a stává návykem a má zásadní vliv na jednání člověka, ale není nutný (nevyhnutelný) a neničí Boží obraz v člověku.¹⁵⁶ Ve vymezení se proti manichejskému učení ve smyslu determinismu Pelagius zdůrazňuje, že ani před přijetím Krista nebyl hřích vlastní všem lidem, nepatřil k podstatě člověka („těla“), ale ovládal je zvenčí na základě dobrovolného odevzdání se mu.¹⁵⁷ Důkazem, že Adamův hřích neznamenal neodvolatelné a univerzální poškození a zhoršení stavu člověka, jsou pro Pelagia životy spravedlivých mužů Písma, především Starého zákona, od Ábela k Jóbovi.¹⁵⁸ Hnoch, který „chodil s Bohem“ a byl zaživa vzat do nebe,¹⁵⁹ je Pelagioví příkladem užití svobodné vůle k dobrému, jakýmsi protipólem Adama, který svou svobodu zneužil proti Bohu.¹⁶⁰

Pelagius neformuluje nauku o přenosu hříchu (*tradux peccati*) plozením. Tělo a tělesnost jsou dobré, zlé je „tělesné smýšlení“ (*sensus carnalis*) jako postoj vůle a vědomí.¹⁶¹ Hřích je reálný, znamená podstatné zhoršení situace člověka a jeho faktické důsledky se rovnají ztrátě svobody – ta však může být obnovena, protože její základ zůstává v člověku neporušen: stvoření k Božím obrazu, sama osobnost člověka. V *Listu Demetriadě* je hřích dlouhodobým návykem (*longa consuetudo vitiorum*),¹⁶² který překrývá skutečnou dobrou přirozenost člověka a sám se zdánlivě staví na její místo jako jakási druhotná přirozenost (*vim naturae habere videatur*).¹⁶³ To, co je ve skutečnosti vnitřní a v pravém smyslu naše vlastní, se nám tak následkem hříchu jako

¹⁵⁴ V komentáři k verši Ř 5,12 se objevuje spojení „exemplo vel forma“. „Hoc est in eo, quod omnes peccaverunt, exemplo Adae peccant.“ PL 30,667-670.

¹⁵⁵ K Pelagiovu pojetí hříchu viz Greshake, s. 81-93.

¹⁵⁶ Greshake, s. 82-83, naproti tomu namítá, že není korektní omezit Pelagiovu pojetí hříchu na pouhé napodobování Adamova vzoru: Adamův vzor (*exemplum*) v nitru člověka nahrazuje původní obraz Boží, ovládá osobnost člověka zevnitř. Znamená odpadnutí od Boha, ztrátu základu lidské existence, duchovní smrt. Toto pojetí hříchu se podobá učení o dědičném hříchu i v tom směru, že Adamův hřích působí jako příčina hříchu ostatních lidí. Není zde však naprostá nevyhnutelnost. Greshake dokládá toto pojetí hříchu u Pelagia především z komentářů k epištolám (Ř a 1 K).

¹⁵⁷ Rom 6,19: „Nos exhibuimus membra nostra servire peccato; non sicut Manichaei dicunt: naturam corporis insertum habere peccatum.“ PL 30, 674.

¹⁵⁸ Dem 6 až 9. Takto v Dem 7: „Plena sunt utriusque Testamenti volumina huiusmodi testimoniis: quibus tam bonum omne quam malum, voluntarium semper esse scribitur, quae nos modo brevitatis causa omittimus“ PL 30,22. Srov. Rees 1991, s. 43.

¹⁵⁹ Gn 5,22-24.

¹⁶⁰ Dem 8.1. „Adam de paradiso eiicitur, Enoch de mundo rapitur. In utroque Dominus libertatem arbitrii ostendit.“ Viz pozn. 118.

¹⁶¹ Rom 8,7: „Non ipsa caro, ut Manichaei dicunt, sed sensus carnalis inimicus est Deo.“ PL 30, 680.

¹⁶² Pojem *consuetudo* – zvyk, návyk – je důležitý také pro Augustina. Viz pozn. 54.

¹⁶³ Dem 8.3. „Neque vero alia nobis causa difficultatem bene faciendi [ac videndi] facit, quam longa consuetudo vitiorum, quae nos infecit a parvo: paulatimque per multos corruptit annos, et ita postea obligatos sibi et addictos tenet, ut vim quodammodo videatur habere naturae.“

získané přirozenosti jeví jako vnější: zapomněli jsme na svou skutečnou přirozenost, na svatost skrytou v nitru.¹⁶⁴

Augustinovo pojetí prvotního hříchu bylo zpočátku podobné výše popsanému nazírání Pelagiovu. V prvním člověku – Adamovi byla svoboda vůle v dokonalém stavu.¹⁶⁵ Augustin při výkladu Ř 5,14: „Smrt však vládla od Adama až po Mojžíše i nad těmi, kdo hřešili jiným způsobem než Adam.“ nabízí interpretaci, která se učení o dědičném hříchu příliš nepodobá: Adamův hřích přivodil smrtelnost pro všechny lidi, i pro ty, kdo nehřešili po Adamově vzoru.¹⁶⁶ Adamův hřích je pro Augustina především zdrojem přenosu smrtelnosti, nikoli provinění – dědičného hříchu.¹⁶⁷ Se smrtelností se však přenáší také žádostivost (*concupiscentia*), zatím ještě nikoli jako moc nevyhnutelně ovládající člověka.

V *Odpovědi Simplicianovi* již Augustin jednoznačně formuluje vyhraněnější stanovisko: „Vždyť přece, jak praví apoštol (1 K 15,22), v Adamovi všichni umírají a od něho do celého lidského rodu vstupuje počátek urážky vůči Bohu – jsou tedy všichni lidé jediná hříšná masa, která dluží pokutu božské a svrchované spravedlnosti.“¹⁶⁸ Adamův hřích je v tomto pojetí vlastně jediným a posledním úkonem svobody vůle člověka: lze si jen těžko představit (a Augustin také v tomto smyslu nikde neargumentuje), že by i Adamův pád byl Bohem předurčen. Byl to naopak Adam, kdo svým zneužitím svobody zavrhl všechny lidi, „predestinoval“ jejich osud. Důsledky Adamova provinění jsou dány svrchovanou, božskou spravedlností (*divina summae iustitiae*), jež je nejvyšším arbitrem všech lidských činů. Pád prvního člověka je pro jeho potomky

¹⁶⁴ Na tuto vnitřní svatost člověka upomíná spravedlivý Jób. Viz kap. 2.3.

¹⁶⁵ Prop. 13-18,12: „Liberum ergo arbitrium perfecte fuit in primo homine“ Landes, s. 6-7. K tématu svobody vůle prvního člověka viz Rist, zvl. s. 230.

¹⁶⁶ Prop 29,1: „quia et qui non peccaverunt, ex origine mortalitatis Adam morti sunt“, Landes, s. 8-9.

¹⁶⁷ Prop 29,4: „quod unius delicti condemnatione mors multorum facta est per Adam“, Landes s. 10-11.

Také Prop 46,7: „Legem autem peccati dicit ex transgressione Adae conditionem mortalem, qua mortales facti sumus.“ Landes 18-19.

¹⁶⁸ Simpl. I,2,16, cit. v překladu O. Koupila, viz *O milosti*, s. 98. „Sunt igitur omnes homines quando quidem, ut apostolus ait, in Adam omnes moriuntur, a quo in universum genus humanum origo ducitur offensionis Dei una quaedam massa peccati supplicium debens divinae summaeque iustitiae, quod sive exigatur sive donetur, nulla est iniquitas.“

nevyhnutelný,¹⁶⁹ stává se kosmickou událostí, základním dramatem, jehož výsledkem je *massa damnationis*,¹⁷⁰ lidstvo odsouzené k záhubě.¹⁷¹

V přirozenosti (těle – *in carne*) člověka nepřebývá dobro, ale hřích. Ten vychází ze dvou zdrojů – dědičností přenášené smrtelnosti (*tradux mortalitatis*) jako následku prvotního hřichu, a z neustálé přítomnosti smyslnosti či chtíče (*assiduitas voluptatis*) coby trestu za hřích neustále opakované. S prvním z nich se člověk rodí, druhé přidává v průběhu života.¹⁷² Smrt a smrtelnost (*mortalitas*) tu zjevně neznamená pouze smrt tělesnou, ale duchovní, smrt existenciální.¹⁷³ Toto dědictví spolu se zátěží osobních hříchů se stávají „přirozeností a zvykem“ (*natura et consuetudo*),¹⁷⁴ jakousi druhou přirozeností člověka, z níž ho může vysvobodit jedině milost skrze víru.¹⁷⁵

Vliv na zformování nového pojetí dědičného hřichu a jeho přenosu měl Augustinův chybný výklad verše Ř 5,12: „Skrze jednoho člověka totiž vešel do světa hřích a skrze hřích smrt; a tak smrt zasáhla všechny, protože všichni zhřešili“, který používal v latinském znění „*in quo omnes peccaverunt*“ – v němž (tj. Adamovi) všichni zhřešili. Řecký text však obsahuje spojující výraz $\epsilon\phi\omega$ – „tím, že“, „nebot“: náležitý překlad do latiny zní „*eo quo omnes peccaverunt*“.¹⁷⁶ Pasáž z 1 K 15,22: „jako v Adamovi všichni umírají, tak v Kristu všichni dojdou života“, která v Pavlově textu jednoznačně zapadá do výkladu přenosu smrtelnosti (smrti ve významu existenciálním, ne pouze fyzickém) následkem Adamova pádu, Augustin vykládá jako doklad přenosu urážky Boha

¹⁶⁹ Rist, s. 243, se domnívá, že ani Adam neměl skutečnou možnost volby: jeho pád způsobily prvky nicoty v jeho přirozenosti, které také učinily prvotní hřích neodolatelným a předurčujícím pro všechny Adamovy potomky. „As he [Augustin] saw it, even Adam had no real choice; the elements of nothingness in his nature made his fall an inexplicable and (for him and all others who would fall similarly) irresistible phenomenon.“

¹⁷⁰ Působivý výčet různých variant této formulace cituje Rist, s. 231: *massa luti, peccati, peccatorum, iniquitatis, irae, mortis, perditionis, damnationis, offensionis, originis vitiatae atque damnatae, massa tota vitiata, damnabilis, damnata*. Tento seznam výmluvně dokumentuje význam, jehož událost prvotního hřichu a její následky v Augustinově myšlení nabyly.

¹⁷¹ Rist, s. 229n, uvažuje o souvislosti teorie jednoty všech lidí v Adamovi a v Adamově hřichu s neoplatónským učením o *logoi spermatikoi*.

¹⁷² Simpl. I,1,10: „Unde hoc est, quod dicit habitare in carne sua non utique bonum, id est peccatum? Unde nisi ex traduce mortalitatis et assiduitate voluptatis? Illud est ex poena originalis peccati, hoc ex poena frequentati peccati; cum illo in hanc vitam nascimur, hoc vivendo addimus.“

¹⁷³ Podobně jako pro Pelagia v jeho výkladu listu Římanům, jak uvádí Greshake, s. 82.

¹⁷⁴ Význam zvyku/návyku (*consuetudo*) v Augustinově myšlení zdůrazňuje Brown 1964, s. 271, podle něž představuje jeden z Augustinových nejhlubších a nejpůvodnějších příspěvků dějinám etického myšlení.

¹⁷⁵ Simpl. I,1,11: „Non enim est haec prima natura hominis sed delicti poena, per quam facta est ipsa mortalitas quasi secunda natura, unde nos gratia liberat Conditoris subditos sibi per fidem.“

¹⁷⁶ K výkladu tohoto verše viz Rist, s. 230 a pozn. 40, kde jsou také vyjmenována některá místa užití tohoto chybného výkladu v Augustinových spisech. Rist k tomuto výkladu podotýká, že pro Augustinovo pojetí dědičného hřichu byl oporou, nikoli však jediným zdrojem: „although this text supports Augustine's position it does not dictate it.“

(*offensionis Dei*), jíž se lidstvo stává masou hřichu (*massa peccati*), dlužící nejvyšší spravedlnosti trest.¹⁷⁷

Augustinova interpretace tohoto místa je dosti volná.¹⁷⁸ Pelagius v komentáři k Listu Římanům přináší jiný výklad: ti, kdo zhřešili jako Adam, propadli smrti (fyzické i duchovní) – to platí pro velkou většinu lidí. Spravedlnost nezůstala již téměř u nikoho (*pene apud nullum remansisset*) – výjimku tvoří spravedliví (jmenovitě uvedeni Abrahám a Izák), kteří zemřeli pouze smrtí fyzickou, ne duchovní.¹⁷⁹

K Augustinově nauce o přenosu dědičného hřichu přispělo také učení o identitě všech lidí s Adamem: všichni lidé hřeší spolu s Adamem, protože všichni lidé byli již v Adamovi obsaženi, a běžným způsobem přenosu lidského semene se proto dále přenáší i Adamův hřích.¹⁸⁰ Každý jednotlivý člověk tak nese spravedlivě vinu za dědičný hřích, ačkoli jej sám nespáchal a hřích je mu přisouzen, „odkázán“ (*traditur*) nikoli zvenčí, ale ze samé podstaty jeho lidství. Člověk je bytost bytostně sexuální – nevyhnutelně tak došlo k propojení nauky o dědičném hřichu a lidské sexuality, které patří k nejproblematictějším stránkám Augustinovy teologie.¹⁸¹ Sexualita však zřejmě není jediným klíčem k pochopení procesu předávání dědičného hřichu: pozoruhodná studie zaměřená na Augustinovo pojetí přátelství mluví o „sociálním přenosu dědičného hřichu“, jehož základem je instrumentální, zpředměťující vztah k druhým.¹⁸²

¹⁷⁷ Simpl. I,2,16: „... una quaedam massa peccati supplicium debens divinae summaeque iustitiae, quod sive exigatur sive donetur, nulla est iniquitas.“

¹⁷⁸ Wetzel, s. 139, pozn. 20, připomíná Augustinovo velmi volné zacházení s listem Římanům, kreativní v pozitivním i negativním smyslu. Augustinův výklad Pavla založil celou tradici a stal se pro teologii křesťanského Západu určující. Zde také odkaz na důležitou práci, zabývající se tématem dějin výkladu Pavlovy teologie před Augustinem: K. Stowers, *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*, New Haven 1994.

¹⁷⁹ Rom 5,12: „Dum ita peccant, et similiter moriuntur. Non enim in Abraham, et Isaac [et Iacob] pertransiit (mors, F.O.) de quibus dicit Dominus: Omnes enim illi vivunt.“ PL 30,668. Viz De Bruyn, s. 92-93 a pozn. 23 a 24. Zde je srovnání Pelagiova výkladu na tomto místě s pravděpodobnou předlohou, Ambrosiastrovým komentářem.

¹⁸⁰ K identitě celého lidstva s Adamem viz Rist, s. 230-231.

¹⁸¹ K Augustinovu pojetí sexuality a jejího vztahu k učení o dědičném hřichu viz P. Brown, *Tělo a společnost*, Praha 2000, s. 290-320. Ke kritice tohoto problematického spojení viz také M.Lamberigts, *A critical evaluation of critiques of Augustine's view of sexuality*, in: *Augustine and his critics. Essays in Honour of Gerald Bonner*, 2002, s. 176-197. Tato studie je „kritikou kritiky“ Augustinova pojetí sexuality.

¹⁸² Takto Schlabach 1992, s. 125n. „All human relationships, even the noblest of friendships, are capable of transmitting original sin. For if the potential for using the other instrumentally is nowhere clearer than in the sexual act, nowhere is it clearly absent either.“ Podle autora se dědičný hřích přenáší samotnou sítí mezilidských vztahů, do níž se člověk rodí a v níž nikdy nemůže zcela uniknout instrumentálnímu – sobeckému přístupu. Týmž autor v jiné studii rozpracovává „pozitivní protipól“ tohoto pojetí dědičného hřichu, spatřuje jej ve zdrženlivosti (*continentia*). Schlabach 1996.

Augustinovo pojetí dědičného hříchu, jak je nacházíme v *Odpovědi Simplicianovi*, s sebou přináší závažné otázky. Platí-li učení o predestinaci, kdo předurčil Adama k Pádu? Bude Augustin zastávat i po zformování své predestinační nauky názor, že v prvním člověku byla svoboda vůle v dokonalé míře? Dále se můžeme ptát: ruší hřích zcela osobnost člověka – ničí (překrývá) obraz Boží v člověku?¹⁸³ Co z Adamovy prvotní svobody přetrvalo v člověku po Pádu?¹⁸⁴

Augustinovo pojetí dědičného hříchu, založené na identitě všech lidí s Adamem, má zajímavý protipól v Pelagiově nauce o dobré přirozenosti, kterou rozpracoval především v *Listu Demetriádě*.¹⁸⁵ Jejím základem je dobro stvoření – všechno Boží stvoření je dobré, dokonce velmi dobré.¹⁸⁶ Bůh jako dobrý stvořitel vložil do člověka možnost činit dobré i zlé (člověk je *boni ac mali capax* – „schopný dobrého i zlého“): dobré proto, že to odpovídá Boží vůli a přikázání, možnost činit zlé je člověku dána proto, aby činil vůli Boží ze své vlastní vůle.¹⁸⁷ Základní situací člověka je tedy svoboda volby – možnost rozhodnout se pro dobro nebo zlo.¹⁸⁸

Najdeme zajímavou podobnost s Augustinovou natolik odlišnou představou dědičného hříchu a jeho přenosu: všichni lidé jsou v jádru stejní, jsou spojeni do té míry, že dobro, jež je v kterémkoli z lidí, je společné lidem všem.¹⁸⁹ Pelagius dokonce vztahuje tuto zásadní identitu všech lidí na základě přirozeného dobra, daného stvořením, nejen na spravedlivé Starého zákona, ale i na pohany – pohanské filozofy, u nichž o dobru

¹⁸³ Rist, s. 232, se domnívá, že jisté zbytky – „poslední stopy“ (*extrema vestigia*) původní přirozenosti člověka přetrvaly i po Adamově pádu. To podle něj logicky vyplývá z Augustinova pojetí vůle (*voluntas*) jako osobnosti člověka, která i ve stavu zajetí hříchu znamená odpovědnost člověka za jeho činy – a s ní přináší i jeho odsouzení.

¹⁸⁴ Pro Augustina svoboda prvního člověka – možnost volby (*posse non peccare*) nemá velkou hodnotu, lepší je stav *non posse peccare*, bez možnosti volby (s volbou předem učiněnou), který platí pro vyvolené. Viz Rist, s. 226n.

¹⁸⁵ Zejména v úvodní části listu, Dem. 2-4.

¹⁸⁶ Dem 2,2: „Primum itaque debes naturae humanae bonum de eius auctore metiri, Deo scilicet, qui cum universa mundi, et quae intra mundum sunt, opera bona, et valde bona fecisse referatur: quanto, putas, praestantiorum ipsum hominem fecit: propter quem omnia etiam intelligitur illa condidisse!“ PL 30,17.

¹⁸⁷ Dem 3.1. „Volens namque Deus rationabilem creaturam voluntarii boni munere (var. munire), et liberi arbitrii potestate donare: utriusque partis possibilitatem homini inserendo, proprium eius fecit esse quod velit, ut boni ac mali capax naturaliter utrumque posset: et ad alterutrum voluntatem deflecteret. ... Utrumque nos posse voluit optimus Creator, sed unum facere, bonum scilicet, quod et imperavit: malique facultatem ad hoc tantum dedit, ut voluntatem eius ex nostra voluntate faceremus. Quod cum ita sit, hoc quoque ipsum quod etiam mala facere possumus, bonum est.“ PL 30, 17.

¹⁸⁸ Rom 6,13: „Simul notandum quod homo membra sua cui velit parti exhibeat per arbitrii libertatem.“ PL 30, 673.

¹⁸⁹ Dem 3,3: „Et cum ista quae dixi, vel omnia in uno, vel singula in singulis haberi videamus, **cum omnium natura una sit**, exemplo suo invicem sibi ostendunt, omnia in omnibus esse posse, quae vel omnia in omnibus, vel singula in singulis inveniatur.“ PL 30,18 (zatrženo F.O.)

skrytém v nitru neklamně svědčí jejich způsob života.¹⁹⁰ Přirozené dobro stvoření se projevuje v životě každého člověka, svědčí o něm mysl (*domesticum magisterium animi*) a svědomí (*conscientia*).¹⁹¹ Tato dobrá přirozenost není překryta a zrušena dědičným proviněním a setkáme se s ní v životě spravedlivých lidí, ať již v epoše před Zákonem, pod Zákonem či po příchodu Krista.

Na jedné straně tedy máme „dědičný hřích“, na druhé „dobrou přirozenost“ – obojí náleží všem lidem, obojí se přenáší spolu s lidským životem.¹⁹² Můžeme se ptát: jsou tato dvě zdánlivě protikladná pojetí neslučitelná? Podle Augustina zřejmě ano: milost je od přirozenosti zcela oddělena, neboť přirozenost byla porušena Adamem.¹⁹³ Augustin uzavírá: „O přirozenosti totiž bezpečně víme, že ji máme společnou s bezbožníky a nevěřícími. Milost však, jíž se nabývá vírou, mají jen ti, kdo mají víru.“¹⁹⁴ Základní Augustinův argument zní: „získává-li se milost na základě přirozenosti, pak Kristus zemřel nadarmo (*gratis*).“¹⁹⁵ Jakou odpověď na tuto námitku, formulovanou Augustinem po téměř dvou desetiletích sporu s „pelagiánskou“ teologií, poskytuje christologie Pelagia samého, a jak vychází ze srovnání s christologií Augustinovou?

4.3. Christologie Pelagia a Augustina

¹⁹⁰ Cit Dem 3,3: „Cuius (tj. naturae, F.O.) bonum ita generaliter cunctis institutum est, ut in gentilibus quoque hominibus, qui sine ullo cultu Dei sunt, se nonnumquam ostendat, ac proferat. Quam multos enim philosophorum et audivimus et legimus, et ipsi vidimus castos, patientes, modestos, liberales, abstinentes, benignos, et honores mundi simul, et delicias respicientes, et amatores iustitiae non minus quam scientiae [sapientiae]! Unde, quaeso, hominibus alienis a Deo peccent? Unde autem [haec] illis bona nisi de naturae bono?“ PL 30, 18. Srov. Rees 1991, s. 38-39.

¹⁹¹ Dem 3.3, 4.1-2. „Ferat sententiam de naturae bono ipsa conscientia bona: instruamur domestico magisterio animi: et mentis bona non aliunde magis quaeque, quam ab ipsa mente discamus.“ PL 30,19.

¹⁹² Otázce přirozenosti v manichejském učení se věnuje Magris, s. 158-160, který dochází k překvapujícímu závěru – v manicheismu, stejně jako u Pelagia, je „přirozenost“ člověka dobrá. Rozdíl spočívá v tom, že v pohledu manicheismu je člověk pars dei, nositel částičky božské substance, zatímco u Pelagia je dobrá přirozenost darem Boha – Stvořitele. Augustin se od obou pojetí zásadním způsobem odlišuje učením o dědičném hřichu.

¹⁹³ Augustin kritizuje „pelagiánskou“ představu, že přirozenost může být milostí, v pojednání *O milosti a svobodném rozhodování*: De grat 25: „Nam et hoc pelagiani ausi sunt dicere, gratiam esse naturam, in qua sic creati sumus, ut habeamus mentem rationalem, qua intellegere valeamus, facti ad imaginem Dei, ut dominemur piscibus maris, et volucris caeli, et omnibus pecoribus quae repunt super terram. Sed non haec est gratia, quam commendat Apostolus per fidem Iesu Christi. Hanc enim naturam etiam cum impiis et infidelibus certum est nobis esse communem; gratia vero per fidem Iesu Christi eorum tantummodo est, quorum est ipsa fides.“

¹⁹⁴ De grat 25. Citováno v překladu Stanislava Sousedíka, viz *O milosti*, s. 45.

¹⁹⁵ De grat. 25: „Si ex natura iustitia, ergo Christus gratis mortuus est.“ Viz *O milosti*, s. 44-45.

Povšimněme si již zde užití slova *gratis*, které zde má negativní význam „nadarmo“, „zbytečně“.

Pelagius v komentáři k Pavlovu vyznání Kristovy lásky v Ř 8,39 („...ani výšiny ani hlubiny, ani co jiného v celém tvorstvu nedokáže nás odloučit od lásky Boží, která je v Kristu Ježíši, našem Pánu“) zdůrazňuje zachovávání přikázání (*mandata*) lásky. Kristus je tím, kdo ustanovil tato přikázání a jejich následování (*imitatio*) v lásce k bližnímu.¹⁹⁶ Také další pasáž Pavlova listu (Ř 5,20-21: „kde se rozmohl hřích, tam se ještě mnohem více rozhojnila milost, aby tak jako vládl hřích a přinášel smrt, vládla ospravedlněním milost a přinášela věčný život skrze Ježíše Krista“) vykládá Pelagius tak, že člověku je třeba splatit dluh lásky, které se mu dostalo, konat spravedlnost bez ustání. Ten, kdo byl pokřtěn, má žít dokonalým životem, jako by „žádným způsobem nemohl hřešit“.¹⁹⁷

Zaměření na praxi života v lásce určuje Pelagiovu christologii. V *Listu Demetriadě* je důležitá pasáž obsahující christologické výpovědi zařazena za oddíl o spravedlivém životě patriarchů Starého zákona a slouží k zvýraznění ještě vyšší kvality života, k níž jsou vyzýváni křesťané.¹⁹⁸ Pro samotný Kristův příchod je užito výrazu *illustratio* – „osvícení“, věřící jsou vyučeni a vedeni Kristovou milostí (*instructi per Christi gratia*) a znovuzrodili se jako lepší lidé (*in meliorem hominem renati sumus*). Toto znovuzrození je dílem Kristovy krve, která věřící zbavuje viny a očišťuje (*sanguine eius expiati atque mundati*), Kristovým příkladem (*exemplo*) jsou pak povzbuzeni a pobízeni k dokonalé spravedlnosti (*ad perfectam iustitiam incitati*). Kristova oběť člověka zároveň „zvenčí“ očišťuje a osvobozuje, a „zevnitř“ posiluje a povzbuzuje příkladem k úsilí o spravedlivý (dokonalý) život. Kristus přináší a nabízí plnější poznání spravedlnosti než kdokoli před ním.¹⁹⁹ Kristovou smrtí jsme byli spaseni, ale životem podle jeho vzoru (účastí na jeho životě) můžeme být oslaveni.²⁰⁰ Pokud Bůh v Kristu projevil takovou lásku k hříšníkům, o kolik více si zamiluje spravedlivé!²⁰¹

¹⁹⁶ Rom 8,39: „Quae est in Christo Iesu Domino nostro. Deum diligit in Christo, cuius dilectio constittit in custodia mandatorum, sicut et ipse ait: Si diligitis me, mandata mea servate. Nec non imitationem amoris sui in fraterna charitate constituit, dicens: In hoc cognoscent homines, quia mei discipuli estis, si dilexeritis invicem. Et Joannes ait: Si fratrem, quem vides, non diligis: Deum quem non vides, quomodo potes diligere?“ Srov. De Bruyn, s. 114-115.

¹⁹⁷ Rom 6,1: „Vult tam firmum esse baptizatum [quasi cui quidam modo peccare non possit]“ PL 30, 671.

¹⁹⁸ Dem 8,4 – PL 30,23. „Nam si etiam ante legem, ut diximus, et multo ante Domini nostri Salvatoris adventum iuste quidam vixisse et sancte referantur [referuntur]: quanto magis post illustrationem adventus eius, nos id posse credendum est, qui instructi per Christi gratiam, et in meliorem hominem renati sumus: qui sanguine eius expiati atque mundati, illiusque exemplo ad perfectam iustitiam incitati, meliores illis esse debemus, qui ante legem fuerunt: meliores etiam quam fuerunt sub lege, dicente Apostolo: Peccatum in vobis iam non dominabitur. Non enim estis sub lege, sed sub gratia.“ (Ř 6,14)

¹⁹⁹ Rom 13,11-14.

²⁰⁰ Rom 5,10: „Si per mortem Christi salvati sumus: quanto magis in eius glorificabimur vita, si eam fuerimus imitati!“ PL 30, 668.

²⁰¹ Rom 5,9: „Si peccatores tantum dilexit: quanto magis custodiet iustos!“

Pro Pelagia je tedy Kristus zároveň vykupitelem a příkladem k napodobování.²⁰² „Pokud i lidé bez Boha (*sine Deo homines*) takovým způsobem ukazují, jakými byli Bohem stvoření – považ, co teprve mohou činit křesťané, jejichž přirozenost a život (*natura et vita*) byly poučeny a napraveny (*in melius instructa*) Kristem, a kteří se navíc mohou těšit z pomoci božské milosti (*divinae gratiae auxilio*)?“²⁰³ Kristus u Pelagia pomáhá přirozenosti člověka dvěma způsoby: svým učením²⁰⁴ a svým životem.²⁰⁵ Kristus „naplnil vůli svého Otce“ (*voluntatem Patris complens*) a je příkladem k napodobování – protipólem prvního hříšníka Adama.²⁰⁶

Milost, kterou přinesl Kristus, je mocnější než smrt, již sobě a svým potomkům přivodil Adam: vysvobozuje ze smrti všechna budoucí pokolení, kdežto Adam zahubil jen sebe a své bezprostřední potomky.²⁰⁷ Kristus je svrchovaným příkladem správného užití svobody, až na samu hranici: k vydání sebe sama. To, co je dobré v přirozenosti člověka, a co dosvědčují životy patriarchů i pohanských filozofů, a hříchem (návykem hřešit) zapomenuté, Kristus obnovuje, doplňuje a přivádí k dokonalosti.²⁰⁸ Pelagiova christologie je založena na učení o stvoření a dobré přirozenosti člověka (přirozené milosti).

Srovnání s Augustinovým pojetím je na základě spisů, na něž se zaměřuje tato práce, možné provést jen s obtížemi. Zejména v *Odpovědi Simplicianovi* je christologických výpovědí velmi málo – zdá se téměř, že je Augustin ve svém výkladu působení milosti

²⁰² Rozbor Pelagiovy christologie se zaměřením na učení, příklad a následování podává Greshake, s. 115-125.

²⁰³ Dem 3,3 (PL 30,18): „Quod si etiam sine Deo homines ostendunt, quales a Deo facti sunt: vide quid Christiani facere possunt, quorum in melius per Christum natura et vita instructa est: et qui divinae quoque gratia iuvantur auxilio.“ Překlad F.O.

²⁰⁴ V *Listu Demetriadě* výrazně zaznívají citace z Horského kázání a matoušovských podobenství o království: např. Dem 5,4; 9,2; 10,2; 11,2; 15; 19,2.4; 22,1; 23,1.3; 27,2.

²⁰⁵ Oproti Kristovu učení je jeho život v *Listu Demetriadě* poněkud v pozadí. Předobrazy, na nichž se odráží hodnocení Kristova života, jsou však životy spravedlivých Starého zákona, jimž je naopak věnována velká pozornost. Především Jóbovi, jenž je nejvýrazněji předobrazem Krista: povýšený a oslavený v největším ponížení, odhalující skutečnou důstojnost člověka a jeho svobodu v oddané věrnosti Bohu. Viz Dem 6, srov. Rees 1991, 42-43.

²⁰⁶ Rom 5,14-21. „*Qui est forma futuri*. Sive ideo forma fuit Christi, quia sicut Adam sine coitu a Deo factus est: ita ille ex virgine, Spiritu sancto operante, processit. Quidam dicunt forma econtrario, hoc est: sicut ille peccati caput, ita et iste justitiae. Item forma Christi Adam factus est. Sicut enim Adam primus mandatum Dei praevaricans, exemplum est legem Dei praevaricare volentibus: sic et Christus voluntatem Patris complens, exemplum est imitari eum cupientibus.“ PL 30, 669.

²⁰⁷ Rom 5,15: „Plus valuit gratia in vivificando, quam peccatum in occidendo: quia Adam se solum et suos posteros interfecit; Christus vero, et eos qui tunc erant in corpore, et eos qui postea futuri erant, liberavit.“ PL 30, 669.

²⁰⁸ Rom 5,12 „Quomodo cum non esset peccatum, per Adam advenit: ita etiam cum pene apud nullum iustitia remansisset, per Christum est revocata. Et quomodo per illius peccatum, mors intravit; ita per huius iustitiam, vita est reparata futura, non praesens.“ PL 30,668.

nepotřebuje.²⁰⁹ V období, které předcházelo tomuto spisu, tedy v mezidobí mezi Augustinovou konverzí a přijetím služby v církvi, byla Augustinova christologie zřejmě podobnější Pelagiově: Kristus jako příklad lidství, vynikající vztahem k božskému Otci a svým učením.²¹⁰ Kristus v *Odpovědi Simplicianovi* je nástrojem milosti – způsobem, jímž se realizuje Boží vyvolení některých a nevyvolení („nevhodné povolání“) ostatních. Nejsouvislejší pasáž obsahující odkazy ke Kristovu životu a smrti a k víře v Krista zahrnul Augustin do zdůvodnění nevhodného povolání – dvojí predestinace ve druhé otázce první knihy *Odpovědi Simplicianovi*.²¹¹ Podobně i ve spisu *O milosti a svobodném rozhodování* je Kristova smrt použita jako prostředek argumentace, tentokrát proti „pelagiánskému“ pojetí přirozené milosti a zákona jako milosti.²¹²

Namísto Krista se v *Odpovědi Simplicianovi* staví Milost: stává se jakousi personifikovanou mocností, silou, jež vysvobozuje člověka z „těla hříchu.“ Verš Ř 7,25, který moderní překlady převádějí podobně jako ČEP: „Kdo mě vysvobodí z tohoto těla smrti? Jedině Bohu buď dík skrze Ježíše Krista, Pána našeho!“, v Augustinově podání činí z „*Gratia Dei*“ činitele vysvobození: „Kdo mě vysvobodí z tohoto těla smrti? Milost Boží skrze Ježíše Krista Pána našeho.“²¹³ Tento přesun důrazu na milost jako Boží moc je, domnívám se, pro christologii *Odpovědi Simplicianovi* charakteristický.

Ze srovnání christologie Pelagiovy a Augustinovy vyplývá přes rozdíly určitá podobnost. Pelagius se příliš jednostranně zaměřuje na Krista jako učitele a jako příklad – jako nástroj k efektivnějšímu nasazení aktivity člověka.²¹⁴ Augustinova christologie je podřízená argumentací obhajující primát milosti a spravedlnosti Boha, která je tím rozhodujícím faktorem – Kristus se stává nástrojem milosti – v posledku je pouze

²⁰⁹ Absenci christologie i soteriologie v tomto Augustinově spisu shledává Karfíková, pro niž může být jedním z důvodů teologické nedostatečnosti Augustinovy argumentace. Viz Karfíková, s. 174.

²¹⁰ Viz Chadwick, s. 31: Kristus byl pro Augustina v době pobytu v Cassiciacu „a model to humanity by his life and wise teaching and by his unique filial relation to his supreme Father.“

²¹¹ Simpl I,2,14: „Unus e numero discipulorum post eius resurrectionem non tam viventibus membris quam recentibus cicatricibus credidit, multi ex eorum numero a quibus crucifixus est, qui videntes eum miracula facientem contempserant discipulis eum praedicantibus et in nomine eius talia facientibus crediderunt.“ Viz *O milosti*, s. 96.

²¹² De grat. 25“ „Si ex natura iustitia, ergo Christus gratis mortuus est.“ Viz *O milosti*, s. 45.

²¹³ Simpl. I,1,14: „*Miser ego homo! Quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum.*“ Viz *O milosti*, s. 78-79.

²¹⁴ Zajímavé srovnání nabízí výklad o christologii Pelagiova stoupence a Augustinova protivníka Juliana z Eclana, který ve své studii věnované „rehabilitaci“ Pelagia podává Lamberigts 2003, s. 5-10. Kristus byl v Julianově chápání „vykupitelem svého vlastního díla“, jeho vtělení je dovršením dobrého díla stvořeného, které nebylo zásadním způsobem narušeno či zničeno hříchem.

nástrojem božské spravedlnosti.²¹⁵ Instrumentální povaha obou pojetí je, domnívám se, jejich společným rysem i slabou stránkou.

4.4. Dar, půjčka, dluh a pokuta: ekonomie vztahu Boha a člověka

Srovnání (jakkoli kusé) christologie Pelagia a Augustina naznačilo směr, jímž se může ubírat další rozbor. Půjde o pokus o hlubší analýzu pojetí vztahu mezi Bohem a člověkem. Pomoci nám nyní mohou kategorie daru a dluhu (pokuty, trestu).

Podle Pelagia je přirozenost člověka a jeho svobodná vůle dobrým darem Boha člověku.²¹⁶ Bůh jako dobrý stvořitel si přeje, aby člověk jednal dobře, přeje si (a přikázal – *imperavit*) však také, aby jednal svobodně. Schopnost volit mezi dobrým a zlým, tedy možnost činit zlo, je tudíž sama o sobě dobrá, protože podmiňuje svobodu člověka. Dobro, vykonané svobodně, je lepší, než dobro vynucené. Dárce si přeje, aby s jeho darem bylo zacházeno co nejlépe, je však na obdarovaném, zda bude s darem skutečně dobře zacházet. Podstatou daru je vydání do moci (disponování) obdarovaného – předpokladem daru je vztah dvou svobodných partnerů.²¹⁷ Až potud Pelagiovo pojetí vztahu mezi člověkem a Bohem nastíněné definici daru odpovídá. V komentáři k Listu Římanům Pelagius zdůrazňuje, že Kristus zemřel za člověka „zdarma“ (*gratis*), „nedluženě“ (*indebite*), z lásky k člověku.²¹⁸ Toto pojetí je zasazeno v perspektivě daru jako dobrovolného (sebe)vydání.

Komplikace nastává, když Pelagius rozvine své pojetí závaznosti spravedlnosti – zákona.²¹⁹ Spravedlnost není věcí volby, ale zákona, a je přikázána všem lidem bez výjimky. Nesplněním této povinnosti vzniká dluh.²²⁰ Bůh nepřikázal nic nemožného, naplnit zákon spravedlnosti a lásky je v možnostech člověka, zvláště s pomocí

²¹⁵ Jsem si vědom toho, že uvedené srovnání má nízkou vypovídací hodnotu – bylo by třeba vzít v úvahu jiné Augustinovy spisy, zaměřené méně vyhraněně na polemiku o milosti.

²¹⁶ Následující výklad vychází především z pasáže Dem 3,2: „Utrumque nos posse voluit optimus Creator, sed unum facere, bonum scilicet, quod et imperavit: malique facultatem eius ex nostra voluntate faceremus. Quod cum ita sit, hoc quoque ipsum quod etiam mala facere possumus, bonum est. Bonum, inquam, quia boni partem meliorem facit. Facit enim ipsam voluntariam sui iuris: non necessitate devinctam, sed iudicio liberam.“ PL 30,17-18.

²¹⁷ Viz pro srovnání pojetí svobody jako daru u Juliana z Eclana. Lamberigts 2003, 4n.

²¹⁸ Rom 5,6: „Ut quid indebite pro nobis mortuus est, nisi ut manifestaret suam charitatem: cum adhuc peccatorum et scelerum languoribus premeretur?“ PL 30, 667.

²¹⁹ Dem 10,1: „In causa iustitiae omnes unum debemus: virgo, vidua, nupta, summus, medius, et imus gradus, aequaliter iubentur implere praecepta.“ PL 30,25.

²²⁰ Dluhem mladé Demetriady v Dem 10,2 je jednak její „panenství“ (zasvěcený život), které dobrovolně nabídla Bohu a stalo se pro ni závazným, jednak pro všechny lidi závazný zákon spravedlnosti.

Kristovou, a je to proto od člověka požadováno.²²¹ V této souvislosti je důležité, že Pelagius uznává také mojžíšský Zákon ještě před jeho završením v Kristu jako cestu ke spáse.²²² Toto ocenění mojžíšského Zákona pramení zřejmě z Pelagiova důrazu na aktivitu člověka ve vztahu k Bohu, jejímž svrchovaným vyjádřením je svobodné plnění Bohem darovaných přikázání. V tomto smyslu totiž právě Zákon dokonalým způsobem splňuje požadavek, aby iniciativu měl Bůh a ne člověk – Bůh, který je stvořitelem, je také dárce Zákona. Zákon člověk neustanovil svévolně. Podobně jako tělo, i Zákon je dobrý: dobrem zákona (*per bonum legis*) je odhalen i potrestán hřích.²²³ Zdůrazněme ještě jednou, že toto pojetí vychází z Pelagiova důrazu na praxi života. Dar je pro člověka především prostředkem k plnění přikázání.

Augustin v *Odpovědi Simplicianovi* rozvíjí přirovnání vztahu Boha a člověka k výměně statků mezi lidmi.²²⁴ Základní situací tu ovšem není dar, ale půjčka: věřitel může tomu, kdo mu dluží, dluh odpustit, a to je stejně spravedlivé jako vyžadovat ho zpět.²²⁵ Tento výklad je umístěn do kontextu obhajoby Božího předurčení k zavržení (či zatvrzení – *obduratio*) a jeho záměrem je ilustrovat povahu božské spravedlnosti, kterou Augustin obhajuje proti kritikům svého predestinačního modelu.²²⁶ Půjčka předpokládá vrácení toho, co bylo půjčeno. Učení o dědičném hříchu znamená v této souvislosti vznik univerzálního, všem lidem společného dluhu. Pro Augustina v době, kdy píše *O milosti a svobodném rozhodování*, znamená *gratis* negativní hodnocení – neekonomicky, nadarmo, zbytečně.

Přesnější než o dluhu je však zřejmě mluvit o pokutě či trestu. Všichni lidé mají být potrestáni; spravedlivé – náležité, správné řešení této situace je potrestání všech. Milosrdenství Boha, který některým lidem oprávněný trest promíjí, je podle Augustina

²²¹ Dem 16,3 „Nemo magis novit mensuram virium nostrarum, quam qui ipsas vires nobis dedit. Nec quisquam melius quantum possimus intelligit, quam qui ipsam virtutem nobis posse donavit. Nec impossibile aliquid voluit [potuit] imperare, qui iustus est; nec damnaturus huminem fuit, pro eo quod vitare non potuit, qui pius est.“ PL 30,30.

²²² Pelagius sice sdílí obvyklý postoj křesťanských autorů své doby k Židům, kteří odmítli nabídku odpuštění a spásy v Kristu, oproti nim se však domnívá, že i před příchodem Krista Židé skutečně dosahovali věčného života tím, že dodržovali Zákon. Po Kristově příchodu však dokonalá poslušnost Zákona vyžaduje víru v Krista, který Zákon naplnil. Takto v komentáři k Ř 10,5. Viz De Bruyn, s. 47. Vztahem Pelagia a „pelagianismu“ k židovství se zabývá Greshake, s. 33.

²²³ Rom 7,13: „Per bonum legis revelatur peccatum, et ab ipsa punitur.“ PL 30, 677.

²²⁴ Simpl I,2,16-17. Viz *O milosti*, s. 97-99.

²²⁵ Simpl I,2,16: „Quapropter cum dando et accipiendo inter se hominum societas connectatur, dentur autem et accipiantur vel debita vel non debita, quis non videat iniquitatis argui neminem posse qui quod sibi debetur exegerit, nec eum certe qui quod ei debetur donare voluerit, hoc autem non esse in eorum qui debitores sunt, sed in eius qui debetur arbitrio?“

²²⁶ Výzva k neochvějně víře tváří v tvář paradoxnímu učení v Simpl I,2,16: „Sit igitur hoc fixum atque immobile in mente sobria pietate atque stabili in fide, quod nulla est iniquitas apud Deum.“

pochopitelné jen na pozadí všeobecného dluhu/trestu: u Augustina Bůh „trestem na jedněch ukazuje, co dává jiným“. Spravedlnost, ne milosrdenství, je tím rozhodujícím faktorem.²²⁷

Doplňme, že ve spisu *O milosti a svobodném rozhodování* Augustin klade na rozměr daru větší důraz – všechna rozmanitá dobra, která člověk užívá, jsou Božími dary.

Spojujícím prvkem obou popsaných pojetí je převaha rozměru dluhu nad darem. U Pelagia se projevuje důrazem na zákon (spravedlnost), který s sebou přináší povinnost a dává vzniknout dluhu. Svě kořeny má toto pojetí zřejmě v Pelagiově soustředění na aktivitu člověka a jeho odpovědnost, na etiku lidského chování, díky němuž příliš snadno ztotožňuje Boží lásku s příkázáním (povinností) lásky, a vytváří tím jakousi obdobu situace člověka pod Zákonem. Augustinova pozornost se soustředí více na hřích člověka jako jeho univerzální dluh, který s sebou v konfrontaci s univerzálně platnou a svrchovanou spravedlností Boha nese stejně všeobecnou pokutu, trest pro všechny, z jehož platnosti pak Bůh tajnými cestami své spravedlnosti z oprávněného trestu (dluhu) některé lidi vyjímá.

4.5. Konkurence a participace: svoboda a vztahovost

V následující podkapitole se zaměřuji na ten vztah svobody člověka a vztahovosti. Nakolik je u Pelagia a Augustina svoboda člověka spojena se vztahem – vztažeností, a nakolik zůstává individuálním výkonem? Můžeme vztah člověka k Bohu v pojetí obou popsat spíše jako participaci, či konkurenci?

Problematickou stránkou Pelagiova pojetí svobody člověka je jeho výrazný individualismus, nedostatečné zdůraznění vztahového rozměru víry. Základem je aktivita člověka, jeho výkon a růst v ctnostech – nic není horší než stagnace, nečinnost (*otium*).²²⁸ To platí i o procesu učení se, kde je obsažen i prvek vztahu. Pelagius

²²⁷ Cit. v překladu O. Koupila. Simpl I,2,18: „Etenim obduratio illa impiorum utrumque demonstrat: et quid timendum sit, ut quisque pietate convertatur ad Deum, et quanta agenda sint gratiae misericordiae Dei, qui in aliorum poena quid aliis donet ostendit. Si autem illa iusta et nulla est iniquitas apud vindicantem Deum, quis sufficiat agere gratias ei qui hoc remittit, quod si vellet exigere, nemo se recte diceret non debere?“ Srov. *O milosti*, s. 102.

²²⁸ Viz například Dem 27,3: „Excitandus est enim spiritualibus stimulis semper animus, et maiori quotidie ardore renovandus. ... Nihil enim in hoc proposito otio deterius est: quod non solummodo non acquirit nova: sed etiam parta [parata] consumit. Sanctae vitae ratio processu gaudet et crescit: cessatione torpescit, et deficit.“ PL 30,42.

zdůrazňuje význam učení jako procesu, cesty, a důležitost osobnosti učitele, například v obraze apoštola Pavla jako dobrého učitele.²²⁹ Podobně jsou učitelé – především svým životem – spravedliví Starého zákona a sám Kristus. V závěru Pelagiova komentáře k listu Římanům je motiv učení dále rozveden: člověk není dobrý a moudrý od přirozenosti, jako je Bůh, ale potřebuje se takovým stát tím, že podstoupí proces učení, vedení.²³⁰ Učení je prostředek spásy,²³¹ cesta, kterou spása přichází k člověku, cesta, na níž člověk objevuje a rozvíjí své schopnosti a dary včetně daru svobody.

Daleko méně je však rozpracována druhá stránka lidské bytosti, pasivní, přijímající. Člověk u Pelagia, se ve svém důsledném sebe-určení jeví být poněkud osamělý, odkázaný na sebe a svou svobodu rozhodování. Tuto osamělost nedokáže zcela vyvážit ani důležitost přikládána učení. Charakteristické v této souvislosti je, že Pelagius nerozvinul do větší hloubky pojetí modlitby – ani v *Listu Demetriádě*, zaměřeném na život zbožné křesťanské panny a obsahujícím mnoho konkrétních rad pro duchovní život, není hlubší pojednání o modlitbě, pouze je vytčena potřeba vyčlenit jí dostatek času.²³²

U Augustina nalzáme zcela jiné, dá se říci protikladné zaměření. Důraz není položen na aktivitu člověka, ale na moment kajícího a vyznání vlastní nedostatečnosti.²³³ Právě modlitba má přitom centrální místo. Uprostřed argumentace o dvojím povolání (dvoji predestinaci) v druhé otázce první knihy *Odpovědi Simplicianovi* vsadil Augustin úvahu o modlitbě jako daru, který nezávisí na vůli a zásluhách člověka, a přece tajemným způsobem reálně je lidským úkonem: v rozvedení slov evangelia (Mt 7,7) „prosít, hledat i tlouci dává ten, který rozkazuje“ (Bůh), tím, kdo se modlí, je však člověk sám.²³⁴ Podobnou úvahu v Pelagiově listu nenajdeme, ačkoli bychom ji tam očekávali spíše než

²²⁹ Rom 15,14: „Bonus doctor laudando provocat ad profectum, ut erubescant tales non esse, quales ab Apostolo putantur.“ PL 30,712.

²³⁰ Rom 16,27.

²³¹ De Bruyn, s. 53: „teaching as a means of salvation.“

²³² Dem 23,1. Modlíci se podle Pelagia „zápolí v nebeském zápase“ (*in coelesti agone certantur*): použitá přirovnání jako zápas či cvičiště (*palestra*) podtrhují důraz na aktivitu člověka.

²³³ Tento pokání a vyznání v Augustinově nauce zdůrazňuje ve své studii J. Wetzel: „The Augustinian doctrine of predestination is, first and foremost, a doctrine of confession.“ Wetzel, s. 138.

²³⁴ Simpl. I,2,21: „Aut quis habet in potestate, ut vel occurrat quod eum delectare possit, vel delectet cum occurrerit? Cum ergo nos ea delectant quibus proficiamus ad Deum, inspiratur hoc et praebetur gratia Dei, non nutu nostro et industria aut operum meritibus comparatur, quia ut sit nutus voluntatis, ut sit industria studii, ut sint opera caritate ferventia, ille tribuit, ille largitur. Petere iubemur ut accipiamus, et quaerere ut inveniamus, et pulsare ut aperiatur nobis. Nonne aliquando ipsa oratio nostra sic tepida est vel potius frigida et pene nulla, immo omnino interdum ita nulla, ut neque hoc in nobis cum dolore advertamus? Quia si vel hoc dolemus, iam oramus. Quid ergo aliud ostenditur nobis, nisi quia et petere et quaerere et pulsare ille concedit qui haec ut faciamus iubet.“ Srov. *O milosti*, s. 106.

v pojednání více exegetického a polemického zaměření, jakým je *Odpověď Simplicianovi*.

Peter Brown postavil do ostrého a působivého protikladu individualistického člověka u Pelagia a Augustinova člověka jako jedince zapojeného do sítě tajemných solidarit.²³⁵ Dokonce i Augustinovo učení o dědičném hříchu, jak si povšiml Paul Ricoeur, v sobě nese významný prvek solidarity a kajícího, vyznavačského rozměru.²³⁶ Jeho vlastní smysl a nejhlubší význam je ekleziální.²³⁷ Nalezneme odpovídající moment solidarity také u „individualistického“ Pelagia? Domnívám se, že jím může být učení o milosti stvoření, které nabízí jakousi pozitivní protiváhu augustinovské „solidaritě v hříchu“. Otevírá cestu k pochopení stvoření jako jednoty a ke skutečnému humanismu, který odstraňuje uměle vytvořené rozdíly mezi lidmi. To vše za předpokladu, že se vyhne zplošťující racionalizaci a jednostrannému důrazu na aktivitu a nechá se vyvážit hloubkou spirituality založené na vyznání a pokání.

Je tedy možné pojetí svobody člověka u Pelagia a Augustina popsat spíše pomocí pojmu participace, či konkurence?

Pelagius s pojmem participace – spolupůsobení nepracuje.²³⁸ Člověk pracuje ke své spáse tím, že dobrovolně plní příkázání (*mandata*) lásky a spravedlnosti. K tomu využívá darů a pomoci Boha: v první řadě samotné přirozenosti (milosti stvoření), dále Zákona a jako jeho završení a naplnění daru Kristovy oběti, jeho svrchovaného příkladu a dokonalého učení. Nejblíže „participaci“ je Pelagius právě v pojetí vztahu mezi Bohem – dárce a člověkem – obdarovaným.

Augustinovo pojetí v období presbyterátu je dosti podobné popsanému pojetí Pelagiovu. Zásadní změnu přináší *Odpověď Simplicianovi*. V konceptu dvojího předurčení (dvojího povolání) nemá spolu-působení místo: je to Bůh sám, kdo působí a rozhoduje. Zdá se, že toto pojetí nemusí být pro Augustina konečné. Ve spisu *O milosti a svobodném*

²³⁵ Brown 1967, s. 365: „The Pelagian man was essentially a separate individual: the man of Augustine is always about to be engulfed in vast, mysterious solidarities.“

²³⁶ Ricoeur, zvl. s. 137-147. Ricoeur ve své úvaze konstatuje pojmovou – logickou neudržitelnost mytického „pseudopojmu prvotního hříchu“, jeho hlubší pravdu nalézá na rovině symbolické: „Je třeba projít prohrou vědění, abychom našli pravověrnou intenci, přímý smysl, smysl ekleziální. Naznačil jsem, že tento přímý smysl nebude pojmem, nýbrž symbolem – racionálním symbolem, symbolem pro rozum – toho, co přiznáváme nejhlubšího a nejpodstatnějšího při vyznání hříchů.“ Ricoeur, s. 142. Citováno v překladu M. Rejchrt.

²³⁷ Další kapitola této práce by měla být zaměřena na ekleziologii Pelagia a Augustina: jak „funguje“ výše rozebrané pojetí svobody v zapojení člověka do společenství? K Pelagiovu pojetí církve viz rozsáhlou práci:

S. Thier, *Kirche bei Pelagius*, Berlin/New York 1999.

²³⁸ To pochopitelně platí pro tu část Pelagiova díla, kterou jsem byl schopen zahrnout v této práci.

rozhodování Augustin dospívá k určité podobě spolupůsobení Boha a člověka. Lidská vůle je vždy svobodná, ale ne vždy dobrá; jen Bůh dokáže zlou vůli změnit, obrátit k dobrému, a dobrou vůli posílit, aby vytrvala.²³⁹ Bůh nejprve působí, aby člověk vůbec chtěl (*ut velimus operatur incipiens*), poté spolupůsobením zdokonaluje lásku chtějícího (*volentibus cooperatur perficiens*).²⁴⁰

Bůh je tedy zároveň působící i spolupůsobící. Lidé, kteří volí, by neměli žádnou zásluhu, kdyby jejich volbě nepředcházela volba – milost Boží.²⁴¹ Milost Boží má v tomto pojetí iniciativu i poslední slovo, ale svobodu rozhodování nelikviduje – počíná, spolupůsobí a přivádí k dokonalosti. Bez milosti schopnost svobodně se rozhodovat člověka nepovznáší, ale právě naopak sráží do propasti.²⁴² Je toto pojetí návratem před *Odpověď Simplicianovi*, jakousi modifikací, změkčením dosaženého náhledu, či spíše uzpůsobením argumentace mnišským recipientům spisu *O milosti a svobodném rozhodování*?

4.6. Exkurs: svoboda a hřích v tradici teologie řeckého Východu

Pelagius i Augustin patřili do světa latinského křesťanstva a otázka vztahu milosti a svobody (stejně jako význam „pelagianismu“ coby hereze) je také omezena takřka výhradně na dějiny západní poloviny křesťanského světa. Jako určitá alternativa k dosud popsanému a zároveň nastínění pozadí, na němž se spor obou latinských autorů odehrával, může posloužit stručné zachycení některých rysů pojetí svobody a hříchu ve východní, především byzantské pravoslavné teologii.²⁴³

²³⁹ De Grat. 31: „Semper est autem in nobis voluntas libera, sed non semper est bona. Aut enim a iustitia libera est, quando servit peccato, et tunc est mala; aut a peccato libera est, quando servit iustitiae, et tunc est bona. Gratia vero Dei semper est bona, et per hanc fit ut sit homo bonae voluntatis, quae iam esse coepit, augeatur, et tam magna fiat, ut possit implere divina mandata quae voluerit, cum valde perfecteque voluerit.“ Viz *O milosti*, s. 49-50.

²⁴⁰ De Grat. 33: „Quoniam ipse ut velimus operatur, qui volentibus cooperatur perficiens.“ Viz *O milosti*, s. 52.

²⁴¹ De Grat. 38: „Eligentium hominum meritum nullum esset, nisi eos eligentis gratia Dei praeveniret.“ Viz *O milosti*, s. 56.

²⁴² De Grat. 13, Viz *O milosti*, s. 34.

²⁴³ Hlavním pramenem této kapitoly je historicko-systematická práce Johna Meyendorffa *Byzantine theology* (revidované vydání z roku 1983), dále dvě systematická díla Vladimíra Losského, *Dogmatická teologie* (Praha 1994) a *Mystical Theology of the Christian East* (1998). Viz seznam literatury.

K podstatě Boží lásky k člověku náleží možnost, že bude odmítnuta, je to součást „rizika nového.“ Ke svobodě člověka patří i možnost zneužití, odvrácení od Boha. Prvotní hřích spočívá v narušení vztahu mezi člověkem a Bohem, je to osobní postoj a volba člověka – hřích vychází ze svobody a je vždy vlastní pouze tomu, kdo jej působí.²⁴⁴ V tomto smyslu Východ nezná nebo dokonce odmítá „dědičnou vinu“;²⁴⁵ hřích je osobní postoj, Adamův hřích byl Adamovým selháním ve zkoušce svobody připravené právě pro něj. První člověk měl za úkol spojovat, sjednocovat, a tím dospět ke konečnému sjednocení – *theosi*. Tento úkol však nesplnil Adam, ale druhý Adam – Kristus.

Přestože východní teologie nepřijímá přenos hříchu plozením, nepojímá hřích ani zcela individualisticky: lidstvo je organická jednota, a hřích prvního člověka zasahuje všechny lidi. Každý člověk hřeší „v Adamovi“, ale jako jednotlivec. Hřích se týká všech lidí, nikoho však nevyhnutelně: když hřeší, hřeší každý člověk v Adamovi; není však k hříchu determinován. Tím, co je skutečným trvalým důsledkem „prvotního hříchu“, je smrt. Východ zná „dědičnou smrtelnost“ a „osobní hřích“.²⁴⁶

Hřích nezasáhl přirozenost člověka a nezničil její podstatu – obraz Boží v člověku. Člověk vždy zůstává osobou; jakkoli daleko od Boha se nachází, vždy je pro něj otevřena cesta pokání a návratu k Bohu.²⁴⁷ Přirozenost člověka je hříchem zastíněna, ne zničena: je slepá a oklamaná – podle sv. Řehoře Nysského je hřích „nemoc oklamané vůle“.²⁴⁸ Přesto však v lidské přirozenosti zůstává vtištěn obraz Boží jako nesmazatelná pečeť – a s ním svoboda člověka.

Svoboda však není totéž co „svoboda volby“. Zatímco svoboda, možnost odpovědět v lásce na Boží oslovení, patří k podstatě člověka jako osoby a je nezničitelná, svoboda volby a s ní nutnost volit je naopak důsledkem zatemnění obrazu Božího a padlého stavu člověka. Přirozenost, která je v dokonalém souladu sama se sebou, tedy Bůh, nepotřebuje volit – svou volbu činí definitivně a nezvratně v *kenosi*, vydání sebe sama v lásce. „Svobodná vůle“ člověka, oslabená a deformovaná hříchem, se projevuje

²⁴⁴ Lossky 1994, s. 54: „zlo je výplodem pouze svobody té bytosti, která zlo působí.“

²⁴⁵ Meyendorff, s. 145: „dědičnou vinu“ odmítal např. Jan Zlatoústý, pro Maxima Vyznavače byla dokonce něčím nemožným.

²⁴⁶ Meyendorff, s. 146n.

²⁴⁷ Lossky 1998, s. 124.

²⁴⁸ Podle Lossky 1998, s. 128.

klopýtáním, váhavostí na cestě (vzestupu) k Bohu.²⁴⁹ Skutečná svoboda, stejně jako pravá přirozenost člověka, je obrazem *kenose* a spočívá ve vydání sebe sama v lásce.

U Pelagia i Augustina nalezneme shody s nastíněným pojetím křesťanského Východu. U Pelagia je paralel více: podobně jako v pojetí křesťanského Východu klade důraz na stvoření k Božimu obrazu jako zdroj nezničitelné důstojnosti člověka: svoboda člověka je založena v samé Boží lásce k člověku.²⁵⁰ Prvotní hřích pojímá Pelagius jako přenos smrtelnosti, nikoli však dědičné viny. Podobně je tomu u Augustinových spisů období „nesystematického komentáře“, kde nacházíme učení o přenosu smrtelnosti, ne však hříchu samého.

Pojetí *Odpovědi Simplicianovi*, založené na přenosu dědičného hřích a faktické formulaci predestinace k zavržení v podobě učení o „dvojím povolání“ člověka, se naopak od popsaného náhledu řeckého Východu křesťanstva podstatně liší. Tím, co odlišuje od pojetí křesťanského Východu jak Pelagia, tak Augustina, je pak nerozvinutá christologie, především koncept *kenosis – theosis*, založený na darování sebe sama jako svrchovaném projevu Boží lásky k člověku. Pelagius i Augustin uchopují vztah mezi Bohem a člověkem více v kategoriích rozkazu, povinnosti a dluhu.

5. Závěr

Srovnání pojetí svobody u Pelagia a Augustina odhaluje hned na počátku podstatný znesnadňující rys. Proti sobě stojí na jedné straně souvislá koncepce Pelagiova, na straně druhé naopak výrazná změna pojmání u Augustina.

V Pelagiově chápání je svoboda člověka založena na centrálním významu stvoření a přirozeném dobru, přítomném ve stvoření – milost je především (nikoli výhradně) „milostí stvoření“. Tato milost se projevuje ve spravedlivém životě patriarchů i

²⁴⁹ Lossky 1998, s. 125: „Our nature being overclouded by sin no longer knows its true good, and usually turns to what is "against nature"; and so the human person is always faced with the necessity of choice; it goes forward gropingly.“

²⁵⁰ Sympatizující výklad Pelagiova učení z hlediska dnešního pravoslavlí podává Deacon Geoffrey Ó Riada: *Pelagius: To Demetrias*, <http://www.brojed.org/pelagius.html> (staženo 9.6.2004). Autor tohoto příspěvku vyzdvihuje Pelagiův osamělý boj proti novým a odchýlným naukám Augustina a Jeronýma, shodu Pelagiova učení s patristickou tradicí, moudrost jeho spirituality, a objevuje v Pelagiovi dokonce dlouho opomíjeného světce církve.

pohanských filosofů. Projevem milosti je také zákon, především židovský mojžíšský Zákon. Svoboda člověka je darem stvořitele, potvrzuje svobodu Boha a slouží jí právě tím, že je na Bohu nezávislá a nejedná z předem dané nutnosti. Tato svoboda má konkrétní podobu volby mezi dvěma cestami. Svou roli na Pelagiovo myšlení zřejmě sehrál vliv stoické filosofie.²⁵¹ U Pelagia nacházíme rozvinutí konceptu předzvědění (*praescientia*) a naopak odmítnutí předurčení (*praedestinatio*). Hřích chápe Pelagius primárně jako rozhodnutí vůle jednotlivce, prvotní hřích jako příklad (*exemplum*) v silném smyslu,²⁵² nikoli však jako dědičnou vinu předávanou plozením.

Augustin v komentáři *Expositio quarundam propositionum* zastával podobné pojetí, v *Odpovědi Simplicianovi* však nastalo radikální přesunutí důrazu. Předzvědění zaměnil Augustin za předurčení a v podobě učení o dvou způsobech povolání fakticky formuloval nauku o dvojí predestinaci. Milost Boží, v předchozím pojetí pomáhající a spolupůsobící, se stala dominující a převládající silou. Svoboda člověka není zcela popřena, reálně však v situaci hříchu nemá váhu. Predestinace jako logické domyšlení nauky o primátu (neodolatelné moci) milosti pak svobodu člověka zcela ruší. Učení o dědičném hříchu vztažené mechanismem přenášení viny plozením na celé lidstvo vytvořilo základní situaci zavržení, z níž milost Boží na základě člověku nepochopitelné, přesto však nezpochybnitelné spravedlnosti provádí selekci ke spáse a k zatracení. Ve formování nauky o dvojí predestinaci pravděpodobně nehrál roli Augustinův případný přetrvávající manicheismus, jehož pojetí je dosti odlišné.²⁵³

Tato Augustinova koncepce doznala pak drobné úpravy (spíše formulační než obsahové?) ve spisu *O milosti a svobodném rozhodování*. Ten se v některých rysech podobá Pelagiovu *Listu Demetriadě*: ve středu pozornosti je potenciál člověka – dary, kterých se mu dostalo od stvořitele a které mají být využity k životu podle Boží vůle. Podobnost obou textů vyplývá z podobnosti adresátů, jimž jsou určeny: vliv „pastorační strategie“ na podobu a formulaci nauky je výrazným faktorem.

Na první pohled se zdá, že představená základní pojetí jsou zcela neslučitelná: na jedné straně autonomie lidské svobody, na straně druhé její faktické zrušení. Vedle zásadní rozdílnosti však tato práce našla také určité shodné rysy. V první řadě je to nerozvinutá christologie, která u obou autorů plní funkci nástroje sloužícího argumentaci jiného druhu: u Pelagia závaznosti příkázání (*mandata*) dokonalého života,

²⁵¹ Viz kap. 2.2.

²⁵² Právzor, který významně ovlivňuje jednání, nikoli pouhá „předloha“.

²⁵³ To přesvědčivě dokazují Magris, zvl. s. 156-160, a Lamberigts 2001, zvl. s. 134-135.

u Augustina primátu milosti a učení o predestinaci. Tato určitá slabost christologie Pelagia i Augustina souvisí s převahou kategorií dluhu, půjčky a pokuty nad rozměrem daru, která se u obou autorů projevuje v různé míře.

Pelagius zachovává význam daru ve svém učení o dobru stvoření, otázkou však je, zda Kristova oběť „zdarma“ (*gratis*) a „nedluženě“ (*indebite*) není zpochybněna povinností naplnit *mandata* nového zákona Kristova, která zakládá nový dluh a přináší s sebou novou formu závislosti.

U Augustina se do centra dostává situace obecného dluhu a pokuty, která s sebou v logice božské spravedlnosti nese obecnou nutnost trestu – stav všeobecného dluhu. Kristova oběť, jež by bez tohoto dluhu byla „nadarmo“ (*gratis*), je darem, ovšem vynuceným situací obecné pokuty, která je základním a (před)určujícím faktorem. Požadavek naplnění spravedlnosti do důsledku znamená, že milosrdenství se ocitá v jakési vedlejší roli – jeho platnost je od počátku omezena.

Stručný exkurs do pojetí svobody a hříchu v teologii křesťanského (byzantského) Východu naznačil, že nejproblematičtější složku, již lze nalézt v učení obou autorů, představuje Augustinovo chápání dědičného hříchu a jeho přenosu. To však v sobě paradoxně obsahuje moment vztahovosti, ať již v podobě interpretace hříchu jako sociální skutečnosti (solidarita v hříchu), nebo podle podnětného výkladu dědičného hříchu coby instrumentálního, zpředměťujícího pojetí mezilidských vztahů, které se přenáší „sociálním plozením“.²⁵⁴ Hřích v Pelagiově chápání je omezen na jednání individua.

Pelagius i Augustin, přes podstatné rozdíly především v učení o předzvěděni/předurčení a o hříchu, mají oba společnou jistou nerozvinutost konceptu daru, který je základem učení o *kenosis – theosis*, založeného na svobodném darování sebe sama Bohem v Kristu. To se stává základem svobody člověka a participace člověka na spáse. Pelagius ani Augustin myšlenku participace nerozvíjejí: Pelagius je příliš jednostranně zaměřen na aktivitu člověka, Augustin naopak na naprostou svrchovanost milosti Boží. Pro Pelagia i Augustina je charakteristický jistý individualismus v pojetí spásy, který se přes spojovací prvky obsažené v učení obou dá jen obtížně sloučit s představou

²⁵⁴ Viz kap. 4.2.

participace – spolupůsobení dvou nerovných, přece však navzájem nezastupitelných partnerů – Boha a člověka.²⁵⁵

Pro Pelagia ani pro Augustina není svoboda jako schopnost činit rozhodnutí (*libertas arbitrii*) cílem sama o sobě. Tím, co je důležité, je správné zaměření a konečné naplnění svobody: jednání ve shodě s Boží vůlí (Pelagius) a odevzdanost do Boží vůle (Augustin). Věta Augustinových *Vyznání*, jež údajně pobouřila Pelagia a bývá citována jako symbolický počátek rozepře obou myslitelů, má právě takové zacílení. *Da quod iubet et iube quod vis* můžeme interpretovat také takto: „Dej, ať smýšlím a jednám (jsem) zcela v souladu s Tvou vůlí“. V tomto výkladu by Pelagius pravděpodobně nic nepřijatelného necítil. Augustinův výrok vyjadřuje paradoxní povahu svobody: svoboda se naplňuje svým faktickým popřením. Svobodné rozhodování člověka dochází skutečné realizace v postoji a jednání ve shodě s vůlí Boží.

Zdá-li se tedy, že cíl, konečné zaměření svobody, je týž, v čem spočívá zdroj napětí a neshody mezi oběma autory? Tím, co je odlišuje a vzdaluje od sebe, je jiná motivace, soustředění na jinou ze složek lidské bytosti. Pelagiovým záměrem bylo „rozhybat“ vůli člověka, povzbudit jej k aktivitě, k hledání Boží vůle v konkrétních situacích života. K tomu využíval prostředků „pozitivní motivace“ – zdůraznění možností a mohutností přirozenosti člověka, společné všem lidem, a velikosti a vznešenosti povolání k lásce a spravedlnosti, kterého se člověku dostalo.²⁵⁶ Pelagius oslovuje člověka jako bojovníka, který potřebuje povzbuzení, ujištění o vlastní síle, i rozkaz podepřený nezpochybnitelnou autoritou.²⁵⁷

Augustinova motivace je jiná, téměř protikladná. Jde mu v první řadě o zlomení lidské pýchy, vlastní vůle člověka ve smyslu jeho svévole, o likvidaci jakéhokoli náznaku nezávislosti (autonomie) člověka na Boží milosti.²⁵⁸ Augustin nemluví k bojovníku, ale

²⁵⁵ „Jak vypadá“ participace v novozákonním (pavlovském) pojetí, ukazuje pasáž 2 Te 1,11-12: „Proto se stále za vás modlíme, aby vás náš Bůh učinil hodnými svého povolání a svou mocí přivedl k naplnění každé vaše dobré rozhodnutí a dílo víry. Tak bude oslaveno jméno našeho Pána Ježíše ve vás a vy v něm podle milosti našeho Boha a Pána Ježíše Krista.“ Bůh povolává a završuje dílo spásy („přivádí k naplnění“), nezastupitelné místo náleží však i vůli a aktivitě člověka. Cílem je oslavení Boha v člověku a člověka v Bohu – *theosis*. Důležitá je také okolnost, že je tato Pavlova výpověď zasazena do situace modlitby.

²⁵⁶ Tak v úvodu *Listu Demetriadě*, kde je tento přístup zdůvodněn: pobídka k aktivitě nemá smysl, pokud člověk není přesvědčen, že to, k čemu je vybízen, je v jeho silách. Dem 2,1: „Quoties mihi de institutione morum, et sanctae vitae conversatione dicendum est, soleo prius humanae naturae vim qualitatemque monstrare, et quid efficere possit, ostendere: ac iam inde audientis animum ad species incitare virtutum: ne nihil prosit ad ea vocari, quae forte sibi impossibilia esse praesumpserit.“

²⁵⁷ Dem 2,1: „Nam et in bello ea exhortatio maxima est, eaque plurimum auctoritatis habet, quae pugnatorem de viribus suis admonet.“

²⁵⁸ V pavlovské interpretaci: závislosti na skutečích zákona.

k potenciálnímu kajícímu: k člověku, který se má nechat přemoci a vyznat svou naprostou nedostatečnost, své totální selhání.²⁵⁹ Augustin vyzývá k pokání a modlitbě. Neoslovuje aktivní, ale pasivní – přijímající stránku lidské osobnosti. Pelagius se soustředí na zde a nyní jednajícího člověka, žene jej kupředu na cestě dokonalosti života, které člověk nikdy zcela nedosáhne, přece však je povinen o ni usilovat.²⁶⁰ Zastavení, návrat tu znamená pád zpět. Augustin naopak má na mysli člověka, který se zastavil, či lépe: byl zastaven.

Augustinovo pojetí svobody je nepochybně hlubší v tom, že dovoluje lépe proniknout k lidské slabosti a pasivitě, k selhání a selhávání člověka ve zkouškách života. V situaci kajícího vyznání je Boží milost silou, která sama obnovuje člověka, tvoří vlastně člověka nového, je jeho svobodou. Je ve skutečnosti jistou formou participace, v níž je podíl člověka omezen na pól pasivity. Jakmile však Augustin začne o milosti uvažovat abstraktně jako o jakési Boží „výkonné moci“, rozhodující o osudu člověka, spojení s živým základem jeho učení o milosti se přeruší. Takto neosobní a logicky vykalkulované je učení o dvou způsobech povolání, rozvinuté Augustinem v *Odpovědi Simplicianovi*, jehož faktickým vyústěním je nauka o dvojí predestinaci. Domnívám se, že toto učení představuje odchýlení se od určujícího směru Augustinova pojetí svobody, slepou uličku, z níž je však možné vrátit se k tomu, co je skutečně podstatné. Augustinova všemocná milost Boží „funguje“ jen na rovině osoby, jako moc přetvářející člověka v ději obrácení.

Závěrem této práce tak může být svoboda jako vždy konkrétní, vztažená k určitému rozměru lidského života. Srovnání pojetí svobody u Pelagia a Augustina ukazuje, nakolik odlišnými se mohou zdát svoboda lidské aktivity a svoboda lidské pasivity. Svoboda, která se realizuje volbou, a svoboda, jež se uskutečňuje vzdáním se volby. Obě vycházejí z autentické zkušenosti člověka, obě mají své místo v životě víry a pevnou oporu v křesťanské tradici, obě jsou tedy v tomto smyslu „pravověrné.“²⁶¹

²⁵⁹ Obraz Šavla, jehož vůle byla přemožena, obrácena zásahem Boží moci slouží jako vystižení naprosté pasivity, v níž se člověk před Bohem nachází: Simpl I,2,22: „Quid volebat Saulus nisi invadere, trahere, vincere, necare Christianos? Quam rabida voluntas, quam furiosa, quam caeca! Qui tamen una desuper voce prostratus occurrente utique tali viso, quo mens illa et voluntas refracta saevitia retorqueretur et corrigeretur ad fidem, repente ex Evangelii mirabili persecutore mirabilior praedicator effectus est.“ Srov. *O milosti*, 107-108.

²⁶⁰ Dem 27,3: „Tamdiu non relabimur retro, quamdiu ad priora contendimus. At ubi coeperimus stare, descendimus: nostrumque non progredi, ima reverti est.“ Srov. Rees 1991, s. 63.

²⁶¹ Tato práce není pokusem o „rehabilitaci“ Pelagia či o dokazování „heretičnosti“ Augustinova učení o dvojí predestinaci či přenosu dědičného hříchu. Nesleduje ani vývoj názoru historiků dogmatu v této otázce. Snad však může přispět k tomu, že se bude s kategoriemi „pravověrnost“ a „hereze“ zacházet s větší opatrností i citlivostí ke skutečné podobě učení, které se stává jejich obětí. Viz Lamberigts 2003,

Pojetí svobody u Pelagia a Augustina, jakkoli v mnoha směrech protikladná, se mohou a vzhledem ke svým omezením snad i musí doplňovat. Ze dvou odlišných úhlů pohledu zachycují situaci člověka v napětí mezi odevzdaností tváří v tvář svrchovanosti Boha coby dobrého dárce a spravedlivého soudce, a aktivním vyrovnáváním se s komplikovanou realitou svobody člověka jako daru, ale také výzvy a úkolu.

6. Prameny a literatura

Prameny:

Pelagius

Epistula ad Demetriadem. Patrologie latinae cursus completus, ed. J.P. Migne, sv. 30.15-45. (Citováno jako Dem)

Commentarius in epistolam ad Romanos. Patrologie latinae cursus completus, ed. J.P. Migne, sv. 30.669-746. (Citováno jako Rom)

Augustin

Exposition quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos. Edice: Augustine on Romans. Propositions from the Epistle to the Romans. Ed Paula Fredriksen Landes. Society of Biblical Literature, Texts and Translations 23, Early Christian Literature Series 6, Scholars Press, Chico, California, 1982. (Citováno jako Prop, stránkování edice jako Landes)

De diversis Quaestionibus ad Simplicianum libri duo (Simpl). http://www.sant-agostino.it/latino/questioni_simpliciano_2_libro. Staženo 22.7.2005. (Citováno jako Simpl)

De Gratia et libero arbitrio liber unus (De Grat). http://www.sant-agostino.it/latino/gratia_libero_arbitrio/grazia_lib. Staženo 13.10.2005. (Citováno jako De Grat)

Překlady:

Pelagius's Commentary on St Paul's Epistle to the Romans: translated with introduction and notes by Theodore de Bruyn. Oxford, 1993. (Citováno jako De Bruyn)

Rees, Brinley Roderick: *The Letters of Pelagius and his Followers*. London 1991. (Citováno jako Rees 1991)

Sv. Augustin: *O milosti a svobodném rozhodování. Odpověď Simplicianovi*. Praha 2000. (Citováno jako *O Milosti*)

Literatura:

Bohlin, Torgny: *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*. Upsalla, 1957.

Brown (1964), Peter: *St. Augustine's Attitude to Religious Coercion*. *Journal of Roman Studies* LIV 1964, 107-116. Přetištěno v: *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972, 260-278.

Brown (1967), Peter: *Augustine of Hippo*. Berkley, 1967.

Brown (1968), Peter: *Pelagius and his Supporters: Aims and Environment*. *Journal of Theological Studies*, n.s., XIX, 1968, s. 93-114. Přetištěno v: *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972, 183-207.

Brown (1970), Peter: "The Patrons of Pelagius: The Roman Aristocracy Between East and West," *Journal of Theological Studies*, n.s., XXI, 1970, s. 56-72. Přetištěno v: *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972, 208-226.

Evans, Robert F.: *Pelagius. Inquiries and Reappraisals*. New York, 1968.

Ferguson, John: *Pelagius*. Cambridge, 1956.

Greshake, Gisbert: *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*. Mainz, 1972.

Chadwick, Henry: *Augustine. A very short introduction*. Oxford, 2001.

Karfíková, Lenka: „Milost zvítězila“. Augustinův dvojitý výklad Pavlovy nauky o milosti. In: *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*. Jihlava, 2004, s. 159-175.

Lamberigts(2003), Mathijs: Was Augustine a Manichaeen? The Assessment of Julian of Aeclanum. In: *Augustine and Manichaeism in the Latin West: proceedings of the Fribourg Utrecht international symposium of the international Association of Manichaeen Studies (IAMS)*, ed. by Johannes van Oort, Otto Wermelinger a Gregor Wurst, Brill, Leden/Boston/Köln 2001, s. 113-136.

Lamberigts(2003), Mathijs: *The rehabilitation of Pelagius*. GOA Meeting I (15-12-'03), www.theo.kuleuven.ac.be/goa/TextMeetingI-151203.doc. Staženo 22. 7. 2205.

Lossky (1994), Vladimir: *Dogmatická teologie*. Praha 1994.

Lossky (1998), Vladimir: *Mystical Theology of the Christian East*. New York 1998.

Magris, Aldo: Augustins Prädestinationslehre und die manichäischen Quellen. In: *Augustine and Manichaeism in the Latin West: proceedings of the Fribourg Utrecht international symposium of the international Association of Manichaeic Studies (IAMS)*, ed. by Johannes van Oort, Otto Wermelinger a Gregor Wurst, Brill, Leden/Boston/Köln 2001, s. 148-160.

Markus (1989), Robert A.: *The Legacy of Pelagius: Orthodoxy, heresy and conciliation*. In: *The making of orthodoxy. Essays in honour of Henry Chadwick*. Ed. by Rowan Williams. Cambridge, 1989, s. 214-234.

Markus (1998), Robert A.: *The End of Ancient Christianity*. Cambridge 1998.

Meyendorff, John: *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York 1983.

O Donnell, James J.: *Augustine. Christ and the Soul*. www.georgetown.edu/faculty/jod/twayne/aug4.html Staženo 25. 7. 2005.

Rees, Brinley R.: *Pelagius, a Reluctant Heretic*. 1988.

Ricoeur, Paul: *O významu pojmu prvotní hřích*. In: *Život, pravda, symbol*. Přeložil Miloš Rejchrt. Praha 1993, s. 131-147.

Rist, John M.: *Augustine on free will and predestination*. In: *Augustine. A Collection of Critical Essays*. Ed. By R.A.Markus. New York 1972, s. 218-252.

Schlabach (1992), Gerald W.: *Friendship as Adultery: Social Reality and Sexual Metaphor in Augustine's Doctrine of Original Sin*. *Augustinian Studies* 23 (December 1992), s. 125-147.

Schlabach (1996), Gerald W.: „Love is the Hand of the Soul“. The Grammar of Continence in Augustine's Doctrine of Christian Love. Firts presented at the North American patristic Society, June 1, 1996. <http://personal2.stthomas.edu/qwschlabach/docs/1996naps.htm>. Staženo 8.11.2005.

Wetzel, James: *Snares of Truth. Augustine on free will and predestination*. In: *Augustine and his critics. Essays in Honour of Gerald Bonner*. Ed. by Robert Dodaro and George Lawless, London/New York 2000, s. 124-141.

Wickham, Lionel: Pelagianism in the East. In: *The making of orthodoxy. Essays in honour of Henry Chadwick*. Ed. by Rowan Williams. Cambridge, 1989, s. 200-213.

Seznam zkratek:

CSEL *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Wien 1866ff.

PG *Patrologia Graeca*, ed. J.-P. Migne, Paris 1857-1866.

PL *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1841-1864.

Zkratky citovaných děl Pelagia a Augustina viz Prameny a literatura.

Anotace

Bakalářská práce „Aktivní a pasivní svoboda u Pelagia a Augustina“ se zaměřuje na postavení svobody vůle člověka v části díla Pelagia a Augustina. Postupně rozebírá problematiku předzvědění a předurčení, pojetí hříchu u obou autorů a jeho vztah ke svobodě vůle, christologii, podoby ekonomie vztahu mezi Bohem a člověkem, a otázku participace a konkurence. Výchozí bodem srovnání jsou dvě výrazně odlišná, spíše však komplementární než protikladná pojetí – svoboda lidské aktivity u Pelagia a svoboda lidské pasivity u Augustina. Nejproblematictější koncepci shledává tato práce v Augustinově nauce o dvojí predestinaci, vypracované v podobě učení o dvou způsobech povolání, a v jeho učení o přenosu dědičného hříchu. Slabinou společnou Pelagiovi i Augustinovi je převaha kategorií dluhu a pokuty nad rozměrem daru, instrumentální christologie a určitý individualismus v pohledu na svobodu člověka.

Abstract

Bachelor's thesis „Active and passive Freedom by Pelagius and Augustine“ focuses on the position of the freedom of the will in a certain part of the theological works by Pelagius and Augustine. It deals by sequel with the problem of prescience and predestination, conceptions of sin and their relation to the freedom of the will, christology, modes of economy in relation between God and man, and the question of participation of man in the process of salvation. As a result of this work appear two considerably different, but in fact rather complementary than contradictory approaches: the freedom of human activity in the case of Pelagius, and the freedom of human passivity by Augustine. The most problematic conception this work finds in Augustine's doctrine of double predestination, worked out in the form of a „twofold vocation“, and in his teaching of the transmission of the hereditary sin. The problematic side of both Pelagius and Augustine is the predominance of the categories of loan, debt and penalty over the dimension of gift, instrumental character of christology and a certain individualism of the entire conception of the freedom of man.