

Univerzita Karlova v Praze

Evangelická teologická fakulta

Teologie stvoření Juliána z Aeclana a její zdroje

Disertační práce

Filip Outrata

Katedra filosofie

Vedoucí práce: prof. Lenka Karfíková, Dr. theol.

Studijní program: P6101 Filosofie

Studijní obor: Filosofie

2014

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem *Teologie stvoření Juliána z Aeclana a její zdroje* napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Praze dne 28. dubna 2014, Filip Outrata

Anotace

Tématem práce je pokus o celkový nárys teologie Juliána z Aeclana, nejvýraznějšího Augustinova protivníka v tzv. pelagiánském sporu, a hledání jejích zdrojů především v protimanichejsky zaměřených dílech vybraných autorů křesťanského Východu (Titus z Bostry, Serapion z Thmuis, Basil z Kaisareie, Eusebios z Emesy) a autorů křesťanských katechezí antiochijské tradice, zejména Jana Chrysostoma a Theodora z Mopsuestie. Úvodní kapitola práce představuje Juliánovu osobnost a jeho dílo, základní rysy jeho polemiky a vztah k významným předchůdcům i jeho filosofický a exegetický profil. Jádrem práce, zachycení Juliánovy teologie, se postupně věnuje pojetí hříchu a svobodné vůle, polemice proti představě dědičného (přirozeného) hříchu a pozitivnímu konceptu křesťanské milosti, spravedlnosti a přirozenému i zjevenému psanému zákonu, přirozenosti fyzické smrtelnosti, christologii a soteriologii zaměřující se na obranu skutečného Kristova lidství a jeho role příkladu, vzestupnému konceptu milosti začínající na úrovni stvoření a pokračující rozmanitými projevy až k vykupitelské roli Kristově. Srovnání Juliánovy teologické koncepce s jeho východními vzory a paralelami ukazuje na značnou podobnost v řadě témat (hodnocení svobodné vůle a celkové pojetí hříchu, pozitivní zdůvodnění křtu u dětí, fyzická smrtelnost jako součást stvořené přirozenosti, nikoli jako následek prvotního hříchu) a přes dílčí rozdíly zasazují Juliána z Aeclana přinejmenším zčásti do proudu pravověrné křesťanské tradice, jejíž součástí a obhájcem se cítil být.

Klíčová slova: Julián z Aeclana – pelagianismus – stvoření – dědičný hřích – křesťanská protimanichejská polemika – křesťanská katecheze

Abstract

The thesis focuses on the theology of Julian of Aeclanum, the most persistent adversary of Augustine of Hippo in the so-called Pelagian controversy. The aim is to present Julian's theology as a whole and trace its sources, especially in the anti-manichaean works of a group of authors of the Christian East (Titus of Bostra, Serapion of Thmuis, Basil of Kaisareia, Eusebios of Emesa) as well as authors of baptismal catecheses of Antiochian tradition, notably John Chrysostom and Theodore of Mopsuestia. In the first chapter, the personality and oeuvre of Julian of Aeclanum, characteristic traces of his polemic, connections with his important predecessors and his philosophical and exegetical profile are sketched. The core of the work, overview of Julian's theology, concentrates successively on sin and free will, polemic against the notion of inherited (natural) sin and the positive concept of baptismal grace, justice and law in its twofold form, natural as well as written Mosaic law, natural character of physical mortality, christology and soteriology stressing the human nature of Christ and his role of example, and finally, ascensive concept of grace beginning on the level of creation and rising to the redemptive work of Christ. The comparison of Julian's theological concepts with its eastern sources and parallels reveals a substantial similarity in many themes (defense of free will and a general notion of sin, infant baptism for sanctification, not for the remission of sins, physical death as a part of created nature, not a result of original sin) and in spite of partial differences places Julian of Aeclanum at least partly in the older orthodox christian tradition, whose part and defender he claimed to be.

Keywords: Julian of Aeclanum – pelagianism – creation – original sin – christian anti-manichaean polemic – baptismal catecheses

Poděkování patří především vedoucí práce, prof. Lence Karfíkové, za účinné a vytrvalé provázení dlouhou dobou vznikání práce.

Zvláštní dík patří pracovníkům knihovny Augustiniánského historického institutu v Lovani/Heverlee, jehož unikátní tematicky soustředěné fondy byly pro autora velkou pomocí.

Konečně poděkování náleží manželce Markétě za nadhled a trpělivost s autorem práce.

Obsah

Úvod. Postava ve stínu	9
Julián z Aeclana v historické paměti a dosavadním bádání	9
Koncept předkládané práce	14
Julián z Aeclana a křesťanský Východ: přehled dosavadního bádání	17
1. Julián z Aeclana: život, dílo, osobnost	22
1.1. Pelagianismus mezi křesťanským Západem a Východem	22
1.2. Život Juliána z Aeclana	25
1.3. Dílo Juliána z Aeclana	34
1.4. Juliánova osobnost v zrcadle jeho polemiky s Augustinem	39
1.5. Augustin proti Augustinovi. Julián z Aeclana a jeho velký protivník	44
1.5.1. Spor o Ambrože	51
1.6. Julián a „pelagiánští“ autoři: Pelagius, Caelestius, autor spisu <i>Liber de fide</i>	53
1.7. Julián z Aeclana a východní protimanichejští autoři	54
1.8. Filosofický profil Juliána z Aeclana	63
1.9. Julián z Aeclana jako exeget	71
1.9.1. Julián jako vykladač pavlovských textů	74
<u>II. Teologie Juliána z Aeclana a její zdroje</u>	83
2. Hřích a svobodná vůle	83
2.1. Hřích a přirozenost v řecké patristice	83
2.2. Augustin a jeho západní předchůdci a kritici	88
2.3. Svobodná vůle a hřích u Juliána z Aeclana	95

2.3.1. <i>Obrana dobrého stvoření</i>	95
2.3.2. <i>Svobodná vůle</i>	96
2.3.3. <i>Hřích</i>	100
2.4. <i>Hřích, přirozenost a svobodná vůle v křesťanské protimanichejské polemice</i>	110
2.4.1. <i>Hřích a zlo nemají vlastní podstatu</i>	111
2.4.2. <i>Stvořená přirozenost je nezměnitelně dobrá</i>	115
2.4.3. <i>Svobodná vůle jako stvoření člověka k obrazu Božímu</i>	119
2.5. <i>Shrnutí</i>	126
3. Nevinnost novorozených dětí a ctnosti pohanů a svatých Starého zákona	128
3.1. <i>Nevinnost novorozených dětí</i>	128
3.1.1. <i>Křest dětí, nevinnost a otázka dědičného hříchu</i>	133
3.1.2. <i>Nevinnost dětí ve spisu Liber de fide</i>	139
3.1.3. <i>Chrysostomova křestní katecheze Sermo ad neophytos u Juliána z Aeclana</i>	141
3.1.4. <i>Posmrtný osud nepokřtěných dětí: otevřená otázka</i>	153
3.2. <i>Přirozené ctnosti pohanů a starozákonních postav</i>	154
3.2.1. <i>Ctnosti pohanských hrdinů římské minulosti</i>	154
3.2.2. <i>Ušlechtilost předků jako vzor</i>	157
3.2.3. <i>Svatí Starého zákona – Ábel, Jákob, David, Jób</i>	160
3.3. <i>Shrnutí</i>	166
4. Zákon jako cesta k Bohu	168
4.1. <i>Přirozený zákon a Zákon mojžíšský v díle Juliána z Aeclana</i>	168
4.2. <i>Obrana zákona v protimanichejské literatuře a Julián z Aeclana</i>	175
4.3. <i>Shrnutí</i>	177
5. Přirozená smrtelnost u Juliána z Aeclana a ve starší křesťanské tradici	179
5.1. <i>Fyzická a duchovní smrt u Juliána z Aeclana</i>	179
5.2. <i>Přirozená smrtelnost ve starší křesťanské tradici a v teologii křest. Východu</i>	188

5.2.1. <i>Smrtelnost jako následek prvotního hříchu v patristické teologii</i>	188
5.2.2. <i>Přirozená smrtelnost u Tita z Bostry a v dalších syrských pramenech</i>	192
5.2.3. <i>Přirozenost fyzické smrtelnosti u Theodora z Mopsuestie?</i>	198
5.3. Shrnutí	200
6. Kristus jako skutečný člověk a příklad: Juliánova christologie a soteriologie ..	203
6.1. „Protiapollinaristická“ christologie skutečného člověka	203
6.2. Christologie příkladu	207
6.3. Kristus jako vykupitel	214
6.4. Shrnutí	217
7. Milost podle Juliána z Aeclana	220
7.1. Odmítnutí negativní predestinace	220
7.2. Milost navazující na přirozenost	223
7.3. Milost křtu jako skutečná proměna	224
7.4. Milost a svobodná vůle	226
7.5. Vztah svobodné vůle a milosti na příkladu izraelského lidu	229
7.6. Milost a svobodná vůle u křesťanských protimanichejských autorů	234
7.7. Shrnutí	237
8. Závěr: Teologie stvoření Juliána z Aeclana	239
9. Seznam pramenů a literatury	248
9.1. Julián z Aeclana	248
9.2. Ostatní prameny	249
9.4. Literatura	254
Seznam zkratk	277

Úvod. Postava ve stínu

Iulianus, biskup, muž bystrého ducha, vzdělaný v božských Písmech a učený v řeckém i latinském jazyce, byl slavný mezi církevními učenci – než v sobě objevil náklonnost k Pelagiově bezbožnosti. Potom, veden úsilím bránit Pelagiovu herezi, napsal čtyři knihy proti Augustinovi, který na ni útočil, a pak ještě sedm. Existuje i kniha disputací mezi oběma stranami. V čase hladu a nedostatku tento Iulianus vydatně pomáhal všem ve své diecézi, a tímto projevem své soucitnosti kolem sebe shromáždil mnoho lidí, zvláště urozených a zbožných – a tím je přivábil ke své herezi. Zemřel za vlády Valentiniana, syna Constantiova.¹

Těmito slovy zachytil ve druhé polovině 5. století Gennadius, člen mnišské komunity v jihogallské Massalii (dn. Marseille), pohled na Juliána z Aeclana, posledního a nejúpornějšího Augustinova protivníka v tzv. pelagiánském sporu, z perspektivy „semipelagiánské“ tradice.² Julián v Gennadiově podání vystupuje jako vyhlášený a zatvrzelý heretik, ale zároveň je hodnocen pozitivně, a to přinejmenším ve dvou ohledech: díky své vzdělanosti a své činné křesťanské lásce a soucitu. Gennadius nám tak v prvním „slovníkovém hesle“ věnovaném Juliánovi z Aeclana zanechal dvojaké hodnocení, typické pro Juliánův život pozemský i pro jeho život „druhý“, coby součást historické paměti.

Julián z Aeclana v historické paměti a dosavadním bádání

Lze se však ptát, do jaké míry je Julián z Aeclana skutečně přítomen v historické paměti, konkrétně v historické paměti křesťanstva. Jako odsouzený heretik z ní měl

¹ Gennadius, *De viris illustribus* 46, in: Hieronymus, Gennadius, Isidorus: *Dějiny křesťanského písemnictví*, s. 45-46 (překlad Martin C. Putna).

² O Gennadiovi viz PUTNA, *Historikové křesťanského písemnictví*, in: Hieronymus, Gennadius, Isidorus: *Dějiny křesťanského písemnictví*, s. 43-50.

být vymazán, a do velké míry také skutečně z dějin křesťanského myšlení vyloučen byl. Stejně jako v případě jiných heterodoxních autorů, Juliánova díla se zachovala pouze zlomkovitě a vlastně jen shodou šťastných okolností. Příběhy dochování nám dnes známých děl heterodoxních autorů, textů, které měly být odsouzeny k zapomnění, dokládají jistou prostupnost a vágnost hranice mezi dílem „heretiků“ a pravověrných autorů. Pelagiova díla přežila do dnešních dnů pod atribucí pravověrným autorům (a oponentům Pelagia).³ Paradoxní jsou i osudy dochovaných spisů Juliána z Aeclana. Komentář k prorockým knihám Ozeáš, Jóel a Ámos, nejrozsáhlejší ze zachovaných exegetických děl „pelagiánského“ biskupa, byl postupně připisován překladateli Órigena a někdejšímu souputníkovi, poté protivníkovi Jeronýmovu Rufinovi z Aquileie, Augustinovu spolupracovníku Paulu Orosiovi a dalšímu z Jeronýmových kritiků Vigilantiovi.⁴ Jako potenciální autoři jediného díla tak vedle sebe figurují muž, jehož Jeroným obviňoval z órigenismu (Rufinus); muž, který obvinil z órigenismu překladatele Vulgáty (Vigilantius); a muž, který byl blízký Juliánovu protivníkovi Augustinovi a podílel se na zrodu jedné z jeho nejvýznamnějších prací, *O obci Boží* (Orosius). Juliánovo autorství spisu pokládaného vždy za nezpochybnitelně pravověrný bylo potvrzeno až na začátku 20. století.⁵ I nejrozsáhlejší dochovaný Juliánův polemický text, šest knih (z celkových osmi) spisu *Ad Florum*, se může vykázat zajímavou genezí: úporný Julián si doslova vynutil na svém protivníkovi v mnohaleté teologické diskusi Augustinovi, aby jeho spisu poskytl ve své polemické reakci dostatečný prostor. Biskup z Hippo dílo svého

³ Jeronýmovi, Fastidiovi či Paulinovi z Noly.

⁴ K Vigilantiovi srov. CHADWICK, *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*. Oxford University Press, 2001, s. 443-444; k Paulu Orosiovi tamtéž, s. 452.

⁵ Zaslouhou G. Morina bylo autorství Juliánovi z Aeclana připsáno na základě rozboru textů ze spisu *Ad Florum* citovaných Augustinem, srov. G. MORIN, *Un Ouvrage restitué à Julien d'Eclanum: le Commentaire du Pseudo-Rufin sur les Prophètes Osée, Joël et Amos*, in: *Revue Bénédictine* 30 (1913), s. 1-24. Srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum. Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Überlieferung*, Leiden – Boston – Köln 2001, s. 10.

oponenta raději souvisle ocitoval ve své odpovědi, přičemž jednu jeho část po druhé podrobil nemilosrdné kritice. Zařazen do díla „učitele milosti“ a paradoxně chráněn jeho autoritou, stal se tak text jeho protivníka součástí kánonu pravověrné literatury, byť v roli negativního protipólu myšlenek Augustinových.

Vlastně až do zcela nedávné doby zůstával Julián z Aeclana postavou ve stínu, ať již svého oponenta Augustina, nebo Pelagia, svého slavnějšího heterodoxního souputníka dějinami. Zvláštním důsledkem této dvojí stínové existence je, že se vůči Juliánovi vymezovali jak ortodoxní zastánci Augustinovi, tak i ti, kdo se pokoušeli o rehabilitaci Pelagia. Příkladem prvních z nich může být Adolf Harnack, pro něhož je Juliánova pelagiánská teologie v jádru bezbožnou naukou (*im tiefsten Grunde gottlos*).⁶ Těm druhým Julián z Aeclana ve srovnání s předmětem jejich zájmu posloužil jako negativ, představitel jednostranného, radikálního a mělkého „pelagianismu“, vůči němuž bylo již snadné vykreslit méně polemického a spirituálně hlubšího Pelagia jako autora v zásadě pravověrného, který s „pelagianismem“ v tradičním smyslu nauky „nepřátel milosti“, jejímž vlastním architektem byl právě Julián, neměl až tolik společného. Pelagia proti racionalistickým pozdějším „pelagiánům“ postavil ve své monografii o Pelagiově teologii z roku 1957 Torgny Bohlin.⁷ „Druhořadou postavou“ ve všem kromě polemického zanícení je aeclanský biskup o dva roky později pro autora zásadní pelagiovské monografie Georgese de Plinvala.⁸ Pro Gisberta Greshakea, autora teologické „rehabilitace“ Pelagia z roku 1972, je Julián z Aeclana postavou pouze velice okrajovou, jeho přítomnost se omezuje v podstatě na jedinou (navíc, jak se budeme pokoušet dokázat dále, nepřesně citovanou a pochopenou)

⁶ HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III. Tübingen 1910, s. 201.

⁷ BOHLIN, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, Uppsala – Wiesbaden, 1957, s. 9.

⁸ DE PLINVAL, *Julien d'Eclane devant la Bible*, in: *Recherches de Science Religieuse*, 47, 1959, s. 366: „Quel que soit l'aspect sous lequel on l'envisage: théologien, exégète, écrivain, – Julien reste une personnalité de second plan; il n'a déployé toute sa puissance que dans la controverse et le dénigrement.“

sentenci o člověku „emancipovaném“, tj. zcela nezávislém na Bohu, skrze *liberum arbitrium*.⁹

Povědomí o tom, že úporný Augustinův protivník představuje zajímavou postavu dějin křesťanského myšlení, nicméně nikdy nezmizelo. Harnackův žák Albert Bruckner věnoval již v roce 1897 Juliánovi z Aeclana první samostatnou monografii.¹⁰ První dvě desetiletí 20. století rozšířila okruh známých Juliánových děl o exegetické spisy, které byly na základě srovnání s protiaugustinovskými polemickými texty Juliánovi připsány.¹¹ Obraz aeclanského biskupa se tak obohatil o nový rozměr, nespojený přímo s jeho polemikou s Augustinem. Jakousi filosofickou rehabilitaci Juliána z Aeclana provedl v roce 1964 dominikán François Refoulé, který si povšiml blízkosti Juliánových filosofických východisek i teologických závěrů Tomáši Akvinskému a křesťanskému aristotelismu.¹² Refoulého studie znamenala do značné míry přelom v hodnocení „pelagiánského“ polemika. Peter Brown o tři roky později ve své augustinovské biografii již zobrazil Juliána z Aeclana jako výraznou osobnost, důstojného oponenta velikána křesťanského myšlení.¹³ Lovanšský badatel Mathijs Lamberigts, který se zaměřil na polemiku mezi Augustinem a Juliánem,¹⁴ v řadě studií věnovaných jednotlivým důležitým tématům polemiky (sexualita a konkupiscence, původ duše, christologie, milost a stvoření aj.) představil Augustinova protivníka jako myslitele s filosoficky a teologicky podloženou pozicí,

⁹ GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972, s. 189, 249, 255.

¹⁰ BRUCKNER, *Julian von Aeclanum. Sein Leben und seine Lehre*, Leipzig 1897.

¹¹ Srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 10-12.

¹² REFOULÉ, *Julien d'Éclane, théologien et philosophe, Recherches de Science Religieuse* 52 (1964), 42-84, 53 (1964), s. 233-247.

¹³ Pro Browna je již Julián z Aeclana „Augustine's brilliant adversary“, srov. BROWN, *Augustine of Hippo*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles, 2000, s. 352.

¹⁴ LAMBERIGTS, *De polemiek tussen Julianus van Aeclanum en Augustinus van Hippo*, I-II, diss. Leuven Katholieke Universiteit, 1988.

představujícího alternativu k Augustinově teologii milosti a predestinace.¹⁵ První ucelená monografie věnovaná Juliánovi z Aeclana, práce představující skutečnou rehabilitaci Juliána jako vysoce vzdělaného exegeta a neúnavného polemika schopného využívat rozsáhlé znalosti antické filosofie a klasické kultury, vyšla z pera Josefa Lössla až v roce 2001.¹⁶ Lössl také řadou studií doplnil Juliánův obraz o rozbor jeho exegetického díla, které dosud zůstávalo spíše stranou pozornosti.¹⁷

Kurt Flasch pak jako první (v roce 2008) zařadil dvojici Augustin a Julián mezi velké antagonisty dějin myšlení.¹⁸ Paradoxně tím potvrdil osud Juliána z Aeclana: být negativem, odvrácenou stranou Augustina z Hippo. Flasch však představuje oba aktéry velkého sporu o pojetí Boha, člověka a křesťanství jako rovnocenné, Julián z Aeclana je pro něj představitelem antické alternativy k Augustinově nauce,

¹⁵ Z řady studií viz zejména první pokus o shrnutí Juliánovy polemické pozice: LAMBERIGTS, *Julian of Aeclanum: a Plea for a Good Creator*, in: *Augustiniana*, 38, 1988, s. 5-24; k otázce původu duše: TÝŽ, *Julian and Augustine on the Origin of the Soul*, in: *Augustiniana* 46, 1996, s. 243-260; k problematice sexuality a konkupiscence: TÝŽ, *The Philosophical and Theological Background of Julian of Aeclanum's Concept of Concupiscence*, in: *Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike*, Stuttgart 2008, s. 245-260; k Juliánovu pojetí milosti: TÝŽ, *Julian von Aeclanum und seine Sicht der Gnade: Eine Alternative?*, in: *Gnade-Freiheit-Rechtfertigung. Augustinische Topoi und ihre Wirkungsgeschichte*, Mainz 2007, s. 95-122; k Juliánově protimanichejské polemice s Augustinem: TÝŽ, *Was Augustine a Manichaeen? The assessment of Julian of Aeclanum*, in: *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, ed. J. van Oort, O. Wermelinger a G. Wurst, Leiden 2001, s. 113-136. Další početné Lamberigtsovy studie v seznamu literatury.

¹⁶ LÖSSL, *Julian von Aeclanum*.

¹⁷ Srov. zejména: LÖSSL, *Julian of Aeclanum's „Rationalist“ Exegesis*, in: *Augustiniana* 53, 2003, s. 77-106; TÝŽ, *When is a locust just a locust?*, in: *The journal of theological studies*, N. S., 55/2, 2004, s. 575-599; TÝŽ, *Pauline Exegesis in Patristic Commentaries of Old Testament Prophets: the Example of Julian of Aeclanum's Tractatus in Amos*, in: *JLARC* 4, 2010, s. 1-27.

¹⁸ K nepřítomnosti Juliána z Aeclana v přehledech dějin filosofie a encyklopedických dílech srov. SOMMER, *Das Ende der antiken Anthropologie als Bewährungsfall kontextualistischer Philosophiegeschichtsschreibung: Julian von Eclanum und Augustin von Hippo*, in: *Zeitschrift für Religion- und Geistesgeschichte*, sv. 57, 2005, 1, s. 1.

předchůdcem kritiky moderní.¹⁹ Se svým pozitivním oceněním Juliánovy osobnosti nezůstává autor knihy o „logice děsu“²⁰ Augustinovy teologie milosti, dědičného hříchu a předurčení mezi badateli osamocen; i u dalších badatelů kritických k Augustinově teologii milosti se Julián z Aeclana dostává do pozice alternativy k augustinovské nauce, ačkoli ne vždy stejně pozitivně hodnocené. Pro Lenku Karfíkovou²¹ stejně jako pro Johna M. Rista²² představuje Juliánova teologie alternativní koncepci k Augustinovi, byť ji oba považují za trpící jednostranností či nedotaženou. I Mathijs Lamberigts pokládá Juliánovo pojetí milosti spíše než za skutečnou ucelenou alternativu za sérii kritických připomínek na okraj Augustinovy teologie.²³

Koncept předkládané práce

Záměrem předkládané práce je pokusit se o náčrt celkové teologické koncepce Juliána z Aeclana a o určení jejích zdrojů, či alespoň části z nich. Cílem je

¹⁹ Srov. FLASCH, *Kampflätze der Philosophie*, s. 41: „Nicht erst das moderne Individualitätsbewußtsein stellte sich gegen Augustin's Verdüsterung des Gottesbildes, gegen seine anti-libidinöse Anthropologie und sein Kirchenverständnis; bereits das antik-philosophische Selbstverständnis stand ihm scharf entgegen. Dies hat Julian als bleibende Alternative formuliert.“

²⁰ FLASCH, *Logik des Schreckens, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2*, Mainz 1990².

²¹ Srov. KARFÍKOVÁ, *Milost a vůle podle Augustina*, Praha 2006, s. 318: „V Augustinově a Juliánově teologii milosti máme před sebou dva zcela odlišné, ba protichůdné koncepty křesťanství, jež mají podle mého mínění oba svou oprávněnost, jakkoli oba zároveň trpí určitou jednostranností.“

²² Srov. RIST, *What is Truth?: from the Academy to the Vatican*, Cambridge 2008, s. 140-141: „He (Julian) sensed that Augustine's theology, Manichaean or not, needed some radical correction, but could not put his finger firmly on what was required. It was problems in his own theology, not merely in that of Augustine, that caused the trouble...“

²³ Srov. LAMBERIGTS, *Julian von Aeclanum und seine Sicht der Gnade: Eine Alternative?*, s. 117: „Deshalb ist es vermutlich auch richtig, die Auffassung Julians nicht direkt als Alternative zu Augustinus zu betrachten. Man könnte besser von einer intelligenten Anfrage zu einer Reihe von Aussagen Augustins sprechen.“

rekonstruovat Juliánovu teologii v jejím vlastním záměru, jako protimanichejskou a „protitraduciánskou“ apologii tradiční křesťanské nauky, chápanou jako pokračování křesťanské protideterministické a konkrétně protimanichejské polemiky, tak jak se rozvinula ve 4. století především na půdě křesťanského Východu, a srovnat ji se zdroji, ze kterých vychází a s kterými se v podstatných otázkách shoduje. Vzhledem k rozsahu a způsobu dochování vlastního Juliánova díla nemůže jít jen o přímé zdroje, o autory, jež sám cituje nebo na něž se odvolává (těch není mnoho), ale i o vlivy nepřímé. Jádrem práce je srovnání Juliánovy teologie s vybranými autory především z okruhu východního, řeckého křesťanství; zejména s těmi, jejichž díla Julián z Aeclana přímo cituje, zejména s Janem Chrysostomem, a dále s těmi, s nimiž sdílel společný zájem, totiž vyvrácení manicheismu, v Juliánově případě ovšem Augustinova „traduciánského manicheismu“, jako učení zásadně odporujícího křesťanské víře. Konkrétně půjde, vedle konstantinopolského patriarchy Jana Chrysostoma, o Theodora z Mopsuestie, s nímž Juliána na určitý čas spojil běh života; dále o Basila Velikého a o skupinu protimanichejských křesťanských autorů 4. století z Egypta (Serapion z Thmuis) a Sýrie (Titus z Bostry a Eusebius z Emesy).²⁴ Citování jsou ale místy i autoři západní (Ambrož, Ambrosiaster, Caesarius z Arles aj.).

Práce je rozdělena na dvě základní části. Úvodní biografická část představuje Juliánův život a dílo, jeho osobnost ve světle teologické polemiky, kterou vedl, i vztah k východní a konkrétně protimanichejské křesťanské literatuře. Ve stručnosti je nastíněn také Juliánův vztah k jeho významným předchůdcům – Ambrožovi, k němuž se v polemice hlásili jak Julián, tak i Augustin, pochopitelně k Pelagioví a dalším postavám a dílům „pelagiánského“ hnutí, ale i k Augustinovi samému, totiž jeho ranému, protimanichejskému období, s jehož důrazy se Julián z Aeclana do velké míry shodoval. Ve stručnosti je představena Juliánova základní filosofická

²⁴ Bližší představení těchto autorů a zdůvodnění jejich výběru viz níže v kapitole Julián z Aeclana: život, dílo, osobnost.

orientace a exegetická východiska. Samostatná pozornost je v této části věnována Juliánovu výkladu pavlovských textů (především listu Římanům), klíčových pro Juliánovu teologii a jeho polemiku s Augustinem.

Druhá, stěžejní část se pokouší zachycením jednotlivých nejdůležitějších a nejtypičtějších témat podat pokud možno celistvý obraz teologie Juliána z Aeclana a její srovnání s vybranými díly řeckých křesťanských autorů protimanichejské orientace, ale i dalšími relevantními prameny (především „pelagiánským“ spisem *Liber de fide*). Jádrem Juliánovy polemiky s Augustinem, otázku svobodné vůle a „přirozeného hříchu“ (*peccatum naturale*), práce zasazuje do kontextu starší teologické tradice křesťanského Východu i Západu a poté sleduje podobnosti mezi Juliánovým konceptem a pojetím autorů protimanichejského zaměření. Následující kapitola se věnuje antropologické základně Juliánovy teologie, konkrétně představě o nevinnosti (bezhříšnosti) malých dětí a jejím teologickým a liturgickým implikacím, a pojetí ctnosti jako vlastní všem lidem včetně pohanů žijících před příchodem Kristovým. Jádrem této kapitoly je Juliánovo zpracování křestní katecheze Jana Chrysostoma *Sermo ad neophytos* a její využití ve vzestupném pojetí milosti navazující na přirozenost. Následující kapitola je věnována postavení spravedlnosti a zákona v Juliánově teologii. Práce sleduje pozitivní hodnocení zákona u Juliána z Aeclana ve dvojí podobě, jako univerzálního přirozeného zákona a psaného Zákona mojžíšského, a opět se srovnává Juliánovo pojetí s vybranými protimanichejskými autory křesťanského Východu.

Přirozenost fyzické smrtelnosti bývá považována za charakteristický rys Juliánovy a obecně pelagiánské teologie; samostatná kapitola se proto věnuje Juliánovu pojetí fyzické smrti jako součásti přirozenosti a srovnává je se starší křesťanskou tradicí, především s teologií autorů antiochijského okruhu, a také s pojetím Theodora z Mopsuestie. Juliánovu christologii a soteriologii práce sleduje ze dvou hlavních hledisek: v jejím „protiapollinaristickém“ důrazu na skutečnou

tělesnou přirozenost Kristovu a v pojetí Krista jako příkladu. Kapitola se ale věnuje i té podobě Juliánovy christologie a soteriologie, která pracuje s obrazy vykoupení a osvobození. Juliánova teologie milosti je nastíněna ve třech základních důrazech: odmítnutí determinismu, tak jak jej aeclanský biskup nacházel v Augustinově predestinačním schématu, milosti plynule navazující na přirozenost, křestní milosti jako skutečné proměně, a synergickému konceptu vztahu mezi Boží milostí a lidskou svobodou. Závěrečná kapitola se pokouší o shrnující pohled na Juliánovu teologii stvoření, její srovnání s protimanichejskou teologií křesťanského Východu a zhodnocení její relevance coby alternativy k Augustinově teologii milosti.

Julián z Aeclana a křesťanský Východ: přehled dosavadního bádání

Vztah teologie Juliána z Aeclana a křesťanského Východu, který je jedním ze stěžejních témat předkládané práce, zůstává do jisté míry desideratem dosavadního bádání. Autor nejrozsáhlejší juliánovské knižní monografie Josef Lössl Juliánovu práci s texty mystagogických katechezí ani citaci díla Serapiona z Thmuis jako nejvýraznější doklady přítomnosti východních křesťanských autorů v Juliánově díle vůbec nezmiňuje (sic), autor základní práce o polemice mezi Juliánem a Augustinem M. Lamberigts v článku hodnotícím současný stav literatury k danému tématu pak považuje vztah k autorům křesťanského Východu, především Janu Chrysostomovi, za význačné desideratum juliánovského bádání.²⁵ Pozornost „východní stopě“ dlouhodobě soustavně věnuje augustiniánský badatel Nello Cipriani. V roce 2003 v článku shrnujícím svá dosavadní zjištění na tomto poli se Cipriani pozastavuje nad tím, že ani J. Lössl ve své juliánovské monografii, ani M. Lamberigts v uvedené

²⁵ LAMBERIGTS, *Recent research into Pelagianism with particular emphasis on the role of Julian of Aeclanum*, in: *Augustiniana* 52, 2002, s. 175-198. S. 197: „It is evident that a great deal of research has still to be done in this regard.“

sumarizační studii, a vlastně ani nikdo jiný dosud nevěnoval jeho zjištěním žádnou pozornost.²⁶

Ciprianiho tvrzení není zcela opodstatněné; přinejmenším v obecné rovině se o významu „východní stopy“ pro porozumění teologickému profilu Juliána z Aeclana a obecně pelagiánskému sporu vždy vědělo. Zásadní prací v tomto směru dosud zůstává monografie Piera Franka Beatriceho o zdrojích, vývoji a kritické recepci augustinovského učení o přenosu dědičného hříchu.²⁷ Autorovou základní perspektivou je rozpor mezi učení o přenosu dědičného hříchu, spojeným s prokreací, a podstatnou částí východního křesťanské teologie. Autor v tomto světle nově zhodnocuje Juliánovu kritiku Augustinova „traducianismu“ jako opodstatněnou.²⁸ Řada prací se danému tématu věnuje spíše z hlediska církevních dějin. Vztahy autorů pelagiánské okruhu ke křesťanskému Východu se zabývají studie Yvese-Marie Duvala²⁹ a M. Lamberigts³⁰, který sleduje osudy vypovězených pelagiánských biskupů na Východě, především v Konstantinopoli, jejich vztah

²⁶ CIPRIANI, *Sulle fonti orientali*, s. 163. M. Lamberigts ovšem spis Serapiona z Thmuis zmiňuje, nikoli ovšem v Ciprianim uvedeném článku, ale ve studii o protimanichejském zaměření Juliánovy polemiky s Augustinem. Srov. LAMBERIGTS, *Was Augustine a Manichaean? V Lösslově obsáhlé monografii z téhož roku ovšem jméno Serapiona z Thmuis skutečně nenajdeme.*

²⁷ BEATRICE, *Tradux Peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*. Milano 1978. Anglický překlad: *The Transmission of Sin. Augustine and the Pre-Augustinian Sources*. Transl. Adam Kamesar. Oxford 2013.

²⁸ BEATRICE, *Tradux peccati*, s. 309-310: „The objections that Julian of Aeclanum faced Augustine with, drawing upon polemic arguments deduced from the baggage of the Greek Orthodox heresiologists, were far from unfounded and impertinent.“

²⁹ DUVAL, *Julien d'Éclane et Rufin d'Aquilée. Du Concile de Rimini à la répression pélagienne L'intervention impériale en matière religieuse*, in: *Revue des études augustiniennes* 24/1978, 3-4, 243-271.

³⁰ LAMBERIGTS, *Les évêques pélagiens déposés, Nestorius et Ephèse*, in: *Augustiniana* 35, 1985, s. 264-280.

k tehdejšímu patriarchovi Nestorovi, a hledá odpověď na otázku jejich přítomnosti na efezském koncilu v roce 431.³¹

Soustředěnou pozornost věnovala vztahu pelagiánské kontroverze a zejména polemiky mezi Augustinem a Juliánem s teologickými tématy východního křesťanského světa také autorka monografie o „órigenovském sporu“ Elizabeth A. Clarková.³² Na okraj paralel mezi myšlením Juliána z Aeclana a Theodora z Mopsuestie pouze poznamenala, že toto důležité téma zůstává dosud z velké části neprobádané;³³ při výkladu Juliánovy argumentace v otázce křtu dětí však o Juliánově citaci Jana Chrysostoma mlčí. Chrysostomovo jméno se neobjevuje ani ve studii překladatele Řehoře Naziánského Lionela Wickhama o vztahu pelagianismu a křesťanského Východu, což je pochopitelné vzhledem k tomu, že studie není zaměřena specificky na polemiku mezi Augustinem a Juliánem.³⁴ Využití textů Jana Chrysostoma v Augustinově polemice s Juliánem zpracoval François-Joseph Thonnard.³⁵ Vztahu představitelů „pelagianismu“ a křesťanského Východu se věnoval také Henri-Irenée Marrou.³⁶ V práci kritické k Augustinově teologii dědičného hříchu proti sobě Elaine Pagelsová postavila Augustina a Jana Chrysostoma (a spolu s ním i Juliána z Aeclana) jako dva protikladné typy

³¹ Z dalších studií srov. DUNN, *Augustine, Cyril of Alexandria, and the Pelagian Controversy*, in: *Augustinian Studies* 37, 1, 2006, s. 63-88.

³² CLARK, *Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992, s. 194-244.

³³ CLARK, *Origenist Controversy*, s. 216: „The parallels between Julian's thought and that of Theodore (...) are intriguing but remain largely unexplored.“

³⁴ WICKHAM, *Pelagianism in the East*, in: *The making of orthodoxy. Essays in honour of Henry Chadwick*. Ed. by Rowan Williams. Cambridge 1989, s. 200-213.

³⁵ THONNARD, *Saint Jean Chrysostome et Saint Augustin dans la controverse pélagienne*, in: *Revue des études byzantines* 25, 1967, s. 189-218. Autor přistoupil k hodnocení z hlediska Augustinova a poté, co konstatoval existenci podstatných rozdílů mezi oběma autory, dospěl k poněkud paradoxnímu závěru, že se hipponskému biskupovi dokonale podařilo dokázat shodu mezi pojetím svým a biskupa Jana.

³⁶ MARROU, *Les attaches orientales de pélagianisme*. Académie des inscriptions et belles lettres, Comptes rendus des séances de l'année 1968, Paris 1969.

křesťanského myšlení, přičemž Augustinovi se v jejím pohledu dostalo výrazně negativního hodnocení.³⁷ V kritické recenzi knihy E. Pagelové se srovnáním obou postav zabýval Mathijs Lamberigts.³⁸

Několik autorů věnovalo pozornost teologickým implikacím křtu dětí, který představuje důležité pozadí teologického sporu mezi Juliánem a Augustinem a specificky pak Juliánova využití prvků antiochijské teologie křestní milosti. François Refoulé rozebral Augustinovu argumentaci pro dědičný hřích na základě situace („bídy“) dětí, stvoření člověka k obrazu Božímu a božské spravedlnosti, tedy shodně se samými základy Juliánovy pozice, ovšem ze zcela jiné perspektivy.³⁹ William Harmless se zaměřil na christologický základ Augustinova pojetí, především na motiv Krista – lékaře, konkrétně lékaře dětského.⁴⁰ V těchto studiích, ačkoli se z podstatné části zaměřují na polemiku mezi Augustinem a Juliánem, není stanoviskům Augustinova oponenta věnována téměř žádná pozornost a zkrátka přichází i vliv autorů mystagogických katechezí. Otázce teologie křestní iniciace ve vztahu k Pelagiově se věnoval Carlos García-Sánchez, jeho práce má pro celkově velkou blízkost Pelagiově a Juliánovy pozice svůj význam i pro naše téma.⁴¹

³⁷ PAGELS, *Adam, Eve, and the Serpent*, New York 1988. Srovnání Jana Chrysostoma a Augustina přináší 5. kapitola, „The Politics of Paradise“, sporu mezi Augustinem a Juliánem se věnuje následující kapitola „The Nature of Nature“.

³⁸ LAMBERIGTS, *Augustine, Julian of Aeclanum and E. Pagels' Adam, Eve, and the Serpent*, in: *Augustiniana* 39, 1989, s. 393-435.

³⁹ REFOULÉ, *Misère des enfants et péché originel d'après saint Augustin*, in: *Revue Thomiste* 75, 1963, s. 342-362.

⁴⁰ HARMLESS, *Christ the Pediatrician: Infant Baptism and Christological Imagery in the Pelagian Controversy*, in: *Augustinian Studies* 28/2, 1997, s. 7-34. Podle tohoto autora spor mezi Augustinem a pelagiány byl především střetem dvou antropologických koncepcí, autor ale zdůrazňuje roli christologie a metaforiky: „Christ as physician, original sin as disease, baptism as medicine,“ s. 33.

⁴¹ GARCÍA-SÁNCHEZ, *Pelagius and Christian Initiation: A Study in Historical Theology*. Ph.D. Dissertation, The Catholic University of America, 1978. University Microfilms, 1980.

K textům katechetických homilií Jana Chrysostoma a Theodora z Mopsuestie existuje velké množství prací. Chrysostomovým křestním instrukcím se věnuje monografie Thomase M. Finna, který neopomenul ani využití textu Chrysostomovy homilie *Ad neophytos* v polemice mezi Juliánem a Augustinem.⁴² Srovnávací studii čtyř autorů mystagogických textů – Cyrila Jeruzalémského, Jana Chrysostoma, Theodora z Mopsuestie a Ambrože z Milána – podnikl Hugh M. Riley, jenž se pokusil teologii křesťanské iniciace zasadit do perspektivy liturgické reformy po 2. vatikánském koncilu a přinesl zajímavá srovnání rozdílů mezi jednotlivými autory.⁴³ Do širšího kontextu vývoje teologie a praxe iniciace v prvních křesťanských staletích zasadili své práce Victor Saxer⁴⁴ a Everett Ferguson.⁴⁵ Pozornost teologii milosti v Katechetických homiliích Theodora z Mopsuestie věnovala Lenka Karfíková.⁴⁶ V kontextu křesťanské protimanichejské polemiky až po Augustina nejnověji shrnula Juliánovu pozici práce Volkera H. Drecolly a Miriam Kudellové.⁴⁷

⁴² FINN, *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom*, The Catholic University of America, Studies in Christian Antiquity, 15, Washington D.C. 1967.

⁴³ RILEY, *Christian Initiation: a comparative study in the interpretation of the baptismal liturgy in the mystagogical writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*, Catholic University of America, Studies in Christian Antiquity, 17. Washington D.C. 1974.

⁴⁴ SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle*. Centro italiano do studi sull'alto medioevo. Spoleto 1988.

⁴⁵ FERGUSON, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids/Michigan - Cambridge, U.K. 2009.

⁴⁶ KARFÍKOVÁ, *Milost v Katechetických homiliích Theodora z Mopsuestie*, in: *Milost v patristice*, Jihlava 2011, s. 175-195.

⁴⁷ DRECOLL V. H. / KUDELLA M., *Augustin und der Manichäismus*, Tübingen 2011.

1. Julián z Aeclana: život, dílo, osobnost

1.1. Pelagianismus mezi křesťanským Západem a Východem

„Pelagianismus“ není pouze věroučný spor v rámci západního latinského křesťanstva, ale také významná kapitola v historii vztahů mezi křesťanským Východem a Západem, mezi latinským a řeckým křesťanským světem.⁴⁸ Hlavní protagonisté tohoto sporu, Pelagius, Caelestius i Julián z Aeclana a ostatní italští biskupové odsouzení spolu s ním, ve své životní pouti oscillovali mezi západní a východní částí křesťanské ekumeny. Na příkladu Pelagiově, který byl nejprve odsouzen na půdě západní latinské (africké) církve, pak očištěn ve východní řecké Palestině a nakonec definitivně odsouzen Římem, se dá dobře ilustrovat vzrůstající vzdálenost v chápání některých teologických témat na obou stranách stále ještě jednotného křesťanského světa. Pelagiánský spor, respektive spor o recepci Augustinovy teologie milosti, může být nahlížen také jako jeden z kroků na cestě postupného vzdalování křesťanského Západu a Východu. Elizabeth E. Clarková ve svém zpracování órigenovského sporu dokonce vyslovila domněnku, že s paralelním odsouzením „órigenismu“ a „pelagianismu“ byla ztracena poslední příležitost k plodnému spojení východního a západního křesťanství.⁴⁹ Julián z Aeclana svým životem, který probíhal střídavě na půdě křesťanského Západu a Východu, stejně jako svým dílem, ve kterém využívá podnětů západních a východních křesťanských autorů, plně zapadá do tohoto pohledu na pelagianismus jako událost ve vztazích mezi latinským a řeckým křesťanským světem. Peter Brown ve své augustinovské monografii z roku 1967 výstižně poznamenal, že Julián, latinsky píšící a z latinského

⁴⁸ BROWN, *The Patrons of Pelagius: the Roman Aristocracy between East and West*, in: *Journal of Theological Studies*, N.S., Vol. XIX, Pt. 1, 1968, s. 72.

⁴⁹ CLARK, *Origenist Controversy*, s. 250: „With the condemnation of both Origenism and Pelagianism, the last chances for a fruitful unification of Eastern and Western Christianity met with defeat.“

prostředí vzešlý autor, měl svým zaměřením blíže ke světu vzdělaného křesťanského čtenáře řeckého Východu.⁵⁰

Pro porozumění pelagianismu jako teologickému sporu na rozhraní řeckého a latinského křesťanského světa je podstatná časová i tematická návaznost na órigenovskou kontroverzi. První z velkých protivníků pelagianismu, Jeroným, považoval pelagiánský spor za pokračování boje proti dávné Órigenově herezi, jejímž stěžejním bodem je možnost bezhříšnosti, *apatheia*.⁵¹ Sám Jeroným byl přitom zpočátku Órigenovým ctitelem a chvála, jíž ve svých raných dílech alexandrijského exegeta zahrnoval, vzbudila v době órigenovské kontroverze pochybnosti o jeho vlastní pravověrnosti.⁵² Dělicí linie v tomto dlouhotrvajícím a spletitém sporu celkově nejsou zdaleka jednoznačné. Na jedné straně je nesporná blízkost učení o svobodě vůle u Órigena a Juliána (resp. pelagiánských autorů), na druhé straně v řadě zásadních otázek se „pelagianismus“ od „órigenismu“ liší: „pelagiánští“ autoři včetně Juliána z Aeclana jsou zastánci kreacionismu v otázce původu duše a odmítají mýtus o preexistenci a pádu duší. „Pelagiáni“, jako byli autor spisu *Liber de fide* a Julián z Aeclana, se vymezovali stejně rozhodně proti Órigenovi a órigenismu, jako proti zastáncům „přirozeného hříchu“ a „traducíanům“ v osobě Augustinově.⁵³ Órigenistická koncepce s pádem preexistentních duší a v opozici k ní se postupně formující západní alternativa v podobě učení o dědičném hříchu (Cyprián, Ambrož, Augustin) představují dva radikální pokusy o řešení otázky teodiceje.⁵⁴ Vedle nich lze vysledovat i proud třetí, odmítající órigenovské řešení, a zároveň nepřijímající učení o dědičném hříchu v podobě, jakou mu později vtiskl Augustin. Představují jej

⁵⁰ BROWN, *Augustine of Hippo*, s. 389: „Though he wrote as a Latin for Latins, the „learned reader“ of his heart's desire existed not in Rome but in Antioch and Cilicia.“

⁵¹ CLARK, *Origenist Controversy*, s. 221-227.

⁵² CAIN, *Rethinking Jerome's Portraits of Holy Women*, in: *Jerome of Stridon*. Ed. A. Cain, J. Lössl, Ashgate 2009, s. 48.

⁵³ TESELLE, *Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius: Explorations in the Prehistory of the Pelagian Controversy*, s. 66.

⁵⁴ Této zásadní otázce se věnuje kapitola Hřích a svobodná vůle.

autoři antiochijské školy (Diodor z Tarsu, Jan Chrysostomos, Theodor z Mopsuestie aj.).⁵⁵ S nimi se v mnoha ohledech v oblasti latinského křesťanstva shodují „pelagiáni“: Pelagius, Caelestius, autor spisu *Liber de fide* (záhadný Rufinus Syrský, Rufinus z Aquileje?) a Julián z Aeclana.

Na začátku první dekády 5. století v důsledku kontroverzí spojených s osobou konstantinopolského patriarchy Jana Chrysostoma obviněného z podpory Órigenových žáků směřoval – spolu s četnými uprchlíky z řad patriarchových přívrženců – do Říma skutečný proud překladů teologických děl z řečtiny.⁵⁶ Chrysostomovy spisy v této době byly na křesťanském Západě překládány a čteny, v Římě vznikla skutečná prochrysostomovská strana.⁵⁷ Osoba konstantinopolského patriarchy, jednoho z nejvlivnějších křesťanských autorů své doby, považovaného za interpreta apoštola Pavla par excellence,⁵⁸ měla pro západní teologii obecně i pro spor mezi Augustinem a Juliánem mimořádný význam. Chrysostomova kauza však měla pro Juliána z Aeclana také význam osobní. Vedoucím skupiny italských

⁵⁵ TESELLE, *Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius*, s. 68: „An alternative conception of the human situation, neither Origenist nor Western, could be found in the new Antiochene school: Diodore, John Chrysostom, and Theodore. Like Origen they assumed the freedom of the will and God’s complete equity toward all men, and thus they would have ruled out from the first any suggestion of original sin, bondage of the will, or predestination. But whereas Origen had felt compelled to construct a vast theodicy with a succession of worlds in order to reconcile these assumptions with the human situation as we find it here and now, the Antiochenes believed that they could combine everything – mortality and concupiscence, freedom of the will, divine equity – within the span of each earthly life.“

⁵⁶ CHADWICK, *The Church in Ancient Society*, s. 499; DUNPHY, *Rufinus the Syrian: Myth and reality*, in: *Augustiniana* 59/1-2,, 2009, s. 100.

⁵⁷ DUNPHY, *Rufinus the Syrian: Myth and reality*, s. 103; TESELLE, *Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius: Explorations in the Prehistory of the Pelagian Controversy*, in: *Augustinian Studies* 3, 1972, s. 61-95; BRÄNDLE, *Chromatius und Johannes Chrysostomus. Zwei Bischöfe im Spannungsfeld zwischen Ost und West*, in: *Chromatius of Aquileia and his age*, Turnhout 2011, s. 253-265.

⁵⁸ Srov. monografii věnovanou Chrysostomovi jako interpretovi pavlovské teologie, MITCHELL, *The Heavenly Trumpet. John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*, London 2002.

biskupů, kteří se v roce 404 z popudu papeže Inocence vypravili patriarchu Jana podpořit, byl Aemilius z Beneventa, budoucí Juliánův tchán.⁵⁹ V tomto kontextu se na latinský teologický Západ dostávaly myšlenky „syrské“ teologie, specifické tradice, v mnohém se odlišující od „africké“ teologie Augustinovy, jíž byl nicméně na křesťanském Západě přisouzen rozhodující úspěch.

1.2. Život Juliána z Aeclana

Julián z Aeclana se narodil pravděpodobně v rozmezí let 380 až 383, nejspíše v roce 381.⁶⁰ Jeho rodištěm byla jižní Itálie, dnešní Kampánie či Apulie.⁶¹ Svým původem patřil Julián k úzké elitě mezi biskupy v Itálii v prvních dekádách 5. století.⁶² Byl příslušníkem světa klerických „dynastií“, které se etablovaly v prostředí ještě o generaci dříve převážně pohanském.⁶³ Biskupem byl Juliánův otec Memorius stejně jako jeho tchán Aemilius z Beneventa.⁶⁴ Julián byl ženatým biskupem, k příležitosti jeho svatby s Aemiliovou dcerou Titií, která se konala pravděpodobně v roce 407, napsal oslavné epithalamium Paulinus z Noly, přítel biskupa Aemilia a významný představitel senátorské křesťanské vrstvy v jižní Itálii.⁶⁵ Paulinus pro svou blízkost jak Pelagiovi, tak Augustinovi sehrál roli jakéhosi prostředníka mezi oběma a pro Augustina byl zřejmě až do roku 410, kdy v důsledku Alarichova vpádu do Itálie

⁵⁹ LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 56-57; srov. také BROWN, *The Patrons of Pelagius*, s. 61.

⁶⁰ K dataci Juliánova narození nejpodrobněji LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 19-22.

⁶¹ Srov. LÖSSL, *Te Apulia genuit*, (c. Iul. imp. 6.18). A note on the birthplace of Julian of Eclanum“, in: *Revue des Études Augustiniennes* 44, 1998, s. 223-239; LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 23-43.

⁶² BROWN, *Augustine of Hippo*, s. 383; SALAMITO, *Les virtuoses et la multitude: aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*. Grenoble 2005, s. 239-240.

⁶³ Srov. BROWN, *The Patrons of Pelagius*, s. 61.

⁶⁴ Praxe dědičného předávání biskupského úřadu byla rozšířená po celém území křesťanské římské říše a byla kritizována již ve 3. století Órigenem a ve 4. Jeronýmem. RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity*, Berkeley - Los Angeles - London 2005, s. 196.

⁶⁵ Detailní rozbor Paulinova epithalamia přináší LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 56-73.

mnozí významní členové římské křesťanské elity (včetně Pelagia a Caelestia) vyhledali azyl na dosud klidné půdě severní Afriky, hlavním zdrojem informací o římské a italské křesťanské aristokracii a její teologické orientaci.⁶⁶ Manželství Juliána a Titie bylo bezdětné, navíc zřejmě netrvalo příliš dlouho; v době sporu s Augustinem Julián žil zřejmě již delší dobu v celibátu.⁶⁷ Obvyklým modelem ve vyšších křesťanských kruzích Itálie, v nichž Julián z Aeclana vyrůstal, bylo „odložit“ sexuální život v po-manželském celibátu, poté, co sexuální pud splnil svůj přirozený a náležitý účel.⁶⁸

Velká polemika, která proti sobě v otázce hříchu, svobodné vůle a přirozenosti postavila Juliána z Aeclana a Augustina z Hippo, měla zajímavou předehru o celé desetiletí dříve. Již v roce 408 či 409 žádal biskup Memorius z Aeclana, Juliánův otec, listem biskupa z Hippo, aby pro jeho nadaného syna předurčeného k církevní kariéře, tehdy jáhna, poslal jeden ze svých starších spisů, věnovaný metrické poezii (*De Musica*).⁶⁹ Augustin ke své odpovědi skutečně připojil závěrečnou, šestou knihu spisu *De musica*, psanou (na rozdíl od knih předchozích) již z pozice nově

⁶⁶ Srov. BROWN, *The Patrons of Pelagius*, s. 64.

⁶⁷ LAMBERIGTS, *The Background of Julian of Aeclanum's Concept of Concupiscence*, s. 246.

⁶⁸ Srov. BROWN, *Sexuality and Society in the fifth century A.D.: Augustine and Julian of Eclanum*, in: *Tria corda: Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, ed. E. Gabba, Como 1983, s. 55-56. „Sexuality was treated as an unproblematic because, in the last analysis, a detachable component of human nature. (...) For such attitudes to be possible, it was not necessary to opt for Pelagius and Caelestius on the fine-spun issue of the extent of the freedom of the will. They rested on firmer and more ancient ground. It was sufficient to consult the medical literature on sexuality and procreation, that had cluttered the minds of educated men and women for centuries with what can, perhaps, best be described as opportune fantasies on the essentially manageable, socializable nature of the sexual drive. For as they would read of it in Galen, Soranus and their many continuators in Latin and Greek, sexuality was an uncomplicated physiological drive, readily harnessed to the institution of marriage.“ Srov. též BROWN, *Tělo a společnost. Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*. Brno 2000, s. 306-311.

⁶⁹ Srov. BROWN, *Augustine of Hippo*, s. 383; LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 84-90.

pokřtěného.⁷⁰ Témata tohoto spisu, odsuzujícího svobodná umění a kladoucího je do protikladu k jediné skutečně svobodné nauce, již je slovo evangelia, předznamenávají konfrontaci Augustina a Juliána jako představitelů dvou značně odlišných typů křesťanského myšlení i vztahu k antickému dědictví.

Pravděpodobně v roce 411 nebo 412, možná dříve, navštívil Julián z Aeclana severní Afriku.⁷¹ O své návštěvě Kartága několik let (*ante hos annos*) před vypuknutím pelagiánského sporu a vlastním zapojením do něj se na konci 20. let zmiňuje ve spisu *Ad Florum*.⁷² Julián se v Kartágu podle svých vlastních slov setkal s „manichejcem“ (tj. stoupencem Augustinova učení o přenosu dědičného hříchu a zkažení lidské přirozenosti) Honoratem.⁷³ S Augustinem se Julián během svého

⁷⁰ Sextum sane librum, quem emendatum repperi, ubi est omnis fructus ceterorum, non distuli mittere caritati tuae; fortassis ipse tuam non multum refugiat grauitatem. Nam superiores quinque uix filio nostro et condiacono Iuliano, quoniam et ipse iam nobiscum commilitat, digni lectione uel cognitione uidebuntur. Quem quidem non audeo dicere plus amo quam te, quia nec ueraciter dico, sed tamen audeo dicere plus desidero quam te. Mirum uideri potest, quem ad modum, quem pariter amo, amplius desiderem; sed hoc mihi facit spes amplior uidendi eum; puto enim, quod, si ad nos te iubente uel mittente uenerit, et hoc faciet quod adulescentem decet, maxime quia nondum curis maioribus detinetur, et te ipsum mihi expeditius adportabit. Aug., *Ep* 101,4 (CSEL 34/2, s. 542-543).

⁷¹ LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 251-254.

⁷² Nam cum ante hos annos Carthagini essemus, a quodam mihi Honorato nomine necessario tuo, manicheo aequae, siuut epistulae uestrae indicant, id ipsum propositum est. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 5,26 (CSEL 85/2, 220).

⁷³ Pokud jde o identitu tohoto Honorata, nabízejí se dvě varianty – adresát Augustinova spisu z r. 391 *De utilitate credendi*, případně jiná osoba téhož jména, adresát Augustinova listu 140 *De gratia testamenti novi ad Honoratum*. Srov. BROWN, *Augustine of Hippo*, s. 372; LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 252; LAMBERIGTS, *Was Augustine a Manichaeen?*, s. 115; BEDUHN, *A Religion of Deeds: Scepticism in the Doctrinally Liberal Manichaeism of Faustus and Augustine*, in: *New Light on Manichaeism. Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism*. Leiden-Boston 2009, s. 16; BOCHET, *L'unité du De utilitate credendi d'Augustin*, in: *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, ed. J. van Oort, O. Wermelinger a G. Wurst, Leiden 2001, s. 31-31; HOFFMANN, *Erst einsehen, dann glauben. Die nordafrikanischen Manichäer zwischen Erkenntnisanspruch, Glaubensforderung und Glaubenskritik*, Tamtéž, s. 69.

pobytu v Kartágu nepotkal, ačkoli hipponský biskup ho již dříve, ve zmíněné odpovědi na Memoriův list, zval k návštěvě a ke vzájemnému setkání. Z toho, že mladý host z jižní Itálie nepodnikl nic pro to, aby se s Augustinem, který mu byl v té době ještě příznivě nakloněn, setkal, je snad možné vyvozovat (spolu s J. Lösslem), že již tehdy měl Julián z Aeclana vůči Augustinově teologii výhrady.⁷⁴

V roce 416 či 417, v době pontifikátu papeže Inocence I., se Julián z Aeclana stal biskupem.⁷⁵ Do poměrně krátkého období mezi jeho svěcením a vypovězením z Itálie v důsledku plného propuknutí pelagiánského sporu spadá Juliánovo působení ve prospěch chudých v jeho diecézi, o němž referuje Gennadius z Marseille. V každém případě byl Julián biskupem v létě roku 418, když Inocencův nástupce Zosimus odsoudil (tehdy již mrtvého) Pelagia a jeho stoupence.⁷⁶ Papež Zosimus přitom změnil postoj v průběhu pelagiánské kontroverze; Řím zdaleka nebyl od počátku jednoznačně na straně afrických biskupů a Augustinovy teologie milosti a dědičného hříchu.⁷⁷ Julián z Aeclana soudil, že změna Zosimova postoje mohla být důsledkem tlaku světské moci a účinného „lobbingu“ silných afrických biskupů soustředěných kolem Augustina, kteří neváhali svou věc prosazovat za pomoci úplatků.⁷⁸

Epistola tractoria papeže Zosima následovala v létě 418 po císařském ediktu proti Pelagiovì, Caelestiovì a jejich stoupencům (30. dubna) a odsouzení pelagiánské

⁷⁴ LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 254.

⁷⁵ Pramenem je zde Marius Mercator. Srov. LAMBERIGTS, *Iulianus Aeclanensis*, in: *Augustinus-Lexikon*, 2009, s. 837; LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 260-261.

⁷⁶ LAMBERIGTS, *Iulianus Aeclanensis*, s. 837.

⁷⁷ „Rome was not prepared to give an unqualified endorsement to the full rigour of African doctrine; and Zosimus may well have felt that African controversial techniques were no recommendation of their opinions.“ BONNER, *Augustine and Pelagianism in the light of modern research*, Villanova University Press 1972, s. 51.

⁷⁸ LAMBERIGTS, *Augustine and Julian of Aeclanum on Zosimus*, s. 328-330; OCKER, *Augustine, Episcopal Interests, and the Papacy in Late Roman Africa*, in: *Journal of Ecclesiastical History*, 42, 2, 1991, s. 179-201.

nauky koncilem africké církve v Kartágu (1. května).⁷⁹ Spolu s Juliánem vystoupilo na obranu pravověrnosti „pelagiánů“ dalších 17 až 18 biskupů z jižní Itálie.⁸⁰ Mezi nimi byli Turbantius a Florus, kteří se později stali adresáty Juliánových spisů zaměřených proti Augustinovi.⁸¹ V roce 418 vznikají první Juliánova díla, polemizující proti Zosimově *Epistole*: listy na obranu vlastní pravověrnosti, adresované samotnému papeži i vlivným osobnostem ravennského císařského dvora, jako byl *comes* Valerius, hluboce věřící křesťan, jenž mohl být klíčovou figurou pro kýžený obrat v Juliánově sporu; právě jemu Julián později dedikoval jeden ze svých velkých polemických spisů *Ad Turbantium*.⁸²

Z roku 419 pocházejí tři texty zachované pouze ve fragmentech: list do Říma, společně s ostatními odbojnými biskupy sepsaný list Rufovi⁸³ a spis věnovaný Turbantiovi, jednomu z biskupů, odsouzených spolu s Juliánem k vyhnanství; Turbantius však ve svém postoji nevytrval, podřídil se a vrátil se k pravověří.⁸⁴ Rufus, biskup ze Soluně (Tessaloniky), tehdejší metropole provincie Macedonia na geografickém i kulturním rozhraní mezi křesťanským Východem a Západem, sehrával v době vypuknutí pelagiánského sporu roli jistého prostředníka mezi Římem a Konstantinopolí a ze strany Juliána z Aeclana bylo dobře promyšlené zvolit

⁷⁹ Text viz *Concilia Africae* (CCSL 149, 69-73).

⁸⁰ LAMBERIGTS, *Iulianus Aeclanensis*, s. 837.

⁸¹ Z dalších „pelagiánských“ biskupů a Juliánových souputníků jsou jménem známi Fabius, Marcellinus, Orontius a Praesidius. Srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 289.

⁸² Valerius byl hluboce věřící a projevoval zájem o teologická témata. To z něj činilo důležitou postavu pro Juliánovu věc. Srov. CHADWICK, *The Church in Ancient Society*, s. 465; LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 281; DUVAL, *Julien d'Éclane et Rufin d'Aquilée*, s. 251.

⁸³ Mathijs Lamberigts klade vznik listu Rufovi do roku 418 či 419; LAMBERIGTS, *Iulianus Aeclanensis*, s. 840.

⁸⁴ LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 286-292.

právě jeho za adresáta jednoho z listů, v nichž obhajoval vlastní pravověrnost.⁸⁵ Soluň pro svou polohu na významné silnici via Egnatia mohla být mezistanicí na Juliánově cestě z Itálie do Konstantinopole.⁸⁶

Na jaře či v létě roku 419 byl Julián z Aeclana spolu se svými kolegy v biskupské službě donucen opustit Itálii.⁸⁷ Přesné datum jeho odchodu do exilu a itinerář jeho cesty na Východ nicméně není snadné stanovit.⁸⁸ Je téměř jisté, že Julián strávil přinejmenším část let 421-428 v kilikijské Mopsuestii u tamního biskupa Theodora; termínem *ad quem* je Theodorova smrt v roce 428.⁸⁹ Rozhodnutí odebrat se na křesťanský Východ bylo v každém případě dobře uvážené; po zkušenostech Pelagiových, který byl v téže věci nejprve odsouzen synodem latinské severoafrické církve a poté očištěn sněmem v Diospoli (Lyddě) na území řecké Palestiny, mohl sesazený biskup z Kampánie oprávněně doufat v příležitost k dosažení alespoň částečné církevní rehabilitace.⁹⁰

V Mopsuestii v letech 426 až 427 napsal Julián z Aeclana své závěrečné dílo v polemice s Augustinem, adresované dalšímu z biskupů odsouzených společně s ním, Florovi (*Ad Florum*); na rozdíl od Turbantia však Florus ve svém postoji nezakolísal a byl mezi čtyřmi jménem známými pelagiánskými biskupy, kteří se v době efezského koncilu pokoušeli u tehdejšího konstantinopolského patriarchy

⁸⁵ LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 290-291. K zprostředkovatelské roli biskupa Rufa mezi Římem a Konstantinopolí v pelagiánském sporu za papeže Bonifáce srov. CHADWICK, *The Church in Ancient Society*, s. 459.

⁸⁶ LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 290-291.

⁸⁷ Text Juliánova odsouzení srov. WERMELINGER, *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432*, Stuttgart 1975, s. 300n.

⁸⁸ LAMBERIGTS, *Iulianus Aeclanensis*, s. 838; LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 288-289.

⁸⁹ LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 292-294.

⁹⁰ Akta synodu v Diospoli/Lyddě in: BARON/PIETRAS, *Acta Synodalia ab a. 381 ad a. 431*, Kraków, 2010, s. 199-220. Srov. DUNPHY, *Concerning the Synod of Diospolis and its Acts*, in: *Academia* 63, 1996, s. 101-117.

Nestoria dosáhnout příznivého obratu ve své více než deset let staré záležitosti.⁹¹ V Mopsuestii ve druhé dekádě 20. století byla velmi pravděpodobně také napsána Juliánova exegetická díla, komentář ke knize Jób, snad také výklad k Malým prorokům (pokud nevznikl až v období po roce 431), stejně jako překlad komentáře Theodora z Mopsuestie k Žalmům.

Po Theodorově smrti v roce 428 se Julián z Aeclana spolu s dalšími vypovězenými biskupy Florem, Orontiem a Fabiem vydal do Konstantinopole, kde doufal v zastání patriarchy Nestoria.⁹² Ve městě nad Bosporem byl v té době přítomen také Caelestius, mezi jehož žáky a stoupence byl Julián počítán.⁹³ Právě Caelestius a ne mladší Julián a ostatní odsouzení italští biskupové byl považován za hlavu (po smrti Pelagiově) hereze nepřátel milosti, která byla spojována stejnou měrou s těmito dvěma jmény.⁹⁴ I konečné odsouzení Juliána a jeho přátel v Efezu se odehrálo pod hlavičkou „caelestiánů“. Teprve nedávno (10. dubna 428) ustanovený patriarcha Nestorios si však zjevně nebyl jist, jak se k věci západních vyhnanců domáhajících se uznání vlastní pravověrnosti postavit; dotázal se proto v této věci přímo římského biskupa Caelestina.⁹⁵ Již tím, že konstantinopolský patriarcha odsouzené stoupence Pelagiovy hereze přijal a hned je nezapudil, porušil kanonické právo a stal se v očích římského biskupa nedůvěryhodným.⁹⁶ Caelestinova odpověď

⁹¹ Spolu s Juliánem a Rufem to byli Orontius a Fabius; srov. LAMBERIGTS, *Les évêques pélagiens déposés*, s. 264-280.

⁹² LAMBERIGTS, *Iulianus Aeclanensis*, 839; LAMBERIGTS, *Les évêques pélagiens déposés*, s. 264-280; LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 298-302.

⁹³ LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 298; HONNAY, *Caelestius, discipulus Pelagii*, in: *Augustiniana* 44, 1994, s. 271-302.

⁹⁴ Tak v jednom z listů papeže Caelestina, kde je řeč o *dogma Pelagii atque Caelestii*. Caelestin Ep. 13,1 (ACO I/II, 7), srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 301.

⁹⁵ Mathijs Lamberigts se domnívá, že skutečným Nestoriovým záměrem v této korespondenci bylo vyjasnění stanovisek v christologické tematice, pro Nestoria klíčové, srov. LAMBERIGTS, *Les évêques pélagiens déposés, Nestorius et Ephèse*, s. 271.

⁹⁶ Srov. WESSEL, *Cyril of Alexandria and the Nestorian controversy. The Making of a Saint and of a Heretic*. Oxford 2004, s. 108-109.

nicméně dorazila do Konstantinopole až poté, co Julián a ostatní „pelagiánští“ biskupové museli město opustit. Stalo se tak z iniciativy císaře Theodosia II. snad již v roce 429 a svou roli mohl sehrát Marius Mercator, Augustinovi blízký severoafrický autor, který se právě v tomto roce přestěhoval do Konstantinopole a přivezl s sebou jeden ze svých protipelagiánských spisů, *Commonitorium super nomine Caelestii*.⁹⁷

Definitivní konec nadějí na dosažení rehalibitace na půdě východní církve znamenal pro Juliána z Aeclana a skupinu okolo něj koncil v Efezu v roce 431.⁹⁸ Julián a ostatní vypovězení biskupové na něm byli odsouzeni jako přívrženci Caelestiovi.⁹⁹ Vyhledky na dosažení příznivého výsledku byly zřejmě od počátku mizivé, skupinka již dříve odsouzených „pelagiánů“ byla pro obě strany sporu o Nestoriovu christologii přítěží a na jejím osudu neměl nikdo na křesťanském Východě skutečný zájem.¹⁰⁰ Výmluvně to dosvědčuje fakt, že obě nepřátelské skupiny shromážděné v Efezu, Nestorioví zastánci soustředění kolem patriarchy Jana z Antiochie i stoupení alexandrijského patriarchy Cyrila, se navzájem obviňovaly z podpory těchto západních heretiků.¹⁰¹

I po skončení efezského koncilu nicméně zůstali západní „caelestiáni“ v Konstantinopoli a nevzdávali se nadějí na svolání nového sněmu.¹⁰² Jak dlouho ale

⁹⁷ Marius Mercator je důležitým, byť ne zcela spolehlivým zdrojem informací o průběhu pelagiánského sporu. Srov. LAMBERIGTS, *Les évêques pélagiens déposés, Nestorius et Ephèse*, s. 272.

⁹⁸ Srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 311-319.

⁹⁹ Dva koncilní kánony zmiňující (bez uvedení podrobností) odsouzení „caelestiánů“ viz MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae, 1760, IV, 1472-1473.

¹⁰⁰ Srov. DUNN, *Augustine, Cyril of Alexandria, and the Pelagian Controversy*, s. 63-88.

¹⁰¹ Srov. LAMBERIGTS, *Les évêques pélagiens déposés, Nestorius et Ephèse*, s. 274-277.

¹⁰² Dosvědčuje to jeden z listů papeže Caelestina z počátku roku 432 varující před „caelestiány“, kteří se stále zdržují na půdě křesťanského Východu. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 318-319.

v hlavním městě setrvali a kde přesně se v následujících letech Julián z Aeclana zdržoval, není pro nedostatek pramenů možné říci. Až v roce 439 je dosvědčena jeho přítomnost v Římě, kde se za pontifikátu papeže Sixta pokoušel o dosažení osobní rehabilitace.¹⁰³ Nicméně bez úspěchu; pelagiánská pře byla již dávno definitivně rozhodnuta a zdá se také, že někdejší aeclanský biskup se domáhal spíše právního nároku na biskupský stolec než uznání svých věroučných postojů.

Podle Gennadia zemřel Julián z Aeclana za vlády císaře Valentiniana III., tedy před 16. březnem 455.¹⁰⁴ Bylo mu tehdy nejspíše mezi 60 a 70 lety. Po opětovném vypovězení z Itálie údajně strávil Julián, „nový Kain“ (jak ho údajně nazval Fulgentius z Ruspe) odsouzený ke stálému bloudění, nějaký čas na jihu Galie v Lérins jako host Fausta z Riez. Pro „semipelagiány“ nicméně nemohl odsouzený heretik představovat spojence (přinejmenším ne přímého) a od Juliánovy, stejně jako Pelagiovovy osoby a jejich věroučných pozic se distancovali.¹⁰⁵ Svě poslední dny pak Julián z Aeclana nejspíše prožil v prosté pelagiánské komunitě na sicilském venkově. Někdejší biskup tam učil děti; po jeho smrti mu tam údajně zřídili náhrobek s nápisem: „Zde v pokoji odpočívá Julián, katolický biskup.“¹⁰⁶

¹⁰³ Zdrojem je Prosper z Akvitánie, podle něhož se zatvrděl pelagiánský heretik Julián, veden touhou po znovuzískání dávno ztraceného biskupství, předstíráním napravení pokoušel o smíření s církví. [hac tempestate Iulianus Aeclanensis] iactantissimus Pelagiani erroris adsertor, quem dudum amissi episcopatus intemperans cupido exagitabat, multimoda arte fallendi, correctionis speciem praeferens, molitus est in communionem ecclesiae inrepere. Prosper, *Epitoma Chronicon* 1336 (MGH AA IX, 477). Srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 319-320.

¹⁰⁴ Srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 326-327.

¹⁰⁵ Vincent z Lérins stručně zmiňuje Juliána z Aeclana ve svém *Commonitoriu* (CCSL 64, s. 181). Srov. BONNER, *Pelagianism and Augustine*, in: *Augustinian Studies* 23, 1992, s. 46-47.

¹⁰⁶ Vignier, *Praefatio in scripta Iuliani*: Omni ergo Italia rursus expulsus subit animo Galliam tentare Lerinum itaque appulit, ubi a Fausto intempestiua charitate exceptus et per aliquot menses fatus uirus suum non sine magno ipsius Fausti damno propaginavit. Xysto mortuo natale solum disseminandis erroribus repetitit, sed opera Leonis pontificis denuo propulsatur. Vixit sane ad Beati Fulgentii tempora, qui

1.3. Dílo Juliána z Aeclana

Kratší Juliánovy texty z roku 418 se bohužel nedochovaly všechny – z původních dvou listů papeži Zosimovi známe pouze fragmenty jednoho – a ty, které známe, existují pouze ve zlomcích.¹⁰⁷ Text Juliánova listu (*epistula*) do Říma se zachoval díky Augustinovým citacím ve spisu *Contra duas epistulas Pelagianorum*.¹⁰⁸ Seznam kratších dochovaných textů doplňuje záznam z řeči pronesené na veřejné disputaci v Římě rovněž v roce 418 (*dicta in quadam disputatione publica*), shrnující ve stručném výtahu hlavní body Juliánovy polemiky.¹⁰⁹ Pokud jde o rozsáhlá polemická díla, pouze ve zlomcích známe první z nich, spis adresovaný Turbantiovi. Početné úryvky ze čtyř knih tohoto díla se zachovaly díky Augustinovi, který jeho vyvrácení věnoval první knihu díla *De nuptiis et concupiscentia* a spis *Contra Iulianum*.¹¹⁰

eum alterum Cain, hoc est profugum et omni loco extorrem appellat. Denique obiit Iulianus in ignobili Siciliae uico, apud Pelagianos ex Episcopo Ludimagister. Mortuo tumulum posuerunt, cum hac inscriptione quae adhuc nono saeculo legebatur: Hic in pace requiescet Iulianus episcopus catholicus. Srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 326-327.

¹⁰⁷ Pět zlomků z jednoho listu adresovaného papeži Zosimovi se dochovalo v díle Maria Mercatora *Commonitorium*. Edice textu: Iul., *Ep Zos.* 1-5 (CCL 88, 335-336); dva zlomky z listu Valeriovi jsou obsaženy v Augustinových spisech *Contra Iulianum opus imperfectum* 1,10 a *De nuptiis et concupiscentia* I. Srov. DE CONINCK, *Introduction*, s. VII-VIII; LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 280-282; LAMBERIGTS, *Augustine and Julian of Aeclanum on Zosimus*, s. 323-330.

¹⁰⁸ Aug., *Contra duas epistulas pelag.* I,4 až I,42. Edice textu: CSEL 88, s. 396-398. K diskusi o autenticitě textu srov. DE CONINCK, s. IX-X; srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 290.

¹⁰⁹ Edice: Iul., *Dicta* (CCL 88, 336). Srov. DE CONINCK, *Introduction*, s. VIII; srov. LAMBERIGTS, *Iulianus Aeclanensis*, s. 840.

¹¹⁰ Iul., *Turb* 1-329 (CCL 88, 340-398). Srov. DE CONINCK, *Introduction*, s. IX; LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 289-290.

Spis *Ad Florum*, Juliánovo nejrozsáhlejší dílo o osmi knihách, je odpovědí na druhou knihu Augustinova *De nuptiis et concupiscentia*.¹¹¹ Julián dostal druhou knihu Augustinovy repliky na svůj spis *Ad Turbantium*, či přesněji na anonymní výtah z něj, který přítel hipponského biskupa Alypius přinesl pravděpodobně ještě v roce 419 z Itálie do Afriky, někdy v rozmezí let 421/422.¹¹² Z celkových osmi knih Juliánova díla se šest dochovalo v Augustinově posledním spisu *Contra Iulianum Opus Imperfectum*; zbývající dvě knihy již biskup z Hippo ocitovat a okomentovat nestačil.¹¹³ Juliánův spis adresovaný Florovi je z velké části výkladem biblických pasáží nejpodstatnějších pro téma polemiky mezi Juliánem a Augustinem.

Juliánův překlad komentáře Theodora z Mopsuestie k Žalmům může být vůbec první v řadě Juliánových exegetických prací.¹¹⁴ Tak jako u Theodora z Mopsuestie stojí komentář k žaltáři na počátku jeho exegetického díla, může tomu tak být i v případě Juliánově.¹¹⁵ Dílo se nezachovalo vcelku, ale ve dvou částečně paralelních textových verzích.¹¹⁶ Otázka autorství komentáře není dosud zcela vyjasněná, někteří badatelé považovali za autora přímo Juliána z Aeclana; podle

¹¹¹ ZELZER, *Praefatio*, s. XII-XIII; LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 105.

¹¹² Tak podle chronologie Juliánovy polemiky s Augustinem, kterou sestavil Mathijs Lamberigts; LAMBERIGTS, *Iulianus Aeclanensis, 838-840*.

¹¹³ Edice spisu ve dvou svazcích: *Contra Iulianum (Opus Imperfectum) I-III*, ed. Ernst Kalinka a Michaela Zelzer (CSEL 85/1), Wien 1974; *Contra Iulianum (Opus Imperfectum) IV-VI*, ed. Michaela Zelzer (CSEL 85/2), Wien 2004.

¹¹⁴ Edice: *Theodori Mopsuesteni Expositionis in Psalmos Iuliano Aeclanensi interprete in latinum versae quae supersunt; auxiliante Maria Josepha d'Hont; edidit Lucas de Coninck*. CCL 88A, Turnholt: Brepols 1977. Edici Theodorova komentáře s latinským překladem pořídili: DEVREESSE, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (I-LXXX)*, Città di Vaticano, 1939; HILL, *Theodore of Mopsuestia: Commentary on Psalms 1-81*, Society of Biblical Literature, 2006.

¹¹⁵ BOUWMAN, *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese*. Roma 1958, s. 10.

¹¹⁶ Překlad pokrývající souvisle část Žaltáře, Ž 1 až 40,13a, a paralelní samostatný komentář, označovaný nepřesně jako „Epitome“, pokrývající Ž 16,11b až 150; srov. BOUWMAN, *Des Julian von Aeclanum Kommentar*, s. 9.

převažujícího názoru odborníků však aeclanský biskup byl pouze překladatelem díla.¹¹⁷

V době Juliánova pobytu v Mopsuestii vznikl zřejmě také komentář ke knize Jób.¹¹⁸ Byl ovlivněn komentářem Polychronia z Apameie,¹¹⁹ bratra Theodora z Mopsuestie, jehož výklad knihy Žalmů Julián v téže době překládal.¹²⁰ Ani tento komentář se nezachoval vcelku.¹²¹ Stávající text může přitom být pouze náčrtem rozsáhlejšího Juliánova výkladu ke knize Jób.¹²² Podoba komentáře se odlišuje od

¹¹⁷ Proti mínění A. Vaccariho, že je Julián autorem komentáře, se postavili autor atribuce Juliánova autorství komentáře k prorockým knihám G. Morin a editor spisů Theodora z Mopsuestie R. Devreesse, jejichž kritika původní atribuce se ukázala jako přesvědčivá. Srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 11-12; BOUWMAN, *Des Julian von Aeclanum Kommentar*, s. 8-12; L. De Coninck, *Introduction*, in CCL 88A, s. VII-XLV.

¹¹⁸ Dochovaný text komentáře vychází z montecassinského rukopisu vzniklého kolem roku 1100 a jako dílo Juliánovo jej identifikoval A. Vaccari. Text komentáře byl původně připisován presbyteru Filipovi, žáku sv. Jeronýma. Předmluva ke komentáři je uvedena a ukončena připsáním: Incipit prologus Philippi presbiteri discipuli beati Ieronymi in expositione libri Iob (...) Explicit prologus incipit expositio Philippi. Viz DE CONINCK, *Introduction*, s. XII. K okolnostem vzniku komentáře a jeho atribuci Juliánovi z Aeclana blíže viz LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 297. Edici komentáře spolu s dalšími Juliánovými díly pořídili Lucas de Coninck a Maria Josepha d'Hont v roce 1977, CCL 88. Srov. VACCARI, *Un commento a Giobbe di Giuliano di Eclana*, Roma, 1915.

¹¹⁹ K Polychroniovi z Apameie srov. KANNENGIESSER, *Handbook of Patristic Exegesis*, Leiden 2004, s. 831-832; srov. STEINHAUSER, *Job Exegesis: The Pelagian Controversy*, in: *Augustine. Biblical exegete*. Ed. Frederick van Fleteren, Joseph C. Schnaubelt O.S.A., Collectanea Augustiniana, New York 2001, s. 299-311.

¹²⁰ Dochované části Polychroniova komentáře ke knihám Jób, Daniel a Ezechiel v PG, 93, 13-470. K osobě Polychroniově viz *Policronio di Apamea*, in: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane II* (ed.) A. Di Berardino, s. 426-427. K Polychroniově exegetické činnosti viz KANNENGIESSER, *Handbook of Patristic Exegesis*, s. 831-832. Srov. DE CONINCK, *Introduction*, s. XV.

¹²¹ Nedochoval se výklad veršů Jób 26,9 až 27,6, stejně jako závěr komentáře od verše Jób 42,7 dále.

¹²² Tomu se zdá nasvědčovat forma komentáře, který má podobu krátkých vstupů, od několika slov po několik vět, někdy pouze parafrázujících citovaný text, a nepokrývá text knihy Jób souvisle, některé verše nebo skupiny veršů jsou

jiných Juliánových exegetických prací; například komentář ke třem prorockým knihám má formu podstatně delších textových partií vykládajících jednotlivé verše nebo skupiny veršů.¹²³ Podobnou strukturu naopak nalezneme v Juliánově překladu Theodorova komentáře ke knize Žalmů.

Komentář k prorockým knihám Ozeáš, Jóel a Ámos představuje s největší pravděpodobností torzo původně zamýšleného výkladu dvanácti Malých proroků. Julián úmysl přikročit ke komentování prorockých knih vyslovuje v předmluvě,¹²⁴ pravděpodobně se však nedostal za třetí knihu v tomto celku (Ámos) a komentář tedy zůstal nedokončený.¹²⁵ Vznik spisu se nejčastěji datuje do let 431 až 436, tedy do období následujícího po odsouzení Juliána a dalších stoupenců „pelagianismu“ na efezském koncilu, případně do dekády předcházející, kdy Julián pobýval v Mopsuestii v blízkosti Theodorově.¹²⁶ Je tedy možné, že komentář představuje nejpozději vzniklé Juliánovo dílo. Julián z Aeclana jako vykladač prorockých spisů měl na koho navazovat: v průběhu několika desetiletí vzniklo pět výkladů ke knize Ámos, vedle Juliánova ještě komentáře Jeronýma, Theodora z Mopsuestie,

vynechány. Nejrozsáhlejší souvislou textovou pasáž tvoří prolog, předcházející výkladu první kapitoly. Srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 297, pozn. 267.

¹²³ Výklady jednotlivých veršů jsou často prostě seřazeny za sebe s pomocí výrazu *aliter*; právě užití tohoto slova může nasvědčovat tomu, že jde o výtah z rozsáhlejšího díla. Srov. DE CONINCK, *Introduction*, s. XIV.

¹²⁴ *Explicationes itaque duodecim prophetarum, qui minores non pro meritis sed pro numero uersuum nominantur, aggrediens... Iul., Tr. proph. praef. 23-25 (CCL 88, 115). Viz DE CONINCK, Introduction, CCL 88 s. XVII-XXX.*

¹²⁵ Svědčí o tom plynulé ukončení výkladu na konci knihy Ámos. K výkladu další části spisu se Julián zřejmě již nedostal. Srov. BOUWMAN, *Des Julian von Aeclanum Kommentar*, s. 8; LÖSSL, *Julian of Aeclanum's „Prophetic Exegesis“*, s. 409.

¹²⁶ Editor spisu L. De Coninck soudí, že komentář vznikl po roce 431, DE CONINCK, *Introduction*, CCL 88, s. XI; G. De Plinval klade vznik komentáře do let 432 až 436, G. De Plinval, *Julien d'Éclane devant la Bible*, s. 351-354; J. Lössl se domnívá, že všechny exegetické sposy mohly vzniknout v době Juliánova pobytu v Mopsuestii mezi lety 421 a 428, LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 297.

Theodoreta z Kyrru a Cyrila z Alexandrie.¹²⁷ Juliánův komentář k Malým prorokům je oceňován pro svůj novátorský přístup, oproti předchozí tradici orientované na Septuagintu založený na překladu z hebrejštiny,¹²⁸ pro svou hermeneutickou metodu originálně rozvíjející historický, doslovný výklad¹²⁹ i pro svou jazykovou stránku.¹³⁰

Jen několik zlomků známe z Juliánova komentáře k Písni písní, zachovaného díky Bedovi Ctihodnému, jenž ve svém komentáři z Juliánova výkladu (a z dalšího jeho díla označeného jako *De bono constantiae*) citoval několik zlomků a připsal mu nadpis *Libellus de amore*.¹³¹ Georges de Plinval připisoval autorství díla Pelagioví, naopak Gisbert Bouwman na základě srovnání s komentářem k prorockým knihám podpořil Juliánovo autorství spisu.¹³² Julián sám v předmluvě ke komentáři ke knize Ozeáš potvrzuje, že se výkladem Písne písní (*Salomonis voluminibus*) zabýval, tento spis tedy nejspíš časově předcházela komentáři k prorockým knihám.¹³³ Podle Bedy vznikl výklad Písne písní v rámci Juliánovy polemiky s Augustinem, pro potřeby

¹²⁷ Srov. DASSMANN, *Frühchristliche Prophetenexegese*, Düsseldorf 1995, s. 11.

¹²⁸ LÖSSL, *A Shift in Patristic Exegesis: Hebrew Clarity and Historical Verity in Augustine, Jerome, Julian of Aeclanum and Theodore of Mopsuestia*, in: *Augustinian Studies* 32/2, 2001, s. 169-170.

¹²⁹ DE CONINCK, *Introduction*, s. XI. „L'ouvrage est admirable en tant qu'essai d'herméneutique historique et messianique, d'exégèse originale et souvent judicieuse.“

¹³⁰ BOUWMAN, *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joël und Amos. Ein Beitrag zu Geschichte der Exegese*. Rom 1958, s. 60: „In sprachlicher Hinsicht den Höhepunkt des literarischen Nachlasses Julians“.

¹³¹ Edice textu: Iul., *Comm. in Ct.*, (CCL 88, 398-401); Iul., *De bono const.* (CCL 88, 398-401-402). Srov. De Coninck, *Introduction*, s. VII, XXXIV.

¹³² DE PLINVAL, *Recherches sur l'oeuvre littéraire de Pélagie*, in: *Revue de Philologie et de littérature et d'histoire anciennes* 60, 1934, s. 10.42; BOUWMAN, *Des Julian von Aeclanum Kommentar*, s. 6-7.

¹³³ Et nos proinde hanc ei hostiam grati pectoris offerentes, confidamus adeptum ire quae precamur, cum ea iam uideamur, quae postulauimus, assecuti. Salomonis quippe uoluminibus disserendis, dispositionum eius gloriam sumus, in quantum posse contulit, exsecuti... Iul., *Tr. Osee praef.* (CCL 88, 115.10-15).

rozlišování mezi láskou (*amor, caritas*) a žádostivostí (*voluptas*).¹³⁴ To může (ale zdaleka nemusí) nasvědčovat časové blízkosti Juliánovu prvnímu spisu v polemice s Augustinem, *Ad Turbantium*, v němž otázky manželství a sexuality zaujímají podstatné místo.¹³⁵ Na rozdíl od obou zbývajících komentářů obsahuje zlomek výkladu Písni písni explicitní protimanichejskou argumentaci a patří tedy spíše do kontextu polemických spisů, přesto má ale svou zajímavost i jako ukázka exegeze dalšího typu biblického textu. Zachovaly se zřejmě jen vybrané nejvíce „pelagiánské“ zlomky.

Některá další díla byla Juliánovi z Aeclana připisována pro obsahovou blízkost. Biskup z Aeclana byl například považován za autora spisu *Praedestinatus*, textu namířeného proti augustinovské teologii z 1. poloviny 30. let 5. století.¹³⁶ Juliánovo autorství díla však není obecně přijímáno. Celkově platí, že optimismus prvních dekád 20. století, kdy se po atribuci dvou exegetických spisů zdálo, že počet děl aeclanského biskupa může být podstatně větší, se nenaplnil a rozsah dochovaného Juliánova díla se ustálil v té podobě, kterou jsme právě představili.

1.4. Juliánova osobnost v zrcadle jeho polemiky s Augustinem

Charakteristický pro profil Juliána z Aeclana jako představitele křesťanství, které není od antické římské kultury odděleno příkrým řezem, ale plynule na ni navazuje, je způsob, jakým vedle sebe cituje autority křesťanské církve a klasické římské autory

¹³⁴ Beda, *In Cant.* (CCL 119B, 167,15-17): Cuius causa duelli primum de Amore libellum composuit sub obtentu quasi hunc a foedissima foret uoluptate secreturus re autem uera suam confirmaturus haeresim...

¹³⁵ Editor Juliánových exegetických prací L. De Coninck se naproti tomu domnívá, že komentář k Písni písni spolu se spisem *De bono constantiae* může patřit do první fáze Juliánovy tvorby, časově předcházející polemickým spisům, DE CONINCK, *Introduction*, in: CCL 88, s. VII.

¹³⁶ Srov. ABEL, *Le Praedestinatus, un témoin de l'antiaugustinisme du Ve siècle*, Université Catholique de Louvain, Faculté de Théologie, Diss., 1968, s. 352-386.

(Vergilius, Cicero, Sallustius).¹³⁷ Biblické citace se nacházejí v susedství velmi drsných výrazů, jimiž se v polemice častovali oba soupeři. Julián se posměšně obrací na svého „traduciánského“ oponenta citátem z Plautova *Chlubivého vojáka*.¹³⁸ Augustin je podle něj „numidský lehkoodětec“, tedy lučištník; to je ale obraz spojovaný s ďáblem, který se ve své zbabělosti neodvažuje boje tváří v tvář a útočí zdálky.¹³⁹ Často je terčem Juliánových polemických invektiv Augustinův původ; vedle osobních zkušeností s představiteli africké církve zde zřejmě sehrál roli i jistý pocit kulturní nadřazenosti, daný italským původem Juliánovým. Biskup z jižní Itálie se domníval, že proti svému sokovi ze severní Afriky vede „punskou válku Ducha“.¹⁴⁰

Pro Juliána je Augustin *Poenus disputator* (jiné varianty: *scriptor, orator, tractator*),¹⁴¹ pro své (podle Juliána) manichejské názory je ctitelem ďáblovým (*cultor diaboli*).¹⁴² Aeclanský biskup Augustina nazývá posměšně jednou „punským

¹³⁷ K Juliánovu využití římských pohanských klasiků v polemice srov. WEBER, *Klassische Literatur im Dienst theologischer Polemik: Julian von Eclanum*, in: *Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*, part IV, Leuven, s. 503-509; LÖSSL, *Sallust in Julian of Aeclanum*, in: *Vigiliae Christianae*, 58/2, 2004, s. 179-202.

¹³⁸ Deinde quis parasitus ita militi gloriosi vires assentationibus extulit ut Traducianus diaboli? Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,20,1-2 (CSEL 85/2, 357).

¹³⁹ Iam vero in ipsum deum, pari fine impari exordio, accusationum tela iaculantur. ... veniamus iam ad discussionem primorum hominum, quorum taxatione aciei nostrae Numida quasi caetratus occurrit. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,6,1-2.-16-18 (CSEL 85/2, 297-298).

¹⁴⁰ K tématu blíže srov. LAMBERIGTS, *The Italian Julian of Aeclanum versus the African Augustine of Hippo*, in: *Augustinus Afer. Saint Augusti: Africanité et universalité, Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001, Paradosis 45, Fribourg 2003, 2003*, s. 83-93; CIPRIANI, *La polemica antiafricana di Giuliano d'Eclano: artificio letterario o scontro di tradizioni teologiche?*, in: *Augustinianum* 46, 1994, s. 149-160.

¹⁴¹ Iul., *Turb* 1,52 (CCL 88, 352), srov. LAMBERIGTS, *The Italian Julian of Aeclanum about the African Augustine of Hippo*, s. 83-93.

¹⁴² Iul., *Turb.* 1,57 (CCL 88, 355).

Aristotelem“ (*Aristoteles Poenorum*),¹⁴³ jindy „Epikúrem našich dní“ (*Epicure nostri temporis*).¹⁴⁴ Julián nespátřuje zřejmě žádný rozpor v tom, že sám se k pohanským filosofům a obecně autorům nezřídka uchyluje, a činí tak zjevně bez pocitu, že je to pro křesťanského autora něčím nevhodným, a také bez potřeby se za to ospravedlňovat. Augustin je podle Juliána postizen „nauseou“, neudrží to, co přijal (tj. správný, tradiční výklad biblického místa nebo nauky) a vyvrhuje to v polemice na svého protivníka.¹⁴⁵ Ve výčtu podobných polemických insinuací by se dalo dlouho pokračovat; a nutno dodat, že starý biskup z Hippo za svým protivníkem nijak nezaostával.

Pokud jde o teologické jádro sporu, Julián byl přesvědčen, že traducianismus je učení, které se líbí davu, protože poskytuje teologickou oporu pro mravní nevázanost.¹⁴⁶ Důvodem obšírnosti jeho polemického spisu je naděje, že postupem času se postoje nevědomého davu (*vulgus ignavum*) změní. Od počátku Juliánovy polemiky je v ní přítomné silné přesvědčení o pravověrnosti vlastního postoje, který se v dané situaci ocitl v pozici menšiny proti všeobecně sdílenému omylu.¹⁴⁷ Julián přirovnává (snad s odkazem na své mládí, byť v době sporu byl již aeclanský biskup ve věku kolem čtyřicítky) sebe a své souputníky k třem mládencům v peci ohnivé (Da 3,17n), kteří se ocitli ve zdánlivě bezvýhodné situaci a jejich vysvobození je

¹⁴³ Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,199,5 (CSEL 85/1, 498).

¹⁴⁴ Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,26,20 (CSEL 85/2, 220).

¹⁴⁵ Hocine cursum gubernare est an natate? Hocine est conficere an nausiare? Hocine est sumere aliquid solidum an semper evomere? Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,57,19-22 (CSEL 85/1, 397). Podobný vokabulář se u Juliána objevuje častěji: např. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,16,31 (CSEL 85/2, 342): substomacharis si senis Manis suboles nuncupere?

¹⁴⁶ Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,15 (CSEL 85/1, 172): Illud tamen nequaquam infitari possumus, quod plurimum ut dixi turbis placeat, luteis tamen, delicta voluntatis imputare naturae et infamatione seminum morum petulantiam vindicare... Srov. REBILLARD, *Dogma Populare: Popular Belief in the Controversy between Augustine and Julian of Eclanum*, in: *Augustinian Studies* 38, 1, 2007, s. 175-187.

¹⁴⁷ Srov. SALAMITO, *Les virtuoses et la multitude*, s. 207-216.

zcela v Božích rukou.¹⁴⁸ Julián se považoval za obránce správného, rozumného učení, za nositele pochodně rozumu, který je povolán čelit hluboce bezbožné a nebezpečné nauce.¹⁴⁹ Domníval se, že třímá meč pravověrné katolické nauky, kterým potře manichejské a traduciánské omyly.¹⁵⁰

V úvodu spisu věnovaného Turbantiovi na sebe Julián z Aeclana vzal životní postoj proroka pranýřujícího neutěšený stav církve, která neusiluje o ctnosti (*cura uirtutum*) a propadla touze po blahobytu, proroka nepřijatého vlastním lidem, a zároveň hlasatele, jak se domníval, správné a tradiční křesťanské nauky.¹⁵¹ Sociální zřetel, ohled na chudé a zároveň kritika mocných, je u Juliána z Aeclana silně přítomný.¹⁵² V Juliánově polemice se projevuje, že je v pozici pronásledovaného,

¹⁴⁸ nunc autem splendor flammeae rationis ostendit malis et bonis, profanis et sacris, piis et impiis, iustis et iniustis nullum esse consortium atque ideo inter praecepta et iudicia dei nihil esse pugnarum, contrarium autem esse aliena peccata aliis imputare... Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,36 (CSEL 85/1, 375-376).

¹⁴⁹ Nec illud ergo desperare vel possumus vel debemus, quoniam processu temporum tempestas excitat considat et auctoritate sapientum vulgus ignaum quod nunc perstrepat, corrigatur. (...) Certum est, inquiunt, quoniam nos possit liberare deus noster, sed utrum velit incertum est. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,4,9-12.26-28 (CSEL 85/2, 170).

¹⁵⁰ Ipse est omnino gladius, qui in manu catholicorum coruscans Manicheos Traducianosque populatur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,15,11-13 (CSEL 85/2, 337).

¹⁵¹ Cum igitur etiam sub Christiano, inquam, nomine constitutos sacramentorumque gaudentes tamen nullam uirtutum curam habere conspexeris, immo ipsius altaris ministros ambitioni tantum luxuriaeque famulari, miseranter pariter atque indignanter exclama: *Posuit uineam meam in desertum, et ficum meam decorticauit, nudans spoliauit eam et proiecit; albi facti sunt rami eius. Confusum est uinum, elanguit oleum, confusi sunt agricolae, quia periit messis agri.* Hic autem ecclesiarum status, qualem hac potissimum tempestate conspiciamus, illam indignationem Dei, quam intremuit propheta, succendit, id est: *magnus est dies Domini et terribilis, et quis sustinebit eum?* Iul., *Tr. Iohel* 2,4-11,169-180 (CCL 88, 241).

¹⁵² Viz např.: ... de terra uero uastae solitudinis et quae solis arabatur aquis et quae nulla in usus pauperum praebebat alimenta... Iul., *exp. Iob* XXVIII,3,61-63 (CCL 88, 75).

kterému nebyla dána příležitost se řádně obhájit.¹⁵³ Jeho pojetí milosti, odmítající determinismus a násilné působení ze strany Boha na lidskou svobodnou vůli, tomu může odpovídat. Podle Juliána se Augustin bojí otevřeného zkoumání svých věroučných názorů, proto se mu snaží vyhnout všemi prostředky včetně utíkání se ke světské moci.¹⁵⁴ Na Augustinovu hlavu vznáší aeclanský biskup tvrdá obvinění: afričtí biskupové podle něj sami pomocí najatých provokatérů vyvolali pouliční nepokoje v Římě, které byly záminkou k vydání protipelagiánského císařského ediktu.¹⁵⁵ K podplácení byly podle Juliána použity peníze bohatých aristokratek.¹⁵⁶ Dalším závažným obviněním je to, že se afričtí biskupové měli pokusit uplatit vlivné osoby na císařském dvoře v Ravenně darem více než osmdesáti koní, navíc z prostředků, jež měly být použity pro chudé (*de sumptibus pauperum*); akci podle Juliána organizoval Augustinův blízký přítel a kolega v biskupské službě Alypius.¹⁵⁷ Ať již je obvinění z úplatkářství ve věci prosazení pravé víry oprávněné či nikoli, „Afričané“ v každém případě pro potření nové hereze „nepřátel milosti“ použili

¹⁵³ Srov. LAMBERIGTS, *Augustine and Julian of Aeclanum on Zosimus*, s. 323-325.

¹⁵⁴ Nihil te quidem magis timere quam interrogationem perscrutatricem animi tui et dogmatis novimus; inde etsi quippe quod omnibus opibus negationem examinis a mundi potestatibus comparatis; intelligitis enim agendum vobis vi esse, cum deseriminis rationis auxilio. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,103,31-36 (CSEL 85/1, 235).

¹⁵⁵ Tu [Augustine] continuo sellularios opifices omneque in nos uulgu accendas... Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,41,6-7 (CSEL 85/1, 30). Cur seditiones Romae conductis populis excitastis? Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,35,7-8 (CSEL 85/1, 375). Srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 283.

¹⁵⁶ Cur matronarum oblatibus hereditatibus potestates saeculi corrupistis, ut in nos stipula publici furoris arderet? Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,35,11-12 (CSEL 85/1, 375).

¹⁵⁷ Vociferans cum feminis cunctisque calonibus et tribunis, quibus octoginta aut amplius equos tota Africa saginatos collega tuus nuper adduxit Alypius... Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,42,1-3 (CSEL 85/1,30); Cur de sumptibus pauperum saginastis per totam paene Africam equorum greges, quod prosequente Alypio tribunis et centurionibus destinasti? Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,35,8-10 (CSEL 85/2, 375). Srov. LAMBERIGTS, *Augustine and Julian of Aeclanum on Zosimus*, s. 325; CHADWICK, *The Church in Ancient Society*, s. 456-457: „the story is probably in principle correct“; BROWN, *Augustine of Hippo*, s. 386.

drsné metody církevní a státní represe, které se nedlouho předtím osvědčily v protidonatistickém tažení na území severní Afriky.¹⁵⁸ Je však nutné dodat, že podobné praktiky nebyly vlastní pouze africké či obecně západní latinské církvi, na území křesťanského Východu se vyskytovaly v ještě výraznější podobě a úplatky a jiné nekalé způsoby ovlivňování (nazývané v latině *gratia*) byly něčím běžným.¹⁵⁹ V Juliánově polemickém zápalu se spojuje boj za obranu dobrého a spravedlivého Boha s obhajobou vlastní spravedlnosti a pravověrnosti i s jistou vždy přítomnou osobní ukřivděností. Tyranský, nespravedlivý a barbarský Bůh „traduciánů“ a falešné, zákeřné jednání jeho afrických obhájců a zastánců (*falsitas punica*) si v očích vyhnance snícího o rehabilitaci odpovídají.¹⁶⁰

1.5. Augustin proti Augustinovi. Julián z Aeclana a jeho velký protivník

Obrátíme-li pozornost od rétorické a osobní roviny k obsahové, pro Juliána z Aeclana v době jejich vlekoucího se a vyostřeného sporu je Augustin „hlasatelem přirozeného zla“ (*annuntiator naturalis mali*) a úhlavním protivníkem.¹⁶¹ Julián z Aeclana se považoval za bojovníka proti traduciánské herezi, kterou pokládal za novou podobu manicheismu.¹⁶² Augustin rovněž, stejně jako dříve Markión, podle Juliána podrývá

¹⁵⁸ Ke kauze úplatku v podobě afrických koní srov. LAMBERIGTS, *Augustine and Julian of Aeclanum on Zosimus*, s. 325; CHADWICK, *The Church in Ancient Society*, s. 456-457: „the story is probably in principle correct“; LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 282-283; SHAW, *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge 2011, s. 519. Obecně k metodám africké „církevní diplomacie“ a roli biskupů v ní srov. BROWN, *Augustine of Hippo*, s. 386-387.

¹⁵⁹ Srov. SHAW, *Sacred Violence*, s. 121.

¹⁶⁰ Et pro auctoritatibus sacris dei criminationibus intumescit, in cuius praeceptis immoderationem tyrannicam, in iudiciis iniquitatem barbaram, in iuramentis falsitatem punicam inesse confirmat. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,75-78 (CSEL 85/1, 405).

¹⁶¹ Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,33,12-13 (CSEL 85/1, 372).

¹⁶² Quod tradux peccati, Manicheorum filia, vestra mater, hac tempestate prodigialiter peperisse defletur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,29,1-2 (CSEL 85/1, 367).

autoritu Starého zákona a současně i spravedlnost, zbožnost a racionální řád.¹⁶³ V Juliánově polemice proti Augustinovi byl však jedním z jeho spojenců paradoxně sám jeho oponent, totiž Augustinova díla z jeho protimanichejského období před „vítězstvím milosti“ ve spisu *Odpověď Simplicianovi*.¹⁶⁴ Spisy *De duabus animabus* a *Contra Fortunatum* poskytly Juliánovi oporu pro pojetí hříchu jako vycházejícího ze svobodné vůle.¹⁶⁵ Augustinova definice hříchu z jeho protimanichejského období je základem Juliánovy argumentace v díle *Ad Florum*.¹⁶⁶ V Augustinových spisech z období presbyterátu se objevují další motivy, významné pro Juliánovo chápání hříchu a (křestní) milosti: zvyk hřešit (*consuetudo peccati*) jako vystižení reálné situace člověka, který na základě této zakořeněné zvyklosti hřeší jakoby (ale pouze zdánlivě!) nutně.¹⁶⁷ Najdeme v nich i pojetí křestní milosti jako obnovení, adoptivního synovství a přijetí za spoludědice Kristovy, které, jak uvidíme, hrají stěžejní roli v Juliánově porozumění křestní milosti, a stejně tak i zdůraznění Kristova příkladu (*exemplum*), jež bude mít zásadní význam pro Juliánovu christologii a soteriologii.¹⁶⁸

¹⁶³ Tu testamentum dei, quod ratio aequitas pietas veritas fide scribentibus prophetis quasi quidam sacrorum testium ordo signavit, audebis Manicheo auctore perrumpere. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,53,5-8 (CSEL 85/1, 367).

¹⁶⁴ KARFÍKOVÁ, *Milost zvítězila Augustinův dvojí výklad nauky o milosti*. In: *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*. Karfíková, L.; Mrázek, J. [eds.]. Jihlava, 2004, s. 159-175; LÖSSL, *Intellectus gratiae. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo*. Leiden 1997.

¹⁶⁵ Aug. *De duabus anim.* 14-15 (CSEL 25/1, 68-71); *De duabus anim.* 12 (CSEL 25/1, 66); *Contra Fort.* 20.

¹⁶⁶ Aug. *De duabus anim.* 15 (CSEL 25/1, 70): peccatum est uoluntas retinendi uel anmittendi, quod iustitia uetat et unde liberum est abstinere. Pasáž citována opakovaně v první a páté knize *Ad Florum*.

¹⁶⁷ Aug. *De duabus anim.* 14,23 (BA 17, s. 112).

¹⁶⁸ Aug. *De fide et symb.* 4,6 (CSEL 41, s. 9-10): Quod est Christus hominem indutus, per quem vivendi exemplum nobis daretur, hoc est via certa qua perveniremus ad Deum. (...) Huius igitur humilitatis exemplum, id est, viae qua redeundum fuit, ipse Reparator noster in se ipso demonstrare dignatus est (...) fratres vocare dignatus est omnes qui post eius et per eius primatum in Dei gratiam renascuntur per adoptionem filiorum...

Podobně citace z jiného Augustinova spisu z protimanichejského období (*De Genesi contra Manichaeos*) poskytla Juliánovi oporu v jeho pojetí smrtelnosti jako přirozeného stavu člověka, k němuž patří i porodní bolesti.¹⁶⁹ Citace z Augustina se ale u Juliána neomezují jen na raná protimanichejsky zaměřená díla. Julián se dovolává Augustinova protipelagiánského spisu *De peccatorum meritis*, aby prokázal, že jeho oponent sám dříve zastával přirozenost fyzické smrtelnosti.¹⁷⁰ Ve třetí knize *Ad Florum* zase „pelagiánský“ vyhnaneček cituje z Augustinova *De nuptiis et concupiscentia*, tedy z díla pozdního, navíc přímo z polemiky s Juliánem, na doklad toho, že ani podle Augustina samého není přirozenost sama o sobě zlá.¹⁷¹ Augustinova odpověď je možná dokladem toho, že jej Juliánova zevrubná kritika přivedla k hlubšímu promyšlení vlastní pozice.

¹⁶⁹ Aug., *De Gen. Manich.* 2,19,29. Nam et in pecoribus feminae cum dolore pariunt filios, et haec est in illis mortalitatis conditio potius quam poena peccati. Citováno pouze na jednom místě v šesté knize *Ad Florum*: Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 6,26,50 (CSEL 85/2, 386).

¹⁷⁰ Denique scribit ad Marcellinum mortalem Adam factum videri, sed elegantia solita subdit mortem stipendium iniquitatis fuisse et, quem fatetur mortaliter institutum secundum natura, mori non potuisse pronuntiat. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 6,25,11-15 (CSEL 85/2, 380). Srov. Aug., *De pecc. mer.* 1,2,2 (CSEL 60, s. 4): ...proinde si non peccasset Adam, non erat expoliandus corpore, sed superuestiendus immortalitate et incorruptione, ut absorberetur mortale a uita, id est ab animali in spiritale transiret.

¹⁷¹ Aug., *De nupt.* 2,36 (CSEL 42, s. 290-291). Recte igitur diximus: "Ita nuptiarum bonum malo originali, quod inde trahitur, non potest accusari, sicut adulteriorum malum bono naturali, quod inde nascitur, non potest excusari"; quoniam natura humana, quae nascitur vel de coniugio vel de adulterio, Dei opus est. Quae si malum esset, non esset generanda; si malum non haberet, non esset regeneranda. Atque ut ad unum verbum utrumque concludam; natura humana si malum esset, saluanda non esset; si ei mali nihil inesset, salvanda non esset. Qui ergo dicit eam bonum non esse, bonum negat conditae creatorem; qui vero negat ei malum inesse, misericordem vitiatam invidet salvatorem. Quapropter in hominibus nascentibus neque excusanda sunt adulteria per bonum, quod inde a conditore bono creatum est, nec accusanda coniugia per malum, quod ibi a misericorde salvatore sanandum est. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 3,189,6-9 (CSEL 85/1, 493).

Učení o hříchu (zlu) v přirozenosti a přenosu (*tradux*) hříchu, které nachází u Augustina, Julián považuje za manichejské. Taktika aeclanského biskupa se v tomto odlišuje od jeho předchůdců Pelagia a Caelestia, kteří se tváří v tvář obviněním pouze snažili bránit svou pravověrnost; Julián naproti tomu přechází do útoku a pokouší se prokázat heterodoxní charakter učení svého protivníka.¹⁷² Otázkou nicméně je, jaká byla Juliánova skutečná znalost manicheismu.¹⁷³ Julián v polemice s Augustinem cituje z manichejského spisu *Epistula ad Menoch*, jakéhosi populárního shrnutí manichejské nauky.¹⁷⁴ Ten obsahuje základní otázku týkající se křestní praxe soudobé církve: pokud neexistuje dědičný hřích, vlastní lidské přirozenosti, proč potom křtít malé děti?¹⁷⁵ Manichejský vliv se v Juliánově představě u hipponského učitele propojuje s podobně protikřesťanským traducianismem, tj. představou o tom, že duše není u každého člověka stvořena spolu s tělem, ale je předávána zvenčí. Problematické je pochopitelně, odkud duše pochází: z předchozí existence, nebo ze společné duše všech lidí? Druhá možnost byla zřejmě blízká Augustinovi, který po celý život váhal mezi oběma možnostmi, kreacionismem a traducianismem; naproti tomu Julián byl v otázce původu duše přesvědčeným kreacionistou.¹⁷⁶

¹⁷² Srov. BONNER, *Pelagianism and Augustine*, s. 45-46.

¹⁷³ Kromě celkové podobnosti mezi manichejským učením o věčné zlé podstatě a Augustinovým „traducianismem“ přináší Julián i některé konkrétní údaje o manichejských představách. V *Ad Florum* například uvádí, že manichejci nesměli utrhnout plod stromu (*mysteria Manichei*), ve výkladu o přestoupení prvních lidí. Nisi forte et hoc secundum mysteria Manichei, qui ab decerptione pomorum et omnium nascentium manus cohibet... Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,23,16-18 (CSEL 85/2, 374).

¹⁷⁴ Edice textu: *Epistula ad Menoch*. Manichaica Latina. Bd. 1, Text, Übersetzung, Erläuterungen von Markus Stein. Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Sonderreihe - Papyrologica Coloniensia; Vol. 27/1, Opladen 1998. K postavení listu v rámci manichejské literatury srov. BAKER-BRIAN, *Manichaeism. An Ancient Faith Rediscovered*. London - New York 2011, s. 89.

¹⁷⁵ Si peccatum naturale non est, quare baptizantur infantes, quod nihil per se mali egisse constat? Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,187,47-49 (CSEL 85/1, 487).

¹⁷⁶ K otázce původu duše srov. LAMBERIGTS, *Julian and Augustine on the origin of the Soul*, in: *Augustiniana* 46, 1996, s. 243-260.

Julián soudí, že „traduciáni“ neuznávají téhož Boha jako pravověrní křesťané. Bůh křesťanů podle Juliána z Aeclana netvoří zlo.¹⁷⁷ Mezi Augustinem a Máním je soulad, ovšem pohoršlivý (*obscena concordia*)¹⁷⁸, jakkoli jeden z nich je zastáncem „přirozeného zla“ a druhý (Mání) zla věčného.¹⁷⁹ Mezi oběma je ve skutečnosti podle Juliána jen malý rozdíl: zatímco Mání odvozuje *naturale peccatum* z věčné zlé podstaty, Augustin jeho původcem činí svobodnou vůli prvního člověka (či vyšší přirozenosti padlého anděla – ďábla), ale u obou jde nakonec o tentýž přirozený hřích. Augustin je přitom záladnější než přímočarý Mání.¹⁸⁰ „Traducián“ (*Traducianus*) Augustin zakládá nutnost zla v „temné nicotě“ (*de tenebroso nihilo*).¹⁸¹ Podle Juliána hraje u Augustina nic (*nihil*) stejnou úlohu jako v manichejském pojetí nestvořená zlá podstata. Prvotní „nic“ však podle Juliána přestalo existovat okamžikem stvoření, a nemůže proto do stvoření nijak zasahovat. Právě to tvrdí skrytá (a o to nebezpečnější) Augustinova „traduciánská“ varianta manicheismu.¹⁸² Pokud by „nic“ bylo příčinou zla, byl by Bůh velice slabý, protože by nedokázal

¹⁷⁷ non ipsum colis, quem nos aequissimum omnipotentissimum inviolabilem in trinitate veneramus (...) Deus autem, qui verus est Christianorum, malum non facit; parvulus quoque ante propriae voluntatis arbitrium nihil habet nisi quod in eo fecit deus. Naturale igitur nullum potest esse peccatum. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,63,23-24.48-51 (CSEL 85/2, 282); non ipsum esse quem catholici aequissimum in trinitate veneramus. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,22,27-28 (CSEL 85/2, 368).

¹⁷⁸ Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,16,25.26 (CSEL 85/2, 342).

¹⁷⁹ claret omnino quia maneat inter vos foedus, quod naturalis mali et aeterni mali catena connectit. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,36,3-4 (CSEL 85/2, 233).

¹⁸⁰ Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,30 (CSEL 85/2, 226).

¹⁸¹ Quem Traducianus omnifariam secutus, quippe eius haeres et suboles, naturalia crimina, aeternam de tenebroso nihilo mali necessitatem et affectionem sensibus destinatum, sanctorum omnium pollutricem atque imaginem dei in regno diaboli collocantem multiplici oratione testatur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,5,6-10 (CSEL 85/2, 295).

¹⁸² desivit enim nihil esse, cum coepit aliquid esse. Ipsum ergo nihilum etiam cum erat, non erat, quoniam tunc intellegitur fuisse, cum necdum aliquid erat. Postea vero quam factae res sunt, hoc inanitatis indicium id est nihilum, sicut substantiam numquam habuerat, ita etiam vocabulum suum perdidit factumque est, ut quod in re numquam exstiterat, etiam ipsum nomen amitteret. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,32,10-16 (CSEL 85/2, 231).

přemoci „nic“, skutečnost bez vlastní podstaty a vlastně neexistující.¹⁸³ Augustinova nactiutrhačnost a šílenství se podle Juliána nezastaví ani před samotným Bohem.¹⁸⁴ Stejnou manichejskou bezbožnost (*impietas*) v podobě učení o přenosu (*tradux*) hříchu Julián z Aeclana nachází i u Tertuliána.¹⁸⁵

Není v možnostech této práce věnovat se podrobněji vztahu Augustina a manicheismu.¹⁸⁶ Je nicméně důležité připomenout, že obvinění z reziduálního manichejství nevznesl na hlavu hipponského biskupa jako první Julián z Aeclana. Provázelo Augustina od počátku jeho působení v církevní službě, od sporů s biskupem Megaliem z Calamy a starší generací severoafrických biskupů.¹⁸⁷ Strach z nových obvinění ze starého zbloudění provázel zřejmě Augustina po celý zbytek

¹⁸³ Vide tamen imbecillitatem dei quem Traducianus inducit. (...) cuius tamen debilitatem inducit Traducianus... Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,54,21-22.28-29 (CSEL 85/2, 260).

¹⁸⁴ Accusas enim parvulos sed cum deo, incessis innocentiam sed cum aequitatis iniuria; inficiaris veritatem, sed cum eius criminatione quem deum tuum fateris. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,24,3-5 (CSEL 85/2, 379).

¹⁸⁵ Nam tali argumento praeter impietatem tuam aliud indicatur, impietatem inquam, qua credis ita esse animarum traducem in Tertulliani olim et Manichei profanitate damnata, sicut est etiam corporum tradux... Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,178,6-9 (CSEL 85/1, 297).

¹⁸⁶ K této otázce viz také COYLE, *Saint Augustine's Manichaean Legacy*, in: *Augustinian Studies* 34/1, 2003, s. 1-22; DRECOLL/ KUDELLA, *Augustin und der Manichäismus*; BEDUHN, *Augustine's Manichaean dilemma: 1. Conversion and apostasy*, 373-388, Philadelphia 2010; TÝŽ, *What Augustine (May Have) learned from the Manicheans*, in: *Augustinian Studies* 43,1/2, 2012, s. 35-48; CLARK, *Vitiated Seeds and Holy Vessels: Augustine's Manichaean Past*. In: *Images of the Feminine in Gnosticism*, ed. Karen King, Philadelphia 1988, s. 367-401; ADAM, *Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin*. In: *ZKG* 9/1958, s. 1-25; MAGRIS, *Augustins Prädestinationslehre und die manichäischen Quellen*. In: *Augustine and Manichaeism in the Latin West*. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Symposium Association of Manichaean Studies (IAMS), Ed. Johannes van Oort, Utrecht University, Otto Wermelinger, Université de Fribourg and Gregor Wurst, Université de Fribourg, Nag Hammadi and Manichaean Studies 49, Leiden 2001, s. 148-160.

¹⁸⁷ BEDUHN, *Augustine accused: Megalius, Manichaeism, and the inception of the Confessions*, In: *Journal of Early Christian Studies*, 17/1, 2009, s. 85-124; HERMANOWICZ, *Possidius of Calama*, Oxford 2008, s. 35-36.

života.¹⁸⁸ Nijak dávny ještě nebyl případ prvního upáleného heretika v dějinách křesťanství, biskupa z hispánské Ávily Prisciliána, popraveného spolu s několika následovníky (včetně jedné ženy) kolem roku 386. Obvinění z manicheismu, stejně jako ze sexuální nevázanosti, hrálo v Prisciliánově případě důležitou úlohu.¹⁸⁹ „Nálepka“ manicheismu byla na konci 4. a v prvních dekadách 5. století používána zřejmě dosti široce a poněkud volně, vysloužil si ji dokonce i Jovinián, v mnoha směrech výrazně antimanichejský obhájce důstojnosti manželství a bojovník proti přehnaným asketickým tendencím.¹⁹⁰

Spor mezi Juliánem a Augustinem v některých tématech navazoval na polemiku mezi Joviniánem a Ambrožem svedenou o tři desítky let dříve, na začátku 90. let 4. století. Jádrem sporu bylo vymezení se proti vyhraněně asketickým proudům, které se v jistých důzazech blížily manicheismu, v této době velmi misijně aktivnímu.¹⁹¹ Juliánova obvinění z manicheismu na adresu Augustinovu byla opakováním obvinění, která dříve vznesl Jovinián proti Ambrožovi.¹⁹² Joviniánovi šlo o obhajobu skutečného lidství Kristova, což podle jeho názoru vylučovalo panenské zrození Ježíše Krista (Maria byla podle Joviniána pannou při početí, nikoli však při porodu).¹⁹³ Všichni pokřtění mají před Bohem stejné postavení, ať již žijí v manželství, nebo zdrženlivě. Jovinián kladl proti doketické christologii důraz na skutečné lidství Ježíšovo, včetně jeho skutečného narození, tedy nikoli narození zázračného, panenského. I zde je Jovinián blízko Juliánovi z Aeclana.¹⁹⁴

¹⁸⁸ COYLE, *Saint Augustine's Manichaeic Legacy*, s. 18.

¹⁸⁹ BURRUS, *The Making of a Heretic*, Berkeley 1995, s. 49-69.

¹⁹⁰ HUNTER, *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*, Oxford - New York 2007, s. 1n; TÝŽ, *Resistance to the Virginal Ideal in late-fourth century Rome: the case of Jovinian*. In: *Theological Studies* 48, 1987, s. 45-64.

¹⁹¹ HUNTER, *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity*, s. 23; HUNTER, *Resistance to the Virginal Ideal*, s. 46.

¹⁹² HUNTER, *Resistance to the Virginal Ideal*, s. 50-51.

¹⁹³ HUNTER, *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity*, s. 171n.

¹⁹⁴ HUNTER, *Resistance to the Virginal Ideal*, s. 52.

1.5.1. Spor o Ambrože

„Spor o Ambrože“, který podle Juliána z Aeclana nepatří na stranu „Manichejcovu“, tedy Augustinovu, hraje v Juliánově polemice důležitou roli a jasně ukazuje, že aeclanský biskup si nárokoval soulad s autoritativní postavou západní latinské církve pro sebe.¹⁹⁵ Milánský biskup Ambrož, Augustinův učitel, byl totiž ve sporu mezi Augustinem a Juliánem autoritou pro obě strany.¹⁹⁶ Jeho dílo k tomu poskytovalo příležitost, najdeme v něm jak výrazně negativní popis lidské situace dané Adamovým proviněním, tak i odmítnutí představy o děděné vině a tradiční pojetí hříchu jako důsledku svobodného rozhodování.¹⁹⁷

Ve čtvrté knize spisu *Ad Florum* se Julián důrazně ohrazuje proti tomu, že si Augustin (ve spisu *De natura et gratia*) proti Pelagiovi přisvojuje shodu s pravověrnými křesťanskými autory, tím jim připisuje zhoubnou traduciánskou nauku a zatěžuje je vinou, která jim nepřísluší, a poškozuje je tedy podobně jako nevinné novorozené děti, jimž nespravedlivě přičítá dědičný hřích.¹⁹⁸ Ambrož z Milána i Cyprián z Kartága – stejně jako Pelagius (pro Juliána svatý Pelagius, *sanctus Pelagius*), spolu s nímž jsou ve spisu *Ad Florum* jména obou církevních otců uváděna – podle Juliána byli zastánci pravověrného katolického učení, což pro aeclanského biskupa konkrétně znamená, že zastávali učení o svobodné vůli, pozitivně hodnotili manželství a nepokládali tělesnou přirozenost člověka včetně

¹⁹⁵ Srov. PERAGO, *Il valore della tradizione nella polemica tra S. Agostino e Giuliano d'Eclano*, in: *Annali della Facoltà di lettere e Filosofia dell'Università di Napoli* 10, 1962-1963, s. 143-160.

¹⁹⁶ Stejně tak v dílech autorů tzv. semipelagiánské orientace, např. u Vincenta z Lérins, patří Ambrož – na rozdíl od Augustina – ke kánonu pravověrných církevních autorit, srov. BONNER, *Pelagianism and Augustine*, s. 46-47.

¹⁹⁷ HUŠEK, *Peccata haereditaria u Ambrože Milánského*, in: *Studia theologica* 17, 2004, 29-36; TÝŽ, *Nauka o milosti u Ambrože Milánského*, in: *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*. Karfíková, L.; Mrázek, J. (eds.). Jihlava 2004, s. 136-158.

¹⁹⁸ Non quidem mirum est quod criminatur et mortuos, cum criminetur innocuos. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,108,11-12 (CSEL 85/2, 367).

sexuality za dílo ďáblov.¹⁹⁹ Kdyby dnes žili Ambrož nebo Cyprián a viděli by úpadek křesťanského života, přisouvání svobodně vykonaných skutků nutnosti, znevažování dobrého Božího díla a podvracení Božího zákona pod jménem „neúčinné“ milosti (*sub nomine inefficacis gratiae*), museli by podle Juliána odsoudit učení o *naturale peccatum* jako k nerozeznání podobné manicheismu.²⁰⁰ Podle Juliána z Aeclana milánský biskup tak jako on sám zastával dobrou lidskou přirozenost, hřích vycházející ze svobodné vůle, manželství jako ustanovené Bohem, děti jako dílo dobrého Boha a tedy nezatížené hříchem na základě narození. Ambrož se tak v Juliánových očích stal zastáncem pozitivního pohledu na lidskou přirozenost a svobodnou vůli, pravověrným protipólem Augustinovým.²⁰¹

¹⁹⁹ Nam in libro quem ad Timasium contra liberum arbitrium texuisti, sum sanctus Pelagius venerabilium virorum tam Ambrosii quam Cypriani recordatus fuisset, qui liberum arbitrium in libris suis commendaverant, respondisti nulla te gravari auctoritate talium, ita ut diceres eos processu vitae melioris, si quid male senserant, expiasset. Tua tibi ad hoc relata sint, ut excitare de solis nominibus erubescas invidiam. Ceterum vel Ambrosii dicta vel aliorum, quorum famam vestrorum nitimini maculare consortio, clara benignaque possunt ratione defendi, quia videlicet et simplicius quaequam dixerint et quodcumque aliud speculantes non habuerint necessitatem a latere surgentibus quaestionibus obviandi. Cum enim crebro laudaverint coniugia et nullam in corporibus affectionem a diabolo insertam putarint nec regno diaboli divina opera id est naturae membra subiecerint, sed et a deo instituta coniugia ac benedictione donata liberumque arbitrium, prout opportunitas attulit, explicarint, humanum est ut non stare in societate vestri sceleris iudicentur, si in scripturis illorum aut ambigue aut neglegenter quaequam locata deprehenditis. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,112-113,10 (CSEL 85/2, 119-121).

²⁰⁰ Libere itaque coniecto et pronuntio, quoniam si eorum aliquis his superesset diebus videretque extinctum disciplinae Christianae decus, otiantem in omnibus liberam voluntatem atque affectantem imputare necessitati quicquid sponte committit, vituperationem quoque operum dei eversionemque legis eius sub nomine inefficacis gratiae populorum auribus intimari, toto contra vos felle moveretur perpendens etiam naturale peccatum a Manichea non posse impietate discerni, fidem catholicam aut emendatis aut condemnatis vobis et planius tueretur et cautius. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,114 (CSEL 85/2, 123).

²⁰¹ Non enim sane poterat Manicheus vocari qui bonam naturam, qui peccata voluntaria, qui a deo institutas nuptias, qui a deo fieri parvulos praedicabat (...) Boni quippe laudatio ad meliora gradus est, infamatio autem naturae ad Manicheum via est. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,121,4-7.9-10 (CSEL 85/2, 137).

1.6. Julián a „pelagiánští“ autoři: Pelagius, Caelestius, autor spisu *Liber de fide*

Otázka vztahu mezi Juliánem z Aeclana a ostatními představiteli „pelagianismu“ a vzájemné srovnání není vlastním tématem práce, přesto ji nelze zcela pominout. Pelagius, podle něhož získala skupina „nepřátel milosti“ své jméno, byl v posledních desetiletích doceněn jako teolog, který především na poli christologie překračuje tradiční šablony „pelagianismu“ jako racionalistické a moralizující, v jádru však mělké či dokonce bezbožné nauky.²⁰² Pro Juliána z Aeclana je Pelagius nespornou autoritou, nicméně není v dochované části Juliánova díla často zmiňován.²⁰³

Bližší generačně a pravděpodobně i typem osobnosti byl Juliánovi Caelestius, nejspíše Pelagiův žák.²⁰⁴ Na rozdíl od jména Pelagiova nicméně Julián nikde Caelestiovo jméno přímo neuvádí, figuruje v jeho zachovaném díle pouze v obecném smyslu (*caelestianus, caelestiani*); jméno Pelagiova žáka již tedy fungovalo jako alternativní skupinové označení. Co vlastně Caelestius učil? Z témat, která nás zvláště zajímají, se u něj objevuje myšlenka fyzické smrtelnosti jako součásti přirozenosti. Caelestius byl (pod órigenovským vlivem?) více zaměřen na možnost bezhříšného života; u Juliána toto téma nevystupuje tak výrazně do popředí.

²⁰² Srov. především DUPONT, *The Christology of the Pre-controversial Pelagius. A Study of De natura and De fide trinitatis, Complemented by a Comparison with Libellus fidei*, in: *Augustiniana* 58/3-4, 2008, s. 235-257; Týž, *Die Christusfigur des Pelagius. Rekonstruktion der Christologie im Kommentar von Pelagius zum Römerbrief des Paulus*, in: *Augustiniana* 56/3, 2006, s. 321-372; HUŠEK, *Milost stvoření, zjevení a odpuštění podle Pelagia*, in: *Milost v patristice*, L. Karfíková a J. Dus (eds.), Jihlava 2011, s. 137-174.

²⁰³ Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,88,11 (CSEL 85/2, s. 91); 4,112,3 (CSEL 85/2, s. 119).

²⁰⁴ K Caelestiově osobě a myšlenkovému profilu srov. souhrnně HONNAY, *Caelestius, discipulus Pelagii*, s. 271-302.

Srovnání komplikuje skutečnost, že se – na rozdíl od Juliána i Pelagia – nezachovalo žádné Caelestiovo dílo.²⁰⁵

Otázka autorství spisu *Liber de Fide* zůstává do dnešních dní nezodpovězena.²⁰⁶ Byl jeho autorem jinak neznámý Rufinus Syrský, jakýsi zprostředkovatel mezi křesťanským Východem a Západem? Nebo Rufinus z Aquileje, překladatel Órigenových děl do latiny? Nepochybně takovým spojujícím prvkem mezi východním a západním křesťanským světem je Jeroným a jeho okruh v Jeruzalémě, z něhož zřejmě Rufinus pocházel. Existoval ale vůbec údajný autor spisu, syrský Rufinus? Ve spisu *Liber de fide* v každém případě můžeme najít přítomnost důležitého a charakteristického prvku antiochijské, syrské teologie: křest dětí je zdůvodňován nikoli odpuštěním hříchů, ale posvěcením a přijetím do království Božího. Je možné, že společným zdrojem spisu *Liber de fide* a Juliána z Aeclana je Jan Chrysostomos. Vliv textu *Liber de fide* na Juliána je vzhledem ke shodě v některých důležitých otázkách pravděpodobný.

1.7. Julián z Aeclana a východní protimanichejští autoři

V řadě podstatných akcentů své polemiky s Augustinem se aeclanský biskup shodoval s tématy starší křesťanské protimanichejské polemiky a je možné říci, že na ni vědomě navazoval. Protimanichejská křesťanská literatura 4. století sama opět navazovala na starší protignostické patristické autory a v novém kontextu rozvíjela jejich základní důrazy.²⁰⁷ Není to však proud specificky a výhradně křesťanský:

²⁰⁵ Srov. DUNPHY, *The Writings of Caelestius*, in: *Academia* 61, 1995, s. 25-47.

²⁰⁶ Edice spisu: Mary William Miller (ed.), *Rufini Presbyteri Liber De Fide: a critical text and translation with introduction and commentary*, Catholic university of America. Patristic studies, 96. Washington 1964. K dodnes nevyjasněné otázce autorství spisu *Liber de fide* srov. DUNPHY, *Rufinus the Syrian: Myth and reality*, s. 79-157.

²⁰⁷ K manicheismu jako „křesťanské gnózi“ srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 9-12.

prvním v řadě protimanichejských traktátů je dílo Alexandra z Lykopolé ze začátku 4. století, jehož autor pravděpodobně nebyl křesťan, ač byl křesťanství blízko.²⁰⁸ Alexandr oceňuje na křesťanské filosofii (Χριστιανῶν φιλοσοφία), že způsobem přijatelným pro široké vrstvy vede k touze po dobru (τοῦ καλοῦ ὄρεξις).²⁰⁹ Typická pro protimanichejskou teologickou polemiku jako celek je otevřenost pro filosofické nauky antiky, argumentace na základě racionality. I v tomto ohledu se Julián z Aeclana do tradice křesťanské protimanichejské teologie zařazuje.

Protimanichejská polemika a teologické důrazy z ní vyplývající je také jedním z určujících rysů autorů antiochijské tradice, rysem stejně charakteristickým jako společné exegetické východisko.²¹⁰ Do širšího okruhu této teologické a literární tradice patří jednak skupina syrsko-palestinských autorů, propojených navzájem vztahy učitel-žák a vztahy přátelství: Eusebius z Kaisareie, Eusebius z Emesy, Georgios z Laodikeie a Diodor z Tarsu. V tomto prostředí se rozvinula souvislá tradice výkladu klíčových pasáží Genese a interpretace příběhu prvních lidí. Takto postupně vznikly komentáře k prvním knihám Starého zákona z pera Eusebia z Emesy (který vycházel z výkladů svého učitele Eusebia z Kaisareie), Eusebiova žáka Diodora z Tarsu a Diodorova žáka Theodora z Mopsuestie. Theodorův komentář, vzniklý pravděpodobně v raném období jeho tvorby, se inspiroval výklady Diodora z Tarsu i Eusebia z Emesy.²¹¹

V syrsko-palestinském prostoru působili rovněž další křesťanští antimanichejci: Hegemonius, Titus z Bostry, Epifanius, Efrém, Severianus z Gabaly, Nemesius z Emesy. V Egyptě k tomuto okruhu patřili Theonas, Serapion z Thmuis, Didymus, Pseudo-Athanasius, v Malé Asii Basil z Kaisareie. Výrazný vliv tohoto

²⁰⁸ GARDNER/LIEU, *Manichaean texts from the Roman Empire*, Cambridge 2004, s. 115, 179-182.

²⁰⁹ DRECOLL/KUDELLA, *Augustin und der Manichäismus*, s. 87-91.

²¹⁰ PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 141n.

²¹¹ PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 367-368.

směru teologického myšlení se projevuje u Jana Chrysostoma, Theodora z Mopsuestie, Nestoria a Theodoreta z Kyrru, žáků Diodora z Tarsu a nejvýznamnějších představitelů antiochijské školy. Povědomí o existenci vyhraněného směru těchto východních křesťanských autorů, kteří ve zvýšené míře využívali pohanskou filosofii a literaturu, dosvědčuje Jeronýmův list rétoru Magnovi z r. 399, v němž velký překladatel a sršatý polemik obhajuje právo církevních autorů využívat zdroje antického pohanského myšlení. U Jeronýma jsou vedle sebe jmenováni mimo jiné Eusebios z Kaisareie, Athanasios, Eusebios z Emesy, Serapion z Thmuis, Titus z Bostry a Kappadočané Basil, Řehoř (z Nazianzu, nebo Nyssy?). Jejich znalost filosofických nauk je přitom v očích církevního otce hodna obdivu.²¹²

V případě protimanichejských autorů křesťanského Východu ve 4. století nešlo zřejmě jen o přímou konfrontaci se skutečnými manichejci a jejich texty, ale obecněji o určitý směr teologického myšlení odmítající determinismus a dualismus.²¹³ Centrálním zájmem autorů protimanichejských děl byla obrana svobodného rozhodování.²¹⁴ V otázce původu duše zastávali protimanichejští křesťanští teologové Východu, stejně jako Julián z Aeclana, kreacionistický postoj.²¹⁵ Svou roli ve

²¹² qui omnes in tantum philosophorum doctrinis atque sententiis suos referserunt libros, ut nescias, quid in illis primum admirari debeas, eruditionem saeculi an scientiam scripturarum. Jeroným, *Ep. LXX*, Hilberg 1910, 700-8, citace 706.13-707.3, srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 256; SICKENBERGER, *Titus Studien zu dessen Lukasevangelium*. Leipzig 1901, s. 5.

²¹³ „It is tempting to imagine that the battlefront against Manichaeism in these writers was not only provoked by the real Manichaean threat, but that it was also a tradition that was passed down from teacher to pupil, and that this was because Manichaeism had gained a special position within theological thought, i.e. the role of representing determinism and an (impossible) solution to the question of theodicy.“ PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 142.

²¹⁴ PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 140.

²¹⁵ Titus z Bostry, *Adv. Man.* 30, ed. Lagarde syr. 143f; Serapion, *Adv. Man.* XVII, ed. Casey 36. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis. Echte und unechte Schriften sowie die Zeugnisse des Athanasius und anderer*. Berlin - New York, 1992, s. 170. Srov. KLEIN, *Die*

formování tohoto proudu křesťanského myšlení mohl sehrát i zvláštní ráz syrského křesťanství, pro něž byl charakteristický silný etický a sociální rozměr, spojený s důrazem na křest jako nový život, radikální proměnu. V této teologii se také odráží syrská mnišská tradice, v níž došlo k „normalizaci“, k vymezení hierarchické struktury a vzniku klasické podoby mnišství, až v 5. století za biskupa Rabbuly (zemř. 435).²¹⁶ V tomto prostředí a z něj vycházející teologii zcela přirozeně měla velký význam svoboda rozhodování, spojená se specifickou asketickou tradicí.²¹⁷ Svou důležitost pro naše téma má i „rodinný enkratismus“ jako způsob života, kdy po naplnění ploditelské úlohy člověk nadále žije ve zdrženlivosti. Juliánův život se podle všeho ubíral právě takto; v době, kdy vedl svůj polemický zápas s Augustinem, žil již pravděpodobně dlouho zdrženlivým životem. Obecně můžeme protimanichejský teologický proud chápat také jako součást procesu teologického zařazování asketické praxe do křesťanské nauky, který klade křesťanské teologii specifické problémy: v centru zájmu se přirozeně ocitá postavení svobodné vůle, její uchopení a vymezení, a také, v době, kdy od posledních dekád 4. století došlo na latinském křesťanském Západě k „renesanci“ zájmu o výklady paulinského korpusu, o soulad s pavlovskou teologií milosti a hříchu.²¹⁸

Již ve svém prvním spisu proti Augustinovi adresovaném Turbantiovi se Julián odvolává na autoritu pravověrných katolických autorů protimanichejského zaměření. Podle citací z tohoto díla zachovaných Augustinem byli Juliánem

Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica. Studies in oriental Religions; 19. Wiesbaden 1991, s. 100.

²¹⁶ VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství I*, Praha 2006, s. 60. K sociálnímu kontextu syrského mnišství srov. SCHOR, *Theodore's People. Social networks and religious Conflict in Late Roman Syria*, Berkeley 2011.

²¹⁷ „Je to svoboda od moci zla, obnovená svoboda jako rys Božího obrazu v člověku, ale také jistá vnitřní svoboda v konání dobra a svoboda v rámci církevní instituce...“ VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství I*, s. 63.

²¹⁸ DE BRUYN, *Introduction*, in: *Pelagius's Commentary on St Paul's Epistle to the Romans: Translated With Introduction and Notes*. Oxford 1993, s. 1.

jmenování dva z těchto autorů: Basil z Kaisareie a Jan Chrysostomos.²¹⁹ Když později Julián proti Augustinovi ve třetí knize *Ad Florum* argumentuje pro svobodné rozhodování (*liberum arbitrium*), odvolává se vedle biblického svědectví, starozákonního (*prophetae*) i novozákonního (*evangelistae, apostoli*), také na autoritu učitelů nedávné doby (*disputatores catholica sanitate fulgentes*); těmito autory jsou mu ovšem výhradně teologové křesťanského Východu, konkrétně Jan Chrysostomos, Theodor z Mopsuestie a Basil z Kaisareie.²²⁰ Spolu s odkazy na Jana Chrysostoma a Basila (pod jménem Basilovým se ve skutečnosti skrývá protimanichejský spis Serapiona z Thmuis) ve starším spisu *Ad Turbantium* dokládá tato pasáž přesvědčivě, jaký význam Julián jako teolog připisoval autorům křesťanského Východu a prokázání jejich souhlasu se svými stanovisky.²²¹ Tím, že citoval a zapojil do své polemiky jejich díla, dodal své argumentaci větší závažnost, a zároveň sám sebe symbolicky postavil po bok těchto autoritativních postav.

Odvolávání se k uznávaným pravověrným autoritám nebylo v pelagiánském sporu ničím novým, již Pelagius se odkazoval na mínění autoritativních postav řeckého křesťanského Východu, mezi nimi i na Jana Chrysostoma (dále u něj figurují spíše autoři latinští, Lactantius, Hilarius, Sixtus a zejména Ambrož).²²² Pelagius také na patriarchu Jana v podstatě upozornil Augustina, který o konstantinopolském

²¹⁹ ((De) testimoniis etiam tractatorum catholicorum sancti Basilii Caesariensis et sancti Iohannis Constantinopolitani, quorum (dixisti) sensum uestris conuenire sententiis (in primo huius mei operis libro (...) respondi)... Iul., *Turb.* 308 (CCL 88,392,344-347).

²²⁰ Omitto ea, quae tam scripturae sanctae, quas prophetae, quas evangelistae, quas apostoli protulerunt, quam disputatores catholica sanitate fulgentes, Iohannes Basilius Theodorus et horum similes, commendauerunt, multo esse maiorem laborem committere crimina quam cavere. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 3,111,7-12, (CSEL 85/1, 432).

²²¹ Iul., *Turb.* 4,308-311 (CCL 88, 392-393).

²²² Pelagius, *De natura*, citováno Augustinem v *De natura et gratia* 64,76 (CSEL 60, s. 291): Item Iohannes constantinopolitanus episcopus (...) dicit peccatum non esse substantiam sed actum malignum... Srov. THONNARD, *Saint Jean Chrysostome et Saint Augustin dans la controverse pélagienne*, s. 195, pozn. 21.

biskupovi do té doby zřejmě mnoho nevěděl.²²³ Pro „pelagiánskou“ skupinu byl Jan Chrysostomos do jisté míry paradigmatickou postavou, ztělesněním pravověrné katolické víry, a v neposlední řadě také překážek, jimž musejí čelit ti, kdo ji zastávají.²²⁴ Na Jana se odvolávali i jiní „pelagiáni“, například Anianus z Celedy, překladatel Chrysostomových homilií a komentářů do latiny.²²⁵ Kolem roku 421 bylo již dílo Jana Chrysostoma na latinském křesťanském Západě lépe známé než o dekádu dříve. V téže době (20. a 30. léta 5. století) ale také naopak v prostředí východní teologie více rezonovala témata „pelagiánského“ sporu: vztah lidské přirozenosti a hříchu prvních lidí, manželství, sexuality a konkupiscence.²²⁶ Chrysostomovy panegyriky na apoštola Pavla, vyzvedávající svobodné rozhodování člověka, přeložil mezi lety 415 a 419 do latiny právě Anianus z Celedy.²²⁷

Katechetické homilie Jana Chrysostoma k nově pokřtěným byly proneseny v Antiochii mezi 386 a 398.²²⁸ Text známý jako *Sermo ad neophytos* je latinským

²²³ THONNARD, *Saint Jean Chrysostome et Saint Augustin dans la controverse pélagienne*, s. 195, pozn. 21. Zřejmě právě v polemice s Juliánem z Aeclana Augustin začal soustavněji pracovat s řeckou teologií a s díly teologů, kteří byli předmětem sporu – zejména Basila z Kaisareie a Jana Chrysostoma. Srov. LAMBERIGTS, *Augustine as translator of greek texts. An example*. In: *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii*, ed. A. Schoors a P. Van Deun, Leuven 1994, s. 151-161.

²²⁴ Srov. BEATRICE, *Tradux peccati*, s. 198n.

²²⁵ PG 50, 472, srov. BEATRICE, *Tradux peccati*, s. 199; THONNARD, *Saint Jean Chrysostome et Saint Augustin dans la controverse pélagienne*, s. 196. K Anianovi z Celedy srov. COOPER, *A(n)nianus of Celeda and the Latin Readers of John Chrysostom*, in: *Studia Patristica* 27, 1993, s. 249-255.

²²⁶ WICKHAM, *Pelagianism and the East*, s. 205 a 210.

²²⁷ MITCHELL, *The Heavenly Trumpet*, s. 6.

²²⁸ Chrysostomovy katechetické homilie byly vydány ve dvou souborech: A. Wenger byl editorem vydání díla v řadě Sources chrétiennes: Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales*, SC 50, 1957 (další vydání 1970, 1985, 2005). Další tři homilie k vydání připravili A. Piédagnel a L. Doutreleau: Jean Chrysostome, *Trois catéchèses baptismales*, SC 366, 1990. Anglický překlad s komentářem pořídil Paul W. HARKINS, *St. John Chrysostom: Baptismal Instructions*, Ancient Christian Writers, 31, London 1963. Blíže k textologickým otázkám spojeným s dílem viz WENGER, SC 50, s. 7-27;

překladem jedné z Chrysostomových katechetických homilií. Julián text citoval v existujícím latinském překladu.²²⁹ Pokud jde o překladatele textu do latiny, nejčastěji se v této souvislosti skloňuje opět jméno Aniana z Celedy.²³⁰ Pro Juliána měla centrální význam Chrysostomova teologie křestní milosti a jeho zdůvodnění křtu dětí ne na základě odpuštění hříchů, ale pro posvěcení.²³¹ Základní zaměření Chrysostomova díla je velmi blízké Juliánovu pohledu, především pokud jde o morální rozměr a stále přítomný důraz na jednání a svobodnou vůli.

Vliv významného exegeta a teologa antiochijské tradice Theodora z Mopsuestie na vývoj Juliánova teologického myšlení se neomezuje jen na teologii křestních katechezí.²³² Julián byl překladatelem Theodorova komentáře k Žalmům a jeho komentář ke knize Jób je zpracováním komentáře Polychronia z Apameie, bratra biskupa Theodora. Katechetické homilie Theodora z Mopsuestie byly prosloveny pravděpodobně v jeho působišti v rozmezí let 392 a 427.²³³ Není pravděpodobné, že by Jan Chrysostomos i Theodor z Mopsuestie pronesli své katecheze k nově

FINN, *The Liturgy of Baptism*, s. 5-13; RILEY, *Christian Initiation*, s. 13-15; HARKINS, c.d., s. 8-19.

²²⁹ Řecký text objevil A. Papadopoulos-Kerameus v roce 1909, další text objevil v roce 1955 v klášteře Stavronikita na hoře Athos Antoine Wenger. Edici latinského textu se základním komentářem přinesl Jean-Paul BOUHOT, *Version inédite du sermon „Ad neophytos“ de S. Jean Chrysostome, utilisée par S. Augustin*, in: *Revue des études augustiniennes* 17, 1971, 1-2, s. 27-41.

²³⁰ Tak soudí CIPRIANI, *Sulle fonte orientali*, s. 158, naopak nejistý je v této otázce VOICU, *Aniano di Celeda*, in: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, I, A. Di Berardino (ed.), Casale Monferrato 1983, s. 210.

²³¹ Viz níže kapitolu Nevinnost novorozených dětí a ctnosti pohanů a svatých Starého zákona.

²³² Pravděpodobný vliv dalších Theodorových spisů, Proti zastánci přirozeného hříchu a komentáře ke Genezi na Juliánovo pojetí smrtelnosti, hříchu a výkladu zásadních biblických pasáží typu 1 K 15,21-22 sleduje ve svých studiích Nello Cipriani. CIPRIANI, *La presenza di Teodoro di Mopsuestia nella teologia di Giuliano d'Eclano* in: *Augustinianum* 42, 1993, s. 365-389; TÝŽ, *Sulle fonti orientali della teologia di Giuliano d'Eclano*, in: *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana*, ed. A. V. Nazzaro, Napoli 2004, s. 157-170.

²³³ RILEY, *Christian Initiation*, s. 16.

pokřtěným v témž městě ve stejnou dobu. Theodorovy jsou pravděpodobně pozdější.²³⁴ Julián z Theodorových křestních katechezí přímo necituje, jejich vliv je ale přítomný prostřednictvím základních konceptů antiochijské teologie křestní iniciace.²³⁵ Theodor zmiňuje Juliánovo jméno na jednom místě ve svém díle.²³⁶

Dalším představitelem křesťanského Východu, který se u Juliána objevuje jako autorita, je Basil z Kaisareie. Ve čtvrté knize *Ad Turbantium* aeclanský biskup dvakrát citoval z protimanichejského spisu, jehož autorem, jak se domníval, byl veliký kappadocký teolog.²³⁷ Ve skutečnosti však šlo o překlad²³⁸ spisu Serapiona z Thmuis *Adversus Manichaeos*, jakéhosi obecného pojednání o podstatě manichejského učení.²³⁹ Biskupa z Aeclana v tomto díle musela zaujmout mimo jiné jasná formulace o nezměnitelnosti přirozenosti (*natura*) či zřetelně vymezená hranice mezi přirozeností

²³⁴ Soubor šestnácti katechetických homilií v syrštině na základě textu z roku 1340, vydali R. Tonneau a R. Devreese, *Les Homélie Catéchétiques de Théodore de Mopsuestia*, Studi e Testi 145, Città di Vaticano 1949, s francouzským překladem. Anglický překlad – A. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Woodbroke Studies VI, Cambridge 1933.

²³⁵ Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,9,3-9 (CSEL 85/2, 177).

²³⁶ Komentář k Lukášovu evangeliu, In Luc. 4,1, srov. DEWART, *The Theology of Grace of Theodore of Mopsuestia*, Washington D.C. 1971, s. 70.

²³⁷ Viz CIPRIANI, *L'autore dei testi pseudobasiliani riportati nel C. Iul. e la polemica antiagostiniana di Giuliano d'Eclano*, in: *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione. Atti, I*, Roma 1987, s. 439-449; TÝŽ: *Sulle fonti orientali*, s. 162-165, LAMBERIGTS, *Was Augustine a Manichaeen?*, s. 115.

²³⁸ Překladatelem mohl být ovšem sám Julián, tak CIPRIANI, *Sulle fonti orientali*, s. 163.

²³⁹ Kritická edice spisu *Adversus Manichaeos*: Robert Pierce Casey (ed.), *Serapion of Thmuis against the Manichees*, Harvard Theological Studies XV, London 1931. Monografii o Serapionovi z Thmuis a překlad jeho protimanichejského traktátu podal Klaus FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*. Nakolik byl Serapionův protimanichejský spis poučený, rozebírá LAMBERIGTS, *Was Augustine a Manichaeen?*, s. 115, pozn. 15. V každém případě Julián v tomto textu našel vítaný přehled, shodující se v podstatných rysech s jeho vlastním pohledem na manichejskou herezi.

a vůlí.²⁴⁰ Serapion, starší současník a spolupracovník Athanasiův, biskup v dolnoegyptském Thmuis, sepsal své nejdůležitější dílo, obsáhlý protimanichejský traktát, kolem roku 330.²⁴¹ Egyptská protimanichejská literatura, v níž biskup Serapion zaujímá významné místo, se pyšní tradicí sahající hluboko do 4. století. Jádrem Serapionova pojednání jsou obrana svobodného rozhodování a zákona.²⁴²

Z vlastního díla Basila z Kaisareie je tematicky zvláště příbuzná Juliánovu polemickému zájmu homilie *Quod Deus non est auctor malorum*, blízká cyklu Basilových kázání na Hexaameron.²⁴³ Homilie odmítá představu dvou přirozeností, dobré a zlé. Vzhledem k Juliánovi z Aeclana je u Basila významná především obhajoba svobodné vůle a její oddělení od sféry přirozenosti.²⁴⁴ Podobně je tomu v případě Eusebia, biskupa ze syrské Emesy (†359), autora protimanichejsky zaměřeného spisu oslavujícího svobodné rozhodování *De arbitrio, voluntate Pauli, et Domini passione*.²⁴⁵ Tato dvě díla, ač nejsou v Juliánových dochovaných textech přímo citována, jsou do srovnání zahrnuta pro velkou blízkost týkající se jak záměru, tak obsahu.

Biskup Titus (Titos) ze syrské Bostry sepsal svůj protimanichejský spis pravděpodobně v letech 363-377.²⁴⁶ Titovo dílo představuje zřejmě nejsouvislejší pokus o křesťanskou teodiceu tváří v tvář deterministickým naukám.²⁴⁷

²⁴⁰ Viz níže kapitolu Hřích a svobodná vůle.

²⁴¹ FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 157.

²⁴² Viz níže kapitolu Zákon jako cesta k Bohu.

²⁴³ Text PG 31; srov. DRECOLL/KUDELLA, *Augustin und der Manichäismus*, s. 98-99.

²⁴⁴ Viz níže kapitolu Hřích a svobodná vůle.

²⁴⁵ K Eusebiově osobnosti a dílu srov. WINN, *Eusebius of Emesa. Church and Theology in the Mid-Fourth Century*. Catholic University of America Press, Washington D.C. 2011. K Eusebiově protimanichejské spisovatelské činnosti tamtéž, s. 27-29.

²⁴⁶ PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 1, 127.

²⁴⁷ PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 1.

Protimanichejský spis biskupa z Bostry se jako celek zachoval v syrské verzi.²⁴⁸ Dílo mimo jiné přináší antideterministický výklad příběhu o prvním lidském páru.²⁴⁹ Titův spis má dvě základní části; první z nich se obrací k pohanským, druhá ke křesťanským adresátům. Blízkost teologii Juliána z Aeclana najdeme zvláště v Titově pojetí smrtelnosti člověka a jeho verzi příběhu o pádu prvních lidí.²⁵⁰ Velmi podobný je celkový teologický koncept vycházející ze stvoření. Julián nicméně Titovo jméno nikde neuvádí a z jeho díla necituje.

1.8. Filosofický profil Juliána z Aeclana

Filosofií v pravém slova smyslu, „křesťanskou filosofií“ (*philosophia christiana*) je pro Juliána z Aeclana správný výklad křesťanské nauky.²⁵¹ Julián se musel bránit proti Augustinově snaze ukázat jeho „křesťanskou filosofií“ jako falešnou a ve skutečnosti nekřesťanskou či protikřesťanskou.²⁵² Výchozím bodem obrany je pro biskupa z Aeclana přesvědčení, že ve skutečnosti nemůže být rozpor mezi „pravou filosofií“ křesťanství a filosofií předkřesťanskou; společným základem obou je racionalita vlastní všem lidem na základě stvoření. Za filosofa v jiném smyslu než coby pravověrného vykladače křesťanské nauky se nicméně Julián nepovažoval a v jeho exegetickém díle se setkáme s jistým vymezením se vůči odtažitým disputacím filosofů (zosobněných v postavách Jóbových přátel), které stojí v protikladu

²⁴⁸ *Titi Bostreni contra Manichaeos libri quatuor*. Syriace (edidit Paulus A. De Lagarde), Berlin 1859 (Nachdruck Hannover 1924).

²⁴⁹ PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 320-365.

²⁵⁰ Viz níže kapitolu Přirozená smrtelnost u Juliána z Aeclana a v křesťanské tradici.

²⁵¹ Verum ut magis exprimeretur virtus istius (i.e. apostoli Pauli F.O.) securitasque doctrinae, quid conferat fidelibus philosophia christiana... Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 2,166,1-3 (CSEL 85/1, 286).

²⁵² K Augustinovu užití pojmů *philosophia Christiana* a *vera philosophia* v polemice s Juliánem z Aeclana srov. DJUTH, *Augustine versus Julian of Eclanum on the Love of Wisdom*, in: *Augustiniana* 58/1-2, 2008, s. 141-150, s. 141-150.

k prožitku trpícího služebníka Božího.²⁵³ Přesto hraje inspirace antickou filosofií a obecně kulturou a vzdělaností v díle Juliána z Aeclana podstatnou úlohu.

Spor o hodnocení Juliánova filosofického profilu ukazuje posun v hodnocení jeho díla jako celku.²⁵⁴ Namísto snahy přiřadit Juliána z Aeclana střídavě ke stoické,²⁵⁵ či k aristotelské tradici,²⁵⁶ převažuje dnes mezi badateli stanovisko, že biskup z Aeclana byl filosofický eklektik.²⁵⁷ Juliánův eklekticismus přitom odpovídá obecné tendenci filosofie císařské doby.²⁵⁸ Julián sdílel obecné přesvědčení helénistické, zvláště stoické filosofie o svobodné vůli člověka a jeho možnosti dosáhnout vlastními silami sebeurčení.²⁵⁹ Biskup z Aeclana byl především pevně zasazen do antické kultury, v níž filosofie v dnešním smyslu (zejména logika a etika) a teologie tvoří jeden celek.²⁶⁰ Úsilí o maximální pojmovou přesnost, které Julián prokazuje využitím prvků aristotelské logiky ve své teologické polemice, nemůže být podle něj v rozporu se spirituální, specificky křesťanskou obsahovou rovinou.

²⁵³ Vos, inquit, quippe ut quos nullus dolorum sensus attingit, in malis alienis philosophos agitis et de patientia disputatis, ego uero, qui in corpore meo plagarum asperitates experior, cogor eiulatu indicare quod patior. Iul., *Exp. Iob* 6,4 (CCL 88, 19).

²⁵⁴ Shrnuje LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 101-105.

²⁵⁵ HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III. Tübingen 1910, s. 189; DE PLINVAL, *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne 1943, s. 359; MARROU, *Canonisation de Julien d'Eclane*, in: *Patristique et humanisme. Mélanges B. Altaner* (Historisches Jahrbuch, 77), 1958, s. 434.

²⁵⁶ BRUCKNER, *Julian von Aeclanum*, 90-100; REFOULÉ, *Julien d'Éclane*, 235-236.

²⁵⁷ Srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 80-81, 101, 107-146; LAMBERIGTS, *The Philosophical and Theological Background of Julian of Aeclanum's Concept of Concupiscence*, s. 254, 259; REFOULÉ, *Julien d'Éclane*; MORESCHINI, *Natura e peccatum in Giuliano d'Eclano*. In: *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Cristiana*, Atti del Convegno 4-6 giugno 2003, Antonio V. Nazzaro (ed.), Arte Tipografica Editrice, Napoli 2004, s. 67.

²⁵⁸ REFOULÉ, *Julien d'Éclane*, s. 235.

²⁵⁹ POHLENZ, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen 1964, s. 461. „Vor allem aber lebte in Julian noch der Glaube, mit dem die hellenistische Philosophie und namentlich die Stoa stand und fiel, der Glaube an die Kraft des Menschen, durch eigene Leistung seine Bestimmung zu erreichen.“

²⁶⁰ Srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 120; LÖSSL, *Intellectus gratiae*, s. 10n.

Pro Juliána z Aeclana je zcela přirozené používat k teologické argumentaci o základních otázkách křesťanské věrouky jako je Boží spravedlnost či hřích prostředky pohanské filosofie.²⁶¹ Společným základem, který takový postup umožňuje a ospravedlňuje, je racionalita vlastní všem lidem. Bůh podle Juliána nemůže být nikdy v rozporu s rozumem, který je jeho darem člověku. Argumentace pomocí aristotelské logiky proto nemůže být v protikladu ke křesťanskému chápání Boha.²⁶² Je to pouze nástroj, nicméně nástroj důležitý a potřebný. Julián zřejmě považoval schopnost logicky argumentovat na základě Aristotela za podstatnou pro křesťanského teologa. Vystavil se tím možnosti kritiky, že křesťanství snižuje na úroveň pohanské filosofie, a jeho oponent Augustin této možnosti pochopitelně využil.²⁶³

Juliánovo vzdělání bylo primárně jazykové, zakotvené v gramatické a rétorické tradici pozdně antického školského systému.²⁶⁴ Některé pojmy, významné pro jeho teologické myšlení (*exemplum, emendatio*), mají svůj původ v terminologii dobové gramatiky a rétoriky. V závěru života se někdejší biskup, jak již víme, pravděpodobně živil v pelagiánské křesťanské obci na Sicílii jako učitel (*ludimagister*), tj. fakticky jako *grammaticus*, učitel jazyka.²⁶⁵ Julián v každém případě disponoval značnými znalostmi klasické antické literatury a ve své polemice s Augustinem jich

²⁶¹ Julián využívá v polemice o pojmech spravedlnosti a hříchu dvou řad kategorií, které ale neodpovídají ani aristotelské, ani stoické variantě. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,37-39 (CSEL 85/1, 27-29); 1,47-48 (CSEL 85/1, 33-34). Srov. REFOULÉ, *Julien d'Éclane*, s. 238; LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 112; MORESCHINI, *Natura e peccatum*, s. 59.

²⁶² REFOULÉ, *Julien d'Éclane*, s. 83: „A l'opposé d'Augustin, Julien d'Éclane témoigne d'une confiance inébranlable en la valeur d'une argumentation rationnelle, à condition qu'elle respecte les règles de la logique.“

²⁶³ Tak podle Augustinovy citace zlomku ze spisu *Ad Turbantium*: isti sunt, quos (...) contemnis quia non possunt secundum categorias Aristotelis de dogmatibus iudicare. Iul., *Turb.* 4,271b,146-148 (CCL 88, 387).

²⁶⁴ Srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 74-82.

²⁶⁵ Srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 76, pozn. 15; BRUCKNER, *Julian von Aeclanum*, s. 72.

bohatě využíval.²⁶⁶ Na řadě míst prozrazují jeho díla dobrou obeznámenost s dobovými přírodovědnými a lékařskými teoriemi.²⁶⁷ Jak dosvědčuje Augustin, ve spisu *Ad Turbantium* Julián uvádí souhrn přírodněfilosofických názorů celé řady filosofů řecké antiky počínaje Thalétem až po pythagorejce a Platóna.²⁶⁸ Ve své polemice proti dědičnému hříchu používá aeclanský biskup na podporu svých tezí odkazy na filosofické prameny, ovšem ve velmi obecném smyslu. Ani podle akademických skeptiků, argumentuje například Julián, není pochyb o tom, že pokud malé děti nemají svobodnou vůli, nemůže v nich být hřích.²⁶⁹

Hlavním přímým zdrojem pro většinu Juliánových filosofických názorů je Cicero.²⁷⁰ Oba autory spojoval podobný přístup k filosofii: ani jeden z nich nebyl ve filosofii „profesionálem“, pro oba plnila do jisté míry služebnou roli v polemickém (soudním) diskursu (*genus iudiciale*), v případě Juliánově v polemickém diskursu teologickém.²⁷¹ Charakteristika Cicerona jako filosofa každopádně některými svými

²⁶⁶ Srov. WEBER, *Klassische Literatur im Dienst theologischer Polemik: Julian von Eclanum*; TÁŽ, *Some Literary Aspects of the Debate between Julian of Eclanum and Augustine*. In: *Studia Patristica*. XLIII: Augustine; Other Latin Writers, 2006, s. 289-302.

²⁶⁷ K vlivu antické lékařské teorie srov. BROWN, *Sexuality and Society in the Fifth Century A.D. Augustine and Julian of Eclanum*; LAMBERIGTS, *The Philosophical and Theological Background of Julian of Aeclanum's Concept of Concupiscence*, s. 253-259; BROWN, *Tělo a společnost*, s. 306-316; PAGELS, *Adam, Eve, and the Serpent*, s. 127-150. Srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 77, pozn. 19; s. 79, pozn. 22.

²⁶⁸ Aug., *Contra Iulianum* 4,75-77 (PG 44,776-778). Thales Milesius unus e septem sapientibus, deinde Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Xenophanes, Parmenides, Leucippus, Democritus, Empedocles, Heraclitus, Melissus, Plato, Pythagoraei (unusquisque cum proprio dogmate suo de naturalibus rebus...)

²⁶⁹ Quid sequitur tertium, si non est sine voluntate peccatum? Si non est in parvulo voluntas, non est ergo in parvulo peccatum. Hoc tam certum est, ut neque ab Academicis venire possit in dubium, quorum divitiae sunt nihil certum tenere. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,116 (CSEL 85/2, 127.25-29). Srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 80, pozn. 24.

²⁷⁰ Srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 80, pozn. 25.

²⁷¹ Ke srovnání Juliánova a Ciceronova přístupu k filosofické argumentaci srov. CIPRIANI, *Aspetti letterari del'Ad Florum di Giuliano d'Eclano*. In: *Augustinianum* 15, 1/2, 1975, s. 125-126.

rysy Juliánovu osobnost s její vázaností na římskou (i pohanskou) minulost a silným morálním důrazem připomíná.²⁷² Juliánovo nejrozsáhlejší polemické dílo *Ad Florum* se ve své struktuře inspiruje Ciceronovými *Tuskulskými disputacemi*.²⁷³ Ciceronův vliv zůstává zčásti čistě v rétorické rovině. V polemice proti Augustinovi tak Julián parafrázoval vstup první Ciceronovy řeči proti Catilinovi,²⁷⁴ na jiných místech se ciceronská inspirace projevuje užitím jednotlivých výrazů²⁷⁵ či rétorických obrátů.²⁷⁶ Ciceronovým vzorem se však Julián řídí především v racionálním stylu své polemiky založené na definicích.²⁷⁷

²⁷² „Cicero was not a purist in philosophy. His philosophical interests and judgements were constantly influenced by his Roman identity as an orator, statesman, and consistent supporter of the *mos maiorum*.“ LONG, *Cicero's Plato and Aristotle*, in: *Cicero the Philosopher*, J. G. F. Powell (ed.), Oxford 1995, s. 38.

²⁷³ Tak soudí CIPRIANI, *Aspetti letterari*, s. 133.

²⁷⁴ Quousque simplicitati, qui haec loqueris, religiosorum pectorum et imperitis auribus perstabis illudere? Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,22,37-38 (CSEL 85/1, 19). Augustin okamžitě obrátil toto povýtce rétorické užití okřídleného Ciceronova výroku proti Juliánovi, který se stává „Tulliánem“ a přestává být křesťanem: sed non timemus Iulianum, cum videmus factum esse Tullianum, immo potius dolemus insanum, cum videmus sensum perdidisse christianum. Aug., *Contra Iul. Imp.* 1,22 (CSEL 85/1, 19.49-51); Srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 106, pozn. 150.

²⁷⁵ Quid tibi profuit, eruditissime bipedum, meam non supplere sententiam... Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,90,22-23 (CSEL 85/2, 94). Srov. Cicero, *dom.* 48: Hoc tu scriptore, hoc consiliario, hoc ministro omnium non bipedum solum sed etiam quadrupedum impurissimo, rem publicam perdidisti.... Také Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,17,7-10 (CSEL 85/2, 346): Quo constituto omnes illi oblocutionum rubi, qui concretionem corporum pupugerant, „radicitus“ et ut ille ait „eradicitus“ monstrantur evulsi. Cicero, *dom.* 34: Videsne me non radicitus evellere omnis actiones tuas...

²⁷⁶ Odkaz na Ciceronovo *De re publica* 6,19 (srov. Cicero, *O věcech veřejných*, přel. J. Janoušek, Praha 2009, s. 192-193) v Juliánově *Ad Florum*, Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,123,25-27 (CSEL 85/2,144).

²⁷⁷ Cicero, *De officiis* 1,7 (ed. Miller, s. 8): Omnis enim, quae a ratione suscipitur de aliqua re institutio, debet a definitione proficisci, ut intellegatur, quid sit id, de quo disputetur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,77,12-78,3 (CSEL 85/1, 93): Debet quippe secundum omnium doctorum disciplinam inchoatio disputationibus a definitione sumi. Omnis quippe, ut ait ille, quae ratione suscipitur de aliqua re disputatio, debet a definitione proficisci, ut intellegatur, quid sit id de quo disputatur.

U Cicerona mohl Julián najít rovněž stoický výklad spravedlnosti jako nestrannosti (*affectio suum cuique tribuens*) a vysoké hodnocení spravedlnosti (*iustitia*) jako ctnosti spojující lidskou společnost.²⁷⁸ Pojetí spravedlnosti jako nestrannosti (*aequitas*) přitom není vlastní pouze stoicismu, ale objevuje se i v tradici platónské a aristotelské.²⁷⁹ Spravedlnost je nejvyšší z ctností, a společně s velkodušností (*benignitas, liberalitas*) tvoří základ lidské společnosti.²⁸⁰ Podle Cicerona je ovšem otázkou, zda může taková spravedlnost, která je výsledkem lidské společnosti a mezilidských vztahů, být vlastností boha.²⁸¹ Jeho koncept spravedlnosti je bytostně

²⁷⁸ Cicero, *De finibus* 5,65 (ed. Rackham, s. 468): quae animi affectio suum cuique tribuens atque hanc quam dico societatem coniunctionis humanae munifice et aequae iustitia dicitur, cui sunt adiunctae pietas, bonitas, liberalitas, benignitas, comitas, quaeque sunt generis eiusdem. Atque haec ita iustitiae propria sunt ut sint virtutum reliquarum communia. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,35 (CSEL 85/1,3-7).

²⁷⁹ „The notion of rendering to each what is his is found in Platonic and Aristotelian conceptions of justice as well as in Stoicism. The meaning of this concept in practice depends on what „each man’s own“ is conceived to be.“ COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. I. Stoicism in Classical Latin Literature*. Leiden 1985, s. 347.

²⁸⁰ Cicero, *De officiis* 1,20 (ed. Miller, s. 20-22): De tribus autem reliquis latissime patet ea ratio, qua societas hominum inter ipsos et vitae quasi communitas continetur; cuius partes duae, iustitia, in qua virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur, et huic coniuncta beneficentia, quam eandem vel benignitatem vel liberalitatem appellari licet. Sed iustitiae primum munus est, ut ne cui quis noceat, nisi lacessitus iniuria, deinde ut communibus pro communibus utatur, privatis ut suis. Srov. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,35 (CSEL 85/1, 26): Iustitia est, et ut ab eruditis definiri solet et ut nos intellegere possumus, virtus, si per Stoicos liceat alteri alteram praeferre, virtutum omnium maxima, fungens diligenter officio ad restituendum sua unicuique sine fraude sine gratia.

²⁸¹ Cicero, *De natura deorum* 3,38 (ed. Rackham, s. 320): Qualem autem deum intellegere nos possumus nulla virtute praeditum? Quid enim? Prudentiamne deo tribuamus, quae constat ex scientia rerum bonarum et malarum et nec bonarum nec malarum? Cui mali nihil est nec esse potest, quid huic opus est dilectu bonorum et malorum? Quid autem ratione, quid intellegentia? quibus utimur ad eam rem ut apertis obscura adsequamur? at obscurum deo nihil potest esse. Nam iustitia, quae

světský, spojený s představou společenské shody (*iuris consensus*) v rámci obce (*res publica*).²⁸² Julián z Aeclana naproti tomu v této otázce nemá pochybnosti: spravedlnost je faktickým synonymem pro Boha. Bůh křesťanů je pro Juliána buď spravedlivý, nebo není vůbec Bohem.²⁸³

Na Juliánovu teologii a antropologii měla významný vliv také antická lékařská literatura. Ovlivnila jeho pojetí sexuality a konkupiscence, jedno z centrálních témat polemiky s Augustinem.²⁸⁴ Nejde ale jen o otázku předávání hříchu, jádro teologického sporu; Juliána z Aeclana na lékařské tradici antiky, stejně jako na antické filosofické a kulturní tradici jako takové, zajímal celkový pohled na člověka, oceňující rozum a svobodnou vůli. Pozitivní hodnocení sexuality vychází z obecně přijímaného pojetí antické lékařské vědy, podle něhož bez vzrušení provázejícího tělesné spojení muže a ženy nelze úspěšně počít.²⁸⁵ Juliánovo přesvědčení, že sexuální pud (*voluptas*: pojmy *concupiscentia*, *voluptas*, *libido* jsou u Juliána významově blízké a označují sexualitu jako přirozený pud) je tím, co způsobuje smíšení

suum cuique distribuit, quid pertinet ad deos? hominum enim societas et communitas, ut vos dicitis, iustitiam procreavit.

²⁸² Srov. MCGRATH, *Divine Justice and Divine Equity in the Controversy between Augustine and Julian of Eclanum*, in: *Downside Review* 101, 1983, s. 313; LONG, *Cicero's politics in De officiis*, in: *From Epicurus to Epictetus, Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford 2006, s. 307-334.

²⁸³ Ita enim omnibus generaliter edocente natura inculcatum est deum iustum esse, ut manifestum sit deum non esse, quem constiterit iustum non esse. Potest igitur et homo iustus esse, deus vero esse nisi iustus non potest. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,28 (CSEL 85/1, 23); Deinde probatum est deum nobis notum esse virtutibus, huius ergo iustitiam ut omnipotentiam confitendam, cuius si ammittatur excidium, maiestas incipiet tota nutare, quia deus iustus est, ut, si probaretur iustus non esse, convinceretur deus non esse. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,16,13-18 (CSEL 85/1, 173-174)

²⁸⁴ Srov. NISULA, *Augustine and the Functions of Concupiscence*, Supplements to *Vigiliae Christianae* 116, Leiden-Boston 2012, zvl. s. 234-265.

²⁸⁵ Srov. BROWN, *Sexuality and Society in the Fifth Century*, s. 56-57.

mužského a ženského semene (*confectrix commixtrixque seminum*),²⁸⁶ je poplatné tradiční aristotelské teorii rozvinuté v dílech klasiků pozdně antické lékařské (a konkrétněji gynekologické) literatury Galéna, Sorana a dalších.²⁸⁷ U Juliána lze najít také stopy stoického (původně Hérakleitova) učení o tvůrčím ohni (*ignis vitalis*).²⁸⁸ V Juliánově podání to pravděpodobně (jeho text známe jen ve zlomku zachovaném Augustinem) znamená, že životodárné sexuální vzrušení (*concupiscentia carnalis*) projevující se jako teplo (*calor genitalis*) plní funkci tohoto tvůrčího žáru a spolupůsobí při vzniku života.²⁸⁹ Přímým zdrojem zde pro Juliána pravděpodobně bylo Ciceronovo *De natura deorum*, které prokazatelně znal a citoval.²⁹⁰ Ani zde ale

²⁸⁶ Quodsi dixeris, usus in eis uigebat et fetus non erat, respondebo: Quem Conditor promisit, Conditor dedit, non concubitus, sed Dei est opus qui nascitur. Qui enim primum hominem fecit ex puluere, omnes fabricatur ex semine. Sicut ergo tunc limus qui assumptus est, materia, non auctor hominis fuit, ita nunc uis illa uoluptatis, confectrix commixtrixque seminum, non explet diuinae operationis uicem, sed de thesauris naturae offert Deo, unde ille hominem dignetur operari. Iul., *Turb.* 1,56 (CCL 88, 354), citováno v Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,11 (CSEL 85/2, 179); Iul., *Turb.* 2,94,20 (CCL 88, 363); si scit apostolus, ut scit, non esse nuptias arguendas, ad quarum conciliationem et ministerium et instrumentum pertinet a deo instituta et benedicta sexuum cum uoluptate commixtio... Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,39,9-12 (CSEL 85/2, 191).

²⁸⁷ Galénos, *De usu partium* XIV, 10-11; Soranus, *Gynaecia* I,10,37: προσεθήκαμεν δὲ ὅτι καὶ ὀρμῆς καὶ ὀρέξεως πρὸς συνουσίαν ὑπαρχούσης. ὡς γὰρ χωρὶς ὀρέξεως οὐκ ἐνδεχόμενον ὑπὸ τῶν ἀρρένων τὸ σπέρμα καταβληθῆναι, τὸν αὐτὸν τρόπον χωρὶς ὀρέξεως ὑπὸ τῶν θηλειῶν οὐκ ἐνδεχόμενον αὐτὸ συλληφθῆναι; srov. BROWN, *Sexuality and Society in the Fifth Century*, s. 56, pozn. 27.

²⁸⁸ Srov. LAMBERIGTS, *The philosophical and theological background of Julian of Aeclanum's concept of concupiscentia*, s. 71

²⁸⁹ Iul., *Turb.* 1,44-45,413-426 (CCL 88, 351). Merito igitur (inquis) concupiscentiae origo definitur in igne uitali, quo collecto necesse est ut ei reputetur concupiscentia carnalis, per quem constitit uita carnalis.

²⁹⁰ Cicero, *De natura deorum* 2,24 (ed. Rackham, s. 146): Quod quidem Cleanthes his etiam argumentis docet, quanta vis insit caloris in omni corpore: negat enim esse ullum cibum tam gravem, quin is nocte et die concoquatur; cuius etiam in reliquiis inest calor iis, quas natura respuerit. Iam vero venae et arteriae micare non desinunt quasi quodam igneo motu, animaduersumque saepe est, cum cor animantis alicuius evolsum ita mobiliter palpitalet ut imitaretur igneam celeritatem. Omne igitur quod vivit, sive animal sive terra editum, id vivit propter inclusum in eo calorem. Ex quo

nejde o specifický vliv stoické tradice, ale o obecnou představu antické filosofie a lékařství.²⁹¹

1.9. Julián z Aeclana jako exeget

V podstatě celé zachované dílo Juliána z Aeclana je komentářem k biblickým textům, ať již ve formě souvislých exegetických děl, nebo v podobě výkladu jednotlivých klíčových pasáží v polemických spisech. Jaký je Julián z Aeclana exeget, jak aplikuje svůj základní teologický záměr i filosofická východiska na výklad biblických textů? Nejdříve se pokusíme charakterizovat základní rysy jeho vykladačského přístupu, pak se zaměříme na klíčová místa pavlovských spisů a budeme sledovat, jak Julián

intellegi debet eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem *De natura deorum* 2,40-41 (ed. Rackham, s. 160-161): Atque ea quidem tota esse ignea duorum sensuum testimonio confirmari Cleanthes putat, tactus et oculorum. Nam solis calor et candor inlustrior est quam ullius ignis, quippe qui in immenso mundo tam longe lateque conluceat, et is eius tactus est non ut tepefaciat solum, sed etiam saepe comburat, quorum neutrum faceret nisi esset igneus. "Ergo" inquit "cum sol igneus sit Oceanique alatur umoribus quia nullus ignis sine pastu aliquo possit permanere, necesse est aut ei similis sit igni quem adhibemus ad usum atque victum, aut et qui corporibus animantium continetur. [41] Atqui hic noster ignis quem usus vitae requirit confector est et consumptor omnium, idemque quocumque invasit cuncta disturbat ac dissipat; contra ille corporeus vitalis et salutaris omnia conservat alit auget sustinet sensuque adficit." Negat ergo esse dubium horum ignium sol utri similis sit, cum is quoque efficiat ut omnia floreat et in suo quaque genere pubescant. Quare cum solis ignis similis eorum ignium sit qui sunt in corporibus animantium, solem quoque animantem esse oportet, et quidem reliqua astra quae orientur in ardore caelesti qui aether vel caelum nominatur. Srov. LAMBERIGTS, *The Philosophical and Theological Background of Julian of Aeclanum's Concept of Concupiscence*, s. 254-255.

²⁹¹ Srov. LAMBERIGTS, *The Philosophical and Theological Background of Julian of Aeclanum's Concept of Concupiscence*, s. 255, pozn. 73. Srov. POHLENZ, *Stoa*, s. 73-74.

při výkladu postupuje vzhledem ke svému základnímu záměru, polemice s představou *peccatum naturale* a přenosu dědičného hříchu.²⁹²

Julián z Aeclana jako exeget sdílel základní důrazy antiochijské školy: doslovný a ještě přesněji historický výklad, stejně jako zřetel k morálnímu poučení, typický pro chrysostomovský způsob „exhortační exegeze“.²⁹³ Správný výklad je podle Juliána z Aeclana takový, v němž je v souladu racionální stránka, zbožnost a víra (*ratio, pietas, fides*).²⁹⁴ Racionalita (*ratio*), solidní poznání (*eruditio*), spravedlivý soud (*iustitia*), zbožnost (*pietas*) a soulad se svědectvím Písma (*testimonia sacra*) jsou nutné předpoklady správné exegeze.²⁹⁵ Autoritou z hlediska pravé katolické víry podle Juliána nemůže být nic, co je v rozporu s rozumem a s racionálním výkladem.²⁹⁶ Julián z Aeclana upřednostňuje výklad prostý, jednoduchý (*simplex, simpliciter*). V případě rozporu mezi jednotlivými výroky Písma má nastoupit úsudek, rozlišování (*discrimen rationis*).²⁹⁷ Alegorického, obrazného výkladu Julian užívá, „dovolí-li to dotyčné místo“, tedy velmi střídmě.²⁹⁸ Exeget „historické“ antiochijské tradice chce s pomocí racionalizujícího principu *theoria* zachovat pevné spojení s doslovným významem a s časovou i logickou sousledností (*consequentia*), pojistit se proti nevázané a upřílišené alegorizaci.²⁹⁹

²⁹² K Juliánově exegezi nejzevrubněji srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 147-249; přehled vybraných míst pavlovských spisů na s. 201-246.

²⁹³ K rozdílu mezi antiochijskou a alexandrijskou vykladačskou tradicí kriticky srov. FAIRBAIRN, *Patristic Exegesis and Theology: The Cart and the Horse*, in: WTJ 69, 2007, s. 1-19.

²⁹⁴ Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,144 (CSEL 85/1, 266-267).

²⁹⁵ Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,13 (CSEL 85/1, 171).

²⁹⁶ *catholica vero fides neque iurgare adversum se legem dei credit neque ullam auctoritatem in exitium rationis admittit...* Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,136,3-6 (CSEL 85/2, 163).

²⁹⁷ *Vnde apparet, cum utraque sit pari auctoritate sententia, discrimen rationis adhibendum...* Iul., *Tr. Iohel* 2,28-31,484-486 (CCL 88, 249).

²⁹⁸ *patitur tamen locus, ut aliquid subtilius afferamus.* Iul., *Tr. Osee* 1,2,13 (CCL 88, 282-283).

²⁹⁹ Srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 179-181.

V prologu ke komentáři ke Dvanácti prorokům podává Julián z Aeclana stručný přehled soudobé exegeze prorockých knih, přičemž se vymezuje stejně tak proti Órigenovi, jemuž v duchu exegetické tradice antiochijské školy vytýká přílišné alegorizování, jako proti Jeronýmovi, u nějž je zase na závadu nedostatek souvislosti (*consequentia*) výkladu a etymologické exkurzy ve stylu rabínské exegeze.³⁰⁰ Julián nicméně ve svém komentáři pracuje s Jeronýmovým překladem z hebrejštiny³⁰¹ a jeho výklad je na řadě míst na výkladu Jeronýmově závislý.³⁰² Vedle Órigena a Jeronýma je zmíněn ještě Jan Chrysostomos, u nějž Julián pouze poznamenává, že se v jeho případě jedná spíše o exhortace než o skutečný výklad.³⁰³ Celkově Julián v prologu konstatuje převahu komentářů k prorockým knihám, konkrétně k prorocké Dvanáctce (ale Julián zde může mít na mysli biblické prorocké knihy jako celek), vzniklých ve východním, řeckém a syrském, prostředí nad díly provenience latinské.³⁰⁴ Formulace o trvalém, snad dokonce záměrném nezájmu (*continuata, ut*

³⁰⁰ J. LÖSSL, *A Shift in Patristic Exegesis*, s. 175. Příklad Juliánovy kritiky Jeronýmova výkladu jako protiřečícího historickému výkladu (*historia*): Denique Hieronymus in hoc loco adeo miseram opinionem recepit, ut diceret quia quadraginta annis, quos in solitudine referuntur egisse, non Deo, sed idolis seruisse uideantur; cum nihil utique tale historia consignet, sed tantum quod caput uituli, beato Moyse morante, conflauerint, quod tamen statim, eodem iubente, contriuerint. Iul. *Tr. Amos* I,5,25-27 (CCL 88, 296.433-436).

³⁰¹ istam postremam editionem, quae secundum Hebraeum appellatur, eligerem Iul. *Tr. proph. praef.* 32-33 (CCL 88, 116).

³⁰² Přehledně shrnuje BOUWMAN, *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joël und Amos*, s. 128.

³⁰³ Julián tak mimoděk potvrzuje názor Donalda Fairbairna, že tradiční přiřazování Jana Chrysostoma k antiochijské exegetické tradici není příliš opodstatněné; srov. FAIRBAIRN, *Patristic Exegesis*, s. 4n.

³⁰⁴ Iam uero, cum apud Latinos in explanandis maxime prophetis quamuis tam fuerit continuata, ut uideretur etiam coniurata, taciturnitas, tamen apud Graecos et apud Syros exstiterere nonnulli qui scripta eorum disserere niterentur: ex quibus mihi sane pauca aliqua sancti etiam Iohannis Constantinopolitae episcopi legere contigit, sed suo more, id est, exhortationi magis quam expositioni totam paene operam commodantis; Origenes autem, proprio tenore decurrens, allegoriarum magis lepida quam historicarum explanationum solida et tenenda componit; Hieronymus porro,

uideretur etiam coniurata, taciturnitas) o prorocké knihy Bible mezi latinskými vykladači (*apud Latinos*) může snad být nepřímou narážkou na tematiku sporu s Augustinem, která jinak v Juliánově exegetickém díle absentuje. Biskup z Hippo totiž ve svém obsáhlém díle samostatný komentář k prorockým knihám nezanechal.

1.9.1 Julián jako vykladač pavlovských textů

Polemika mezi Juliánem a Augustinem je do značné míry stále se opakujícím sporem o výklad některých pavlovských textů. To platí stejně tak pro exegezi vybraných klíčových míst, zejména z listů Římanům a 1. Korintským, jako pro celkové porozumění pavlovské teologii milosti. V Juliánově komentáři k Malým prorokům je apoštol Pavel představen jako prorok, jehož kázání směřovalo k dospělým a jeho cílem bylo napravení jejich jednání, nikoli metafyzické úvahy o vině zasahující každou lidskou bytost.³⁰⁵ Pavel je pro Juliána z Aeclana především kazatelem soudu a pokání, který ukazuje člověku význam jeho jednání a rozhodování, na němž vposledku závisí jeho spása; v tomto smyslu Julián cituje Ř 2,4-5 (*Bonitas Dei ad paenitentiam te adducit, secundum autem duritiam tuam et cor impaenitens, tu tibi thesaurizas iram in diem irae*).³⁰⁶

Další z pavlovských textů, 1 K 3,12, vykládá Julián v komentáři k prorockým knihám s důrazem na svobodu volby, osobní aktivitu člověka a přicházející soud. Na

et ingeni capax uir et studii pertinacis, in prophetarum quidem libros commenta digessit; sed quasi inter geminas traditiones ire contentus, de perquirenda consequentia nihil aut uoluit aut potuit sustinere curarum: ita uel per allegorias Origenis, uel per fabulosas Iudaeorum traditiones tota eius defluxit oratio; Iul., *Tr. Osee praef.* 39-53 (CCL 88, 116).

³⁰⁵ Srov. LÖSSL, *Pauline Exegesis in Patristic Commentaries of Old Testament Prophets*, s. 16-19.

³⁰⁶ Consilium et propositum pietatis diuinae gentium magister ostendens, *Bonitas*, inquit, *Dei ad paenitentiam te adducit, secundum autem duritiam tuam et cor impaenitens, tu tibi thesaurizas iram in diem irae*, ut ipsa dilatione cumulatam excipias ultionem. Iul. *Tr. Amos I,5,18-20,343-347* (CCL 88, 294).

společném základu, kterým je Kristus, staví každý svým vlastním úsilím, a na základě této různosti zásluh a osobního vkladu (*diversitas meritorum*) je pak každý člověk spravedlivě, po zásluze (*merito*) posouzen.³⁰⁷ Svoboda (ve výkladu J 8,31n: *et cognoscetis veritatem et veritas liberabit vos*; a Ř 8,21: *a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum dei*) je svobodou od hříchu, která je v plnosti vlastní pouze Bohu; říkali se u Jana „pravda vás osvobodí“, neznamená to podle Juliána, že by Židé, k nimž Ježíš promlouval, neměli svobodu rozhodování. Spolu s odpuštěním vin jim ale byla přislíbena skutečná svoboda, tj. svoboda od hříchu.³⁰⁸

Podle Juliána je jádrem pavlovské teologie milosti přesvědčení, že hřích a zásluha před Bohem nejsou dány na základě původu (*semina*), tj. příslušnosti k vyvolenému národu, ale závisí výhradně na způsobu života (*mores*).³⁰⁹ Apoštolovi podle Juliána z Aeclana vůbec nejde o přirozenost, ale pouze o jednání, o skutky

³⁰⁷ Ita ergo quia, ut Apostolus docet, super religionis fundamentum pro diuersitate meritorum alii ut aurum et argentum lapidesque pretiosi, alii uero sicut fenum, ligna, stipulae congeruntur, merito Deus noster maiorem se sarcinam pronuntiat experiri eorum peccata tolerando, in quibus nihil queat de pretiosi studiis reperire, sed qui omnes ad uile fenum, at quod facile ignibus consumatur, accesserunt. Iul. *Tr. Amos* I,2,13-16,162-169 (CCL 88, 272).

³⁰⁸ Tunc responderunt ei Iudaei non intellegentes, de qua Iesus libertate dixisset: *Semen Abrahae sumus et nemini seruiuimus unquam; quomodo tu dicis: Liberi eritis?* Multis enim modis libertas appellari solet: ut in hoc loco sanctitas, ut resurrectio in apostolo, ubi dicit creaturam liberari *a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum dei*, ut libertas quae notior est ad distinctionem dicitur seruitutis; eo autem nomine et libertas nuncupatur arbitrii. Dividuntur ergo causae, ne res multum distantes confundantur nominis communionem. Hic ergo non arbitrii libertatem dominus dicit esse liberandam, sed illa integra permanente convenit Iudaeos, ut accipientes indulgentiam liberentur a reatibus et eam, quae apud deum maxima est, libertatem occupent, ut incipiant nihil debere criminibus. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,87,12-25 (CSEL 85/1, 99-100).

³⁰⁹ Colligit autem apostolus et pronuntiat esse alios, qui peccaverint sicut Adam, alios, quos nec similitudo antiquae praevaricationis aspersionis; absolute ergo claret morum crimina esse, non seminum. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,194,1-4 (CSEL 85/1,309).

člověka.³¹⁰ Boží zaslíbení, zaslíbení dané Abrahamovi není vázáno na původ nebo na dodržování rituálních ustanovení: taková je podle Juliána podstata Pavlovy teologie v listu Římanům. Pavlovská teologie hříchu a milosti má platnost pouze pro dospělého člověka odpovědného za své činy, k situaci dětí se vůbec nevyslovuje.³¹¹ Pavel naopak podle aeclanského biskupa boří představu o dědičném hříchu.³¹² Například verš Ř 7,15 (*Scio, quia non habitat in carne mea bonum, et: Non quod volo bonum hoc ago, sed quod odio illud facio*) chápe Julián nikoli jako odhalující slabost lidské přirozenosti, ale jako doklad zkaženosti vůle, chování a zvyklostí (*consuetudo*).³¹³

Podobně i janovský pojem svět (*mundus*) (J 2,15-17) se podle Juliána z Aeclana vztahuje nikoli k fyzické skutečnosti, ke stvořené přirozenosti (*natura*), ale k hříchu vycházejícímu ze svobodné vůle, k jednání člověka.³¹⁴ Žádostivost, chtivost (*concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum*), které patří k tomuto světu (1 J 2,16), podle Juliána neoznačují

³¹⁰ *Apparebit enim irrefutabiliter nihil in his locis apostolum Paulum de natura, sed de conversatione mortalium disputasse... Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 2,113,3-5 (CSEL 85/1, 244).*

³¹¹ *aut ergo doce parvulos multis obnoxios esse criminibus, ut eis quoque illud persuadeas convenire, in quo laudem munificentiae Christi apostolus collocavit, ut ex multis eos constet liberatos esse peccatis; aut confitere Paulum nihil in his locis de parvulis, nihil de hominum disputasse natura, quando ea dimitti gratiae liberalitate testatus es, quae te quoque annuente nequeunt in nascentibus inveniri. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 2,114,4-11 (CSEL 85/1, 245).*

³¹² *Nam cum tu et Manicheus dicitis: Omnes sunt naturaliter peccatores, apostolus autem dicit: Multi sunt, non omnes peccatores, removet accusationem a seminibus, quae armatur in mores, et destruit originale peccatum. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 2,148,1-4 (CSEL 85/1, 270).*

³¹³ *Scio, quia non habitat in carne mea bonum, et: Non quod volo bonum hoc ago, sed quod odio illud facio, quod semper a catholicis ita expositum est, ut non ad naturae infamiam, sed ad consuetudinis referretur invidiam. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 3,178 (CSEL 85/1,478-479). Srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 224.*

³¹⁴ *Apostolum videlicet Iohannem ex more scripturarum mundi vocabulo non naturam perculisse rerum sed vitia voluntatum, atque ita concupiscentiam carnis negasse ex deo esse sicut omnia quae in mundo sunt. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 4,23 (CSEL 85/2,24).*

tělesnou žádostivost či sexualitu.³¹⁵ Takový výklad Julián považuje za manichejský.³¹⁶ Tato sobecká touha je pouze věcí vůle a svobodného rozhodování, není přímo spojena se sexualitou. Augustin (*De nuptiis et concupiscentia* 2,14) podle Juliána pod pojmem *concupiscentia* nemyslí sobecké, proti Bohu zaměřené smýšlení (takový je podle Juliána správný výklad janovského textu), ale smyslovost, tj. tělesnost samu.³¹⁷

Podstatná část Juliánova spisu *Ad Florum* a Augustinovy odpovědi na něj je věnována výkladu páté kapitoly Pavlova listu Římanům.³¹⁸ Julián v této rozsáhlé exegetické pasáži dospívá k jasnému závěru, že apoštol zde nemá na mysli děti, ale dospělé, tj. ty, kdo již jsou schopni užívání vlastní vůle.³¹⁹ Pavlův výklad Adamova hříchu v Ř 5,12 podle Juliána vyjadřuje souvislost hříchu coby volního aktu a věčné, duchovní smrti.³²⁰ Klíčovou pasáž *In quo omnes peccaverunt* („v němž, tj. Adamovi,

³¹⁵ Hoc igitur in praesenti opere quantum res acta pertulit absoluto venio ad illud quod dixisti in Christo hanc naturalem concupiscentiam non fuisse; sic enim obloqueris mihi: „Sed iste in his omnibus noluit nominare *concupiscentiam carnis, quae non est a patre, sed ex mundo est; cuius mundi princeps dictus est diabolus, qui eam in domino non invenit, quia dominus homo non per ipsam ad homines venit.*“ Pronuntiasti ergo Christum, quem verum per omnia hominem fides catholica confitetur, hanc concupiscentiam, quam dicit Iohannes apostolus, in sua non habuisse carne. Sed Iohannes, ut eius dicta docuerunt, concupiscentiam carnis et concupiscentiam oculorum cum omni mundo ex patre non esse pronuntiat, quod nos quemadmodum intellegi deberet ostendimus. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,45 (CSEL 85/2, 49-50). Srov. LAMBERIGTS, *The philosophical and theological background of Julian of Aelclanum's concept of concupiscentia*, s. 130.

³¹⁶ Srov. LÖSSL, *Julian von Aelclanum*, s. 247.

³¹⁷ Srov. KARFÍKOVÁ, *Milost a vůle podle Augustina*, s. 288-289, TÁŽ, *Grace and the Will according to Augustine*, *Supplements to Vigiliae Christianae* 115, Leiden-Boston 2012, s. 304.

³¹⁸ Zejména pasáži Ř 5,12-16. Dva nejcitovanější biblické verše v *Ad Florum* jsou Ř 5,12 a Ř 5,16, jejichž četnost několikanásobně převyšuje všechny ostatní biblické citace v tomto díle. K historii výkladu verše Ř 5,12 v patristické exegezi srov. WEAVER, *From Paul to Augustine: Romans 5:12 in Early Christian Exegesis*, In: *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 27/3, 1983, s. 187-206.

³¹⁹ Constat hic igitur magistrum gentium non de nascentibus disputasse, sed de his, qui iam motu propriae voluntatis utuntur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,134,1-3 (CSEL 85/1, 259).

³²⁰ Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,173-174 (CSEL 85/2, 292-294).

všichni zhřešili“) chápe Julián ve významu „protože“ (*quia, quoniam*). Julián rozumí kontroverznímu verši Ř 5,12 tak, že Adam byl prvním potrestaným hříšníkem; tím, co se na základě jeho provinění přenáší, je pouze smrt jako trest za hřích (a nikoli smrt fyzická, ale smrt věčná), ne hřích samotný. Nad prvním člověkem byl vynesena první trest, a podle jeho příkladu pak následují další stejné rozsudky, ovšem vždy za vlastní vinu každého člověka. Odsouzena přitom není přirozenost (*natura*), ale úsilí (*studia*) každého.³²¹

Ve výkladu Ř 5,15 (*Multo magis gratia dei et donum unius hominis Iesu Christi in plures abundavit*) používá Julián motivy teologie křestních katechezí: nevinné děti, na něž se vztahuje Kristova milost, jsou ve křtu posvěceny a pozvednuty (*consecratos et provectos*). Právě to je důkazem, oč milost darovaná v Ježíši Kristu převyšuje trest za provinění prvního člověka.³²² Milost se totiž vztahuje jak na viníky, tak na nevinné, její dosah je skutečně univerzální. Také verš Ř 5,16 považoval aeclanský biskup za potvrzení svého pojetí milosti: *gratia ex multis delictis in iustificationem*, milost, která po mnohých proviněních vede k ospravedlnění, se podle něj nemůže vztahovat na děti, jež (i podle Pavla, jak se Julián domníval)³²³ nejen nemohou být zatíženy

³²¹ Secutus est: *Et ita in omnes homines mors pertransiit. Fecit distinctionem, ne quis putaret transisse peccatum, ut mors, quae percucurrit, iudicante iustitia secuta probaretur materias ultionis, quas in unoquoque peccatore de studio malae voluntatis invenerat. Ostendit igitur non naturam accusandam esse, sed studia. Subiunxit in eo regnasse mortem, in quo omnes peccaverunt, quo sermone non nascentis ruina, sed opera agentis expressa est. Approbavit se itaque pravitatem arguere nec innocentiam sauciare. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 2,195-197 (CSEL 85/1, 310).*

³²² Pervenire autem et ad innocentes gratiam Christi, ad quos Adae culpa non pervenit, propter quod vigilanter inculcavit: *Multo magis gratia dei et donum unius hominis Iesu Christi in plures abundavit, ut illa superior coaequatio eius aetatis, quae ratione utitur, in contrariis studiis indicet imitationem, haec autem in gratiae largitate praelatio consecratos et provectos approbet innocentes. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 2,147,1-7 (CSEL 85/1, 269).*

³²³ Multa autem delicta nec secundum te parvuli habent, qui secundum apostolum nullum habent. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 2,133,7-8 (CSEL 85/1, 259).

množstvím vlastních hříchů, ale nemají ani žádný hřích společný na základě původu, ale pouze na dospělé.³²⁴ Z Pavlova textu v Ř 5,16 podle Juliána dále vyplývá, že milost křtu (*mysteria*) není možné považovat ve svém účinku za rovnou hříchům, pak by totiž milost nebyla účinnější, silnější než hřích.³²⁵ Jinými slovy, mezi milostí a hříchem nemůže být vztah ekvivalence: neplatí, že milost vždy jako svůj protiklad potřebuje hřích. *Abundantia gratiae* ve verši Ř 5,15 neznamena nic jiného než to, že milost jednou vlitá (*infusa*) ve křtu zahlazuje množství hříchů.³²⁶ To ovšem vylučuje, že by na tomto místě měl Pavel na mysli jeden dědičný hřích.

³²⁴ Ex multis delictis in iustificationem in adulta solum, non autem etiam in prima aetate compleri. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 2,128,7-8, CSEL 85/1, 256).

³²⁵ Nunc vero assero consequenter nihil apostolum de Manichea traduce suspicatum; ostendit quippe ad gravem iniuriam pertinere mysteriorum, si compararentur per cuncta peccatis, id est si non efficacius prodesset gratia, quam culpa forma nocuisset. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 2,129,1-5 (CSEL 85/1, 256-257).

³²⁶ Gratia autem non eodem confertur modo, ut peccatis aequae ammota singulis crebra repetatur; sed infusa semel uno virtutis suae impetu atque compendio diversa et plurima delet crimina. Ideo ait: Ex multis delictis in iustificationem, id est ex multis delictis liberatos homines ad gloriam perducit iustificationis indultae. Non ergo hic unum Aadae peccatum, ut suspicaris, intellegit, sed ad hoc solum numerum ammovit unius et plurium, ut ad laudem gratiae respiceret, quia non quotiens peccatum ab unoquoque mortalium fuerat, totiens etiam frequentaretur gratia, quasi baptismata singula nisi peccatis singulis non possint mederi, (213) sed hoc curavit exprimere: Cum, inquit, peccata singula reos suos letaliter vulnerassent, innumerabiliter confossos homines haec gratia singulari et semel tradita virtute salvavit. (214) *Si enim ob unius delictum mors regnavit per unum, multo magis, qui abundantiam gratiae et donum iustitiae accipiunt, in vita regnabunt per unum Iesum Christum.* Consequenter, quod coepit, affirmat; duas enim posuit sententias utrique volens convenire, quod in fine subiunxit. Per unum enim, qui fuit forma peccati et in cuius similitudine<m> praevaricantur sub lege peccantes, pronuntiat regnare mortem, et per unum regnare in vita abundantiam quosque gratiae consecutos, quae gratia virtutem imitantibus prodest. Non remansit ergo de uno quaestio, quia hoc, quod subditum est eos videlicet in vita regnare, qui abundantiam gratiae perceperint, etiam primum illud absolvit, ut nemo videlicet cogatur in mortem, nisi qui exemplum peccantis adamaverit. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 2,212,1-214,13 (CSEL 85/1, 321-323).

Rozdílný osud Jákoba a Ezaua (Ř 9,6-24) vykládal Julián z Aeclana jako důsledek jejich rozdílného jednání, zaměření jejich vůle, což podle něj odpovídá pravověrné katolické nauce (takový je *sensus catholicorum*) a naopak protiřečí Augustinovu determinačnímu výkladu.³²⁷ Při potýkání se s veršem Ř 9,20-21 obsahujícím přirovnání Boha k hrnčíři, který podle své vůle tvoří nádoby ke spáse či k zatracení, si Julián pomohl obdobným textem z jiného pavlovského textu (2 Tm 2,20-21), jehož znění je bližší jeho „voluntaristickému“ výkladu.³²⁸ Nástrojem určeným ke vznešenému účelu je podle tohoto textu ten, kdo se sám očistí od falešných nauk a od společnosti zlých; tak se podle Juliána v pavlovském textu nádoby svým vlastním úsilím připravují ke svému konečnému údělu, k zavržení či ke slávě (*studiis propriis aut ad iram aut ad gloriam praeparantur*).

Podobně postupoval při výkladu pasáže Ř 9,18-21 Órigenés.³²⁹ Veden stejně jako Julián z Aeclana záměrem zabránit deterministickému výkladu Pavlovy pasáže z deváté kapitoly Římanům, postavil vedle sebe dvě varianty téhož motivu a představil je jako dva doplňující se přístupy: zatímco text Ř 9,18-21 zdůrazňuje podíl

³²⁷ Quod autem deus dictus est *figulus ex eadem massa faciens aliud vas in honorem, aliud in contumeliam*, a te commemorari omnino non debuit, quia ut a nobis consequenter exponitur, ita tibi totum repugnat; nam cum alii in honorem, alii in contumeliam fieri dicuntur, iuvatur *sensus catholicorum*, quo secundum diversitatem voluntatis humanae diversus etiam vasorum exitus praedicatur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,126 (CSEL 85/1, 138-139). Celý výklad pasáže Ř 9,6-24 viz Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,126-141 (CSEL 85/1, 138-158).

³²⁸ Ecce officium liberae voluntatis: *Si, inquit, mundaverit quis semet ipsum a societate vasorum vilium – quo nomine vitia denotantur, – erit vas in honorem sanctificatum, utile domino, ad omne opus bonum paratum*. Haec igitur vasa *studiis propriis aut ad iram aut ad gloriam praeparantur*; deus autem notam facit potentiam suam in utroque, vel severitatem in impios exserendo vel benedictionem fidelibus largiendo. Apparuit itaque hanc sententiam egregii praeceptoris nec Manicheis opem sensibus attulisse et e diverso noc consequenter armasse. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,135 (CSEL 85/1, 151).

³²⁹ Órigenés, *Princ.* III,1,21-24 (SC 268, s. 128-151); srov. Órigenés, *O svobodě volby*, ed. M. Navrátil, s. 234-257; NAVRÁTIL, *Úvodní studie in Órigenés, O svobodě volby*, Olomouc 2007, s. 107.

Boží milosti na spáse člověka, text 2 Tm 2,20 ukazuje na význam lidské svobody rozhodování a mravního jednání. Oba směry výkladu si podle Órigena neodporují, naopak jediné společně vytvářejí dokonalé tvrzení, vystihující hloubku Boží moudrosti. Charakteristický je v tomto srovnání postup Juliána z Aeclana. Namísto doplňujících se důrazů je pouze jeden správný směr výkladu; text zaměřený více na svobodu vůle poskytuje návod ke správnému výkladu deterministicky znějící pasáže.

Výklad textu Ř 9,18-21 v každém případě poskytl Juliánovi příležitost k vyznání víry v dobrého Boha – Stvořitele a spravedlivého soudce všech lidí, který nikoho nepředurčuje (netvoří) k zatracení.³³⁰ Oporu pro svůj protideterministický výklad Pavlova textu přitom našel aeclanský biskup i u proroka Izajáše (Iz 45,8-13). Bůh tvoří člověka z hlíny země, ne však jako bytost bez svobodné vůle, ale povolává ho k životu ve spravedlnosti (Iz 45,13).³³¹ Pro Juliánovu teologii stvoření a milosti jako navazujícího vzestupného procesu, jak se s ní seznámíme dále, je významná část verše z Izajáše *creavi te faciens meliorem*. Podobný motiv se objevuje v Juliánově výkladu knihy Jób: stvoření, vytvarování člověka z hlíny samotnými rukama Boha Stvořitele je důkazem blízkosti Boha stvoření, osobního vztahu k němu.³³²

³³⁰ Ceterum pietas explanavit et ratio deum meum neminem in contumeliam formare, sed imaginem suam, id est omnes homines bonos condere, qui etiam demolitos studiorum pravitate reformare remediorum desiderat largitate. Ipsi quidem cantat ecclesia *miserencordiam et iudicium* (Ps 100,1), quia et illis est benignus, qui nihil deliquerunt, et iusto punit iudicio eos, qui boni a deo conditi suapte voluntate peccarunt ac misericordiae subsidia respuerunt. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,129,3-130,7 (CSEL 85/1, 141).

³³¹ Ego sum dominus deus, qui creavi te faciens meliorem, praeparavi te sicut lutum figuli. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,138,14-15 (CSEL 85/1, 153).

³³² *Manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me*. Nihil in mea condicione a te peregrinum est, nihil a iure tuae dominationis alienum, quod parui pendas et, uelut re extranea, uiliter abutaris. Iul., *Exp. Iob X,8,32-35* (CCL 88, 31).

S podobným výkladem 9. kapitoly listu Římanům, přirovnání o hrnčíři a nádobách a osudu dvojčat Jákoba a Ezaua se setkáme v semipelagiánském okruhu, u Fausta z Riez a Caesaria z Arles.³³³ Vzhledem k předpokládanému Juliánovu pobytu ve Faustově blízkosti po efezském koncilu je možné, že protideterministický výklad aeclanského biskupa ovlivnil pozdější „semipelagiánskou“ exegezi tohoto pavlovského textu. V úvahu však přichází také společný vliv starší, předaugustinovské východní teologie na výklady obou latinských autorů. Protideterministicky zaměřený výklad pasáže Ř 9,14-21 najdeme kromě Órigena také u Theodora z Mopsuestie.³³⁴ V každém případě se exegeze pavlovských textů v podání Juliána z Aeclana v některých svých důrazech jeví jako součást úctyhodné vykladačské tradice.

³³³ Faustus, *De gratia* 1,12 (ed. CSEL 21, s. 44): *An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud uas in honorem, aliud uero in contumeliam? Inter haec dum dicit ex eadem massa, quicumque duas generi humanis massas esse arbitraris, unam sacra ex lectione cognosce. Duas autem facit prauitas studiorum et diuersitas uoluntatum. Ita pro earum qualitatibus, non pro impulsu dei unusquisque aut contumeliae uas aut honoris efficitur.* Caesarius, *Serm.* 86,4 (ed. Courreau, SC 447, s. 162-164): *De uno ergo semine Isaac et Esau nascitur et Iacob, sicut de uno baptismo Domini saluatoris et de uno ecclesiae utero procreatur populus Christianus; qui tamen pro morum diuersitate sicut Esau et Iacob in duas partes dividuntur, cum ex fructibus operum una pars agnoscitur carnalis, alia spiritalis,* Srov. HUŠEK, *Dědictví Augustinovy teologie milosti*, in: *Milost v antické, židovské a křesťanské tradici*. L. Karfíková a J. A. Dus (eds.). Jihlava, 2008, s. 251, 255.

³³⁴ Theodor z Mopsuestie, *In Rom.* 9,14-21 (Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, ed. K. Staab, Münster 1984 (2. vyd.), s. 144-147; srov. KARFÍKOVÁ, *Milost podle Theodora z Mopsuestie*, s. 69.

II. Teologie Juliána z Aeclana a její zdroje

2. Hřích a svobodná vůle

2.1. Hřích a přirozenost v řecké patristice

Základním tématem polemiky mezi Augustinem z Hippo a Juliánem z Aeclana je „přirozený hřích“ (*peccatum naturale*) a přenos hříchu (*tradux peccati*) skrze plození jako způsob předávání tohoto provinění.³³⁵ Podstatné pro možnost smysluplného výkladu je vymezení dvou základních pojmů, „hřích“ a „přirozenost“. U většiny autorů prvních křesťanských staletí převažuje chápání hříchu jako jednání vycházejícího výhradně ze svobodné vůle a přirozenosti jako podstaty člověka dané stvořením, která je právě na základě své stvořenosti nezměnitelně dobrá.³³⁶

Důležité je dále pojmové rozlišení týkající se různých významů dědičného (prvotního) hříchu. Představa, že hřích prvních lidí je událostí, která má klíčový význam pro člověka a jeho vztah k Bohu, je většině křesťanských teologů patristického období společná, odlišné jsou způsoby výkladu této události a jejích následků. Škála interpretací sahá od prvotního hříchu chápaného jako příklad (*exemplum*), jenž uplatňuje svou přitažlivou sílu skrze opakování a zvyk (*consuetudo*); přes prvotní hřích jako tragédii, která oslabila přirozenost člověka, vydala ho napospas smrti a uvrhla v zajetí ďáblovo; až po představu o hříchu jako nemoci předávané plozením, jakési nákaze, jejímž následkem (či příčinou?) je zavržení člověka podle plánu božského předurčení (predestinace).

³³⁵ Srov. OUTRATA, *Peccatum naturale u Juliána z Aeclana a ve starší teologické tradici*, in: *Studie a texty Evangelické teologické fakulty*, 23, 2013/2, s. 60-76.

³³⁶ K pojetí přirozenosti od antické filosofie k dnešní diskusi srov. „*Přirozenost*“ ve *filosofii minulosti a současnosti*, L. Chvátal a V. Hušek (eds.), Brno 2008.

První popsaný způsob chápání přibližně vyjadřuje pozici „pelagiánů“ neboli oponentů Augustinovy teologie, prostřední pozice vystihuje většinový postoj dosavadní, především řecké patristické teologie, a třetí je zkratkou pro Augustinovu interpretaci navazující na některé starší západní teologické zdroje. V následující kapitole budou ve stručném (a nevyhnutelně kusém) přehledu představeny všechny tři, s největším důrazem na Juliánovu „pelagiánskou“ kritiku Augustinova učení.

Převažující zaměření křesťanského teologického myšlení v prvních třech staletích bylo určováno nutností vymezovat se proti deterministickým směrům, ať již filosofickým, nebo gnózi, proudů (přinejmenším okrajově) křesťanskému.³³⁷ Ve čtvrtém století se k deterministickým proudům na pomezí křesťanství připojil manicheismus, který u křesťanských apologetů včetně čerstvého konvertity Augustina vyvolal novou, mohutnou vlnu děl na obranu stvoření jako dobrého díla Božího, svobodné vůle a mojižšíského zákona, resp. Starého zákona jako takového.³³⁸

V teologii křesťanských autorů tohoto období hraje důležitou roli myšlenka připodobnění člověka Bohu, která odpovídá stvoření člověka k obrazu a podobnosti Boží. Hřích je naproti tomu připodobněním lidského jednání vzoru prvního člověka a prvního hříšníka Adama. Toto pojetí, které klade důraz na svobodné rozhodování, však nelze oddělit od celkového rámce, do něhož je zasazeno: tím je paralela mezi prvním Adamem a druhým Adamem – Kristem, kdy poslušnost druhého Adama jakýmsi negativním připodobněním ruší a zahlazuje neposlušnost prvního člověka.³³⁹ Svůj plný význam toto pojetí dává pouze v rámci celkového plánu spásy, jak jej

³³⁷ Srov. PELIKAN, *The Emergence of the Catholic Tradition*, Chicago - London 1975, s. 278-285; K. RUDOLPH, *Gnóze*, Praha 2010. K teologické charakteristice křesťanské gnóze srov. HAVRDA, „Valentinovské pojetí milosti“, in: *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, L. Karfíková a J. Mrázek (eds.), Jihlava 2004, s. 110-135.

³³⁸ Srov. DRECOLL / KUDELLA, *Augustin und der Manichäismus*.

³³⁹ PELIKAN, *The Emergence of the Catholic Tradition*, s. 144-145.

v podobě „rekapitulace“ přináší typický představitel protignostické křesťanské teologie Irenej z Lyonu.³⁴⁰

Prvotní hřích s sebou nese smrtelnost; podle převažující shody křesťanských autorů (nikoli však bez výjimek, jak uvidíme dále)³⁴¹ lze mluvit o dědičné smrtelnosti, ne však o dědičném předávání hříchu. Řecké teologické myšlení nezná pojem děděné viny, představa hříchu v samotné přirozenosti (*peccatum naturale*) s následkem věčného zatracení člověka bez ohledu na jeho vůli a jednání je křesťanskému Východu cizí.³⁴² Tak je tomu u Athanasia³⁴³ či Serapiona z Thmuis ve 4. století stejně jako u Cyrila Alexandrijského³⁴⁴ i u jeho christologických oponentů z antiochijské školy, Theodora z Mopsuestie a Theodoreta z Kyrru, ve století pátém.³⁴⁵ U východních křesťanských autorů je dále jasně dána hranice mezi sférou fyzické přirozenosti a svobodné vůle. Přirozenost (φύσις) je neměnná, naproti tomu otevřená – ve smyslu: schopná změny – je pouze sféra svobodného rozhodování (προαίρεσις).³⁴⁶ Vysoké hodnocení svobodné vůle, která jako projev stvořené lidské svobody odpovídá nestvořené svobodě Boha, svobodě v pravém slova smyslu, lze považovat za důležitý přínos křesťanské filosofie patristického období.³⁴⁷

³⁴⁰ K Irenejově pojetí milosti a hříchu srov. HAVRDA, *Milost jako pokračující tvoření: Irenej z Lyonu*, in: *Milost v patristice*, L. Karfíková a J. A. Dus (eds.), Jihlava 2011, s. 53-76.

³⁴¹ Srov. kap. Přirozená smrtelnost u Juliána z Aeclana a ve starší křesťanské tradici.

³⁴² WEAVER, *From Paul to Augustine: Romans 5:12 in Early Christian Exegesis*, s. 187-206.

³⁴³ WEAVER, *From Paul to Augustine: Romans 5:12 in Early Christian Exegesis*, s. 197.

³⁴⁴ Srov. DUNN, *Augustine, Cyril of Alexandria, and the Pelagian Controversy*, s. 63-88.

³⁴⁵ Srov. WEAVER, *The Exegesis of Romans 5:12 Among the Greek Fathers and Its Implication for the Doctrine of Original Sin: The 5th-12th Centuries*, In: *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 29/2, 1985, s. 143.

³⁴⁶ K teologii protimanichejských autorů srov. KLEIN, *Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica*.

³⁴⁷ Srov. KOBUSCH, *Der Begriff des Willens in der christlichen Philosophie vor Augustinus*, in: *Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike*

U protignosticky zaměřených autorů druhého křesťanského století, například Ireneje z Lyonu či Teofila z Antiochie, stejně jako později u protimanichejských autorů, jako byl syrský biskup druhé poloviny 4. století Titus z Bostry, nacházíme verzi příběhu o pádu prvních lidí, která se podstatně odlišuje od interpretace Augustinovy. Základním teologickým rámcem je pro tyto autory přesvědčení o božské prozřetelnosti, která vylučuje stejně tak jakoukoli formu negativní predestinace jako i možnost zásadního narušení, zkažení dobrého stvoření. Člověk nebyl stvořen jako dokonalá bytost, ale ve stavu podobném dítěti, se schopností vývoje; nikoli jako bytost nesmrtelná, ale otevřená jak pro smrtelnost, tak pro nesmrtelnost.³⁴⁸ Pád prvních lidí je v této perspektivě událostí sice tragickou, ne však fatální a nenapravitelnou. Samotná fyzická smrt pak může být chápána nikoli jako trest, ale naopak jako opatření božské prozřetelnosti.³⁴⁹ Otázku, zda je fyzická smrtelnost součástí přirozenosti, nebo následkem prvotního hříchu, budeme sledovat v samostatné kapitole.³⁵⁰

Órigenovo rozvinutí platónských představ o preexistenci duchovních bytostí a jejich volbě, která vede buď k poslušnosti Bohu, nebo k pádu, umožnilo zachovat základní kámen protideterministické křesťanské polemiky: svobodné rozhodování, a zároveň se vyrovnat s otázkou původu zla.³⁵¹ Zlo je v tomto konceptu důsledkem

(Beiträge zur Altertumskunde Bd. 287), J. Müller, R. Hofmeister Pich (eds.), Berlin 2010, s. 277-300.

³⁴⁸ Srov. WEAVER, *From Paul to Augustine: Romans 5:12 in Early Christian Exegesis*, s. 190-192.

³⁴⁹ Srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 331-335.

³⁵⁰ Viz kapitolu Přirozená smrtelnost u Juliána z Aeclana a v křesťanské tradici.

³⁵¹ Srov. VENTURA, *Órigenova mnohotvárná milost*, in: *Milost v patristice*, L. Karfíková a J. Dus (eds.), Jihlava s. 107-136; VON IVÁNKA, *Plato Christianus*, Praha 2003, s. 105-157; RAMELLI, *Christian Soteriology and Christian Platonism*, in: *Vigiliae Christianae*, 61, 2007, s. 313-356.

svobody volby racionálních bytostí v jejich preexistentním stavu.³⁵² Přes všechny rozdíly v morální úrovni bytostí dané jejich preexistentní volbou je zachován celkový rámec obnovy všech věcí, jejich přivedení k jednotě a dokonalosti.³⁵³ V oddílu svého základního díla *O počátcích (Peri archón)* věnovaném svobodě volby alexandrijský učitel odmítá představu, že Bůh zatvrdil srdce faraónovo (Ex 7) na základě jeho přirozenosti.³⁵⁴ Je jediná společná přirozenost všech lidí a rozdíl v zaměření a jednání člověka působí rezidua dřívějšího rozhodnutí každé duše, ne prvotní provinění prarodičů lidského pokolení.

Podobně jako pro jiné východní křesťanské autory i pro Jana Chrysostoma jsou narozené děti nevinné, nejsou zatížené hříchem.³⁵⁵ Nemohly totiž spáchat žádný hřích z vlastní vůle a jiné pojetí hříchu Jan Chrysostomos nezná.³⁵⁶ Ve svých katechetických homiliích určených nově pokřtěným stejně jako v dalších homiletických dílech zdůrazňuje morální stránku křesťanského života, nový život pokřtěných, který má odpovídat milosti, jíž se jim dostalo ve křtu. Pasáž z Chrysostomovy katechetické homilie pro nové pokřtěné (*Sermo ad neophytos*) známé v latinském překladu na křesťanském Západě citoval Julián z Aeclana ve sporu s Augustinem jako doklad, že konstantinopolský patriarcha nepřijímal učení o

³⁵² Srov. NAVRÁTIL, *Úvodní studie*, s. 93.

³⁵³ K Órigenovu rozpracování představy apokatastáze srov. SACHS, *Apocatastasis in Patristic Theology*, in: *Theological Studies* 54, 1993, zvl. s. 620-629.

³⁵⁴ Órigenés, *De princ.* III,7-12 (SC 268, s. 41-69; Navrátil, s. 147-183). K pojetí přirozenosti u Órigena srov. KARFÍKOVÁ, *Přirozenost završená vůlí: Augustin a Origenes*, in: *Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti*, L. Chvátal a V. Hušek (eds.), s. 91-108.

³⁵⁵ BEATRICE, *Tradux peccati*, s. 191-202.

³⁵⁶ WEAVER, *The Exegesis of Romans 5:12 Among the Greek Fathers*, s. 142. Srov. BEATRICE, *Tradux peccati*, s. 197. „Che il Crisostomo fosse lontanissimo dal prendere in seria considerazione l'esistenza della colpa ereditaria che si trasmette attraverso la generazione sta e dimostrarlo, in maniera conclusiva, la sua convinzione che i bambini sono innocenti.“

dědičném hříchu. Recepce Chrysostomova textu v Juliánově polemice s Augustinem se věnuje samostatná kapitola.³⁵⁷

Theodor z Mopsuestie, je – vedle katechetických homilií – rovněž autorem pojednání proti přirozenému hříchu (či hříchu vycházejícímu z přirozenosti).³⁵⁸ Základním Theodorovým argumentem je, že pokud by hřích patřil k lidské přirozenosti, přijal by ho Kristus spolu s ní. Kristus totiž na sebe vzal lidskou přirozenost jako celek, včetně fyzické smrtelnosti. Hřích tedy, na rozdíl od smrti, k lidské přirozenosti nepatří.³⁵⁹ Theodorovo pojetí dává smysl pouze na pozadí jeho učení o dvou úrovních stvoření (katastasích). První katastrofa je vlastní člověku v jeho pozemské existenci a je pro ni vlastní smrtelnost. Tato úroveň ale má být překonána a obnovena, člověk je povolán dosáhnout spolu s Kristem neporušitelnosti a nesmrtelnosti jako druhé katastrofy. Křest je předobrazem a znamením této obnovy a zároveň již jejím počátkem.³⁶⁰ Christologické tematice se ve větším detailu věnuje samostatná kapitola.³⁶¹

2.2. Augustin a jeho západní předchůdci a kritici

Celek učení o dědičném přenosu hříchu, neodolatelně působící milosti a předurčení je spojován se jménem Augustinovým: právě on totiž dodal tomuto konceptu vyhraněné rysy a nejvíce se zasloužil o jeho úspěch v dalších dějinách

³⁵⁷ Viz odd. *Chrysostomova křestní katecheze Sermo ad neophytos u Juliána z Aeclana*.

³⁵⁸ „Proti těm, kdo se domnívají, že lidé hřeší na základě přirozenosti, ne svobodné vůle“, Zlomek textu zachován ve Fotiově sbírce, *Fotios, Bibl. II*, 177 (ed. Henry II, 177); srov. KARFÍKOVÁ, *Milost podle Theodora z Mopsuestie*, 2012, s. 74-86; PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 407-413.

³⁵⁹ Srov. KARFÍKOVÁ, *Milost podle Theodora z Mopsuestie*, s. 80-81.

³⁶⁰ K teologii Theodorových Katechetických homilií srov. BRUNS, *Den Mensch mit dem Himmel verbinden: eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia*. Corpus scriptorum christianorum Orientalium, 549. Leuven 1995.

³⁶¹ Viz kapitolu Kristus jako skutečný člověk a příklad: christologie a soteriologie.

latinského křesťanského Západu. Biskup z Hippo ale nevytvořil tuto nauku z ničeho, spíš rozvinul a dotvořil starší motivy, obsažené především v díle jeho krajanů, teologů z křesťanské severní Afriky.³⁶² Neplatí však, že by představa dědičného hříchu zasahujícího lidskou přirozenost byla mezi křesťanskými autory pocházejícími z římské Afriky všeobecně rozšířená; ještě u Lactantia (kol. 250-kol. 320) se pojem dědičného hříchu neobjevuje, což je v souladu s jeho kreacionistickým názorem na vznik duše.³⁶³ Rétor a konvertita ke křesťanství nicméně zná „zkažení přirozenosti“ (*deprauatio naturae*) jako následek rozporu mezi tělem a duší.³⁶⁴

U prvního významného latinského teologa původem z Afriky Tertuliána (kol. 160-kol. 225) nicméně nacházíme poměrně silně formulovanou nauku o následcích prvotního hříchu.³⁶⁵ Tertulián používá pojem *vitium originis* (nemoc, zkažení na základě původu), zřejmě ale nemá na mysli dědičnou hříšnost v pravém slova smyslu, ale vliv démonských sil, tak jak se v jeho době objevoval v některých pohanských náboženských praktikách.³⁶⁶ Zároveň ale Tertulián, tak jako jeho současník Irenej, považuje novorozené děti za nevinné.³⁶⁷ V Tertuliánově pojetí

³⁶² Srov. BONNER, *Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel*, in: *God's decree and man's destiny: studies on the thought of Augustine of Hippo*, Variorum reprint CS255, 1987, s. 97-116; GAUMER, *The Development of the Concept of Grace in late Antique North Africa*, in: *Augustinianum* 50/1, 2010, s. 163-187.

³⁶³ Srov. DOSKOČIL, *Křesťanství v tóze. Lactantius a počátky latinské teologie*. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, České Budějovice 2012, s. 99.

³⁶⁴ Sic et nos ex duobus aequae repugnantibus compacti sumus, anima et corpore (...) alteri bonum adhaeret, alteri malum, alteri lux uita iustitia, alteri tenebrae mors iniustitia. Hinc extitit in hominibus naturae suae deprauatio, ut esset necesse constitui legem qua possent et uitia prohiberi eu uirtutis officia inperari. Lactantius, *De ira* 15,3-5 (SC 289, s. 164-166): srov. DOSKOČIL, *Křesťanství v tóze*, s. 99.

³⁶⁵ K Tertuliánovu pojetí milosti a hříchu srov. *Vis divinae gratiae, potentior utique natura. Tertullianovo pojetí Boží milosti*, in: *Milost v patristice*, L. Karfíková a J. A. Dus (eds.), Jihlava 2011, s. 77-105; TIBILETTI, *Natura e salvezza in Tertulliano*, in: *Augustinianum* 23/3, 1983, s. 383-397.

³⁶⁶ BONNER, *Les origines africaines*, s. 113.

³⁶⁷ Ait quidem dominus: *Nolite illos prohibere ad me venire. Veniant ergo dum adolescent, dum discunt, dum quo veniant docentur; fiant Christiani, cum Christum*

zjevně není rozpor mezi představou o tom, že děti, neschopné rozhodování na základě vlastní vůle, nemohou být zatíženy hříchem, a nutností křtu. Podobně „nekonzistentní“ postoj – přinejmenším v očích Augustinových – najdeme později i u „pelagiánů“, včetně Juliána z Aeclana.

Druhý z významných afrických předchůdců Augustinových, Cyprián z Kartága (kol. 200-258), dovedl nauku o dědičné zátěži lidské přirozenosti o krok dál. Ve svém 64. listu, na nějž se opakovaně ve svých spisech odvolával biskup z Hippo, mluví o vrozené nákaze dávného provinění (*contagium mortis antiquae*), která se narozením přenáší na každého člověka.³⁶⁸ I novorozené děti, ačkoli se nemohly dopustit žádného hříšného jednání ze své vlastní vůle, jsou zatíženy hříchy, jedná se ale o hříchy cizí (*peccata aliena*). Na podobu Cypriánova učení o dědičném hříchu měla zásadní vliv v křesťanské Africe široce rozšířená praxe dětského křtu.³⁶⁹ Předávání dědičného provinění tak poskytlo teologické zdůvodnění zažitě liturgické praxe, ovšem za cenu posunutí významu hříchu, dosud chápaného výhradně jako úkon svobodné vůle.

Zajímavý doklad o stavu porozumění otázkám hříchu a přirozenosti na latinském Západě ve druhé polovině 4. stol. představuje komentář k pavlovským

nosse potuerint! Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum? Tertulián, *De baptismo* 18,5 (FC 76, s. 208). Srov. BONNER, *Freedom and Necessity. St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*. In: The Catholic University of America Press 2007, s. 8.

³⁶⁸ Cyprián, *Ep.* 64,5 (CSEL 3,2, s. 720-721): si etiam grauissimis delictoribus et in Deum multum ante peccantibus, cum postea crediderint, remissa peccatorum datur et a baptismo adque gratia nemo prohibetur, quanto magis prohiberi non debet infans qui recens natus nihil peccauit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima natiuitate contraxit... Srov. BONNER, *Les origines africaines*, s. 113.

³⁶⁹ „The practice of infant baptism contributed to the development of a more precise doctrine of original sin by Cyprian.“ PELIKAN, *The Emergence of the Catholic Tradition*, s. 165.

spisům neznámého autora, který kvůli falešné atribuci svého spisu milánskému biskupu Ambrožovi (Ambrosiovi) vstoupil do dějin jako Ambrosiaster.³⁷⁰ V komentáři, vzniklém pravděpodobně v Římě mezi lety 363 až 384, je zřetelně formulována představa o přenosu prvotního provinění na základě hříchu prvního člověka; autor komentáře ve shodě s Augustinem rozumí verši Ř 5,12 ve smyslu „in quo“ – v němž, tedy v Adamovi, všichni zhřešili.³⁷¹ Adamovo provinění znamená pro lidský rod podle Ambrosiastra především fyzickou smrt a porušení souladu mezi duší a tělem. Lidská přirozenost ale i po hříchu prvních lidí zůstává dobrá, hřích je věcí svobodné vůle.³⁷² V pozitivním pohledu na lidskou přirozenost, díky níž i lidé žijící před udělením Mojžíšova zákona a Kristovým příchodem byli schopni poznat Boha, žít spravedlivě a dokonce poznat Krista, se „Ambrosiaster“ přibližuje více Augustinovým „pelagiánským“ kritikům než biskupovi z Hippo.

I u Ambrože z Milána jsou úvahy o prvotní vině a jejím působení na člověka a lidské pokolení zasazeny do kontextu teologie křtu. Objevuje se u něj sice spojení *peccata haereditaria* („dědičné hříchy“), ne však v souvislosti s křtem, ale s obřadem mytí nohou.³⁷³ Křest podle Ambrože očišťuje vlastní hříchy každého člověka, nikoli nákazu nepravosti, kterou jsou zatíženi všichni lidé.³⁷⁴ Nejednoznačnou pozici

³⁷⁰ Srov. HUŠEK, *Pojetí svobody v Ambrosiastrových komentářích k pavlovským epištolám*, In: *Studia theologica* 8, č. 4 [26] (2006), s. 19-31; TÝŽ, *Přirozenost u Ambrosiastra*, in: „*Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti*, s. 81-90; CIPRIANI, *Un'altra traccia dell'Ambrosiaster in Agostino*, in: *Augustinianum* 24/1984, s. 515-525; LUNN-ROCKLIFFE, *Ambrosiaster's Political Theology*, Oxford U. Press 2007.

³⁷¹ Shoda s pozdějším Augustinovým výkladem se projevuje i na úrovni stylu, autor komentáře používá obraty typu (všichni zhřešili v Adamovi) *quasi in massa*, které se budou hojně a v mnoha variacích objevovat u Augustina. Srov. HUŠEK, *Pojetí svobody*, s. 21.

³⁷² Srov. HUŠEK, *Přirozenost u Ambrosiastra*, s. 82-83.

³⁷³ K teologickému významu obřadu mytí nohou v církevní tradici a zejména u Ambrože Milánského srov. BEATRICE, *La Lavanda dei Piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane*. Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia. Roma 1983.

³⁷⁴ Ambrož, *De Mysteriis* 6,32 (ed. Botte, SC 25bis, s. 172): *Mundus erat Petrus, sed plantam lauare debebat; habebat enim primi hominis de successione peccatum,*

milánského arcibiskupa je tedy možné chápat tak, že přirozenost člověka je nějakým způsobem zasažena, nakažena, ale nepřenáší se hřích, jen jeho důsledek – poskvrnění. V Ambrožově myšlení je tato nauka spojena s vysokým hodnocením panenství a panenského narození Kristova. Podobně je tomu i u Augustina, který zátěž prvotní viny propojuje se sexualitou již zcela zřetelně.

Augustinovo pojetí se rozpadá do dvou dosti odlišných fází.³⁷⁵ V prvním období, od konverze do *Odpovědi Simplicianovi* (r. 396), se v základních rysech shoduje s převažující dřívější teologií. Následkem pádu prvních lidí se člověk rodí do situace poznamenané smrtelností, nevědomostí a rozštěpením vůle a z něj vyplývající neschopností konat dobro; i v této neblahé situaci si ale člověk zachovává svobodnou vůli a hřích se nepřenáší cestou předávání života. Už v této fázi nicméně hraje u Augustina roli úvaha o společné duši prvního člověka a všech lidí, která otevírá cestu k učení o dědičném předávání hříchu; situace člověka po pádu prapředků lidského rodu nicméně není líčena ve zcela temných barvách. Tak jako hřích předků zasahuje jedinou společnou přirozenost (*natura*) potomků, i zásluha (*bonum meritum*) potomků patří k přirozenosti prvního člověka.³⁷⁶

quando eum subplantavit serpens et persuasit errorem. Ideo planta eius abluitur ut haereditaria peccata tollantur. Nostra enim propria per baptismum relaxantur. Srov. HUŠEK, *Peccata haereditaria*, s. 30.

³⁷⁵ KARFÍKOVÁ, *Milost zvítězila*, s. 159-175.

³⁷⁶ Dobrým příkladem je text z *De libero arbitrio*: Aug., *De libero arbitrio* 3,20,55,186-187 (ed. Green, CCL 29, s. 307): Vt autem de illo primo coniugio et cum ignorantia et cum difficultate et cum mortalitate nascamur, quoniam illi cum peccavissent et in errorem et in erumnam et in mortem praecipitati sunt, rerum moderatori deo iustissime placuit, ut et in ortu hominis originaliter appareret iustitia punientis et in prouectu misericordia liberantis. Non enim damnato primo homini sic adempta est beatitudo ut etiam fecunditas adimeretur; poterat enim et de prole eius quamuis carnali et mortali aliquid in suo genere fieri decus ornamentumque terrarum. Iam uero ut meliores gigneret quam ipse esset non erat aequitatis. Sed ex conuersione ad deum ut uinceret quisque supplicium quod origo eius ex auersione meruerat, non solum uolentem non prohiberi sed etiam adiuuari oportebat. Etiam sic enim rerum creator ostendit quanta facilitate potuisset homo, si uoluisset, retinere quod factus est, cum

Se spisem *Odpověď Simplicianovi*³⁷⁷, prvním dílem vzniklým po Augustinově nástupu na biskupský stolec, přichází zásadní zlom, který po letech při pohledu zpět hipponský biskup označil jako „vítězství milosti“.³⁷⁸ Namísto stále ještě tradiční a obecně přijímané představy o prvotním provinění, jehož následkem je smrtelnost vlastní lidskému pokolení a oslabení přirozenosti (zatemnění Božího obrazu v člověku), se objevuje učení o přenosu hříchu, které ze všech lidí tvoří masu hříšníků či masu zatracení. Celek této nové nauky doplňuje (přinejmenším implicitní) dvojí predestinace, což Augustina dramaticky vzdálilo od teologického konsensu dosavadní křesťanské tradice.³⁷⁹ Podobně jako u Cypriána, i u Augustina je učení o předávání dědičného hříchu spojeno s praxí dětského křtu.³⁸⁰ Svůj vliv sehrál i velký střet s donatismem a jeho představou o církvi čistých; pelagianismus jako učení „nepřátel milosti“ a odpůrců dědičného hříchu Augustin chápal jako pokračování donatistického směru.³⁸¹ I v pozdním období si nicméně Augustin zachoval původní zaměření na univerzální význam vůle. V jeho chápání vůle se však

proles eius potuit etiam superare quod nata est. Deinde si una anima facta est ex qua omnium hominum trahuntur nascentium, quis potest dicere non se peccasse cum primus ille peccavit? Si autem singillatim fiunt in uno quoque nascentium, non est peruersum, immo conuenientissimum et ordinatissimum apparet ut malum meritum prioris natura sequentis sit et bonum meritum sequentis natura prioris sit.

³⁷⁷ V téže době píše Augustin *Vyznání*, která představují jakési biografické a osobně reflektivní pozadí pro exegetické *Odpovědi Simplicianovi*. Srov. BROWN, *Augustine of Hippo*, s. 149-150; KARFÍKOVÁ, *Milost a vůle podle Augustina*, s. 77-92.

³⁷⁸ Ve spise *Retractationes* II,1,1 (CSEL 36. s. 132).

³⁷⁹ Nejzřetelněji je tato nauka formulována v *Odpovědi Simplicianovi*, ve druhé otázce první knihy týkající se předurčení osudu bratří Jákoba a Ezaua. Aug., *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, ed. A. Mutzenbecher (CCL 44); srov. Svatý Augustin, *O milosti a svobodném rozhodování. Odpověď Simplicianovi*, překl. O. Koupil, Praha 2000, s. 83-108.

³⁸⁰ „In Augustine’s theology of grace infant baptism proved not only the universal necessity of grace, but also the objective mediation of grace.“ PELIKAN, *The Emergence of the Catholic Tradition*, s. 302.

³⁸¹ K souvislosti Augustinovy nauky o milosti a donatistického sporu a k vlivu Cypriánovu srov. GAUMER, *The development*, s. 163-187.

objevuje hluboký rozpor, protože tím, co rozhoduje o spáse či zatracení člověka, je dvojí akt vůle: prvotní, fatální rozhodnutí prvního člověka, a záhadný, člověku neproniknutelný úrdek božské spravedlnosti, který některé z lidí z „masy zatracení“ vysvobozuje a jiné v ní ponechává.³⁸²

Augustinovo učení o milosti a hříchu vyvolávalo otázky a nesouhlas od samého počátku, a nikoli pouze na straně později odsouzených „pelagiánských“ heretiků.³⁸³ V díle těchto teologů se nicméně kritický hlas dostal ke slovu nejsilněji a vyvolal první věroučný spor, jehož ohnisko a výhradní dějiště bylo na latinském křesťanském Západě. Autor spisu *Liber de fide*, obracejícího se zároveň proti Órigenovi i (nejmenovaným) zastáncům hříchu zasahujícího přirozenost, odsuzuje představu, že hřích prvního člověka učinil z dobré stvořené přirozenosti zlou. Nevyhnutelným důsledkem by bylo buď to, že je Bůh nespravedlivý, nebo že je ďábel silnější než Bůh. Oba závěry jsou podle autora spisu z křesťanského hlediska nepřijatelné.³⁸⁴ Pelagiova pozice se v zásadních rysech shoduje s pojetím Juliána z Aeclana, které bude představeno v následujícím oddíle.³⁸⁵

³⁸² Kriticky k Augustinovu pojetí božské spravedlnosti, která se převrací v arbitrární božský absolutismus, se vyslovuje jeden z předních augustinovských znalců a autor augustinovské monografie John M. Rist. Srov. RIST, *What is truth?*, s. 104-142.

³⁸³ Srov. DRECOLL, *Ungerechte Gnadenlehre - Zeitgenössische Anfragen an Augustin und ihr Einfluß auf seine Gnadenlehre*. In: *Gnade - Freiheit - Rechtfertigung. Augustinische Topoi und ihre Wirkungsgeschichte*, C. Mayer, A. E. J. Grote, C. Müller (eds.), Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, 3/2007, s. 25-40.

³⁸⁴ Post haec igitur Dei testimonia, insaniunt qui, per unum hominem Adam, omnem orbem terrarum iniquitatis flagitiorumque condemnant; nam qui haec dicunt aut iniustum Deum pronuntiant aut certe Deo diabolus aestimant fortiolem, eo quod naturam quam Deus creavit bonam eam diabolus per praevaricationem Adam et Evae malam potuerit efficere. Ps. Rufinus, *Liber de fide* 39, ed. Miller 112,6-12.

³⁸⁵ Srov. HUŠEK, *Milost stvoření, zjevení a odpuštění podle Pelagia*, s. 137-174; DUPONT, *Die Christusfigur des Pelagius*, s. 321-372.

2.3. Svobodná vůle a hřích u Juliána z Aeclana

2.3.1. Obrana dobrého stvoření

Základním záměrem Juliána z Aeclana, s nímž vstupoval do obtížné polemiky s jedním z nejrespektovanějších teologů latinského křesťanství, je obrana Boha jako dobrého Stvořitele.³⁸⁶ Pro Juliána je Bůh zároveň dobrým Stvořitelem a spravedlivým soudcem. Pravověrné křesťanské tradici podle něj odporuje cokoli, co popírá jednu z těchto dvou základních charakteristik Boha.³⁸⁷ Juliánovo pojetí svobodné vůle jako součásti dobrého stvoření a hříchu jako zneužití svobodné vůle, které nicméně nemá sílu zrušit to, co je dáno samým stvořením, bez tohoto základu nedává plný smysl.

Podle Juliána je znevažováním moudrosti Stvořitele domnívat se, že jakákoli ze stvořených bytostí měla být stvořena jinak. Vše, co je stvořeno, je stvořeno nejlépe, jak je možné. To, že Bůh vše stvořil jako velmi dobré (Gn 1,31: *fecit omnia bona valde*), podle Juliána znamená, že nic z toho, co bylo stvořeno, by nemohlo být stvořeno lépe.³⁸⁸ Takto chápe Julián například verš 1 Tm 4,4 (*quoniam omnis creatura dei bona est*).³⁸⁹ Vše, co je stvořeno, je ve své podstatě (*substantia*) stvořeno správně, náležitě. Bůh je stvořitelem dobrých přirozeností (*naturarum auctor bonarum*), které Julián chápe jako neměnné, a domnívat se, že některá ze stvořených skutečností by mohla být co do přirozenosti (*naturaliter*) zlá či zatížená vinou, znamená činit vinným za

³⁸⁶ Srov. LAMBERIGTS, *Julian of Aeclanum: a Plea for a Good Creator*, s. 5-24.

³⁸⁷ K Juliánovu pojetí spravedlnosti srov. MCGRATH, *Divine Justice and Divine Equity in the Controversy between Augustine and Julian of Eclanum*, s. 312-319.

³⁸⁸ *Deus qui fecit omnia bona valde, nihil ita instituit, ut in illo genere quo factum est, fieri potuisse aut aptius aut rationabilius approbetur. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 5,15 (CSEL 85/2, 190).*

³⁸⁹ *Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 6,16 (CSEL 85/2, 341).* Viz výše odd. Julián z Aeclana jako exeget.

toto zlo samotného Boha.³⁹⁰ Bůh nemůže být stvořitelem něčeho, co je ve své přirozenosti (podstatě) špatné.³⁹¹ Člověk se vším, co k němu přirozeně, na základě stvoření patří – tj. se svou racionalitou, svobodnou vůlí a odpovědností za své činy –, je dobrým stvořením Božím a zároveň obrazem Boha.

2.3.2. Svobodná vůle

Protiklad mezi nutností a svobodou podle Juliána z Aeclana začíná už samým stvořením. Bůh stvořil svět z možnosti, ne z nutnosti; svobodně, ne z donucení. Z perspektivy světa (*in opere*) jde naopak o nutnost: svět nemohl nebýt stvořen.³⁹² To, co je pro stvořitele svobodnou možností, stává se pro stvořené bytosti nutností.³⁹³ V samotném stvoření pak vedle sebe v rozmanitosti koexistují nutnost i možnost, takový je samotný pořádek stvořené skutečnosti. To, že těla živočichů podléhají porušení, je dáno jejich přirozeností a patří do sféry nutnosti; to, zda a kdy utrpí zranění, tedy realizace (*effectus*) nutně dané možnosti (*natura possibilitatis*), již není

³⁹⁰ Malum igitur naturale esse non potest ac per hoc nec rea ulla naturaliter creatura nec malus auctor malae quippe non exstantis invenitur naturae, sed sicut omnis creatura, in quantum conditur, bona est, ita et deus, naturarum auctor bonarum, nullo operis sui crimine maculatus per omnia bonus probatur. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 3,159 (CSEL 85/1, 463).

³⁹¹ Non igitur creat malos, quoniam, si mali essent natura, deus eos creare non posset; ac per hoc, ut catholicorum est confiteri deum conditorem bonorum, ita Manicheorum proprie deum credere conditorem malorum. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 3,136 (CSEL 85/1, 443).

³⁹² Et ut a grandibus inchoemus exemplis, ut deus faceret mundum, a possibili ei venit, non a necessario, id est omnipotentiae eius possibile fuit creare quae condidit, necessarium tamen non fuit, videlicet non est ab aliquo coactus ut faceret, sed fecit quia voluit, quod non fecisset profecto si noluisset. At hoc quod auctori affuit a possibili, in opere a necessario factum est, id est non fuit mundo possibile esse et non esse, qui esse ab omnipotente iubebatur, sed cogebatur existere, cui omnipotens mandabat essentiam. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 5,45 (CSEL 85/2, 249).

³⁹³ Transiit ergo in necessitatem conditi quod venerat de possibilitate condentis. Fecit etiam diversas naturas diversasque species in naturis custodito eo ordine, qui a rerum fluebat exordio, ut alia essent necessaria, alia possible. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 5,46,1-4 (CSEL 85/2, 250).

nevyhnutelně dána.³⁹⁴ U člověka to znamená, že jeho svoboda (*libertas*) je založena samým stvořením a patří do sféry nutnosti, konkrétní uskutečňování této svobody ale už náleží do říše možnosti. Za hřích odpovídá sám člověk jako ten, kdo hřích činí (*actor*), ne Bůh jako tvůrce (*auctor*) člověka. Za sféru nutnosti je pak zodpovědný pouze její stvořitel, Bůh.³⁹⁵ Člověk je správcem (*gubernator*) daru svobodné vůle, a je to také on, nikoli Bůh jako dárce (*dator*), kdo zodpovídá za to, jakým způsobem tento dar použije.³⁹⁶

Svobodná vůle a její rozhodování se tedy rodí z toho, co je dáno nutně a patří ke sféře přirozenosti; svobodná vůle sama ve svém výkonu, v konkrétním svobodném rozhodování, ale do této sféry nepatří.³⁹⁷ Samotná skutečnost svobodného rozhodování nezakládá morální hodnotu jednání, ta je dána až kvalitou jednání. Podle Juliána z Aeclana žádný člověk není dobrý jen proto, že je mu vlastní svoboda rozhodování; tato svoboda je ale nutnou podmínkou toho, aby člověk mohl

³⁹⁴ Ita a necessario est possibilitatis natura, cum non sit necessarius possibilitatis effectus. Verbi gratia equus bos vel similes animantes vulnerabilem habent naturam et ideo incommodi capacia a necessario sunt; ut autem vulnerentur, non semper necessarium est. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 5,47,7-11 (CSEL 85/2, 251).

³⁹⁵ Libertatem ergo a necessario habet, voluntatem a possibili. Non potest non esse liber, sed in neutram voluntatem cogi potest factusque est rei necessariae possibilis effectus. In possibili ergo peccari potest, in necessario non potest, quia a necessario non actor, sed auctor ipse censetur, atque hoc quod potest homo ex integro dei est, a possibili autem ipse actor expenditur. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 5,47 (CSEL 85/2, 253).

³⁹⁶ Invicte igitur collectum est voluntatem malam exortam quidem in opere dei, sed a possibili, non a necessario; quod reputari non potest possibilitatis datori, sed possibilitatis ipsius gubernatori. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 5,62 (CSEL 85/2, 278-279).

³⁹⁷ Est igitur natura humana bonum opus dei; est libertas arbitrii, id est possibilitas vel delinquendi vel recte faciendi bonum, aequae opus dei. Utrumque hoc homini a necessario venit, neutra de his duabus rebus mali causa est. Sed huc usque necessaria illa venerunt. Iam voluntas in his quidem exoritur, sed non de his; capacia voluntatis sunt quippe, non plena nec faciunt, sed accipiunt meritorum diversitatem. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 5,56 (CSEL 85/2, 262-263).

dobře nebo špatně jednat.³⁹⁸ Možnost jako otevřenost je prázdná (*vacua*), protože je pouhou schopností k něčemu. Nutnost je naopak uzavřenou plností (*plenitudo*).³⁹⁹ Juliánovo kreacionistické pojetí vzniku duše je předpokladem pro chápání člověka jako jednoty stvořené duše a stvořeného těla. Člověk je bytost složená ze dvou částí, obou dobrých, z většího (duše) a menšího (tělo) dobra.⁴⁰⁰ Tělo, materiální skutečnost podle Juliána má svůj vlastní řád a hodnotu, jež není odvozená od skutečnosti spirituální.⁴⁰¹ Člověk jako morálně zodpovědná a jednající jednota těla a duše je osobou (*persona*), a jen osoby se může týkat zkažení působené hříchem coby jednáním (*vitiari*).⁴⁰²

³⁹⁸ Nemo igitur ideo bonus est, quia libero affectus arbitrio est. Sunt quippe multi homines aequae liberi, sed tamen pessimi, sed nec ideo quisque malus est, quia liberi arbitrii est; sunt enim multi aequae libertatis huius participes, tamen optimi. Nec bonus igitur nec malus homo ideo est quia liber est, sed nec bonus nec malus esse posset nisi liber esset. Est ergo ista possibilitas, quae nomine libertatis ostenditur, ita a sapientissimo constituta deo, ut sine ipsa non sit quod per ipsam esse non cogitur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,57 (CSEL 85/2, 264).

³⁹⁹ Sed quantum interest inter plenum et vacuum tantum nimirum inter possibilitatem et necessitatem. Possibilitas enim rei illius, cuius capax dicitur, vacua ostenditur, quoniam si vacua non esset, nec capax esset. Qui enim caperet quod iam haberet? Necessitas autem non vacuitatem, sed plenitudinem indicat; non potest quippe capere quasi vacua quod iam quasi plena esse compellit. Tantum itaque inter necessaria et possibilis interest quantum inter conferta et inania. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,59 (CSEL 85/2, 267).

⁴⁰⁰ Iul., *Turb.* 2,116,125-129 (CCL 88, 366): quoniam ex imparibus bonis compositi sumus, animum corpore debere dominari (...) et ideo quod est melius, id est, animum, uerute praeditum et membris corporis bene et cupiditatibus imperare...

⁴⁰¹ „Julian geht aus von der prinzipiellen, d. h. geschöpflichen Gutheit und Selbständigkeit aller physiologischen Vorgänge und der mit ihnen verbundenen Emotionen und Triebe. Er erachtet es für verfehlt und für eine für Augustinus typische manichäische Eigenart, jegliches körperliche Phänomen in eine geistige Regung überführen zu lassen. Er sieht stattdessen Körper und Geist als zwei verschiedene Substanzen, wobei im Menschen die Geistseele ordnend auf den Körper einwirke, ohne daß dies jedoch die Eigenständigkeit der Körperfunktion widerspräche.“ J. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 104.

⁴⁰² Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,208 (CSEL 85/1, 502): Vitiari autem in unoquoque iam suo arbitratu vel bonum agente vel malum personae meritum dicimus, non naturae.

Jasná a nepřekročitelná hranice mezi sférami nutnosti/přirozenosti a možnosti/svobody je u Juliána z Aeclana vedena stále. To, co náleží do jedné z nich, nemůže přecházet do druhé.⁴⁰³ Snad výstižnější než mluvit o „sféře“ nutnosti je použít lineární přirovnání. Julián mluví o lince, linii (*filum, linea*) nutnosti, podobné rozměru geometrické délky, jež v určitém bodu končí a namísto ní nastupuje svobodná vůle, která se otevírá do všech stran, pro širokou škálu možností.⁴⁰⁴ K dobré stvořené přirozenosti (*substantia*) člověka patří také svoboda rozhodování (*libertas arbitrii*).

Juliánův, Augustinem kritizovaný i moderními badateli diskutovaný, pojem „emancipované“ vůle⁴⁰⁵ má svůj původ v tomto jasném oddělení sfér přirozenosti/nevyhnutelnosti na jedné straně a vůle/svobody na straně druhé. Svobodná vůle je „emancipovaná“, protože je oddělená od říše nutnosti a

⁴⁰³ Quomodo ergo quod a necessario venit, possibili meo ascribi non potest, ita quod a possibili venit, necessario ascribi non potest, Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,53 (CSEL 85/2, 258); Haereat ergo prudentis animo lectoris multum interesse inter ea quae a possibili veniunt, et ea quae a necessario; naturaliaque omnia necessariis applicet, voluntaria vero possibilibus, et quaestiones universas ab ea, qua coeperint, parte consummet. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,63 (CSEL 85/2, 281); Respondebit universitas alios esse naturae limites, alios voluntatis, conditionesque seminum studiorum appetitibus pervias esse non posse. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,9 (CSEL 85/2, 306-307).

⁴⁰⁴ Necessariorum ergo singularis ductus et unum quodam modo filum est, velut geometrica illa sine latitudine longitudo est, nec hic unio dividi potest. Quamdiu ergo singularis extenditur, vim naturae suae tenet; at ubi ei occurrerit quod in diversa findatur, illud necessarium ilico terminatur, id est bonus deus bonum fecit hominem. Et incipere et bene incipere substantiam a necessari unione dirigitur. Accipit etiam arbitrii libertatem; aequae adhuc necessarii linea continetur. Sed iam necessariorum finis est; hinc finduntur in contraria voluntates. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,57-58 (CSEL 85/2, 264-266).

⁴⁰⁵ Srov. KELLY, *Early Christian Doctrines*, London 1968⁴, s. 361; GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit*, s. 59, 189; LAMBERIGTS, *Competing Christologies: Julian and Augustine on Jesus Christ*, in: *Augustinian Studies* 36/1, 2005, s. 163.

nezměnitelnosti, jež je vlastní přirozenosti.⁴⁰⁶ Juliánovo chápání „emancipovanosti“ vůle je srozumitelné na pozadí deterministického schématu Augustinova traduciánského „manicheismu“, tak jak je chápal a jak se proti němu vymezoval.⁴⁰⁷ Učení o *malum naturale*, tvořící jádro tohoto myšlenkového systému, je pro Juliána synonymem absolutního determinismu, který ruší svobodnou vůli, špatnost činí nevyhnutelnou, a tak popírá základní souřadnice stvoření. „Přirozený hřích“ odnímá člověku i samotnou možnost pokání (*paenitentia*), protože jeho situaci činí nezměnitelnou.⁴⁰⁸ Kajícnost a obrácení (*paenitentia*) přitom je pro Juliána možností nápravy, stále otevřenou všem lidem.⁴⁰⁹ Díky obrácení a nápravě je člověk osvobozen od viny, jako by nikdy nezhřešil.⁴¹⁰ „Emancipovaný“ člověk v tomto pojetí není podroben nevyhnutelnosti dané přirozeností, nehřeší tedy nutně, ale je obdařen svobodou rozhodování a je schopen ctnosti.⁴¹¹

2.3.3. Hřích

Pro Juliána z Aeclana jako polemika a bojovníka proti (jak se domníval) manichejsko-traduciánské herezi zastávané Augustinem je především zcela nepřijatelná myšlenka,

⁴⁰⁶ Non ergo imputat iustitia in peccatum nisi unde liberum est abstinere. Liberum autem dici non potest nisi quod sine aliquo inevitabili naturalium coactu in iure emancipatae constiterit voluntatis. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,28 (CSEL 85/2, 224).

⁴⁰⁷ Srov LAMBERIGTS, *Was Augustine a Manichaeen?*, s. 120n.

⁴⁰⁸ Paenitentiam quoque, quam deum affirmat dare, vestrum dogma non recipit, in quo malum naturale et nequitia mutari nescia continetur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,126 (CSEL 85/2, 149).

⁴⁰⁹ *Domum rapuit et non aedificavit eum.* Id est, id quod male fecerat nec paenitentia sequente correxit. Iul., *Exp. Iob* XX,19,90-91 (CCL 88, 56).

⁴¹⁰ *Saluabitur innocens, saluabitur autem munditia manuum suarum.* Adminiculante paenitentia ita reatu liberaberis, ut numquam nocens fuisse uidearis. Iul., *Exp. Iob* XXII,30,118-120 (CCL 88, 64).

⁴¹¹ Fecit deus hominem liberi arbitrii, naturae bonae, sed quae capax esset virtutum, quas sibi ex emancipato animo comparasset; quod liberum arbitrium aliter constare non poterat quam ut haberet etiam peccandi possibilitatem. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,47 (CSEL 85/2, 253).

že Bůh předem, na základě společné přirozenosti všech lidí, odsuzuje člověka za hřích, který sám z vlastní vůle nespáchal. Aeclanský biskup chápe hřích výhradně jako akt svobodné vůle.⁴¹² Jakékoli jiné pojetí je podle něj v rozporu s pravověrným křesťanským učením. Stvořená přirozenost je dobrá a ve svých základních parametrech nezměnitelná. Hřích a provinění jako přestoupení řádu daného stvořením patří výhradně do sféry svobodné vůle.⁴¹³ Podle Juliána hřích nemůže změnit, narušit samotnou podstatu stvoření. Představa *peccatum naturale*, hříchu přirozeného, je podle Juliána z Aeclana nelidská, bestiální, nespravedlivá, šílená (*inhumanum, ferum, iniustum, insanum*).⁴¹⁴

To platí pro hřích jako takový i pro hřích prvních lidí.⁴¹⁵ Biskup z Aeclana nezpochybňuje, že první člověk zhřešil a uvedl do světa hřích jako novou skutečnost, ale odmítá přenos hříchu plozením.⁴¹⁶ Problematické je v jeho očích především propojení prvotního hříchu se sexualitou a plodností. Pojmy „přirozeného“ hříchu (*peccatum naturale*) a hříchu „prvotního“ (*peccatum originale*) přitom podle Juliána v augustinovském podání znamenají totéž a jsou stejně nepřijatelné: oba totiž

⁴¹² Takto již v jednom z prvních Juliánových textů, dochovaných pouze ve zlomcích, listu tesalonickému biskupu Rufovi: *peccatum omne non de natura, sed de uoluntate descendat. Iul. Ep. Ruf. 13. (CCL 88, 338).*

⁴¹³ *ostendit omnia crimina morum fuisse, non seminum... Iul. comm. in Cant. 7,74-75 (CCL 88, 400).*

⁴¹⁴ *Sed ut hoc humanum, sic illud aliud, si putasset, non solum inhumanum, non solum ferum, verum etiam iniustum, no solum iniustum, verum etiam insanum, ut peccatum si nosset innasci... Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 2,235,1-4 (CSEL 85/1, 347).*

⁴¹⁵ Úvahy o hříchu prvních lidí, soustřeďující se zejména kolem neuralgického verše Ř 5,12, zabírají nemalý díl polemiky mezi Juliánem a Augustinem: *Contra Iul. Imp. 2,35 (CSEL 85/1, 187); 2,47-48 (CSEL 85/1, 195-197); 2,56 (CSEL 85/1, 203); 2,64 (CSEL 85/1, 210); 2,135 (CSEL 85/1, 260); 2,173-178 (CSEL 85/1, 292-298); 2,187 (CSEL 85/1, 305); II,209 (CSEL 85/1, 319); 3,85 (CSEL 85/1, 409); 4,104 (CSEL 85/2, 107-109).*

⁴¹⁶ *Ecce enim non abnuitur primum hominem aliquod incurrise peccatum, sed quaeritur quomodo hoc peccatum possit in nascentibus inveniri. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 4,98,4-6 (CSEL 85/2, 102-103).*

vymezují hřích jinak než jako jednání vycházející ze svobodné vůle.⁴¹⁷ Pokud by přirozenost prvních lidí byla zkažená, pokud by za jejich útrapy mohlo samotné jejich stvoření, bylo by třeba předpokládat jiného stvořitele, jiného dárce duše (*dator animae*).⁴¹⁸ Takové pojetí, soudí Julián z Aeclana, by bylo rovné manichejskému.

Prvotní hřích, hřích prvního lidského páru podle Juliána není fatální událostí, spíš jednou z epizod v dějinách lidského rodu. V čem byl Adamův hřích horší než jiná provinění praotců, než přestoupení Kainovo či obyvatel Sodomy, ptá se aeclanský biskup. Pouze v tom, odpovídá si, že šlo o první přestoupení příkázání daného Bohem (*transgressio mandati*).⁴¹⁹ Hřích prvních lidí nemohl znamenat, že člověk po jednom provinění nenávratně ztratil schopnost k nápravě (*virtus emendationis*); v takovém případě by platilo, že Bůh stvořil člověka jen proto, aby padl.⁴²⁰ Důsledkem provinění prvních lidí nemohlo být naprosté převrácení všeho stvoření v jeho přirozenosti.⁴²¹ Ani po svém přestoupení první lidský pár neztratil

⁴¹⁷ Ac per hoc nullum est naturale, nullum originale peccatum, quia haec duo nomina unum indicant, id est peccatum esse non voluntarium; praescipsit autem veritas nisi voluntarium non posse esse peccatum, et ideo qui dicit malum esse, quod constat ingenitum, non convincit in natura esse peccatum, sed se ostendit per pravitatem iudicii criminosum. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,43,6-12 (CSEL 85/2, 246).

⁴¹⁸ Pessimae igitur conditionis pessimaeque naturae caro ista in ipsis primis hominibus suum quod ab exordio tenebat exseruit. Hanc autem tam malam substantiam deus bonus non potuit fabricare. Quid ergo superest, nisi ut fateamur alterum esse animae datorem, alterum luteum conditorem? Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,14,51-55 (CSEL 85/2, 325-326).

⁴¹⁹ Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,23 (CSEL 85/2, 373-375).

⁴²⁰ Prorsus si talis eius conditio fuit, ut quamdiu in hac vita erat, uno lapsu virtutem emendationis amitteret, non est ob aliud quam ut caderet institutus... Taeterrimus ergo primi hominis status ab ipso exordio, si a deo est tam infeliciter institutus, ut ruiturus in crimen perpetua peccandi necessitate ligaretur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,10,24-26.27-29 (CSEL 85/2, 310-311).

⁴²¹ Ingerit quippe omnibus scripturis suis Adam atque Evam bonos tantum a deo conditos, id est nulli naturali crimini mancipatos, eosque libera voluntate peccasse, sed ita granditer, ut omnia in natura sua dei instituta subruerent. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,7,1-4 (CSEL 85/2, 300). Quid ergo novum, quid insperatum

schopnost napravení, obrácení (*vis correctionis*); důkazem je jejich spravedlivý a zbožný život po „pádu“, o němž podává zprávu biblické líčení.⁴²²

Podobné podání hříchu prvních lidí nacházíme ve spisu *Liber de Fide*. Adam a Eva sice jednou zhřešili, pak ale podle svědectví Písma už žili bez hříchu. To by nebylo možné, kdyby se sama jejich přirozenost stala hříšnou (*peccatrix*).⁴²³ Tento argument, založený na pevném přesvědčení o možnosti ctnostného života, dosvědčené zejména příklady velkých postav Starého zákona, byl Juliánovi blízký, byť v této formulaci se u něj neobjevuje.

Podle Juliána z Aeclana hřích spočívá v sejití vůle z cesty spravedlnosti a nijak nezasahuje přirozenost.⁴²⁴ Ve vztahu k přirozenosti (podstatě) je hřích akcidentem (*accidens*), nemůže podstatu změnit.⁴²⁵ Zlo vychází pouze z vůle (*voluntas*), nic přirozeného (*naturale*) nemůže být skutečným zlem (*malum*).⁴²⁶ Jediným zlem

delinquente homine accidit, per quod dei instituta corruerent? Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,11,30-32 (CSEL 85/2, 314).

⁴²² Cur ergo illa iustitia, illa devotio, quae in Adam diu, in Eva aliquando viguit, non eripuit delinquendi possibilitatem, ut boni necessitas impenetrabiles eos suadelis sontibus exhiberet? Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,12,42-45 (CSEL 85/2, 318).

⁴²³ Aut certe dicant nobis qui sese esse prudentes existimant, neque ea quae dicunt intellegere possunt, neque de quibus disputant sentire noscuntur, cur Adam et Eva, cum primo ceciderint, secundo cadere minime apposuerunt, si eorum natura ex praevaricatione facta peccatrix a malis se penitus abstinere non poterat. Ps.Rufinus, *Liber de Fide* 39, ed. Miller 112,17-23.

⁴²⁴ peccatumque nihil esse aliud quam exorbitantem a calle iustitiae liberam voluntatem... Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,157 (CSEL 85/1, 462); Certe in eius [liberi arbitrii] potestate naturalium nulla conversio est. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,109 (CSEL 85/1,429).

⁴²⁵ naturalia per accidens non conuerti. Iul., *Turb.* 4, zl. 246 (CCL 88, 385). Srov. SOMMER, *Das Ende der antiken Anthropologie*, s. 20.

⁴²⁶ ...nec quicquam malum esse praeter opus voluntatis, quod iustitia prohibet perpetrantis, nec quod naturale est, malum posse convinci. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,22 (CSEL 85/2, 207).

v pravém slova smyslu je hřích (*peccatum*), vycházející ze svobodné vůle.⁴²⁷ Juliánovo pojetí hříchu je velmi jednoduché: člověk nezhrěšil proto, že byl stvořen z ničeho (*de nihilo*) nebo z temnoty (*de tenebris*), ani proto, že byl stvořen Bohem, ani proto, že byl stvořen jako schopný svobodného rozhodování, ale pouze a jedině proto, že zhřešit chtěl (*voluit*).⁴²⁸ Člověk nemůže být zároveň dobrý a špatný, spravedlivý a hříšník.⁴²⁹

Podle Juliána hřích nemění přirozenost (podstatu) svobodného rozhodování (*liberi arbitrii natura*), ale pouze zásluhu člověka (*meriti qualitas*). I poté, co zhřešil, disponuje člověk stejnou svobodou vůle k tomu, aby se odvrátil od hříchu, jako předtím k tomu, aby se odklonil od spravedlnosti.⁴³⁰ I po hříchu prvního člověka proto zůstává lidská přirozenost jako taková neporušená (*integra*); tím, co je zasaženo hříchem, je jen vůle (*vitiis voluntas*).⁴³¹ Přirozenost (*natura*) tedy hříchem není zásadně narušena, vymknuta ze svého obvyklého pořádku.⁴³² K tomuto pořádku, této celistvosti stvořené skutečnosti patří i to, že od sebe nelze oddělovat tělesnou přirozenost jako takovou (*natura carnis*) a to, co k ní náleží, tj. její vlastnosti, jako jsou smysly včetně sexuality (*sensus carnis*).⁴³³ Lidská přirozenost (*natura humanitatis*)

⁴²⁷ Certe nullum est in rebus alium malum, quod vere malum est, nisi quod peccatum vocamus. Iul., Flor. in Aug., *Contra Iul. Imp.* 3,203 (CSEL 85/1, 500).

⁴²⁸ Non ideo ergo peccavit homo, quia de nihilo factus est, non ideo quia a deo factus est, non ideo quia de tenebris factus est, non ideo quia liberi arbitrii factus est, sed ideo peccavit quia voluit, id est ideo habuit voluntatem malam quia voluit. Iul., Flor. in Aug., *Contra Iul. Imp.* 5,60 (CSEL 85/2, 271).

⁴²⁹ Dvojice protikladů – *bonum/malum, iustum/iniustum, innocentia/reatus*, Iul., Flor. in Aug., *Contra Iul. Imp.* 3,32 (CSEL 85/1, 371).

⁴³⁰ Nos dicimus peccato hominis non naturae statum mutari, sed meriti qualitatem, id est et in peccante hanc esse liberi arbitrii naturam, per quam potest a peccato desinere, quae fuit ideo, ut posset a iustitia deviare. Iul., Flor. in Aug., *Contra Iul. Imp.* 1,96 (CSEL 85/1,111).

⁴³¹ per unum hominem non generatione vitiatam atque corruptam, sed integra permanente natura vitiosam solummodo allegari ab apostolo peccantium voluntatem, Iul., Flor. in Aug., *Contra Iul. Imp.* 3,95 (CSEL 85/1, 419-420).

⁴³² de suis ordinibus mota... Iul., Flor. in Aug., *Contra Iul. Imp.* 2,94 (CSEL 85/1, 227).

⁴³³ necesse est ad eundem auctorem spectare sensum carnis, ad quem etiam carnis natura respiceret. Iul., Flor. in Aug., *Contra Iul. Imp.* 4,69 (CSEL 85/2, 73).

nemůže být sama o sobě špatná, protože v tom případě by ten, který se stal člověkem (*caro factus est et habitaret in nobis*), Kristus, byl buď zatížen hříchem, nebo by nebyl skutečným člověkem.⁴³⁴ Pojetí přirozenosti a hříchu u Juliána z Aeclana ovlivňuje a utváří christologii.⁴³⁵

První hřích, pravzor a příklad všech hříchů následujících, proto nemůže být příčinou naprosté ztráty svobodného rozhodování, nenese s sebou nutnost zlého jednání. Takové učení podle Juliána z Aeclana odporuje stejně tak křesťanské víře jako obecnému lidskému rozumu a smyslu pro spravedlnost.⁴³⁶ Je potřeba dodat, že Julián odmítá deterministické schéma v jakékoli podobě, negativní, ale i pozitivní, tedy nevyhnutelnost hříšného stejně jako dobrého jednání. Nepřijatelná je pro něj proto stejně tak představa, že člověk hřeší nutně, na základě své zkažené přirozenosti, jako přesvědčení o tom, že pokřtění již nemohou hřešit, tak jak je zastával Jovinián, s nímž se jinak Julián shodoval například v pozitivním pohledu na manželství.⁴³⁷

⁴³⁴ Si ergo esset in ipsius carnis sensu et condicione peccatum, si ipsa natura hominum ad dominium daemonis pertineret, Christus aut reus erat futurus aut homo non futurus. Ergo si maledictum adscribitur naturae humanitatis, illi quoque, qui caro factus est et habitaret in nobis, aut crimen dabitur aut humanitas auferetur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,80 (CSEL 85/2, 83).

⁴³⁵ Christologické implikace tohoto Juliánova učení sleduje samostatná kapitola této práce: Kristus jako skutečný člověk a příklad: Juliánova christologie a soteriologie.

⁴³⁶ Quaeritur ergo a nobis, cur non assentiamur naturale esse peccatum.

Respondemus: Quia nullum habet verisimilitudinis necdum veritatis, nullum iustitiae, nullum pietatis colorem, quia diabolus conditorem hominum facit videri, (68) quia deo iudici iniquitatis crimen affigit, (69) quia liberum arbitrium, quo potissimum praesidio contra diversos ecclesiae Christi munitur errores, infringit et destruit. (70) Dicens omnes homines adeo capaces nullius esse virtutis, ut in ipsis matrum visceribus antiquis criminibus impleantur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,67-69 (CSEL 85, 402-403).

⁴³⁷ Ille (Jovinián, F.O.) quippe dixit boni esse necessitatem, tu (Augustin) mali; ille ait per mysteria homines ab errore cohiberi, tu vero nec per gratiam liberari; ille virginitatem Mariae partus condicione dissolvit, tu ipsam Mariam diabolo nascendi condicione transcribis; ille meliora bonis aequat, id est integritatem conubio, tu vero

Způsobem šíření hříchu podle Juliána z Aeclana nemůže být plození (*generatio*), ale pouze napodobování (*imitatio*).⁴³⁸ Všichni lidé zhřešili po vzoru (*exemplum*) Adamově nápodobou jeho jednání.⁴³⁹ Hřích prvních lidí působí jako příklad, opakováním hříchů vzniká zvyk (*consuetudo*), který působí jako druhotná, získaná přirozenost (*quasi secunda natura*).⁴⁴⁰ Ve svých důsledcích je moc hříchu srovnatelně silná jako u teorie o děděném provinění, ovšem se dvěma podstatnými výjimkami. Je možné žít spravedlivě a bez hříchu, jak dokazují spravedliví Starého zákona, byť je to něčím výjimečným. Malé děti, které ještě nejsou schopny samostatného rozhodování, pak jsou z moci hříchu zcela vyňaty.⁴⁴¹ Připisovat jim hřích podle Juliána neznamena nic jiného než připisovat Bohu, jejich stvořiteli, zlo, či dokonce považovat za stvořitele člověka ďábla.⁴⁴² Prolili snad novorozenci krev

commixtionem coniugii morbidam vocas et castitatem foedissimae rei collatione depretias nec gradum inter haec addis, sed genus omne commutas, non utique bono virginitatem, sed malo praeferens. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,122 (CSEL 85/2, 140). Zdá se, že Julián vedle sebe staví Joviniána a Augustina jako dva představitele protikladných extrémních názorů, které spojuje pouze to, že odporují pravověrnému katolickému pohledu, ztělesňovanému v Juliánových očích (mimo jiné) Ambrožem.

⁴³⁸ Aperuit prorsus, qualiter haec mors transisset ad posteros, ob imitationem scilicet, non generationem. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 173 (CSEL 85/1, 293); atque ideo mutua quidem imitatione (...) dicuntur transgressionem peccasse... Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,186 (CSEL 85/1, 303).

⁴³⁹ Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,35 (CSEL 85/1, 187); 2,47 (CSEL 85/1, 196); Iul., *Tr. Osee II,6,7* (CCL 88, 168-169).

⁴⁴⁰ Ve výkladu Ř 7,23-25: Ille enim in membris legem per flagitiorum usum sanctis consiliis inter principia tamen emendationis rebellem consuetudinem malam vocabat, quae ab eruditibus etiam saeculi dici solet secunda natura. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,69 (CSEL 85/1, 75-76).

⁴⁴¹ Viz níže kapitolu Nevinnost novorozených dětí a ctnosti pohanů a svatých Starého zákona.

⁴⁴² naturale peccatum (...) diabolus conditorum hominum facit... Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,67,2-5 (CSEL 85/1, 402).

spravedlivého Ábela, nebo se snad zakousli do jablka, když ještě ani nemají zoubky, ptá se v polemickém zápalu Julián.⁴⁴³

Hřích, který je vždy věcí vůle, se ale někdy může jevit jakoby vrozený.⁴⁴⁴ Takto Julián ve své polemice vykládá text z Knihy Moudrosti (Mdr 11,24-12,22), citovaný Augustinem, o „prokletém plemeni“ (*semen maledictum*). Biblickému textu nelze podle Juliána z Aeclana rozumět ve smyslu potvrzení dědičné zkaženosti lidské přirozenosti a předávání viny, jak jej vykládá Augustin (*De nuptiis et concupiscentia* 2,20).⁴⁴⁵ Tak jako v Mdr 11,24-12,22 je řeč o *semen maledictum*, v jiných biblických

⁴⁴³ Et quia omnis spinosi ruris dominus peccato, quod spinarum ubertate punitum est, a vobis putatur obnoxius, omnes iam parvuli non solum comedisse poma, quamvis nascantur sine dentibus, sed etiam Abelis sanguinem effudisse dicentur? Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,27,99-103 (CSEL 85/2, 397).

⁴⁴⁴ Non possunt parentum peccata ad filios decurrere per naturam, quia res arbitrii seminibus non ligatur, sed peccatum Adae, quod de voluntate conceptum est, transit in omnes homines per naturam, quia res arbitrii seminibus illigata est; non damnat etiam deus filios pro peccatis parentum, quia summae iniquitatis est, sed damnat Adae posteros propter peccatum parentum, quod nulla potest iustitia vindicari. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,57,10-17 (CSEL 85/1, 396).

⁴⁴⁵ Nam cum dixisset quia nisi Adam peccasset, ita homines generare potuissent ut solemus aut articulos commovere aut ungulas exsecrare, addidit: „Sed si semen ipsum nullum habet maledictum, quid est quod scriptum est in libro Sapientiae: *Non ignorans quoniam nequam erat natio illorum et naturalis malitia ipsorum, et quia non poterat mutari cogitatio eorum in perpetuum; semen enim erat maledictum ab initio?*“ Atque ipsum testimonium quod protulit subdita argumentatione prosequitur: „Nempe de quibuscumque ista dicat, de hominibus“, inquit, „dicit.“ En qui se profitebatur a Manicheorum studiis destitisse, qui sub occasione sententiae quam non intellegit, maledictum semen, malitiam naturalem et inconvertibilem cogitationem pronuntiat iniquorum. (...) Clamat Augustinus: Nequam est hominum natio, naturalis malitia, immutabilis cogitatio in perpetuum, semen maledictum ab initio. Et inveniuntur adhuc qui illum non usqueaquae Manichei autument caractere percussus? Interrogentur hodie quicumque sunt ipsarum sordium sectatores publici; si aliud dixerint, nos putemur fuisse mentiti. (4) Ergo si est malitia naturalis, quomodo te fingis malam non pronuntiare naturam? Si est semen maledictum ab initio, quomodo te dicis vitia voluntatum accusare, non seminum? Si immutabilis cogitatio malignantium est, quomodo te peieras liberum arbitrium confiteri? Nisi superest, ut illum Hebraeum filium Sirach vel Philonem, qui libri ipsius qui Sapientia dicitur

textech, jejichž kanonická váha je větší, se naopak objevuje spojení *semen benedictum* (Iz 65, 21-23).⁴⁴⁶ Jiný verš téže biblické knihy o moudrosti, která prvního člověka „vytrhla z jeho vlastního pádu“ (Mdr 10,1, verze ČEP) pak podle Juliána z Aeclana potvrzuje jeho mínění, že pád prvního člověka nebyl nenapravitelnou fatální událostí, ale zůstala mu možnost skrze pokání a spravedlivý život znovu dosáhnout u Boha milosti.⁴⁴⁷

Výsledkem opakování hříchů je v případě starozákonního lidu jakási důvěrná blízkost (*familiaritas*) hříšnému jednání.⁴⁴⁸ Ta působí, že se hříchy jeví jako vrozené (*innata*). Podstatou jednání, za něž si lid Izraele vysloužil příkré odsouzení, je však napodobování (*imitatio, aemulatio*).⁴⁴⁹ Ačkoli je tedy hříšné jednání biblickým autorem pojmenováno výrazem evokujícím nutnost (*necessitudo*), spadá do sféry svobodného rozhodování. Podobný výklad najdeme v komentáři k Malým prorokům, kde je

auctores incerta opinione creduntur, dicas fuisse Manicheos. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,123,13-25.30-43 (CSEL 85/2, 143-145). Celý výklad pasáže Mdr 11,24-12,22 Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,123-136 (CSEL 85/2, 143-163).

⁴⁴⁶ Sicut autem hic semen maledictum, sic alibi equidem, ubi maior est lectionis auctoritas, semen dicitur benedictum. Loquens enim de Israhelitis Esaias propheta: *Aedificabunt, inquit, domus et ipsi inhabitabunt, pastinabunt vineas et ipsi manducabunt fructus earum (...) quia semen benedictum a deo est.* Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,135,1-5.9 (CSEL 85/2, 161-162).

⁴⁴⁷ Denique Adam ipsum et ille liber qui Sapia dicitur et multorum opinio secuta emendatione asserit expiatum. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,30,41-42 (CSEL 85/2, 417).

⁴⁴⁸ Sed postquam ex consilio dei ultionis genere voluntaria peccata patuerunt, quorum reiectio expectabatur, tunc demum in obstipam punitorum profanitatem scriptoris assurgit invectio dicitque illos tantam inisse cum criminibus familiaritatem, ut innata quodam modo viderentur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,129 (CSEL 85/2, 154).

⁴⁴⁹ Sed postquam ex consilio dei ultionis genere voluntaria peccata patuerunt, quorum reiectio expectabatur, tunc demum in obstipam punitorum profanitatem scriptoris assurgit invectio dicitque illos tantam inisse cum criminibus familiaritatem, ut innata quodam modo viderentur. (...) Quid ergo mirum, si maioris eorum proterviae, <qui> merito sententiae erat austeritate percussus, recordatus est scriptor in maculam posterorum non desistentium ab aemulatione, cum frequenter in lege imitatio posterorum quoque necessitudinis vocabulis arguatur? Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,129,6-10.21-25 (CSEL 85/2, 154).

napodobování bezbožných předků podstatou provinění lidu.⁴⁵⁰ Opakovaným hříšným jednáním se vytváří zvyklost hřešit (*mala consuetudo*), která se ve svých účincích podobá druhé, získané přirozenosti (*secunda natura*).⁴⁵¹ Tento stav důvěrného sžití se s hříchem vystihuje obraz použitý ve výkladu Oz 9,10, kde se lidská přirozenost na příkladu upadlého stavu izraelského lidu jeví na pozadí svatosti praotců, hroznů (či podle Juliána: plodů fíkovníku) na poušti jakoby „zarostlá trním“, tedy narušená, zasažená a zásadním způsobem omezená.⁴⁵² Pro Juliána je typické, že líčení této zpustlé přirozenosti tvoří pozadí pro vyzdvižení ctnosti a svatosti patriarchů, Abrahama, Izáka a Jákoba. Všeobecnost (*generalitas*) hříchu, jeho rozšířenost (*universitas*), ještě neznamena jeho nevyhnutelnost (*necessitas*).⁴⁵³ Návyk hřešit (*mala consuetudo*) jako základ hříšného jednání se objevuje i ve druhém Juliánově exegetickém díle, výkladu knihy Jób.⁴⁵⁴

⁴⁵⁰ ...quia in praesentibus sacrilegiis profanos imitarentur parentes (...) quia per imitationem aegyptiae superstitionis aliis quoque gentibus componantur (...) quoniam bonitate Dei impudenter abutimini, consequenter finis eorum parentum, quos in sacrilegiis estis imitati... Iul., *Tr. Amos* I,5,25-27 (CCL 88, 297-298).

⁴⁵¹ Takto ve výkladu Ř 7,23-25: Ille enim in membris legem per flagitiorum usum sanctis consiliis inter principia tamen emendationis rebellem consuetudinem malam vocabat, quae ab eruditis etiam saeculi dici solet secunda natura. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,69 (CSEL 85/1, 75-76).

⁴⁵² *Quasi uuas in deserto inueni Israhel, quasi prima poma ficulneae in cacumen eius uidi patres eorum* (...) Fecit autem excessum in laudem parentum, per quam degenerantibus filiis crescat inuidia, appareatque a quo culmine sanctitatis in quae criminum profunda descenderint. Cum densis, inquit, impietatis uepribus squaleret et tegetetur natura mortalium, Abraham Isaac et Iacob generositatis indicia praestiterunt, ita suauitatem debitae erga Deum confessionis quasi uuas ficusue parientes; quam illorum fidem atque uirtutem non pro sua paucitate despexi, sed tanto maioris honoris et gratiae iudicauit, quanto plura gentium profanarum exempla contempserunt. Iul. *Tr. Osee* II,9,10 (CCL 88, 189.174-189).

⁴⁵³ Takto podle Juliána rozuměl hříchu Ambrož; i pro něj, stejně jako pro Juliána samotného, je podstatou hříchu napodobování a spojení hříchu s plozením a univerzální lidskou situací odkazuje na všeobecnou rozšířenost hříchu, nikoli na jeho nutnost nebo na spojení hříchu a plození. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,121 (CSEL 85/2, 137). Srov. HUŠEK, *Peccata haereditaria*, zvl. s. 33.

⁴⁵⁴ *Quanto magis abominabilis homo? Cui studium malae consuetudinis auiditatem facit desideriumque peccandi.* Iul., *Exp. Iob* XV,16,79-80 (CCL 88, 43). *Cum enim dulce fuerit*

Ačkoli Julián toto pojetí hříchu, založené na zvyku (*consuetudo*) coby jakémsi univerzálním mimetickým principu, soustavně nerozvinul, přece právě ono se nejvíce blíží jakési alternativě k Augustinově koncepci hříchu spojeného s dědičností a plozením.⁴⁵⁵ Je to všeobecnost hříchu coby vzájemného napodobování, co způsobuje „stav nouze“, univerzální lidskou situaci, z níž Bůh člověka v Kristu vysvobozuje.⁴⁵⁶ Přes toto jakési doplňující pojetí zůstává pro Juliána neotřesitelným základem, že hřích je věcí vůle a nikoli dědičnosti, nemůže být přenášen plozením.⁴⁵⁷ Zakládat hřích v přirozenosti a ne pouze ve svobodném rozhodování navíc podle Juliána znamená poskytovat hříšníkům omluvu, aby nemuseli napravit své konání.⁴⁵⁸

2.4. Hřích, přirozenost a svobodná vůle v křesťanské protimanichejské polemice

U protimanichejských autorů křesťanského Východu nacházíme v pojetí svobodné vůle, hříchu a přirozenosti stejné základní důrazy jako u Juliána z Aeclana. Julián ve své polemice proti nové podobě manicheismu, kterou podle něj představuje

in ore eius. Vsu longo peccandi ad id perductus est, ut non horror ei de vitiis, sed delectatio nasceretur, et studium accederet ne quid ei de mala consuetudine deperiret. Iul., Exp. Iob XX,12,54-57 (CCL 88, 56).

⁴⁵⁵ Obdobné pojetí rozvinul před Juliánem Pelagius: opakování hříchu vytváří zvyk (*consuetudo*), který se šíří vzájemným napodobováním a opakováním a ve svém důsledku působí, že člověk hřeší *quasi naturaliter*. Pelagius zároveň odmítá možnost, že by hřích (věc vůle) mohl změnit lidskou přirozenost. Viz zejména Pelagiový komentář k listům Římanům, Galatským a Efezským, *Expositiones xiii epistularum Pauli*, ed. A. Souter, *Pelagius' Expositions of thirteen Epistles of saint Paul*. II. The Text. Cambridge 1926.

⁴⁵⁶ Srov Iul., *Tr. Osee* I,2,14-17 (CCL 88, 142): *Notum enim fecit orbi salutare suum, et ante conspectum gentium reuelavit iustitiam suam, eamque seruitutem, qua peccatis et immundis spiritibus subdebamur, gratuita indulgentia et sanctificatione dissoluit...*

⁴⁵⁷ Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,74 (CSEL 85/1, 217).

⁴⁵⁸ *Quibus absolutis claret cunctos, qui a te decipiuntur, ira esse quam misericordia digniores, quoniam in excusationem criminum suorum, quae mala voluntate committunt, te auctore infamant nativitatem, ne corrigant actionem. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,70 (CSEL 85/1, 78).

Augustinův „traducianismus“, učení o přirozeném hříchu (*peccatum naturale*), využívá rozlišení mezi neměnnou fyzickou přirozeností, která je ve svých základních parametrech dána ve stvoření, a svobodou vůle, jež si zachovává otevřenost pro dobro i zlo a je základem morálního jednání a předpokladem pokání a obrácení. Podobná základní koncepce, stejně jako shodný polemický záměr, se objevuje u autorů protimanichejských polemických spisů.

2.4.1. Hřích a zlo nemají vlastní podstatu

Podle Juliána z Aeclana hřích nemá vlastní podstatu, je dán pouze rozhodnutím svobodné vůle. Stejně tak autoři křesťanských protimanichejských spisů vycházeli z předpokladu, že zlo nemá charakter podstaty.⁴⁵⁹ Podle Serapiona z Thmuis zlo nemá vlastní podstatu, je špatným jednáním vycházejícím ze špatného užití svobodné vůle, je něčím nahodilým.⁴⁶⁰ Zlo tedy není substance, ale jakási nemoc, nahodile se vyskytující, napadající substanci (νόσημά τι συμβεβηκός περὶ τὰς οὐσίας), od substance (tj. lidské přirozenosti) ale oddělitelná. I v případě ďáblově je zlo důsledkem jeho pádu, není součástí jeho stvořené přirozenosti.⁴⁶¹ Zlo samo o sobě není nic, jen se zdá, že existuje, ve skutečnosti je pouze v představě.⁴⁶² Hřích nepatří

⁴⁵⁹ KLEIN, *Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica*, s. 118n.

⁴⁶⁰ ἔστι μὲν οὖν ἡ κακία ἀνούσιος καὶ ἀνυπόστατος, πρῶξις μᾶλλον ἢ οὐσία οὐσα, καὶ πρῶξις ἐκ προαιρέσεως συμβαίνουσα περὶ τοὺς νενοσηκότας τὴν προαίρεσιν, καὶ πρῶξις συμβεβηκυῖα μὲν, ῥαδίως δὲ χωριζομένη ἀπὸ τῶν νενοσηκότων.

Serapion, *Adv. Man.* IV,4-8, ed. Casey, s. 31, FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 165.

⁴⁶¹ Serapion *Adv. Man.* XXXIII,35-36, ed. Casey, s. 50, FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 181. Dokladem jsou biblické texty starozákonní (Iz 14,12), stejně jako novozákonní (L 10,18).

⁴⁶² οὐδὲν τὸ αἰσχροῶν καθ' ἑαυτὸ ἐστίν, ἀλλ' εἶναι δοκεῖ, ὅτε τῇ ἐννοίᾳ φαντάζεται. Serapion, *Adv. Man.* XX,5-6, ed. Casey, s. 38, FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 171.

k přirozenosti těla, ale přistupuje k ní zvenčí.⁴⁶³ Lidská přirozenost proto podle Serapiona není nezměnitelně, z přirozenosti zlá, a jednání člověka vychází z jeho svobodné vůle.⁴⁶⁴

Také v Basilově protimanichejské homilii *Quod Deus non est auctor malorum* je odmítnuta představa, že Bůh je stvořitelem hříchu.⁴⁶⁵ Stvořitel, který je svrchovaně dobrý, nemůže být původcem ničeho zlého. Bůh není tvůrcem podstaty zla, a zlo ani žádnou podstatu nemá.⁴⁶⁶ Zlo je pouhá privace dobra: Στέρησις γὰρ ἀγαθοῦ ἐστι τὸ κακόν.⁴⁶⁷ Oko jako stvořená skutečnost je dobré, až ztrátou očí vzniká zlo (slepota). Podle Basila zlo není nestvořené, jak se mylně domnívají někteří, není druhou přirozeností vedle dobré přirozenosti všeho stvořeného, jak dosvědčují Stvořitelova slova v Gn 1,31: Πάντα καλὰ, καὶ καλὰ λίαν.⁴⁶⁸ Ani ďábel není zlý ze své přirozenosti, ale stal se zlým z vlastní vůle.⁴⁶⁹ Kořen (ρίζα) hříchu je v rozhodnutí svobodné vůle (αὐτεξούσιον).⁴⁷⁰ Skutečným zlem je pouze hřích, a zlo „vnější“, jako

⁴⁶³ οὐκ ἦν φύσις τοῦ ὀφθαλμοῦ ὄρεξις, οὔτε γλώττης προπέτεια, οὔτε σώματος ἡ ὀρθυμία. Serapion, *Adv. Man.* XVIII,8-10, ed. Casey, s. 37, FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 170.

⁴⁶⁴ οὐκέτι τὸ σῶμα οὐσιῶδες κακόν, μᾶλλον δὲ ὑπηρετοῦν τῇ προαιρέσει, καὶ δοῦλον προαιρέσεως οὐ φύσεως ὑπάρχον, καὶ τοῦτο ἐσόμενον ὅπερ ἡ προαίρεσις ἀποδίδωσιν. Serapion, *Adv. Man.* VIII,16-18, ed. Casey, s. 33, FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 167.

⁴⁶⁵ Οὐκοῦν σῶμα μὴν ἔκτισεν ὁ Θεός, οὐχὶ νόσον. καὶ ψυχὴν τοίνυν ἐποίησεν ὁ Θεός, οὐχὶ δὲ ἀμαρτίαν... Basil, *Cur Deus non est auctor malorum* PG 31, 344B, srv. Stegmann s. 382.

⁴⁶⁶ ὅλως δὲ μήτε Θεὸν αἴτιον ἡγοῦ τῆς ὑπάρξεως τοῦ κακοῦ, μήτε ἰδίαν ὑπόστασιν τοῦ κακοῦ εἶναι φαντάζου. Basil, *Cur Deus non est auctor malorum* PG 31, 341B, srv. Stegmann s. 381.

⁴⁶⁷ Basil, *Cur Deus non est auctor malorum* PG 31, 341B, srv. Stegmann s. 381.

⁴⁶⁸ Οὔτε γὰρ ἀγεννητόν ἐστιν, ὡς ὁ τῶν ἀσεβῶν λόγος, ὁμότιμον ποιούντων τῇ ἀγαθῇ φύσει τὴν πονηρὰν, εἶπερ ἀμφότερα ἀναρχα καὶ γενέσεώς ἐστιν ἀνώτερα Basil, *Cur Deus non est auctor malorum* PG 31, 341C, srv. Stegmann s. 382.

⁴⁶⁹ Οὕτω πονηρὸς ὁ διάβολος, ἐκ προαιρέσεως ἔχων τὴν πονηρίαν, οὐ φύσις ἀντικειμένη τῷ ἀγαθῷ. Basil, *Cur Deus non est auctor malorum* PG 31, 348A, srv. Stegmann s. 385.

⁴⁷⁰ Basil, *Cur Deus non est auctor malorum* PG 31, 332C; srv. Stegmann s. 375.

jsou pohromy a nepříznivé události (katastrofy, nemoci), člověku pomáhá k tomu vyvarovat se skutečného zla, totiž hříchu (πρὸς ἐποχὴν τῆς ἀμαρτίας). O Bohu se nedá říci, že působí zlo, naopak platí, že Bůh zlo zahlazuje.⁴⁷¹ Hřích je podle Basila z Kaisareie výlučně věcí svobodné vůle člověka: je na člověku, zda se zdrží zlého, nebo bude páchat zlo.⁴⁷²

Theodor z Mopsuestie otevřeně polemizuje s možností hříchu zasahujícího přirozenost v jedné ze svých katechetických homilií, v textu, který se obrací proti manichejcům a některým západním teologům (Augustin, Jeroným?).⁴⁷³ Argumentace použitá zde Theodorem proti myšlence *peccatum naturale* se shoduje s Juliánovou.⁴⁷⁴ Podle Theodora z Mopsuestie na sebe Bůh v Kristu vzal celou lidskou přirozenost, vše, co je vlastní lidskému rodu (γένος), kromě hříchu; ten k ní nepatří, náleží do sféry svobodného rozhodování.⁴⁷⁵

⁴⁷¹ Ἀναιρεῖ τοίνυν τὸ κακὸν ὁ Θεός· οὐχὶ δὲ τὸ κακὸν ἐκ τοῦ Θεοῦ... Basil, *Cur Deus non est auctor malorum* PG 31, 337C, srv. Stegmann s. 379.

⁴⁷² Τὸ μὲν οὖν κυρίως κακὸν ἡ ἀμαρτία, ὅπερ μάλιστά ἐστι τῆς τοῦ κακοῦ προσηγορίας ἄξιον. ἐκ τῆς ἡμετέρας προαιρέσεως ἤρτηται, ἐφ' ἡμῖν ὄντος ἢ ἀπέχεσθαι τῆς πονηρίας, ἢ μοχθηροῖς εἶναι· Basil, *Cur Deus non est auctor malorum* PG 31, 337D-339A, srv. Stegmann s. 379. Skutečným zlem je hřích, jehož koncem je záhuba (ἡ ἀμαρτία, ἧς τὸ τέλος ἀπωλεία) Basil, *Cur Deus non est auctor malorum* PG 31, 341B, srv. Stegmann s. 381.

⁴⁷³ V překladu P. Brunse: „Und den Tod nahm er deshalb auf sich, aber auf keinen Fall die Sünde, sondern er war gänzlich von ihr frei. Was nämlich zur Natur gehört, das nahm er zweifelsohne an, die Sünde aber, welche nicht zur Natur gehört, sondern Sache des Willens ist, die nahm er keineswegs an. Läge nämlich die Sünde in der Natur, so der Ausspruch dieses Weisen (Augustinus, Hieronymus?), hätte er notwendigerweise die in der Natur liegende Sünde angenommen.“ Theodor z Mopsuestie, *Hom. cat.* 8,13 (FC 17/1, s. 196).

⁴⁷⁴ Srov. DEWART, *The Theology of Grace of Theodore of Mopsuestia*, s. 30-47, 69-73.

⁴⁷⁵ K Theodorovu pojetí vůle a svobody rozhodování srov. BRUNS, *Den Menschen mit dem Himmel verbunden*, s. 108-109, kde je zdůrazněno, že svobodná vůle člověka je podstatně omezena a oslabena. Srov. KARFÍKOVÁ, *Milost podle Theodora z Mopsuestie*, s. 46-47.

Theodorova argumentace proti představě o hříchu zasahujícím přirozenost je rozvinuta také ve výkladu Žalmu 51,7 („Ano, zrodil jsem se v nepravosti, v hříchu mě počala matka.“).⁴⁷⁶ Na tomto místě podle Theodora z Mopsuestie nejde o hřích v přirozenosti (φύσις), ale o hřích v poznání, v mysli (γνώμη), tedy ve svobodné vůli člověka.⁴⁷⁷ Podle Theodora se v textu nemluví o přirozenosti jako takové (ὅλως). Takové chápání by bylo projevem neznalosti, pomýlení (πλάνη), podobnou domněnku mohou zastávat jen lidé zcela neznalí (άνόητοι). Stejně tak, když je David jinde označen Bohem jako „muž podle mého srdce“ (1 S 13,14), není to chvála přirozenosti, ale svobodné vůle (τὴν προαίρεσιν θαυμάζει). Vina je podle Theodora na straně rodičů, ne dětí, „nepravost“ tu znamená zvrhlost sexuální povahy, o jaké mluví proroci (Jr 5,8; Ez 22,11). Tuto část Theodorova výkladu verše Ž 51,7 Julián z Aeclana ve svém překladu poněkud překvapivě opomíjí, shrnuje však následující odstavec, v němž je početí v hříchu vztaženo k lidu a jeho nepravostem, v nichž následující generace napodobovaly své předky.⁴⁷⁸ Význam je zřetelný: nikoli hříšná

⁴⁷⁶ Theodor, *In Ps. 51,7* (ed. Hill, s. 674). Srov. KARFÍKOVÁ, *Milost podle Theodora z Mopsuestie*, s. 85.

⁴⁷⁷ Ἰδοὺ γὰρ ἐν ἀνομίαις συνελήφθην, καὶ ἐν ἀμαρτίαις ἐκίσσησέ με ἡ μετῆρ μου. Οὐ τὴν τῶν τεχθέντων φύσιν αἰτιᾶται, ἅπαγε, οὐδὲ γὰρ περὶ ἐκείνων φύσιν ὅλως εἴρηται, ἀλλὰ τὴν τῶν τεκόντων γνώμην ἐξαγγέλλει, - τὸ γὰρ ἐν ἀνομίαις συλληφθῆναι καὶ ἐν ἀνομίαις κισσηθῆναι ὑπὸ τῆς μητρός, δηλὸν ὅτι τῶν γεννώντων ἀλλ' οὐ τῶν γεννωμένων μηνύει τὸ ἔγκλημα, - κακείνων γνώμην διαβάλλει, ἀλλ' οὐ φύσιν τῶν τικτομένων, ὡς οἱ άνόητοι βούλονται. Οὐ γὰρ περὶ αὐτοῦ ταῦτα λέγει ὁ Δαυίδ. Πῶς γὰρ ἂν ἐκεῖνος περὶ τῆς οἰκείας ταῦτα εἴποι φύσεως, περὶ οὗ φησιν ὁ Θεὸς Εὐρον ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου, οὗ γε οὐ μόνον τὴν φύσιν οὐκ αἰτιᾶται, ἀλλὰ καὶ τὴν προαίρεσιν θαυμάζει; Οὐ περὶ αὐτοῦ τοίνυν ταῦτα φησιν ὁ Δαυίδ, οὐδ' εἴ τις ἐκ πλάνης τὸν ψαλμὸν ἐπιγέγραφεν οὕτως, ἤδη τοῦτο τοῦ ψαλμοῦ τὴν δύναμιν ἐλέγχει. Theodor, *In Ps. 51,7*; ed. Hill, s. 674.

⁴⁷⁸ Ἐγὼ μὴν γὰρ ἐν ἀμαρτίαις φαίνομαι συνειλημμένος καὶ μηδέποτε τοῦ κακοῦ γενόμενος ἐκτός. Καλῶς δὲ ὡς πρὸς τὸν λαὸν τὸ Ἐν ἀνομίαις συνελήφθην, καὶ ἐν ἀμαρτίαις ἐκίσσησέ με ἡ μετῆρ μου, ἐπειδὴ ἐκ πολλοῦ πταίοντες καὶ παρὰ τῶν πατέρων οἱ καθεξῆς τὰς ἀμαρτίας διαδεχόμενοι ἀπὸ τῶν τοιούτων καὶ τῆς γεννήσεως τὰς ἀφορμὰς πολλάκις ἐδέχοντο, οὐδέποτε ἐν μέσῳ τοῦ κακοῦ διαλείποντος ἐν αὐτοῖς. Theodor, *In Ps. 51,7*; ed. Hill, s. 674.

Juliánovo podání: *Et uincas usque conceptus sum. Quia nec acceptissimi tui, nec regis, nec prophetae peccata condonas. Bene cum de populo loqueretur ait: ecce enim*

přirozenost, ale zátěž mnoha generací, které se oddávaly hříchu, a jejich příklad (*exemplum*) jsou v pozadí žalmistova vyznání vlastní hříšnosti, vztahujícího se na situaci izraelského lidu.

2.4.2. Stvořená přirozenost je nezměnitelně dobrá

Představa hříchu zasahujícího přirozenost (*peccatum naturale*) je pro Juliána z Aeclana nepřijatelná především proto, že přirozenost (*natura*) chápe jako neměnnou.⁴⁷⁹ Výrazy *natura* a *substantia* (*essentia*) jsou u Juliána v dané souvislosti užívány synonymně, znamenají stvořenou skutečnost.⁴⁸⁰ Bůh je stvořitelem všech přirozeností

iniquitatibus conceptus sum usque mea, quoniam non a breui tempore sed olim a patrum atque auorum aetate peccauimus: patrum uidelicet, qui in peccatis successores fuerunt et ipsam natiuitatem de huiusmodi plerumque occasionibus collegerunt; sic enim saepe Deus per Hieremiam et Hiezechielum licentiam professionemque in illis exprobrat moechandi. Hoc est ergo quod ex iniquorum conuentu materiam conceptus inierit, et eorundem exemplis sit in peiora informatus. Iul., Theod. Mops. exp. Ps. L,7a (CCL 88A, 215-216).

⁴⁷⁹ K vlivu aristotelské filosofie na Juliánovo chápání protikladu mezi přirozeností a svobodnou vůlí srov. REFOULÉ, *Julien d'Éclane*, s. 239-240; LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 123-125; SOMMER, *Das Ende des antiken Anthropologie*, s. 19n; LAMBERIGTS, *The philosophical and theological background of Julian of Aeclanum's concept of concupiscence*, s. 248.

⁴⁸⁰ Tak ve zlomku *Dicta in quadam disputatione publica: Iul., dicta* (CCL 88, 336): hoc nec impiissimus profiteri ausus est Manichaeus, qui mali auctorem Deum non sentit nec profitetur, sed it proprium habere a sempiterno principium, propriam **essentiam** propriamque **naturam**, scelestissime flagitat. Vbi mox tunc ipse quaerendum esse dicebas, utrum peccatum substantia esset, an natura, an res aliqua accidens; ubi cum paululum haereret Christiana simplicitas, taliter inferebas: peccatum nullo modo posse esse **substantiam** uel **naturam**, quia sic haberet, aiebas, Deum [habet] opificem et auctorem; nulla est enim **natura** quam non condidit Deus. Sed quia supra constitit auctorem eum mali non esse, non est ergo **substantia** uel **natura** peccatum, quod malum esse apertissime claruit; et quod substantia non est, in **substantiam** seu **naturam**, quod homo est, transire nullo iure, nulla ratione credendum est; atque concludebas: male igitur et stulte traducianum ex Adam creditur esse peccatum. (zvýraznění F.O.) Srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 145, pozn. 357. Také Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,51,1-5 (CSEL 85/2, 56): Ostendi quidem in tertio libello primi operis mei irrefutabiliter necesse esse dici etiam Christum reatum de Mariae

(*nulla est enim natura quam non condidit Deus*). Všechno, co Bůh stvořil, je dobré. Stvoření tedy u Juliána má podobu souboru podstat (přirozeností, substancí), které právě proto, že jsou stvořené, nemohou být zlé.⁴⁸¹ Hřích mezi stvořené skutečnosti nepatří, nezbyvá proto než mu připsat povahu případku (*res aliqua accidens*).⁴⁸² Stvořená přirozenost (*substantia, natura*) a vůle (*voluntas*) jsou skutečnosti jiného řádu (*non similes*).⁴⁸³ Podle Juliána podstata/substance (*substantia*) má coby stvořená skutečnost jisté přirozené (*naturalia*) vlastnosti, které jsou neměnné.⁴⁸⁴ K přirozenosti patří nutnost (*necessitas*), jejím protikladem je svobodná vůle (*voluntas*). Vůle nemůže změnit to, co patří k přirozenosti, která je dána nutně.⁴⁸⁵ Nezměnitelně jsou dány tělesné vlastnosti, smysly, sexualita. Jsou odděleny od sféry vůle a svobodného rozhodování a tyto protiklady nelze spojovat. Proto je vyloučena představa přirozeného hříchu (*peccatum naturale*).⁴⁸⁶ Sféra vůle je tedy podle Juliána oddělena od sféry přirozených skutečností (*naturalia*), vůle má zdroj pohybu sama v sobě (často

carne traxisse, si crederetur naturale peccatum, eumque a te sub potestate diaboli collocari, qui affirmares ad ius diaboli hominum universam pertinere substantiam.

⁴⁸¹ omnis creatura Dei bona sit et nulla substantia sit quam non summus fecerit deus, nisi ipse Deus qui non est ab aliquo factus... Iul., *Ep. ad Ruf.* 1 (CCL 88, 337.9-12)

⁴⁸² Iul., *dicta* 12-13 (CCL 88, 336).

⁴⁸³ Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,216 (CSEL 85/1,326); také Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,217 (CSEL 85/1,327): docet alias esse causas substantiae, alias voluntatis.

⁴⁸⁴ naturalia ab initio substantiae usque ad terminum illius perseverant... Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,76 (CSEL 85/1,218).

⁴⁸⁵ Interrogo ergo, quae vis sit quaeve definitio liberi arbitrii. Certe in eius potestate naturalium nulla conuersio est. Nemo enim sensuum in se umquam mutavit officia, verbi gratia ut voces naribus aut auribus susciperet odores, nemo sexus sui convertit proprietatem, nemo in formam transire animantis alterius, nemo per liberum arbitrium pilos corporis sui innatis potuit mutare velleribus, nemo sibi pro ingenio aut qualitatem aut quantitatem corporis vindicavit. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,109,9-16 (CSEL 85/1, 429).

⁴⁸⁶ Quicquid enim naturale est, voluntarium non esse manifestum est. Si ergo est naturale peccatum, non est voluntarium; non est ingenitum. Istaе duae definitiones tam contrariae sibi sunt quam contrarium est necessitas et voluntas, quarum confirmatio ex mutua negatione generatur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,92-93 (CSEL 85/2,97-98).

opakovaná formulace, jejímž autorem je Augustin: *motus animi cogente nullo*)⁴⁸⁷ a nemůže být ničím determinována. Pohyb (*motus*) může být buď zapříčiněný, nebo svobodný; a pouze svobodný, ze sebe vycházející pohyb je vlastní vůli. V tomto smyslu má svobodná vůle zdroj (*origo*) jen sama v sobě, takové je její nezměnitelné založení (*conditio*).⁴⁸⁸

S podobným pojetím přirozenosti a svobodné vůle, kladoucím do protikladu neměnnost stvořené substance, tj. fyzické skutečnosti, a otevřenost vlastní sféře svobodné vůle, se setkáme u řady křesťanských autorů před Juliánem z Aeclana. Představa, že podstata (*substantia*) je ve svém základu neměnná a změny se dějí pouze na akcidentální rovině, se objevuje již u Tertuliána.⁴⁸⁹ Základem je pro něj princip korporeality: všechny skutečnosti (podstaty) jsou tělesné, včetně duše; jejich opakem je netělesná oblast „případků“, kam patří rozhodování vůle.

Srovnatelné pojetí přirozenosti jako u Juliána z Aeclana nalezneme i u autorů křesťanského Východu a v protimanichejské křesťanské polemice. Podle Basila

⁴⁸⁷ Aug., *De duabus anim.* 10,14 (CSEL 25, s. 72). *quod si voluntas inerat, profecto inerat cogente nullo motus animi ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum.* Také *Retractationes*, 609: *Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum...* Srov. HOVORUN, *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century*, Leiden-Boston 2008, s. 124.

⁴⁸⁸ *Quaeritis ergo necessitatem rei, quae esse non potest si patitur necessitatem. Huic motui animi libero sine coactu originis inquieto, si causa ipso motu detur antiquior, non gignitur omnino, sed tollitur; nomen enim ipsum voluntatis nullam vim habet alteram quam non debere materiae quod movetur. (...) Si ergo cogat aliquis, est quidem motus, sed non est voluntas, cuius vim illa definitionis pars secunda complevit id est cogente nullo. (...) Naturalia cuncta cogunt esse quod sequitur, voluntas autem, si praecedentibus causis cogatur, voluntas esse mox desinit et perdit conditionem, si accepit originem. (...) Voluntas est enim motus animi cogente nullo. Vos si temptetis ire dimidio ungue superius, statim constituta convellitis. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 5,41-42 (CSEL 85/2,241-243).*

⁴⁸⁹ DANIELOU, *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978, s. 184: „Tertullien exclut le changement qui est une altération des substances. (...) Les substances sont immuables. Elles peuvent recevoir des changements accidentels.“

z Kaisareie z dobrého nemůže vzniknout nic zlého (μηδὲν κακὸν παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ γίνεσθαι),⁴⁹⁰ tj. přirozenost dobrého (stvoření) je nezměnitelná. Také v protimanichejském díle Serapiona z Thmuis se objevuje představa o nezměnitelně dané přirozenosti.⁴⁹¹ Přirozenost je nezměnitelná, nemůže být v protikladu sama se sebou, v takovém případě by to nebyla přirozenost.⁴⁹² Je jediná substance (οὐσία) společná všem lidem. Nemohou tedy být dvě protikladné přirozenosti (φύσεις) v této jediné substanci, které by bojovaly proti sobě, byly od sebe oddělené (jedna vždy dobrá, druhá vždy špatná), a tuto substanci by de facto rozbíjely a dělily ve dvě. Něco takového není možné, protože jediná substance (οὐσία) nikdy není v protikladu k sobě samé, nebojuje sama se sebou.⁴⁹³ Pojmy οὐσία a φύσις jsou pro Serapiona v podstatě synonyma.

⁴⁹⁰ Basil, *Cur Deus non est auctor malorum* PG 31, 345C, srv. Stegmann s. 384.

⁴⁹¹ Srov. KLEIN, *Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica*, s. 100. LAMBERIGTS, *Was Augustine a Manichaeen?*, s. 115, připomíná vliv Serapionovy argumentace proti představě o zlu jako substanci pro Juliánovu polemiku proti Augustinovi.

⁴⁹² εἰ δὲ δύναται φύσις ἀμειφθῆναι, πῶς ἔτι φύσις ἐστὶν ἀλλαττομένη καὶ τὸ ἐναντίον ἑαυτῇ γιγνομένη; τὸ γὰρ δεχόμενον ἀλλαγὰς καὶ μεταβολὰς οὐκέτι τοὺς ὅρους τῆς φύσεως δέχεται. Serapion, *Adv. Man.* X,12-14, ed. Casey s. 33-34, srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 168.

⁴⁹³ οὐκέτι γὰρ καθ' ὅλων σωμάτων ἐγίγνετο αὐτοῖς ὁ λόγος, εἴ γε τοιαύτη ὑποθέσει ἐχρῶντο, ἀλλ' ἐγίγνετο πάλιν εὐκολος ὁ ἔλεγχος ὅτι πῶς οἶόν τε ἦν τῶν σωμάτων τὴν αὐτὴν ἐχόντων οὐσίαν δύο φύσεις ἐναντίας ἀπὸ τῆς αὐτῆς οὐσίας ὑποστῆναι καὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν διαιρεθῆναι εἰς φύσεις δύο, ἵνα τὸ μὲν ἔν μέρους ἀεὶ κακόν, τὸ δὲ ἕτερον ἀεὶ καλόν, καὶ ἵνα ἑαυτῶν ἀνεπίδεκτα ἦ ἑαυτοῖς μαχόμενα, ἑαυτὰ ἀναιροῦντα, ἐν ταῖς γυμνασίαις ἑαυτὰ ἐνδιαφθεύροντα, τῆς αὐτῆς οὐσίας οὐδέποτε ἑαυτῇ μαχομένης καὶ ἑαυτὴν ἀναιρούσης; καὶ τῶν τοιούτων ζητήσεων γινομένων ὕθλος καὶ μωρία πάλιν φανήσεται αὐτῶν ἢ πρότασις. Serapion, *Adv. Man.* VII, 5-13, ed. Casey s. 32, srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 166-167.

Rovněž v křestních katechezích Jana Chrysostoma se objevuje myšlenka, že to, co patří k přirozenosti, je nezměnitelné.⁴⁹⁴ Mezi sférami fyzické přirozenosti a svobodné vůle je zásadní předěl; veškerá změna se týká jen duše a jí vlastního svobodného rozhodování, přirozenost těla je ve svých parametrech nezměnitelně dána. Vše podstatné, tedy morální kvalita lidského jednání, podle Chrysostoma záleží na svobodné vůli, ne na přirozenosti (προαιρέσεως ἔστι τὸ πᾶν καὶ οὐ φύσεως). Duše je ve své svobodě a otevřenosti schopná pohybu oběma směry, vzestupu k Bohu i pádu do hříchu.⁴⁹⁵

Ani podle Pelagia hřích, který nemá povahu substance (*substantia*), nemohl změnit lidskou přirozenost.⁴⁹⁶ Hřích přebývá v lidské přirozenosti jako host, je jí cizí. Vztahuje se k ní jako akcident k podstatě.⁴⁹⁷ Význam, který Pelagius (a spolu s ním další křesťanští autoři včetně Juliána z Aeclana) pojmu substance připisují, je týž: substance pro ně znamená stvořenou skutečnost coby součást Božího záměru. Ta, jak se shodně domníval Julián i jeho předchůdci, je nezměnitelně dána na základě stvoření.

2.4.3. Svobodná vůle jako stvoření člověka k obrazu Božímu

Pro Juliána z Aeclana stejně jako pro východní protimanichejské autory je fyzická přirozenost dobrá, dokonce nezměnitelně dobrá, jako součást stvoření; není však

⁴⁹⁴ Σώματος γὰρ ἀμορφία φυσικὴ οὐκ ἂν εἰς εὐμορφίαν μετασταίη ποτέ, ἐπειδὴ τὰ τῆς φύσεως ἀκίνητα καὶ ἀμετάθετα εἶναι προσέταξεν ὁ δεσπότης.

Chrysostomos, *Hom. Cat.* I,10, ed. Wenger, *Huit catéchèses*, s. 113-114.

⁴⁹⁵ Chrysostomos, *Hom. Cat.* I,10, Wenger, *Huit catéchèses*, s. 113-114.

⁴⁹⁶ Quomodo potuit humanam debilitare vel mutare naturam, quod substantia caret? Pelagius, *De natura*, in: Aug., *De nat. grat.* 19,21 (BA 21,278); srov. Hušek, *Milost stvoření, zjevení a odpuštění podle Pelagia*, s. 146.

⁴⁹⁷ Pelagius, *In Rom.* 7,17 (ed. Souter, s. 59): Habitat quasi hospes et quasi aliut in alio, non quasi unum, ut accidens scilicet, non naturale. Srov. DUPONT, *Die Christusfigur des Pelagius*, s. 341.

dobrá ve vztahu k ctnosti a hříchu, tedy v morálním smyslu. Přirozenost sama o sobě je pouze otevřeností pro dobré a zlé, které však patří výhradně do sféry svobodné vůle.⁴⁹⁸ Hřích, stejně jako ctnostné jednání, podle Juliána nemůže vycházet z přirozenosti, ale pouze ze svobodné vůle. Julián z Aeclana se v tomto ohledu shoduje s pojetím východních protimanichejských autorů, pro něž je fyzická, tělesná přirozenost sama o sobě neutrální, není ani dobrá ani zlá. Ve vysokém hodnocení svobodného rozhodování a odmítnutí determinismu, stejně jako v důrazu na morální stránku je pozice Juliána z Aeclana a východních autorů shodná.

Podle Serapiona z Thmuis je zásadní předěl mezi neměnností fyzické přirozenosti a otevřeností vlastní svobodné vůli. Člověk není poddán nutnosti, ale je pánem nad svým rozhodováním.⁴⁹⁹ Vztah mezi Stvořitelem a stvořením je založen na svobodné vůli obou stran. Tak jako Bůh vše stvořil a tvoří ze své vůle, činí i vůli člověka pánem jeho činů.⁵⁰⁰ Člověk není podřízen neměnné přirozenosti, která není ani dobrá ani zlá, ale je schopen změny, jež závisí na jeho svobodné vůli (προαίρεσις).⁵⁰¹ Fungování těla a jeho údů samo o sobě patří do oblasti odhadnutelnosti a neměnnosti, zatímco konkrétní rozhodnutí a jednání do sféry neodhadnutelnosti a otevřenosti, vlastní svobodnému rozhodování.⁵⁰² Svobodná vůle člověka se může obrátit k dobrému i ke zlému, je jí vlastní otevřenost; svobodná vůle

⁴⁹⁸ KLEIN, *Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica*, s. 121-122.

⁴⁹⁹ κύριος ὢν ἐν ταῖς ἐπικρίσεσι τῆς οικείας κρίσεως. Serapion, *Adv. Man.* IX, ed. Casey s. 33, stov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 167.

⁵⁰⁰ ἐν τῷ θέλειν τοὺς νόμους ἔθετο, ἐν τῇ θελήσει τὰ νόμιμα ἀποταμιεύεται, τὴν βούλησιν τῶν πραττόντων κυρίαν τῶν πραττομένων ἐπίσταται. Serapion, *Adv. Man.* XXVII,13-15, ed. Casey, s. 42, srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 175.

⁵⁰¹ ἢ γὰρ ποιότης τῶν κινημάτων ἐν τῇ προαίρεσει κεῖται Serapion, *Adv. Man.* XVIII, 12, ed. Casey s. 37, srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 170.

⁵⁰² ἀκίνδυνος οὖν ἢ ἀπλῆ κίνησις· ἄδηλος δὲ ἢ μεταβολή. Serapion, *Adv. Man.* XVIII,14, ed. Casey s. 37, srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 170.

je nezničitelná.⁵⁰³ Existence člověka jako svobodné bytosti je poznamenána otevřeností a proměnami.⁵⁰⁴ Důkazem o svobodné vůli duše jsou podle Serapiona obraty v životě biblických postav a svatých (apoštol Pavel, Démas, Géchazí, Jidáš).⁵⁰⁵ Apoštol Petr je příkladem změny v obou směrech, je jakýmsi korunním svědkem toho, že neexistuje zlá ani dobrá přirozenost, jak tvrdí manichejci.⁵⁰⁶ Všechny proměny v jeho životě vycházejí ze svobodné vůle a tu ukazují.⁵⁰⁷ Ze svobodné vůle žijeme, na ní závisí, zda cesta člověka dosáhne zdárného konce.⁵⁰⁸ Co si člověk volí, volí si dobrovolně (ὁ γὰρ εἴλετο, ἐκὼν εἴλετο), a za to také bude spravedlivě souzen. Kdyby tomu tak nebylo, kdyby nebyly posuzovány skutečné činy člověka, pozbyla by ceny koruna svatosti, stejně jako by ztratily váhu tresty zlých.⁵⁰⁹ Podle Serapiona Bůh ve vztahu k člověku nejedná násilně, nebere si to, co mu nepatří, nikdy nepožaduje po člověku, čeho ten není na základě svého stvoření schopen.⁵¹⁰

⁵⁰³ κἂν γὰρ νοήση προαίρεσις κἂν σφαλῆ, ὅμως τοῦ εἶναι λογικὴ οὐκ ἀπήλλακται, ἀλλ' ἔχει τοῦτο μὴ διεφθαρμένον. Serapion, *Adv. Man.* XXIX,29-31, ed. Casey s. 45, srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 177.

⁵⁰⁴ Doklady proměn: Ž 49,13.21, 1 K 1,27.

⁵⁰⁵ αὐθαίρετος ἐκ τῆς μεταβολῆς ἐλεγχθήσεται, Serapion, *Adv. Man.* XXI,10, ed. Casey s. 39, srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 172.

⁵⁰⁶ ἐπειδὴ γὰρ βούλονται φύσεις εἶναι καὶ μαίνονται εἰς τὸν περὶ φύσεως λόγον, τὸν Πέτρον προκεκόμικα, ἵνα φύσις ἐλεγχθῆ. Serapion, *Adv. Man.* XXIII,26-27, ed. Casey s. 40, srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 173.

⁵⁰⁷ δεικνύουσι γὰρ αἱ πολλαὶ μεταβολαὶ τὸ ἐκ προαιρέσεως ἀποτετελεσμένον. Serapion, *Adv. Man.*, ed. Casey s. 40, srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 173.

⁵⁰⁸ προαιρέσει γὰρ ζῶμεν, προαιρέσει τὸ κατόρθωμα ἀποταμιευόμεθα. Serapion, *Adv. Man.* XXIII,30, ed. Casey s. 40, srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 173.

⁵⁰⁹ μάτην καὶ οἱ ἅγιοι ἐστεφανοῦντο· μάτην καὶ οἱ κακοὶ ἐστρεβλοῦντο, εἰ μὴ τοῖς πράττουσιν ἢ τῆς πράξεως αἰτία ἐπεγράφετο. Serapion, *Adv. Man.* IX,13-16, ed. Casey s. 33, srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 167.

⁵¹⁰ οὐδὲ γὰρ τὸ μὴ ἑαυτοῦ δέχεται ὁ θεός, οὐδὲ τὸ ὑπ' ἄλλου πεπλασμένον ἀπαιτεῖ, ἵνα μὴ βίαν ἄλλοις ἐγκαλῶν αὐτὸς βίαιος γένηται, καὶ ἵνα μὴ ἑτέρου ἐπιθυμῆ, ὡς αὐτὸς ποιῆσαι μὴ δυνάμενος. Serapion, *Adv. Man.* X,6-8, ed. Casey s. 33, srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 167-168.

Podle Tita z Bostry mají všechny stvořené věci své nezměnitelné místo v řádu stvoření,⁵¹¹ pouze člověk se z tohoto řádu vymyká darem svobodné vůle a racionality. Skutečná změna ve světě stvořených skutečností vychází jediné ze svobodné vůle člověka. Ostatní stvoření, jako stromy v Ježíšově podobenství (Mt 3,10; L 3,9; L 6,4), jsou podřízena nutnosti.⁵¹² Člověk na rozdíl od stromu však není určován jen přirozeností, ale je obdařen svobodnou vůlí. To, co patří ke sféře přirozenosti, je neměnné. Člověk je ale schopen poučení, rozumové úvahy, a jeho jednání nutnosti nepodléhá. Podle Tita znamená stvoření člověka k obrazu (κατ' εικόνα) Božímu, že je člověk obdařen svobodou vůle a vládou nad ostatním stvořením, poddaným přirozenosti, a právě proto je povolán být horlivým následovníkem (ζηλωτής) samotného Boha, jehož přirozenost je svobodná.⁵¹³ To, co je u Boha vlastností samé přirozenosti, je u člověka věcí svobodné vůle: svoboda božské přirozenosti odpovídá svobodě lidské vůle.⁵¹⁴ V Titově výkladu podobenství o milosrdném otci a dvou synech (L 15,11-32) je návrat marnotratného syna k otci oslavou svobody lidské vůle. Bůh chce, aby ho člověk miloval svobodně, ne na základě nutnosti (ἵνα προαιρέσει αγαπῶμεν καὶ μὴ ἀνάγκη δουλεύωμεν). Předpokladem obrácení (μετάνοια) je pro Tita z Bostry svoboda hřešit nebo nehřešit. Bůh si přeje, aby mu člověk sloužil ze své svobodné vůle (ὁ θεὸς θέλει γὰρ ἡμᾶς προαιρέσει δουλεύειν).⁵¹⁵

⁵¹¹ Titus, *Contra Man.* IV.58, srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 57.

⁵¹² Titus, *Contra Man.* IV.48-49, srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 56.

⁵¹³ Titus, *Contra Man.* III.13, srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 36.

⁵¹⁴ οὕτω μὲν δὴ τὸν ἄνθρωπον τετίμηκεν ὁ θεὸς, κατ' εἰκόνα ἑαυτοῦ δημιουργήσας αὐτόν, ἵν' ὡσπερ αὐτὸς ἐλευθερότητι φύσεως ἀγαθός, οὕτω δὴ καὶ ὁ ἄνθρωπος ἐλευθερότητι προαιρέσεως ζηλωτῆς ὑπάρχη θεοῦ, οὐκ ἀδυναμία φύσεως τοῦ ἁμαρτάνειν ἀπεχόμενος, ἐλευθερότητι δὲ τὴν ἀρετὴ τιμῶν. Titus, *Contra Man.* III.13, srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 36.

⁵¹⁵ Προσηήλθε τοίνυν πρῶτος ὁ κατὰ διάνοιαν νεώτερος, ὁ κατὰ λογισμόν ἀφήλιξ καὶ λέγει τῷ πατρὶ· δός μοι τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς κληρονομίας, τουτέστιν· οὐ θέλω δουλεύειν ἀνάγκη· αὐτεξούσιός εἰμι· ἂν θέλω, σωφρονῶ, ἂν μὴ θέλω, οὐκ ἀναγκάζομαι. οὕτω γὰρ καὶ ὁ θεὸς θέλει, ἵνα μὴ ἀνάγκη δουλεύωμεν· οὐ γὰρ ἔσμεν ἄλογα ζῶα, ἀλλὰ λογικοὶ ἔσμεν αὐτεξούσιοι· ὡς θέλομεν, κινούμεθα, ὡς

Svobodná volba (προαίρεσις) je podle Basila z Kaisareie člověku vlastní coby racionální bytosti.⁵¹⁶ Člověk není poddán nutnosti; svůj život má ve svých rukou, protože je stvořen k obrazu svého Stvořitele.⁵¹⁷ Člověk i ďábel jsou zlí z téže příčiny, z vlastní svobodné vůle.⁵¹⁸ Tak jako člověk, i andělské bytosti jsou nadány naprostou svobodou rozhodování o sobě, samy se rozhodují, zda zůstat při Bohu, nebo se Bohu a dobru vzdálit.⁵¹⁹ První člověk Adam se těšil věčnému životu, podlehl ale přesycenosti (κόρος) a nadřadil tělesné požitky duchovním. Byl proto vyvržen z ráje, z blaženého života, stal se zlým, ne ovšem z nutnosti, ale ze své svobodné vůle (οὐκ ἐξ ἀνάγκης κακός, ἀλλ' ἐξ ἀβουλίας).⁵²⁰ Basil z Kaisareie si ve své protimanichejské homilii klade otázku, proč nebyl člověk od počátku stvořen jako neschopný hřešit (ἐν

θέλομεν, πορευόμεθα, ὁ θέλομεν, πράττομεν, ὁ μὴ θέλομεν, οὐ ποιοῦμεν· ἐφ' ἡμῖν ἐστι τὸ ζῆσαι καλῶς, ἐφ' ἡμῖν ἐστι τὸ μὴ ζῆσαι καλῶς· ἔχομεν γὰρ ἐξουσίαν τῆς ἑαυτῶν περὶ τὸν βίον αἰρέσεως. λόγῳ τετιμῆμεθα, ἵνα γενώμεθα αὐτεξούσιοι τῆς ἰδίας ἀρετῆς, ἵνα εὐλόγως ἐπαινεθῶμεν· ἐὰν γὰρ ἀνάγκη δουλεύωμεν, καρπὸν οὐκ ἔχομεν εἰς κάματον καὶ πόνον, εὐρίσκεται δὲ αἴτιος ὁ ἀναγκάζων. θεὸς δὲ οὐχ οὕτως θέλει, ἀλλ' ἵνα προαιρέσει ἀγαπῶμεν καὶ μὴ ἀνάγκη δουλεύωμεν. διὰ τοῦτο καὶ ἡ μετάνοια ἐνεργεῖ, ἐπειδὴ ἐκουσία ἡ ἁμαρτία. κὰν μέλλη τις ἀγαθός τε εἶναι καὶ δόκιμος, ὀφείλει προθέσει δουλεῦσαι καὶ μὴ ἀνάγκη βιασθῆναι· ἂν γὰρ βιασθῆ, οὐκ αὐτοῦ γίνεται τὸ ἔργον, ἀλλὰ τοῦ βιασαμένου. προσῆλθεν οὖν ὁ νεώτερος αἰτῶν τῆς ἰδίας οὐσίας τὸ μέρος, τουτέστιν τῆς ἰδίας ἐξουσίας. ὁ πατήρ ἀφθόνος ἔδωκεν· ὁ θεὸς θέλει γὰρ ἡμᾶς προαιρέσει δουλεύειν. Titus, *Ad Lc.* 15,12 1-23, srov. SICKENBERGER, *Titus von Bostra*, s. 215-216.

⁵¹⁶ Καὶ Θεὸς τοίνυν οὐ τὸ ἠναγκασμένον φίλον, ἀλλὰ τὸ ἐξ ἀρετῆς κατορθούμενον. Ἀρετὴ δὲ ἐκ προαιρέσεως, καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης γίνεται. Προαίρεσις δὲ τῶν ἐφ' ἡμῖν ἡρτηται. Το δὲ ἐφ' ἡμῖν ἐστι τὸ αὐτεξούσιον. Basil, *Cur Deus non est auctor malorum* PG 31, 345B, srov. Stegmann s. 384.

⁵¹⁷ Διὰ τὴν αὐτεξούσιον ὁρμὴν, μάλιστα πρέπουσαν λογικῇ φύσει. Λελυμένη γὰρ πάσης ἀνάγκης, καὶ αὐθαίρετον ζωὴν λαβοῦσα παρὰ τοῦ κτισαντος, διὰ τὸ κατ' εἰκόνα γεγενῆσθαι Θεοῦ... Basil, *Cur Deus non est auctor malorum* PG 31, 344B, srov. Stegmann s. 383.

⁵¹⁸ Πόθεν γὰρ πονηρὸς ὁ ἄνθρωπος; Ἐκ τῆς οἰκείας αὐτοῦ προαιρέσεως. Basil, *Cur Deus non est auctor malorum* PG 31, 345D, srov. Stegmann s. 385.

⁵¹⁹ αὐθαίρετον ἔχων καὶ αὐτὸς τὴν ζωὴν, καὶ ἐπ' αὐτῷ κειμένην τὴν ἐξουσίαν, ἢ παραμένειν τῷ Θεῷ, ἢ ἀλλοτριωθῆναι τοῦ ἀγαθοῦ. Basil, *Cur Deus non est auctor malorum* PG 31, 345D, srov. Stegmann s. 385.

⁵²⁰ Basil, *Cur Deus non est auctor malorum* PG 31, 345A, srov. Stegmann s. 383.

τῆ κατασκευῆ τὸ ἀναμάρτητον). Tak jako lidský pán nepovažuje za dobré takové služebníky (οἰκέτας), kteří jsou v poutech, ale ty, kteří plní úkoly dobrovolně (ἐκουσίως), ani Bůh nemá podle Basila zalíbení v tom, co je vynucené, ale pouze v tom, co vychází z ctnosti; ctnost pak je možná jen na základě svobodné volby, ne nutnosti.

Podobně i Eusebios z Emesy se ptá, proč nebyl člověk stvořen jako dobrý, tj. nikoli s možností volby dobrého, ale s jeho plným uskutečněním. Jeho odpověď je podobná jako v případě Basilově (a Juliánově): ctnost nemůže být vynucena. Eusebios používá obraz psa, který, když je spoután, nekouše, ale ne dobrovolně.⁵²¹ Kdyby tedy byl člověk cudný a zdrženlivý z nutnosti, nejednalo by se z jeho strany o skutečnou ctnost, ale o nesvobodné, vynucené jednání.⁵²² Je-li popřena svoboda rozhodování, je tím zmařeno vše.⁵²³ Pokud není svobodná vůle, ztrácí význam vše ostatní; končí platnost zákona, příkázání, soud a nebeské království i peklo ztrácejí smysl (jsou *sine causa et sine ratione*).⁵²⁴

Podle Eusebia z Emesy k přirozenosti člověka patří racionalita, smyslovost a svobodná vůle. Kdo popírá svobodu rozhodování, popírá samotnou přirozenost

⁵²¹ Canis enim ligatus invitus non mordet. Eusebios, *De arbitrio* 14, ed. Buytaert s. 22.

⁵²² Si igitur pudici fuerimus necessitate, vi ac coactione, non erimus pudici sed colligati. Eusebios, *De arbitrio* 14, ed. Buytaert s. 22.

⁵²³ Arbitrii autem voluntas si fuerit pulsa, nihil relinquetur. Eusebios, *De arbitrio* 7, ed. Buytaert s. 18,14-15.

⁵²⁴ Si enim arbitrii voluntas immutatur, cessat lex, superflua sunt et mandata. Quid enim mihi praecepit facere hoc, aut non facere illud, quod non est in mea potestate? Ergo et lex superflua, – si non sit arbitrii voluntas, – et mandata otiosa et adhortatio supervacua et minae vanae et regna caelorum sine causa et gehenna sine ratione. Si enim non est meus cursus, ut quid mihi et corona? Si ipse non pecco, cur mihi poena? Eusebios, *De arbitrio* 8, ed. Buytaert s. 18.

člověka.⁵²⁵ Svoboda rozhodování je pro Eusebia silou, schopností (*virtus*), vycházející z přirozenosti (*natura*). Tak jako k ohni patří horko a k vodě vlhkost, k lidské duši náleží myšlení (*cogitatum*), rozhodování (*arbitrium*) a vůle (*voluntas*). Ty nemohou být nečinné.⁵²⁶ Člověk jako bytost obdařená smysly a duší nemůže nebýt morálně zodpovědný, nemůže být jako kámen či hůl pohybován někým jiným.⁵²⁷ Vše podstatné v životě člověka se odehrává v rovině morální, v rovině volby a svobodného rozhodování.⁵²⁸ Člověk má svobodu odmítnout Boží nabídku (*potestas reiciendi*). Ten, kdo nechce následovat Pána, k tomu nemůže být nucen.⁵²⁹ Skutečnost obrácení, jak ji dosvědčují životy apoštolů a dalších Kristových svědků, je důkazem, že přirozenost člověka je svobodná (*natura liberi sumus*).⁵³⁰ Proměny v životě apoštolů podle Eusebia z Emesy dokládají, že o životě člověka nerozhoduje osud (*fatum*), ale svobodná vůle (*voluntas*), která je v případě obrácených napravená (*correcta*).⁵³¹

Podle Jana Chrysostoma je nejlepším důkazem (τεκμήριον μέγιστον) moudrosti a lásky (φιλανθρωπία) Boha to, že svěřil péči (ἐπιμέλεια) o to nejcennější v člověku, o

⁵²⁵ Si autem rationabiles creati sumus et sensus in nobis est et arbitrii voluntas est et haec nobis natura est. Qui interimit arbitrii voluntatem, nostram naturam interimit. Eusebios, *De arbitrio* 13, ed. Buytaert s. 22, 14-16

⁵²⁶ Si non est nostrum, ut cogitemus, ut velimus et insequamur bona, ut excusemus nos a malis, sine causa habemus arbitrium, cogitatum et voluntatem ex natura. Ergo natura iurgatur, quia arbitrii voluntatem intercipit. Eusebios, *De arbitrio* 13, ed. Buytaert 13, s. 22,2-6.

⁵²⁷ Si enim ut lapis ab alio volutarer aut ut canna ab aliena manu traherer, sensus mihi non erat necessarius. Eusebios, *De arbitrio* 13, ed. Buytaert, s. 22.

⁵²⁸ Translationes enim morum, naturae commendationes habentur; et promotiones propositi, naturae commendationes noscuntur. Eusebios, *De arbitrio* 17, ed. Buytaert, s. 25.

⁵²⁹ Si quis vult ire, non est prohibitus; Eusebios, *De arbitrio* 26, ed. Buytaert, s. 30.

⁵³⁰ Ergo et his, quae gerimus et audire nolumus et confundimur et abscondimur et affectamur et laetamur et transferimur, agnoscitur quia natura liberi sumus. Si enim natura es malus, transferri non potes; si autem nunc quidem malus, nunc autem bonus es, a te est pondus momenti et immutatio. Eusebios, *De arbitrio* 17, ed. Buytaert, s. 24.

⁵³¹ non fatum immutatum, sed voluntas correcta. Eusebios, *De arbitrio* 17, ed. Buytaert s. 25.

duši, do jeho rukou, stvořil lidi svobodné (αὐτεξουσίου) a na vůli (γνώμη) člověka ponechal, zda půjde cestou ctnosti (ἀρετή), nebo špatnosti (κακία). Naopak vše, co se týká těla, tedy co se nevztahuje k ctnosti a zbožnosti, vyhradil Bůh sám sobě, své prozřetelnosti (πρόνοια). Záměrem jeho prozřetelnosti je, aby se člověk nestaral příliš o své tělo, ale svou péči věnoval tomu nejcennějšímu, totiž duši. Jen na člověku samotném totiž záleží, bude-li hřešit, nebo půjde cestou ctnosti.⁵³² Důraz na morální rovinu, u Jana Chrysostoma stále přítomný, je rovněž leitmotivem v díle Juliána z Aeclana.

2.5. Shrnutí

Jak u Juliána z Aeclana, tak i u východních protimanichejských polemiků je hlavním motivem snaha o obranu Boha jako dobrého stvořitele. V odmítnutí determinismu ve vztahu mezi Bohem a člověkem, a to jak v negativním (nutnost hřešit na základě přirozenosti), tak i v pozitivním smyslu (nevyhnutelnost dobrého jednání, která nerespektuje svobodu člověka) se Julián z Aeclana shoduje s Basilem z Kaisareie či Eusebiem z Emesy. Dalším společným rysem je to, že ve svém vysokém ocenění svobodné vůle byli protimanichejští obránci pravověrné křesťanské nauky vedeni úsilím o zachování morální úrovně křesťanského života. Zvláště výrazný je tento rozměr u Jana Chrysostoma. Juliánovi z Aeclana byla právě tato „praktická“ stránka teologie protimanichejských autorů křesťanského Východu velice blízká.

Ne ve všem se však Julián a východní protimanichejští autoři shodují. S představou neměnné přirozenosti se setkáme u Theodora z Mopsuestie, ovšem

⁵³² Καὶ τοῦτο γὰρ τῆς αὐτοῦ σοφίας καὶ τῆς ἀφάτου φιλανθρωπίας τεκμήριον μέγιστον ὅτι τοῦ μείζονος ἐν ἡμῖν, τῆς ψυχῆς λέγω, τὴν ἐπιμέλειαν ἡμῖν ἐνεχείρισε διδασκῶν ἡμᾶς δι' αὐτῶν τῶν πραγμάτων ὅτι αὐτεξουσίου ἡμᾶς εἰργάσατο καὶ ἐφ' ἡμῖν εἶναι κατέλιπε καὶ τῇ γνώμῃ τῇ ἡμετέρῃ καὶ τὸ τὴν ἀρετὴν ἐλέσθαι καὶ τὸ πρὸς τὴν κακίαν αὐτομολῆσαι. Chrysostom, *Hom. Cat.* VIII,22, ed. Wenger, *Huit catéchèses*, s. 259.

v poněkud jiném kontextu než u Juliána z Aeclana.⁵³³ V Theodorových katechetických homiliích je zřetelný protiklad mezi jedinou božskou podstatou (φύσις), neproměnnou a existující od věčnosti, a lidskou přirozeností, která je smrtelná a proměnlivá.⁵³⁴ Lze říci, že pro Theodora z Mopsuestie je lidská přirozenost nezměnitelně proměnlivá, nedokonalá; nezměnitelnost, nemožnost překročit omezení vlastní stvořené lidské přirozenosti ovšem nemůže být chápána jako něco pozitivního. Že je přirozenost člověka ve svých základních parametrech nezměnitelně dána, ještě neznamená, že je dobrá.

Pojetí přirozenosti jako společné všem lidem a neměnné, a pojetí hříchu jako vycházejícího výhradně ze svobodného rozhodování s sebou u Juliána z Aeclana nese dva konkrétní důsledky. Děti se rodí bez zátěže hříchu, vybavené jakousi prvotní nevinností, a všichni lidé, včetně pohanů žijících před příchodem Krista, jsou na základě společné přirozenosti schopni skutečné ctnosti. Těmito dvěma důsledkům, představujícím charakteristické rysy Juliánovy teologické antropologie, se bude věnovat následující kapitola.

⁵³³ Ke vztahu mezi přirozeností a vůlí a případnému vlivu aristotelismu na Theodorovo pojetí vztahu těla a duše srov. NORRIS, *Manhood and Christ: a study in the christology of Theodore of Mopsuestia*. Oxford 1963, s. 153.

⁵³⁴ Theodor, *Hom. cat.* 1,14 (FC 17,1, s. 85-86); *Hom. cat.* 2,17 (FC 17,1, s. 101).

3. Nevinnost novorozených dětí a ctnosti pohanů a svatých Starého zákona

3.1. Nevinnost novorozených dětí

Jak již víme, podle Juliána z Aeclana vše, co je stvořeno, je ve své podstatě učiněno správně, náležitě. Člověk je stvořen bez zátěže hříchů, obdařen přirozenou nevinností, schopen ctností založených na svobodné vůli. Přirozená nevinnost (*innocentia naturalis*) je pro Juliána důležitý pojem,⁵³⁵ patří k jeho obrazu dobrého Boha – Stvořitele, který netvoří žádné lidské bytosti jako z podstaty hříšné a neschopné dobra.⁵³⁶ Na narozených dětech není co „napravovat“; pokud jde o jejich přirozenost, jsou dobrým stvořením Božím, stvořeným nejlépe, jak je možné.⁵³⁷ Děti jsou čistou přirozeností (*natura*), protože ještě nejsou schopny svobodného rozhodování.⁵³⁸ Jsou v témže stavu jako Adam před pádem.⁵³⁹ Na rozdíl od prvního člověka však ještě nemají vlastní vůli (*voluntas*), a tedy nemohou hřešit. Jsou z hlediska mravního nepopsaným listem, jakýmsi nevinným, čistým počátečním

⁵³⁵ Quorum tamen scelerum vim non solum expultricem innocentiae naturalis commentaris, verum etiam deinceps per totam vitam in universa vitia coactricem. Iul., Flor. in Aug., *Contra Iul. Imp.* 3,71 (CSEL 85/1, 403).

⁵³⁶ Ergo deum et iustum et pium credimus et veracem ac per hoc nihil impossibile mandasse legem eius tenemus, nihil falsum confirmare testimonia, nihil iniquum pronuntiare iudicia, sed ipsum esse hominum conditorem, quos nullo crimini obnoxios creat, verum plenos quidem innocentia naturali, voluntariarum autem virtutum capaces. Iul., Flor. in Aug., *Contra Iul. Imp.* 3,82 (CSEL 85/1, 406).

⁵³⁷ Dicimus itaque tam bonum esse opus dei in nascente, ut ea quae substantiae eius sunt naturalia opus emendatore non habeant, quoniam, quicumque censuerit, id quod a deo factum confitetur, aliter fieri debuisse, illum sine dubio reprehendit, quem corrigendae in alteram formam confitetur artificem. Iul., Flor. in Aug., *Contra Iul. Imp.* 3,162,4-11 (CSEL 85/1, 467).

⁵³⁸ innocentes (...) ante propriae voluntatis usum, rude opus dei ... Iul., Flor. in Aug., *Contra Iul. Imp.* 2,203,2.3 (CSEL 85/1, 315).

⁵³⁹ nos enim non solum dicimus naturam hominis bonam a deo esse conditam in Adam, sed in omnibus parvulis bonam ab eo condi, qui primi illius auctor fuit, propter quod illum omnium hominum asserimus conditorem. Iul., Flor. in Aug., *Contra Iul. Imp.* 3,144,36-40 (CSEL 85/1, 450).

stavem (*innocua naturae exordia*) lidství.⁵⁴⁰ Tato nevinnost sama o sobě je podle Juliána z morálního hlediska neutrální skutečností, znamená stav před možností zhřešit nebo jednat ctnostně; je pouhou otevřeností. Je nepochybně dobrá, ale pouze jako předstupeň toho, co je lepší, tedy morálního jednání má základě svobodného rozhodování, vlastního pouze dospělým lidem.

V souladu s Juliánovým kreacionismem je představa o tom, že každý člověk, se svým tělem a duší, je stvořen jako nová skutečnost, nová přirozenost (*natura*).⁵⁴¹ Není zcela jasné, zda Julián rozlišuje mezi individuální a druhovou přirozeností. Zdá se, že předpokládá jedinou všem lidem společnou dobrou přirozenost, která se ale při každém jednotlivém stvoření člověka (jako osoby, tj. jednoty těla a duše) individualizuje. Při svém narození jsou děti přirozeností bez svobodné vůle (*natura sine voluntate*), jsou Božím dílem tak, jak vyšlo z jeho rukou. Děti jsou dobrou přirozeností v ryzím stavu, a nemůže v nich proto být žádný hřích, který vychází pouze ze svobodné vůle.⁵⁴² Proti představě o tom, že i dítě dvou pokřtěných rodičů je

⁵⁴⁰ Cum enim docuissem quia in hominibus perfectioris aetatis malum suapte voluntate operantibus et innocua naturae laudarentur exordia et actionum diverticula iure vituperantur, duoque esse, quae possint contrariis applicari, in parvulis autem unum id est naturam, quia voluntas non esset, illudque unum aut deo aut daemone esse reputandum, collegique ut si per deum natura subsisteret, non posset esse in ea originale malum, si autem diabolo transcriberetur per ingenitum malum, nihil esset per quod homo divino operi vindicaretur... Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,26,5-13 (CSEL 85/2, 219-220).

⁵⁴¹ Sine dubio, quod utriusque vestrum repugnet, id est nec a bono deo malum nec a principe tenebrarum aliam vel factam vel commixtam esse naturam, sed unum deum, auctorem rerum omnium, bonam hominum non solum fecisse primum, sed etiam facere in unoquoque nascente naturam, cui tamen creatoris sui opitulationem ut multis modis utilem, ita etiam necessariam profiteamur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,154,9-15 (CSEL 85/1, 457-458).

⁵⁴² Opus enim diaboli hominisque mali peccatum est, quod in nullo potest sine liberae motu voluntatis existere. Quod opus et diabolo et homini a possibili venit et venit, opus autem dei est natura, in qua non a possibili, sed a necessario subsistit homo. Quae natura multis est temporibus sine voluntate, quoniam vis eius certa aetate sentitur. Quamdiu ergo est natura sine voluntate, opus dei tantummodo est; at haec

zasaženo dědičnou vinou, vykládá Julián podobenství o stromu a ovoci (Mt 12,33; L 6,44) tak, že i dítě vzešlé ze smilstva je nevinné díky své přirozenosti.⁵⁴³

I přirozenost člověka, který hřeší z vlastní vůle, zůstává dobrá; u malých dětí, které nemají než tuto společnou dobrou přirozenost, nelze mluvit o hříchu, aniž bychom z toho, kdo je tvůrcem jejich přirozenosti, činili i tvůrce jejich hříchu.⁵⁴⁴ Julián vidí zásadní rozdíl mezi pozicí svou a Máního (a Augustinovou) v tom, jak chápou přirozenost člověka: na jedné straně jako zasaženou hříchem a odsouzenou k zavržení, na druhé straně jako obdařenou prvotní nevinností a schopnou ctnosti.⁵⁴⁵

Téma přirozené nevinnosti dětí se objevuje také v exegetické části díla aeclanského biskupa. Výklad textu Dvanácti proroků poskytuje Juliánovi vhodnou příležitost k odmítnutí představy o děděné vině. Potomci těch, kdo pro svou bezbožnost zahynuli, nejsou obtíženi jejich vinou, ale naopak při svém narození

quod non fecerit, non potest habere peccatum. (...) Deus autem, qui verus est Christianorum, malum non facit; parvulus quoque ante propriae voluntatis arbitrium nihil habet nisi quod in eo fecit deus. Naturale igitur nullum potest esse peccatum. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,63,27-34.48-51 (CSEL 85/2, 282).

⁵⁴³ Flagitium quippe moechantium voluntate committitur, substantiae instituta non turbat, verum exercet se natura per materias suas et peccato remanente apud illicitae voluntatis auctorem fetus innocuos de opere conditoris erumpit. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,21,38-42 (CSEL 85/2, 204).

⁵⁴⁴ Manet ergo et in malis hominibus taxatio naturalis boni nec umquam malum erit bonum malumque agere potuisse; sed personae illi nihil proderit, quae necessarii sui instituta non damnat quidem, sed tamen sibi ea non prodesse compulit. Sicut ergo in eo homine, in quo est iam explicata libertas, cum peccat, malum ascribimus voluntati, naturam autem deo condicionis auctori, ita si parvulus, qui voluntatis usum non habet nec quicquam ostendit praeter instituta naturae, scelere plenus esse dicatur atque habere malum a necessario, quod alter a possibili capit, sine dubio is auctor criminis, qui naturae auctor, arguitur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,59,15-25 (CSEL 85/2, 268).

⁵⁴⁵ Hanc tu [Augustine] itaque naturam sine aliquo propriae voluntatis admixtu ream, damnatam, malis id est criminibus plenam cum Manicheo tamen asseris, quam nos sine scelere, sine peccati malo innoxiam et capacem virtutis tuemur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,197,3-7 (CSEL 85/1, 496).

obdařeni prvotní nevinností. Dospělému člověku zůstává otevřena možnost pokání a nápravy, návratu na cestu ctnosti.⁵⁴⁶ Podle Juliána neexistuje determinace ke zlu, zlý čin rodičů nepředurčuje osud dětí; ty jsou jednak obdařeny darem nevinnosti, jednak, i v případě selhání, je před nimi stále otevřena cesta napravení a pokání, návratu ke spravedlnosti. Nepravost těch, kdo pro svou nevěru zahynuli na poušti, není překážkou toho, aby jejich děti dosáhly splnění zaslíbení.⁵⁴⁷

I v tomto výkladu se výrazně objevuje pro Juliána tak typický morální rozměr. Základem je výzva, aby potomci kráčeli lepšími cestami než jejich zavržení rodiče, aby usilovali o ctnost, za což se jim dostane svobody, o niž jejich otcové přišli, a hojnějšího (pro Juliána typický výraz označující vztah mezi starozákonním předobrazem a jeho naplněním: *cumulatius*) splnění zaslíbení.⁵⁴⁸ Pokud ale potomci napodobují zvrácené jednání svých rodičů, stejně jako oni zahynou.⁵⁴⁹ Sama příslušnost k vyvolenému lidu (či „přijatému za syna“, Julián zde používá termín *adoptio*, který má významné místo v kontextu teologie křestní milosti) nestačí, pokud se k ní nepřipojí skutečná zbožnost (*devotio*), tj. orientace celého života podle spravedlnosti.⁵⁵⁰ Nevinnost, nezatíženost hříchem dává svůj plný smysl v kontextu exhortace ke křesťanskému životu, k ctnosti. Zde se Juliánovo pojetí v základním záměru shoduje s moralistními křesťanskými katechezemi Jana Chrysostoma.

⁵⁴⁶ *siue enim pergat impios ultione consumere, obsistere non ualebit pereuntium multitudo, siue filios punitorum pro innocentiae honore aut emendationis meritis restitui mandarit saluti, nihil impedimenti creare praemissae calamitatis aggestio poterit. Iul. Tr. Osee I,2,2-3 (CCL 88, 133.57-134.62).*

⁵⁴⁷ *quorum interfectio filiis ad gaudia promissa ducendis obstacula non creauit, Iul. Tr. Osee I,2,2-3 (CCL 88, 134.83-84).*

⁵⁴⁸ *Is itaque, ait, iudiciorum ordo etiam in uestra nunc expunctione seruabitur, ut squalentes sacrilegiis obruantur exitiis, et eorum posterii, qui proposito genitorum studiis melioribus decrepauerint, uel desperata libertate potiantur, uel cumulatius prosperorum successibus augeantur. Iul. Tr. Osee I,2,2-3, (CCL 88, 134.84-89).*

⁵⁴⁹ *quandoquidem etiam suboles talium, obscenos sibi parentes esse uitiorum imitatione fateatur, et tam filii de parentibus quam parentes de filiis erubescant, promittit eos *siti* esse perituros. Iul. Tr. Osee I,2,2-3 (CCL 88, 135,115-116).*

⁵⁵⁰ *nihil quando prodesset adoptio his, quos non etiam deuotio communiret; Iul. Tr. Osee I,2,2-3, (CCL 88, 134.78-80).*

Představu o prvotní nevinnosti dětí nacházíme rovněž u syrského biskupa a protimanichejského polemika Tita z Bostry. Podle Tita je přirozenost člověka jako taková z morálního hlediska neutrální: není dobrá ani špatná.⁵⁵¹ Přirozenost malých dětí je ryzí přirozeností. Novorozené děti jsou stvořeny v jakémisi neutrálním stavu, vyznačujícím se absencí extrémů (τῶν ἄκρων ἀναιρέσει); nejsou v pravém slova smyslu dobré ani špatné, protože obě tyto kategorie jsou vyhrazeny jednání na základě svobodné vůle, jehož děti ještě nejsou schopny. Dítě je svou přirozeností dobré/krásné (καλός), ale tak jako zlato, drahé kameny nebo ostatní neoduševnělé stvořené skutečnosti. V pravém slova smyslu dobré je totiž pouze to, co vychází z ctnosti (ἀρετή) a ze svobodné vůle.⁵⁵² U Tita najdeme rovněž představu, že malé děti (stejně jako zvířata) nemají rozum, a proto nemohou hřešit.⁵⁵³

Ani u Tita z Bostry, ani u Juliána z Aeclana přitom nejde o ojedinělý postoj; oba se mohli odvolávat na obecně sdílenou představu, podle níž jsou malé děti, které ještě nedosáhly věku, kdy mohou být zodpovědné za své činy, v jakémisi stavu mimo platnost etických kategorií, a zároveň zůstávají součástí lidské pospolitosti a Božího plánu spásy s lidmi, a tedy i účastníky svátostí a příjemci milosti křtu. Novorozené děti jsou nevinné například podle Ireneje z Lyonu.⁵⁵⁴

⁵⁵¹ „Titus’ s main thesis is that man is born neither good nor bad but fair.“ LIEU, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Manchester 1985, s. 101.

⁵⁵² οὕτω δὴ κατεσκεύακε τὸν ἄνθρωπον φύσει μὲν οὐτ’ ἀγαθὸν οὔτε κακόν, ἐπιτρέψας δὲ τῷ λογισμῷ τοῦ κρείττονος τὴν αἴρεσιν. εἰ δὲ τοι μέτ’ ἀγαθὸν μέτε κακόν, τί ἂν εἴη λοιπὸν ζητεῖται. Σκοπητέον τὸ βραχὺ παιδίον τῆ τῶν ἄκρων ἀναιρέσει γνοριζόμενον, λέγω δὴ οὐτ’ ἀγαθὸν οὔτε κακόν. ἢ μὲν γὰρ οὐσία τούτου καλή, τὸ δὲ κατ’ ἀρετὴν ἀγαθὸν οὐπω προσείληφεν. οὕτω δὴ καὶ χρυσὸς φύσει καλός, λόγῳ δὲ ἀρετῆς οὐκ ἀγαθός, ἄψυχος ὢν. ... δι’ ὃ θεὸς ἐπ’ αὐτῷ εἶναι τοῦτο πεποίηκεν. εἰ οὖν ἔδοκε μὲν τὴν ἐξουσίαν, οὐ προεντέθεικε δὲ τῆ φύσει τὴν γνῶσιν ἀρετῆς τε καὶ κακίας, τυφλὸν ἂν ἔδοξεν ἠνίοχον ἐφιστᾶν ἄρματι ὀξυτάτῳ. Titus, *Contra Man.* zl. 16 – II.7, GR. 29.9-28, srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 441.

⁵⁵³ Titus, *Contra Man.* II.40, srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 29.

⁵⁵⁴ Irenej, *Adv. haer.* IV,28,3 (FC 8/4, s. 232): Rursum autem qui salvati sunt et acceperunt hereditatem? Hi scilicet qui credunt Deo et eam quae erga illum est dilectionem custodierunt, quemadmodum Chaleb Iephone et Iesus Nave et pueri

3.1.1. Křest dětí, nevinnost a otázka dědičného hříchu

Juliánova představa o nevinosti novorozených dětí úzce souvisí s problematikou křtu a křestní milosti. Představuje vlastně součást teologického zdůvodnění nepřijatelnosti učení o dědičném hříchu. Na tomto místě je proto užitečný alespoň stručný přehled praxe dětského křtu a jejích teologických implikací v námi sledované době. Ve 4. a 5. křesťanském století bylo běžné odkládání křtu do dospělosti, často byl udělován až těsně před smrtí.⁵⁵⁵ Křest novorozeňat byl sice rozšířený, ve skutečnosti ale byly křtěny děti v ohrožení života, což v době vysoké dětské úmrtnosti muselo být časté. Praxe křtu dětí byla v první polovině 5. století v křesťanských církvích již dosti rozšířená, situace v západní a východní polovině křesťanského světa se však lišila.⁵⁵⁶ Obě strany „pelagiánského“ sporu přitom uznávaly nezbytnost dětského křtu, lišilo se ale její zdůvodnění. Na jedné straně byl křest dětí primárně zdůvodňován, stejně jako u dospělých, odpuštěním hříchů, na druhé straně posvěcením, přijetím do království Božího. Rozdíl mezi „věčným životem“ a „nebeským královstvím“ – to první je podle „pelagiánské“ nauky otevřené všem, druhé pouze pokřtěným – umožnil „pelagiánům“ zastávat nezbytnost křtu dětí. Augustin ovšem takové zdůvodnění odmítal a pokládal za faktické popření nezbytnosti křtu a milosti pro spásu.⁵⁵⁷ Právě formulace zdůvodňující potřebnost křtu dětí posvěcením, tedy „pozitivně“, pravděpodobně

innocentes qui neque malitiae sensum habuerunt. srov. BEATRICE, *Tradux peccati*, s. 201, pozn. 36.

⁵⁵⁵ HARMLESS, *Christ the Pediatrician*, s. 24-25.

⁵⁵⁶ WRIGHT, *Infant Baptism*, s. 38: „There are (...) good grounds for discerning, as a significant contributory factor to the controversy, at least the absence of consensus, if not a clear disagreement, between East and West on the significance of infant baptism.“

⁵⁵⁷ VINEL, *L'argument liturgique opposé par Saint Augustin aux Pélagiens*, in: *Questions liturgiques. Studies in liturgy*. 68, 1987/4, s. 212.

byly tím, co vzbudilo u Augustina podezření z nepravověrnosti Pelagia a jeho stoupců v otázce prvotního hříchu.⁵⁵⁸

Vzájemný vztah liturgické praxe a teologie je ale širším tématem a nevyčerpává se jen v otázce konkrétního zdůvodnění nezbytnosti křtu u dětí.⁵⁵⁹ Liturgie ovlivňuje teologii stejně tak u Augustina (praxe křtu dětí a její teologické implikace), jako u Theodora z Mopsuestie, Jana Chrysostoma a dalších autorů mystagogických katechezí, které svým specifickým zaměřením na dospělé křtěnce rozvíjejí důraz na morální stránku života, na svobodnou vůli člověka a jeho každodenní spolupráci s milostí, jíž se mu dostalo.⁵⁶⁰ Své důležité místo v této specifické teologii navázané na liturgickou praxi má i lidská racionalita: křestní milost zve člověka k aktivní účasti, a aby byla jeho účast náležitá, musí být poučen o smyslu svátosti a jednotlivých úkonů. Teprve pochopení tohoto smyslu mu umožní přijmout je s láskou.⁵⁶¹

Postava Jana Chrysostoma zvláště dobře dokládá, jak důležité je v problematice dědičného (prvotního, přirozeného) hříchu spojení s liturgií. V pozadí jeho pojetí hříchu je praxe křtu dospělých, z níž vychází soudobá teologie křestních katechezí, kladoucí důraz na postoj dospělého člověka, na jeho jednání, na skutečnou změnu života, která odpovídá celkové proměně působené křtem.⁵⁶² V tomto směru představuje teologie křestních katechezí, nejen Chrysostomových, ale i dalších církevních autorů, teologie vycházející ze situace dospělého katechumena, se svými

⁵⁵⁸ PELIKAN, *The Emergence of the Catholic Tradition*, s. 317.

⁵⁵⁹ FINN, *The Liturgy of Baptism*, s. 176.

⁵⁶⁰ FINN, *The Liturgy of Baptism*, s. 74 „daily collaborative effort“; srov. také s. 43-44: „Together with his contemporaries, Chrysostom was strict in his requirements for receiving baptism, demanding serious moral, intellectual, and spiritual preparation.“

⁵⁶¹ Theodor, *Hom. cat.* 12 (Mingana, WS 6,17); srov. FINN, *The Liturgy of Baptism*, s. 38.

⁵⁶² K otázce vztahu mezi křestní praxí a na ní založenou teologií srov. WRIGHT, *Infant Baptism*, s. 22-43.

důrazu na svobodnou vůli, jednání a morální rozměr jakýsi protiklad teologie spojené s praxí křtu dětí, tak jak se rozvinula především v křesťanské severní Africe.

Vysoké nároky kladené na život a jednání pokřtěných, společné celé antiochijské tradici, nepochybně sdílel i Julián z Aeclana, který část svého života v důsledku vyhnanství strávil v blízkosti center syrského křesťanství. Velké počty lidí, hlásících se ke křesťanské víře, zde ohrožovaly morální standard křesťanství. Křest dětí, stejně jako odkládaný křest na smrtelném loži, znamenal pro tamní křesťanské kazatele a teology nebezpečí nepochopení skutečného významu křtu. Záleží totiž na víře těch, kdo křest přijímají.⁵⁶³ Symbolika křtu vyjadřující zrušení rozdílů mezi lidmi v křestní lázni, pokleknutí jako postoj zajatce, jehož křestní milost činí svobodným a zve ke skutečně křesťanskému životu ctnosti a následování, to vše má smysl pouze v případě křtu dospělých.⁵⁶⁴ Bez tohoto liturgického pozadí by teologii akcentující svobodnou vůli, spolupráci s milostí a všudypřítomný důraz na etickou stránku, jak ji budeme u Juliána z Aeclana i jeho východních předchůdců dále sledovat v průběhu této práce, bylo těžko možné pochopit.

Julián z Aeclana zařadil podněty teologie křestních katechezí antiochijské tradice do své argumentace proti přirozenému hříchu u dětí. Vášnivá polemika proti představě, že malé děti, lidská přirozenost (*natura*) v čisté podobě, jsou zasaženy hříchem, představuje bez nadsázky jakýsi *articulus stantis et cadentis* Juliánova postoje a jeho polemického nasazení. Myšlenka děděného hříchu, zásadně odporující spravedlnosti Boha, má podle aeclanského biskupa původ v manichejském učení o zlé přirozenosti a z ní pramenícím „přirozeném hříchu“ (*peccatum naturale*). Ve třetí

⁵⁶³ Srov. FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, s. 532.

⁵⁶⁴ Srov. FINN, *The Liturgy of Baptism*, s. 84.

knize *Ad Florum* Julián obsáhle cituje z manichejského textu *Epistula ad Menoch*.⁵⁶⁵ Při té příležitosti se dostává k otázce, kterou manichejci kladli tváří v tvář praxi křtu dětí: Pokud není hřích vlastní přirozenosti člověka (*peccatum naturale*), proč jsou potom křtěny malé děti, které se ničeho zlého nemohly dopustit?⁵⁶⁶ Křest u dětí jako záchrana před zlou mocí je podle Juliána „lidovým“ chápáním důvodů dětského křtu (*per plebeia [...] ora discurrit*), Augustin se k němu však podle něj uchyluje proto, že sdílí základní manichejské přesvědčení.⁵⁶⁷ Zdůvodnění nutnosti křtu dětí přítomností hříchu vlastního jejich přirozenosti totiž Julián zásadně odmítá jako manichejské.⁵⁶⁸

Julián proto Augustinovo „lidové“ a, jak je přesvědčen, manichejské zdůvodnění hříchu u novorozených dětí nepřijímá.⁵⁶⁹ Skutečnost, že křest je na základě obecně rozšířené praxe v církvi udělován dospělým i dětem, že je jedna a táž

⁵⁶⁵ Diskusi o nejasném původu tohoto textu, který nicméně dobře shrnuje základní prvky manichejského učení, rekapituluje LAMBERIGTS, *Was Augustine a Manichaeen?*, s. 116.

⁵⁶⁶ *Iam vero illud, quod per plebeia, a vobis tamen infusum, ora discurrit, in eadem Manichei epistula continetur id est: „Si peccatum naturale non est, quare baptizantur infantes, quod nihil per se mali egisse constat?“ Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 3,187,45-49 (CSEL 85/1, 487).*

⁵⁶⁷ K využití tématu „lidových“ představ a víry v Juliánově polemice srov. REBILLARD, *Dogma popolare: Popular Belief in the Controversy between Augustine and Julian of Aeclanum*, 175-187.

⁵⁶⁸ Jedním z cílů, jež Julián sleduje, je zbavit obvinění podezření (vzneseného Jovinianem) z manicheismu Ambrože, jehož považuje za autoritu a dovolává se ho. *Non enim sane poterat Manicheus vocari qui bonam naturam, qui peccata voluntaria, qui a deo institutas nuptias, qui a deo fieri parvulos praedicabat. Boni quippe laudatio ad meliora gradus est, infamatio autem naturae ad Manicheum via est. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 4,121,4-7.9-10 (CSEL 85/2, 137).*

⁵⁶⁹ Logiku Augustinova důkazu prvotního hříchu rozebírá REFOULÉ, *Misère des enfants*, zvl. str. 341-342. 1. Bůh je spravedlivý a nemůže trestat nevinné, 2. děti jsou podrobeny neštěstí a zlu, 3. děti nemohou být nevinné.

svátost křtu (*unitas sacramenti*), podle něj přítomnost hříchu u dětí nedokazuje.⁵⁷⁰ Z kontextu je zřejmé, že za hlavní důkaz pro takové mínění Julián považuje pojetí křestní milosti jako vzestupného pohybu, tak jak je vyjadřuje text Chrysostomovy křestní katecheze, kterou poprvé citoval již ve spisu *Ad Turbantium*, ale šířeji také celá tradice antiochijské mystagogické teologie. U dětí křest neznamena odpuštění hříchů, které nemají, ale jejich posvěcení, přijetí za syny a dcery Boží, za dědice Božího království, údy Kristova těla, příbytek Ducha svatého.⁵⁷¹

Ve spisu *Ad Florum* opakuje Julián argumentaci pro jednu svátost křtu (*mysteria*). Ta platí pro lidi všeho věku, ačkoli u dospělých znamená něco jiného než u dětí: (dospělé) hříšníky činí ze špatných zcela dobrými (*ex malo perfecte bonum*), nevinné děti bez vlastních hříchů z dobrých lepšími, resp. vrcholně, dokonale dobrými (*ex bono fieri meliorem id est optimum*), z obou pak činí posvěcené údy Kristova těla. U dospělých je výchozí situací špatný, hříšný život (*mala vita*), u dětí dobrá přirozenost (*bona natura*). Malé děti ještě nejsou schopny používat svobodnou vůli a nejsou odpovědné za své jednání, nemohly samy nic přidat k tomu, co dostaly od svého stvořitele. Nacházet u dětí hřích by proto znamenalo nepřípustnou urážku božské spravedlnosti: z jejího hlediska není jiná možnost než shledat děti jako nevinné. Julián odmítá z jednoty svátosti, která je udělována stejně dospělým jako novorozencům, vyvozovat vinu dětí, tedy nepřijímá argument na základě liturgické praxe, jak jej nacházel u svého oponenta Augustina.⁵⁷²

⁵⁷⁰ Nec ergo unitate sacramenti rea monstratur infantia, sed veritate iudicii nihil aliud quam innocens approbatur. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 1,56,26-28 (CSEL 85/1, 52).

⁵⁷¹ Ve zlomku z třetí knihu spisu *Ad Turbantium*, Iul. *Turb.* 4,312 (CCL 88, 394): Hac de causa etiam infantulos baptizamus, cum non sint coinquinati peccato, ut eis addatur sanctitas, iustitia, adoptio, hereditas, fraternitas Christi, ut eius membra sint. Srov. Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales*, s. 154-155 a 170-171.

⁵⁷² Ecce quanta confessionis luce et eos, qui baptismata parvulis denegarent, et vos, qui eius praeiudicio iustitiam dei audetis maculare, reprobavi protestans aliud me non tenere quam instituta mysteria isdem quae tradita sunt verbis in omni prorsus aetate

Augustin podle Juliána učí, že milost působí různě u dětí a u dospělých, podle jejich odlišného stavu (*diversam esse operationem gratiae pro diversitate venientium*).⁵⁷³ U dospělých milost zahlazuje mnohé skutečně spáchané hříchy; u dětí, které v tomto pojetí mají jen jeden hřích, totiž dědičný a přirozený, by pak milost nutně působila méně, slaběji (*ieiunius, angustius, exilius*). Podle Juliána Augustinův výklad vlastně vylučuje, že by se při křtu dělo totéž u dětí i u dospělých. Představa, že jednou a touž svátostí křtu jsou odpuštěny hříchy skutečným viníkům a přičteno cizí provinění nevinným dětem, je svatokrádežná (*sacrilegium*), a navíc nelogická. Není myslitelné, že by Bůh byl na jedné straně milosrdný a odpouštěl skutečné hříchy těm, kdo se jich dopustili, a zároveň tak krutý, že by nevinnému připsal k tíži cizí provinění.⁵⁷⁴ Podle Juliána je vyloučena možnost přenosu hříchu, zasažení přirozenosti hříchem; na druhé straně obhajuje jeden křest společný pro všechny, dospělé i děti.⁵⁷⁵ Aeclanský

esse tractanda nec pro causarum varietate debere mutari, verum fieri peccatorem ex malo perfecte bonum, innocentem autem, qui nullum habet malum propriae voluntatis, ex bono fieri meliorem id est optimum, ut ambo quidem in Christi membra transeant consecrati, sed unus deprehensus in mala vita, alter in bona natura. Ille enim innocentiam, quam exortus acceperat, prava actione corrumpit; hic vero sine laude sine crimine voluntatis hoc solum habet, quod a deo conditore suscepit, qui infucata primaevitate felicior bonum simplicitatis suae vitare non potuit nullum habens de actibus meritum, sed hoc solum retinens, quod tanti opificis dignatione possedit. Iul., Flor. in Aug., *Contra Iul. Imp.* 1,54,3-19 (CSEL 85/1, 51).

⁵⁷³ Confessus es (Augustine) ergo aliter operari gratiam in maioribus, aliter in minoribus. Iul., Flor. in Aug., *Contra Iul. Imp.* 2,120,1-2 (CSEL 85/1, 251).

⁵⁷⁴ Ceterum nunc extra sacrilegium res, quas putas esse consortas, mutuo sibi vehementer repugnant. Dicis enim, quoniam unis mysteriis idolatrae et parricidae imbuuntur et parvuli, omnes scelestos posse convinci et addis rem multo absurdiorum, a sacramenti huius quo de agimus auctore aliena peccata innocentibus imputari. Hoc est quod pugnare dixi, quia non capit rerum natura, ut uno tempore et adeo sit misericors deus, ut propria unicuique confitenti peccata condonet, et adeo crudelis, ut innocenti impingat aliena. Horum prorsus cum alterum dederis, alterum sustulisti: si donat veniam reis, non calumniatur innocuis, numquam parcit obnoxiiis. Iul., Flor. in Aug., *Contra Iul. Imp.* 1,57,7-19 (CSEL 85/1, 54).

⁵⁷⁵ Si autem dixeris, quia una est forma baptismatis, qua diversae aetatis homines consecrantur, fateberis etiam me tacente commemorationem ibi nec generationis

biskup se brání výtce, že by podle něj děti pokřtěných již nebylo třeba křtít.⁵⁷⁶ Křest je nezbytný jak pro dospělé, tak pro malé děti. Jediným východiskem je z pohledu Juliána z Aeclana najít jiné základní zdůvodnění křtu, než je odpuštění hříchů.

„Liturgický argument“ v Juliánově podání proto vychází z toho, že jednota křtu jako svátosti není dána výchozím stavem – ten je u dětí i dospělých různý – ale stejným konečným určením, jímž je posvěcení, obnovení, přijetí za syny a dcery Boží. Augustinovo „tradiční“ nepochopení spravedlnosti Boží (*dei aequitas*), tedy připuštění možnosti, že by Bůh komukoli připsal cizí vinu, v Juliánově pojetí souvisí s neporozuměním moudrosti a bohatství svátosti křtu.⁵⁷⁷ Pravý smysl křtu (*veritas baptismatis*) nemůže být v rozporu se spravedlností Boha, který je „celý spravedlností“ (*totus aequitas est*).⁵⁷⁸

3.1.2. Nevinnost dětí ve spisu Liber de fide

Křest malých dětí podle Juliána z Aeclana znamená doplnění přirozeného dobra daného stvořením (*bona naturalia*) dary Ducha (*dona spiritalia*) a je chválou Boha, jenž

infectae nec carnis diabolicae nec Adae aliquam contineri... Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 3,59, 1-6, (CSEL 85/1, 399).

⁵⁷⁶ Gratiam Christi omnibus necessariam et maioribus et paruulis confitemur; et eos qui dicunt de duobus baptizatis natum non debere baptizari, anathemamus. Iul. *ep. Rom.* 13,58-61 (CCL 88, 398).

⁵⁷⁷ Quod utrumque committunt, cum nec de dei aequitate bene aestimant nec mysteriorum quae criminantur sapientiam et divitias intellegunt. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 1,59,3-6 (CSEL 85/1, 55).

⁵⁷⁸ (122) Quo enim es deceptus intuitu, ut commixtionem corporum, quae deus instituit, et conciliatricem ipsius commixtionis, voluptatem sexuum, quae tam in hominibus quam in pecoribus vicens auctorem suum eum, quem corporum indicat conditorem, diaboli opus et fruticem vocares? (123) Quae, malum, ratio fuit, ut primo innocentiam crimine sauciares alieno, dehinc rem studiorum miscere seminibus conarere? (124) Ut baptismati veritatem propriae operationis auferres? Ut deo, qui totus aequitas est, qui sine iustitia deus esse non potest, perspicuae iniquitatis crimen ascriberes? Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 2,122,7-124,3 (CSEL 85/1, 253-254).

je jak stvořitelem, tak i dárce duchovních darů.⁵⁷⁹ Podobné pojetí nalezneme ve spisu *Liber de fide*. Ani podle tohoto díla děti nepřijímají křest na odpuštění hříchů, ale k duchovnímu znovuzrození (*spiritalis procreatio*), přijetí za syny, spoludědice (*coheredes*), získání podílu na nebeském království.⁵⁸⁰ Autor spisu *Liber de fide* v této souvislosti zajímavě vykládá slova Janova evangelia (J 1,9) o světle, které osvěcuje každého člověka.⁵⁸¹ Každé narozené dítě je podle tohoto výkladu osvíceno a posvěceno samotným Bohem. Osvícení (*illuminatio*) je přitom jedním ze základních obrazů spojených s milostí křtu.

Děti pokřtěných rodičů, ač samy ještě nebyly pokřtěny, nejsou nečisté, ale svaté (1 K 7,14);⁵⁸² křest pro děti znamená přijetí do království Božího, dovršení jejich svatosti přijetím za spoludědice Kristovy. Pro autora spisu *Liber de fide* je představa,

⁵⁷⁹ Nequaquam ergo propter hoc ad ecclesiam deferuntur, ut infamentur, immo ut infament deum; sed deferuntur, ut laudent deum, quem et bonorum naturalium et donorum spiritalium protestantur auctorem. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,60,5-9 (CSEL 85/1, 57).

⁵⁸⁰ Baptisma igitur infantes non propter peccata percipiunt, sed ut, spiritalem procreationem habentes, quasi per baptismum in Christo creentur et ipsius regni caelestis participes fiant, sicut beatus Paulus docet hoc modo: *Si qua in Christo nova creatura, et iterum, Sin autem filii, et heredes: heredes quidem Dei, coheredes autem Christi.* Ps.Rufinus, *Liber De Fide* 40, ed. Miller, s. 114-115. Unde infantes, qui in peccatis non sunt, merentur etiam baptismatis gratiam ut, in Christo nova generatione creati, etiam regni eius coheredes efficiantur, secundum beatum Paulum, *Si qua in Christo nova creatura.* Ps.Rufinus, *Liber De Fide* 48, ed. Miller, s. 126-127.

⁵⁸¹ Similiter autem etiam beatus Ioannes docet de procreandis filiis quia, simul atque nascuntur, illuminationem sanctificationis ab unigenito Verbo percipiunt cum dicit: *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in mundum.* Ps.Rufinus, *Liber De Fide* 40, ed. Miller, s. 114-115.

⁵⁸² Sin vero, ut ipsi asserunt, propter peccatum Adam moriuntur infantes, dicant nobis cur statim baptizati mortem gustare permittuntur, quippe cum omnes qui baptizati sunt, et propter hoc filii Dei facti, peccatum habere non possint. Et siquidem propter peccatum Adam baptizantur infantes, qui ex parentibus Christianis nati sunt baptizari minime debebant, et quasi sancti perinde haberentur, quia de parentibus sunt fidelibus procreati, sicut beatus Paulus docet hoc modo, dicens: *Alioquin filii vestri immundi essent, nunc autem sancti sunt.* Ps.Rufinus, *Liber De Fide* 40, s. 114-115.

že Kristus odsoudil děti, které zemřou bez křtu, k věčné záhubě, nepřijatelná a odporující spravedlnosti Boha.⁵⁸³ Trest pekelného ohně je připraven pouze pro ty, kdo vědomě hřeší proti Božímu zákonu, nikoli pro nevinné děti, neznající hřích. Jako důkaz nepřítomnosti hříchu u dětí jsou vykládána Ježíšova slova o dětech (Mt 18,3).⁵⁸⁴ Dalšími biblickými texty dokládajícími nepřítomnost hříchu u dětí jsou Mk 10,14-15, 1 K 14,20 a Ř 9,11. Závěr autora *Liber de fide* je jednoznačný: malé děti, nevinné a neznající zlo (1 K 14,20), nemohou být odsouzeny k věčnému zavržení.⁵⁸⁵ Neznalost (*imperitia*) těch, kdo zastávají podobné přesvědčení, si ani nezaslouží obsáhlého vyvracení.⁵⁸⁶

3.1.3. Chrysostomova křestní katecheze *Sermo ad neophytos* u Juliána z Aeclana

Je možné, že společným pramenem pro autora spisu *Liber de fide* i pro Juliána z Aeclana byla Chrysostomova křestní katecheze *Sermo ad neophytos*. Julián citoval z pátého oddílu katecheze, v němž Jan Chrysostomos uvádí účinky křestní milosti. Tomuto místu předchází pojmenování výchozí situace, v níž milost křtu člověka nalézá. Tou je podle patriarchy Jana zajetí, z něhož milost Kristova ve křtu člověka

⁵⁸³ Quia igitur quidam Scripturarum inscientia divinarum et iniustam de Christo vocem audent erumpere, asserentes eum pueros minime baptizatos aeterni ignis poenae deputare, qui assolet in Scripturis gehenna nominari, discant ex divinis Scripturis quod ignis aeterni poena innocentibus praeparata non sit, sed illis qui legem Dei praevaricari noscuntur, sicut beatus Paulus docet hoc modo: Scimus, quoniam quaecumque lex loquitur, his qui in lege sunt loquitur. Ps.Rufinus, *Liber De Fide* 41, ed. Miller, s. 116-117.

⁵⁸⁴ Pariter etiam Dominus noster Iesus Christus de parvulis docet, quod ab omni peccato sint alieni, cum dicit: Amen dico vobis, nisi conversi fueritis et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum caelorum. Ps.Rufinus, *Liber De Fide* 40, ed. Miller, s. 114-115.

⁵⁸⁵ Pueri igitur, sicut ipsa divina Scriptura perdocuit, quasi penitus innoxii neque malitiam prorsus experti, boni etiam vel mali discretionem ignorantes, ignis aeterni poenae minime mancipantur, quippe cum ignis aeternum supplicium impiis ac peccatoribus praeparatum sit. Ps.Rufinus, *Liber De Fide* 41, ed. Miller, s. 118-119.

⁵⁸⁶ Sed et isti quidem cum sua imperitia dimittantur. Ps.Rufinus, *Liber De Fide* 41, ed. Miller, s. 118-119.

vysvobozuje. V podobném smyslu mluví o milosti jako o vysvobození ze zajetí hříchu Julián z Aeclana ve svém komentáři k prorockým spisům.⁵⁸⁷ Milost křtu se zároveň vztahuje i k dětem, které podle Jana Chrysostoma nejsou zatíženy hříchem.⁵⁸⁸

Výčet účinků křestní milosti zahrnující osvícení, přijetí za syny a dcery Boží, dar dokonalosti a nesmrtelnosti má podstatně starší tradici, setkáváme se s ním již u Klementa Alexandrijského.⁵⁸⁹ Chrysostomův seznam darů křestní milosti, postupně se zvedající v deseti stupních, je jakousi koláží novozákonních, z velké většiny pavlovských přirovnání.⁵⁹⁰ Z deseti účinků („plodů“) křestní milosti je devět zakotveno v textech Nového zákona, z toho sedm v Pavlových listech (Římanům, 1.

⁵⁸⁷ Např. Iul., *Tr Osee* 1,2,14-17 (CCL 88,131,541-547): *Notum enim fecit orbi salutare suum, et ante conspectum gentium reuelavit iustitiam suam, eamque seruitutem, qua peccatis et immundis spiritibus subdebamur, gratuita indulgentia et sanctificatione dissoluit, ut liberati ab iniquitatibus, iustitiae seruiremus...*

⁵⁸⁸ Chrysostomova křestní katecheze *Sermo ad neophytos* není jediným dokladem přesvědčení o bezhříšnosti dětí v díle konstantinopolského patriarchy. Dalším podobným textem je např. homilie na Matoušovo evangelium 28,3, kde jsou duše spravedlivých a dětí v Boží ruce; ani ty, ani ony nejsou zlé; Chrysostom, *In Mt* (PG 57, 353): *Δικαίων γὰρ ψυχαὶ ἐν χειρὶ Θεοῦ· εἰ δὲ αἱ τῶν δικαίων, καὶ αἱ τῶν παίδων· οὐδε γὰρ ἐκείναι πονήραι.* Také v homilii na 1 Kor. kde duše nově pokřtěných je stejně čistá jako na samém počátku, u nově narozených; Chrysostom, *In 1 Cor* (PG 61, 349): *Διὰ δὴ τοῦτο τοῦ μὲν ὑπὸ βασιλέως ἀφεθέντος ῥυπῶσαν τὴν ψυχὴν ἔστιν ἰδεῖν, τὴν δὲ τοῦ βαπτισθέντος οὐκέτι, ἀλλ' αὐτῶν τῶν ἡλιακῶν ἀκτίνων καθαρωτέραν, καὶ οἷα ἐξ ἀρχῆς γεννηθεῖσα ἦν, μᾶλλον δὲ καὶ ἐκείνης ἀμείνω πολλῶ.* Editor Chrysostomových křestních katechezí A. Wenger označuje tato a podobně zaměřená místa za „lacunes“ v jinak celistvém Chrysostomově učení o prvotní vině. Srov. Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales*, SC 50, s. 154. Srov. BEATRICE, *Tradux peccati*, s. 198, pozn. 23.

⁵⁸⁹ Klement, *Paed.* 1.6,26.1 (SC 70, s. 158): *Τὸ δὲ αὐτὸ συμβαίνει τοῦτο καὶ περὶ ἡμᾶς, ὧν γέγονεν ὑπογραφή ὁ κύρις· βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἰοποιούμεθα, υἰοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀπαθανατιζόμεθα.* Srov. PELIKAN, *The Emergence of the Catholic Tradition*, s. 164.

⁵⁹⁰ K biblickému zakotvení jednotlivých „plodů“ milosti viz HARKINS, *St. John Chrysostom: Baptismal Instructions*, Ancient Christian Writers, 31, London 1963, s. 232, pozn. 9, také RILEY, *Christian Initiation*, s. 218-219.

Korintským) a dva v evangeliích (Matouš, Jan).⁵⁹¹ Působivý výčet se stupňuje od prostších ke stále vzletnějším obrazům:

nunc liberi sumus ...		(J 8,36)
non solummodo liberi	sed et sancti	(Ř 1,7)
non solum sancti	sed et iusti	(Ř 2,13)
non solum iusti	sed et filii	(Ř 8,14)
non solum filii	sed et heredes	(Ř 8,17)
non solum heredes	sed et fratres Christi (Mt 12,50)	
non solum fratres christi	sed et coheredes	(Ř 8,17)
non solum coheredes	sed et membra	(1 K 6,15)
non solum membra	sed et templum	(1 K 3,16)
non solum templum	sed et organa spiritus	

Chrysostomův text je jakýmsi řečnickým cvičením na téma základních pojmů a obrazů novozákonní, především pavlovské teologie. Nejde ovšem o zvláštnost proslaveného kazatele, podobný „katalog“ účinků křestní milosti lze nalézt například u Ambrože,⁵⁹² s výčty projevů milosti křtu pracoval i Theodor z Mopsuestie.⁵⁹³

Důvodem pro představení bohatých plodů křestní milosti je podle Jana Chrysostoma korekce rozšířeného názoru, že jediným účinkem křtu je odpuštění hříchů (*Et multi putant remissionem esse solummodo peccatorum, nos autem decem*

⁵⁹¹ Pouze závěrečné označení „nástroje Ducha“, organa spiritus, není přímým odkazem na novozákonní text, ale vyplývá z předchozího stupně: je to Duch, kdo křesťany činí chrámem Kristovým, srov. HARKINS, *St. John Chrysostom: Baptismal Instructions*, s. 232, pozn. 9.

⁵⁹² Ambrož, *De mysteriis*, (ed. BOTTE, SC 25bis, 35). Srov. RILEY, *Christian Initiation*, s. 219,

⁵⁹³ Theodor, *Hom. cat.* 14,17 (ed. R. Tonneau, s. 439; FC 17/2, s. 376).

enumeravimus gratias.)⁵⁹⁴ Právě tato hojnost darů křtu je důvodem, proč jsou křtěny i malé děti: *Ideoque et infantulos baptizamus, certe non habentes peccata, ut adiciatur sanctificatio iustitiae, filiorum adoptio, hereditas, fraternitas, christi membra esse, habitationem fieri spiritus sancti.*⁵⁹⁵ Děti hříchy nemají a nemůže se na ně tedy vztahovat odpuštění hříchů ve křtu.⁵⁹⁶ Namísto toho je u nich, stejně jako u dospělých, relevantní „pozitivní“ smysl křestní milosti: jeho základem je posvěcení, přijetí za syny a dcery Boží, za dědice a údy Kristovy, proměna v příbytek Ducha svatého.

Proč Jan Chrysostomos tuto větu do svého kázání k nově pokřtěným zahrnul? Smyslem textu rozhodně není dokazovat neexistenci „dědičného hříchu“, a to jednoduše proto, že s podobnou představou Chrysostomos vůbec nepočítá. Děti podle Jana Chrysostoma nejsou schopné hřešit, nemají hříchy. Koncept děděné viny vůbec nevstupuje na scénu, není ani popírán, ani potvrzován. Otázka, jakým způsobem se tedy na děti vztahuje „dlužní úpis“ lidského rodu, který začal psát první člověk Adam, není v Chrysostomově homilii tematizována.

⁵⁹⁴ Myšlenka, že křest není jen smytím hříchů, se objevuje i v jiných Chrysostomových textech, např. v komentáři k 1 K 6,11. Viz RILEY, *Christian Initiation*, s. 318.

⁵⁹⁵ Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales*, SC 50, ed. A. Wenger, s. 170.

⁵⁹⁶ Spor o to, zda na tomto místě byl náležitý tvar v singuláru, který citoval Augustin (*non habentes peccata*), nebo tvar v plurálu, jež zvolil Julián (*non sunt coinquinati peccato*), se nedotýká podstaty věci. Juliánem zvolená varianta nicméně odpovídá řeckému textu v edici A. Wengera, k plurálu se společně s Augustinem přiklání ve své rekonstrukci latinské verze J.-P. Bouhot. Srov. BOUHOT, *Version inédite*, s. 39-40. P. F. Beatrice se domnívá, že Augustinem zvolený tvar (*peccata*) je sice přesnější, co do smyslu je však augustinovský výklad původnímu textu nesmírně vzdálen. BEATRICE, *Tradux peccati*, s. 200. Pozoruhodné v této souvislosti je, že v již zmíněném pelagiánském *Libellu fidei* citovaný Chrysostomův text obsahuje tvar v plurálu (*infantulos baptizamus cum non sint coinquinati peccatis*) – tedy ve verzi obdobné té, s níž proti Juliánovi operoval Augustin. Podle Augustina pravděpodobně některý z přívrženců Pelagia – ne nutně sám Julián – zaměnil náležitý tvar v plurálu za tvar singulární, odpovídající polemickému záměru. Aug., *Contra Iul.* 1, 6, 22. Srov. CIPRIANI, *Sulle fonti orientali*, s. 161.

Celá koncepce křestní milosti, tak jak ji Jan Chrysostomos ve svém díle rozvinul, a především vždy přítomný pastorální ohled, ukazuje k situaci dospělého katechumena. Že jsou křtěny i děti, jakkoli mohlo jít o praxi ve své době běžnou, se z tohoto pohledu jeví jako vybočení, anomálie, a vyžaduje zvláštní komentář. K dětem jako příjemcům milosti křtu se vztahuje jen část promluvy: právě ta, která vyzdvihuje bohatství milosti. Nikoli jiné části homilie; ty jsou specificky orientovány na dospělé a jejich situaci. Jan Chrysostomos tedy v tomto místě své katechetické promluvy obhajuje praxi, kterou nepovažuje za zcela běžnou a příkladnou, za „normu“ pro křesťanskou iniciaci. Julián z Aeclana ho bude následovat a vybere si právě tuto pasáž se záměrem, aby dokázal, že skutečně přijímá křest dětí jako nutný. Ačkoli křest je primárně záležitostí dospělých, není přijatelné, aby byly děti připraveny o dary křestní milosti.

Ve svém prvním protiaugustinovském spisu *Ad Turbantium* se Julián znovu, stejně jako ve svých prvních dílech, jako byl list Rufovi,⁵⁹⁷ vymezuje proti obvinění, že upírá dětem milost křtu, a opakuje přitom formulaci o nezbytnosti křtu pro lidi všeho věku.⁵⁹⁸ Jeho následující argumentace se pak na jedné straně pokouší vyvrátit

⁵⁹⁷ Baptisma omnibus necessarium esse aetatibus confitemur. Iul., ep. Ruf. 14,67-68 (CCL 88, 338).

⁵⁹⁸ ((...In primo libro meo (...) Ibi namque his est a me collatus ordo uerborum, cum dixissem)) auctorem Deum caeli et terrae omniumque quae in eis sunt, ac per hoc et hominum propter quos cuncta facta sunt:)) Non autem me fugit ((inquo)) cum haec diximus, illud de nobis disseminandum esse, quia gratiam Christi necessariam paruulis non putemus, quod christianos populos laudabiliter et uehementer offendit: si tamen dicti per se nefarii non nos arbitrarentur auctores: eo enim modo nec de fratribus suis falsa credendo crimen incurrerent et studiosos se circa amorem fidei comprobarent. Munienda igitur nobis ista pars est, contra impetum uanitatis et confessione breui os obloquentium consuendum. Nos igitur in tantum gratiam baptismatis omnibus utilem aetatibus confitemur, ut cunctos qui illam non necessariam etiam paruulis putant, aeterno feriamus anathemate. Sed hanc gratiam locupletem spiritalibus donis credimus, quae multis opima muneribus ac reuerenda uirtutibus, pro infirmitatum generibus et humanorum statuum diuersitatibus una

podezření, že bere na lehkou váhu potřebu milosti i pro novorozené děti, a Boží milost tak podle něj vlastně není člověku potřeba, na druhé straně se snaží nabídnout pozitivní charakteristiku křestní milosti.

Typické pro Juliána z Aeclana je, že i v této pasáži věnované milosti křtu nechává rozehrát další ze svých ústředních témat: spravedlnost (*iustitia*). Milost, která smývá a zahlazuje nepravosti, nestojí proti spravedlnosti. Netvoří hříchy (*nec facit peccata*) a neobviňuje křivě nevinné (*non calumniatur innocuos*). I zde je obsažena polemika proti představě o konkupiscenci jako následku a přetrvávajícím reziduu hříchu a proti přenosu dědičného hříchu plozením: taková křestní milost, která by skutečně nezahlozovala hřích v člověku, by se vlastně na hřích spolupodílela; a taková milost, která by rušila údajnou vinu nevinných, by byla vlastně jejich křivým obviněním, a proto nespravedlností.

Pasáž je zakončena formulací, k níž se Julián v průběhu polemiky ještě několikrát vrátí. Právě tato věta zřejmě představuje klíč k Juliánovu pojetí křestní milosti i milosti jako takové. Děti, které jsou stvořeny jako dobré, jsou ve křtu učiněny obnovením a přijetím (do nebeského království, do plného společenství s Bohem – text Chrysostomovy homilie mluví jen o „přijetí za syny“) ještě lepšími: *quos fecerat condendo bonos, facit innouando adoptandoque meliores*. Kristus je vykupitelem těch, které stvořil ke svému obrazu, a tento základní dar stále

tam remediorum collatrice quam munerum uirtute medicatur. Quae cum admouetur, non est mutanda pro causis: iam enim ipsa dona sua pro accedentium capacitate dispensat. Sicut enim artes omnes non pro diuersitate materiarum, quas arripiunt excolendas, ipsae quoque aut detrimenta aut augmenta patiuntur, sed idem semper atque uno modo se habentes multiplici decorantur effectu, ita et secundum Apostolum una fides, unum baptisma: et multiplicantur et dilatantur in donis, nec tamen in mysteriorum mutantur ordinibus. Sed haec gratia non aduersatur iustitiae, quae maculas eluit iniquitatis; nec facit peccata, sed purgat, quae absoluit reos, non calumniatur innocuos. Christus enim, qui est sui operis redemptor, auget circa imaginem suam continua largitate beneficia; et quos fecerat condendo bonos, facit innouando adoptandoque meliores. Iul. *Turb.* 1,16,137-176 (CCL 88, 344-345).

rozmnožuje svou štědrostí. Zajímavý je christocentrismus dané pasáže: je to Kristus, kdo je stvořitelem a zároveň vykupitelem svého díla, kdo zahrnuje člověka, svůj obraz (*imago*) dobrodiním, obnovuje jej a přijímá plně za svého. Člověk, stvořený jako dobrý, je ve křtu obnovou a přijetím za syna či dceru Boží (*adoptio*) učiněn ještě lepším.⁵⁹⁹

V následujícím polemickém spisu *Ad Florum* se Julián z Aeclana k formulaci, ke které se poprvé dopracoval ve svém předchozím díle, několikrát vrátil. Poprvé se text objevuje v první knize spisu.⁶⁰⁰ Kontextem je zde odmítnutí představy o vrozené zkaženosti lidské přirozenosti. V takovém případě by „Kristova výchova“ (*eruditio Christi*), tedy veškeré křesťanské morální zásady a přikázání, ztratila smysl, protože lidská přirozenost, zatížená vrozeným zlem (*malo aggravata congenito*), by ničeho dobrého nebyla schopná. To by mohlo vést jedině k zoufalství a rezignaci. Kristova milost na jedné straně přináší odpuštění skutečných vin, spáchaných ze zlé vůle, na druhé straně pozvedá a přivádí k dokonalosti nevinné (tj. děti). Aby milost mohla být skutečným odpuštěním, musí jí odpovídat skutečná vina: a to pro aeclanského biskupa znamená vina spáchaná vědomě, z vlastní vůle. Můžeme sledovat, jak chápání křestní milosti jako obnovení, dovršení člověka jako stvořené bytosti souzní s Juliánovým důrazem na dobro stvoření a vytváří s ním jeden celek.

⁵⁹⁹ K významu této formulace pro Juliánovo pojetí milosti viz dále kap. Milost podle Juliána z Aeclana.

⁶⁰⁰ *Constanter itaque fideliterque respondeo, quia non invidemus liberatorem hominibus dominum Iesum Christum; quos convenimus, ne vobis credentes emendationis desperatione frangantur et recedant ab eruditione Christi quasi ea praecipientis, quae capere mortalium natura non possit, quippe malo aggravata congenito. (111) Sed currant ad eum qui clamat: Iugum meum suave est et onus meum leve est, qui et malae voluntati veniam pro inaestimabili liberalitate largitur et innocentiam, quam creat bonam, facit innovando adoptandoque meliorem. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 1,110-111 (CSEL 85/1, 129,1-8 až 130,1-4).*

Ve druhé knize spisu *Ad Florum* se Julián po delší pasáži o sporném výkladu listu Římanům (Ř 15, zejména Ř 5,16 – *gratia autem ex multis delictis in iustificationem*) a polemice s myšlenkou přenosu hříchu (*tradux peccati*) a zasažení přirozenosti (*natura*) vrací k milosti křtu, a opět se v jeho textu hojně objevují základní motivy antiochijské teologie křestní milosti.⁶⁰¹ Kristova milost ve křtu přináší všem, kdo k ní přistupují, dary přijetí, posvěcení a pozvednutí (*adoptionis et sanctificationis promotionisque dona*). Všichni jsou v milosti křtu vyvýšeni k témuž vrcholu posvěcení (*ad unum quidem collem ... sanctificationis evehere*). Julián tím dociluje jakéhosi obrácení perspektivy: namísto soustředění se na situaci, v níž milost člověka zastihuje, je výchozím bodem cíl, k němuž všichni bez rozdílu směřují: „vrchol“ křesťanského života, posvěcení v Kristu. Výchozí situace, v níž se milost s člověkem setkává, naproti tomu není u všech lidí táž: děti jsou nevinné (*innocentes ... infucata primaevitate felices*), zatímco ti, kdo jsou schopni rozhodování na základě svobodné vůle, jsou zatíženi hříchy. Dospělí hříšníci jsou milostí křtu ze špatných učinění dobrými, zatímco nevinné děti z dobrých ještě lepšími. Tak je podle Juliána možné zároveň zastávat univerzální potřebu Kristovy milosti a nepřipisovat Bohu zločin

⁶⁰¹ Graviter quippe nos in fidem commisisse iactabas, qui dicimus gratiam quidem Christi uniformiter esse tradendam nec debere verba eius et instituta concuti, sed aequaliter cunctis a se imbutis adoptionis et sanctificationis promotionisque dona conferre, verum non omnes accedentes in unis reatibus invenire, sed eos quidem, qui propria voluntate peccaverint, sine cuius opere nullum potest esse peccatum, liberare de reatu et de malis facere bonos, innocentes autem infucata primaevitate felices pro nullo opere malae voluntatis arguere, cuius apud eos novit experientiam non fuisse, (117) sed de bono facere meliores; atque ad unum quidem collem omnes, quos susceperit, sanctificationis evehere, sed non omnes in eadem vitiorum palude deprehendere, verum alios invenire in statu innocentium, alios in studiis noxiorum. Hoc ergo quia dicimus, quod fidei sanitate, praesidio rationis atque intellegentiae pietate munitur, per quod et Christi gratia iure laudatur nec deo applicatur ullus reatus, tu dicis auctoritatem nutare sacramenti atque acumine pistillo omni optunsiore asseris auferri auctoritatem gratiae, nisi ei calumniandi flagitium ascribatur, nisi iustitiae instituta perverterit, nisi his, qui scientiam non habent, alienae conscientiae crimen impegerit, postremo nihil eam efficere, si non in omnibus uniformiter praedicetur operari. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 2,116,4-117,13 (CSEL 85/1, 248-249).

(*reatus, flagitium*) a porušení spravedlnosti. Tím by totiž bylo zatížení nevinných dětí zločinem cizího svědomí (*alienae conscientiae crimen*).

Potřetí Julián touž formulaci křestní milosti využil ve třetí knize *Ad Florum*.⁶⁰² Tentokrát se pokusil důkladněji zodpovědět základní námitku, stále znovu opakovanou jeho oponentem Augustinem: když jsou novorozené děti nevinné a nezatížené hříchy, jak mohou zároveň potřebovat léčbu (*medicina*) spásy? Situace novorozeňat se podle Juliána v této pasáži jeví mnohem méně idylická. Děti se rodí maličké, slabé (*exigui, debiles*), neschopné ani se samy nakrmit, stále vydané všanc ohrožením všeho druhu.⁶⁰³ Pozoruhodné je, že Julián z Aeclana nesamostatnost a totální odkázanost na druhé, jež jsou vlastní dětem, vysvětluje jako důsledky fyzické smrtelnosti člověka (*pro condicione mortalis corporis incurrunt et aegritudinem aerumnas...*). Tyto projevy jsou očividné a nepopíratelné, patří prostě k situaci člověka

⁶⁰² Ecce enim breviter respondeo adeo nos Christi medicinam parvulis, quos innocentes novimus, non negare, ut illos potissimum copiosiore ea indigere fateamur. Nascuntur enim exigui, debiles, qui non solum ali proprio labore non possint, verum nec implorare quaeant opem parentum, qui tam multis casibus obnoxii sunt, ut eis etiam lac densius et lactantium plerumque somnus exitio sit. (147) Pro condicione mortalis corporis incurrunt et aegritudinem aerumnas et dolorum poenas et pericula morborum. Non solum ergo parvulis necessariam Christi, a quo et facti sunt, medicinam fatemur, sed etiam omnium mortalium naturae. (148) Cuius infirmitates ut in praesenti vita diverso remediorum genere mitescunt, ita etiam plene in iustorum tamen corporibus resurrectionis evacuabuntur adventu. (149) Ecce ergo, in quantis humanae naturae necessariam Christi medicinam fatemur. (...) sicut et primo opere protestati sumus nos gratiam Christi, id est baptismum, ex quo ritum eius Christus instituit, ita necessariam omnibus in commune aetatibus confiteri, ut, quicumque eam utilem etiam parvulis negat, aeterno feriamus anathemate. ... (151) Quae tamen gratia, quoniam etiam medicina dicitur, salva lege iustitiae facit alios ex malis bonos, parvulos autem, quos creat condendo bonos, reddit innovando adoptandoque meliores. (152) Ecce ergo planum est nos Christi gratiam utilem parvulis non negare. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 3,146-151 (CSEL 85/1, 452-456).

⁶⁰³ Juliánovo líčení situace novorozených dětí se tu přibližuje Augustinovu, pro nějž byl argument „ze zkušenosti“ (tj. zjevná slabost, ohroženost malých dětí) významný při dokazování nutnosti dědičného hříchu u dětí. Závěr, k němuž oba autoři docházejí, je ale radikálně odlišný. Srov. REFOULÉ, *Misère des enfants*.

jako bytosti, která byla stvořena jako smrtelná a tělesná, s danými omezeními.⁶⁰⁴ V souladu se svým stupňovitým pojetím milosti vycházející z přirozenosti Julián považuje za první úroveň záchrany z této lidské situace různé způsoby fyzického léčení již v tomto životě (*cuius infirmitates ut in praesenti vita diverso remediorum genere mitescunt*), v plnosti pak bude pro spravedlivé vysvobozením tělesné vzkříšení z mrtvých na konci času.

Závěr pasáže se shoduje s předchozím místem z druhé knihy *Ad Florum*: takové pojetí milosti, které nepracuje s hříšností nevinných dětí, ale chápe jejich křest jako zlepšení jejich situace, obnovení, posvěcení a přijetí do plného společenství s Bohem, se neprotiví spravedlnosti jako základní vlastnosti Boha. Zároveň je taková milost i uzdravením, protože člověka jako smrtelnou bytost, jehož přirozenosti je vlastní nedokonalost a nesamostatnost, přivádí ke konečné proměně a završení.⁶⁰⁵

Konečně v páté knize *Ad Florum*, v rámci debaty o konkupiscenci, již Julián chápe jako součást stvořené lidské přirozenosti, velmi působivě shrnuje své pojetí křestní milosti.⁶⁰⁶ Aeclanský biskup zde staví na odív své literární schopnosti, když v jediné výpovědi spojí vyjádření vlastní pozice (*Nos [...] et opere nostro et sermone*

⁶⁰⁴ K Juliánovu pojetí fyzické smrtelnosti viz kapitolu Přirozená smrtelnost u Juliána z Aeclana a v křesťanské tradici.

⁶⁰⁵ K Juliánovu pojetí přirozené smrtelnosti viz dále kapitolu Přirozená smrtelnost u Juliána z Aeclana a v křesťanské tradici.

⁶⁰⁶ Nos vero renasci omnes baptismate debere et opere nostro et sermone testamur, sed non ut impertitione huius beneficii de iure videantur diaboli plagiati, verum ut qui sunt opera dei fiant pignora dei, et qui nascuntur viriliter non tamen noxie, renascantur pretiose non tamen calumniose, quique prodeunt ex institutis dei provehantur mysteriis dei, et qui afferunt opera naturae dona gratiae consequantur, ac dominus suus, qui eos fecit condendo bonos, faciat innovando adoptandoque meliores. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 5,9,1-9 (CSEL 85/1, 177).

testamur)⁶⁰⁷, stručné shrnutí protikladného názoru (*non ut impertitione [...] plagiati*), a potom postupně se rozvíjející a stupňující výklad jeho vlastního pojetí milosti. Ten se odvíjí v pěti po sobě následujících krocích, paralelně ve dvou rovinách – přirozenosti a milosti:

rovina přirozenosti:

rovina křestní milosti:

qui sunt opera dei

fiant pignora dei

qui nascuntur viriliter non tamen noxie

renascantur pretiose non tamen calumniose

prodeunt ex institutis dei

provehantur mysteriis dei

afferunt opera naturae

dona gratiae consequantur

(dominus qui eos fecit)

(faciat)

condendo bonos

innovando adoptandoque meliores

Vidíme, že obě roviny od sebe nejsou odděleny, spíše si na jednotlivých úrovních navzájem odpovídají. V druhém plánu, na rovině milosti, se setkáváme se základními koncepty antiochijské teologie křestní milosti: nové zrození, obnova, přijetí za syny. Gradující výstavba této pasáže je podtržena tím, že zatímco v prvních čtyřech dvojicích je subjektem výpovědi člověk, v páté a závěrečné se jím stává sám Bůh.

Ani zde nechybí základní motivy Juliánovy protiaugustinovské polemiky: odmítnutí učení o přenosu dědičného hříchu,⁶⁰⁸ obhajoba sexuality (a manželství),

⁶⁰⁷ Slova o tom, že Julián i svým konáním (*opere nostro*) dosvědčoval, že pro všechny lidi, tedy i pro děti je nezbytné znovuzrození ve křtu, mohou znamenat, že také on sám jako biskup křtil i děti.

⁶⁰⁸ Julián za citovanou pasáž připojil svůj již v předchozím spisu *Ad Turbantium* učiněný postřeh o tom, že u Augustina znamená *peccatum originale* ve skutečnosti *peccatum naturale*, což znamená, že se nemůže jednat o *peccatum* – hřích: Ergo iure dicitur: „Confitearis necesse est naturale, quod Manicheus finxerat, sed tu nomine

přesvědčení o nevinosti narozených dětí. Děti, narozené díky lidské plodnosti (*viriliter*), která jako taková není zatížena vinou ani hříšná (*non tamen noxie*), jsou dílem Božím (*opera dei*), vzešlé z jeho vůle, záměru a plánu (*ex institutis dei*). Jejich přirozenost (*opera naturae*) daná samým stvořením je dobrá, děti jsou ve stavu prvního člověka před pádem, stvořeny Bohem jako dobré (*qui eos fecit condendo bonos*).

Křest neznamena vysvobození dětí z moci ďábla (*de iure diaboli*), ale to, že se děti stávají Bohu zvláště blízkými (*pignora dei*).⁶⁰⁹ Rodí se znovu (*renascantur*) a ve svém novém narození jsou mocí svátosti vyzvednuty do výše Božích tajemství (*provehantur mysteriis dei*), dosahují darů milosti (*dona gratiae*). Narozené jako dobré, jsou děti ve křtu Bohem učiněny lepšími (*meliores*), jak to vyjadřují dva ze základních obrazů spojovaných s křestní milostí: obnovení a přijetí za syny.

Děti, stvořené jako dobré, jsou ve křtu obnovením (*regeneratio*) zahrnuty milostí, Bůh se k nim sklání ještě předtím, než budou schopny vlastního svobodného rozhodování, a přijímá je do své péče, do své moci, pod svou ochranu.⁶¹⁰ Milost křtu pro děti znamená rozhojnění dobrodiní, jichž se jim dostalo stvořením. Bůh se ve křtu obrací ke svému dílu a pozvedá je k sobě.⁶¹¹ „Pozitivní“ pojetí působení křestní milosti, které Julián rozvinul s využitím prvků antiochijské teologie křestní milosti,

commutato originale vocas, interisse peccatum.“ Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 5,9,9-11 (CSEL 85/1, 177).

⁶⁰⁹ Pignus – také zástava, záruka, důkaz, pojítka, svazek.

⁶¹⁰ (Iterum dicis, quod iam quidem dixisti, [...] quod) cum Deus paruulis nihil de proprio tam boni quam mali merentibus gloriam regenerationis attribuit, hoc ipso eos ad suam curam, ad suum ius, ad suum dominium pertinere docet, quod eorum uoluntatem ineffabilis praeuenit beneficii largitate. Iul., *Turb.* 4,269,127-132 (CCL 88, 386-387).

⁶¹¹ Iul., *Turb.* 4,269,31-34 (CCL 88, 384).

mu posloužilo jako základní odpověď na Augustinovo obvinění, že svým učením o dobré přirozenosti a nepřítomnosti hříchu u dětí upírá dětem milost křtu.⁶¹²

3.1.4. Posmrtný osud nepokřtěných dětí: otevřená otázka

V otázce konečného osudu dětí, které zemřou nepokřtěny, vyjadřovali „pelagiánští“ autoři zdrženlivost. Pelagius byl schopen s jistotou říci, kam děti umírající bez křtu nepřijdou (tj. do království nebeského), nikoli ale už, jaký bude jejich úděl.⁶¹³ Podobně autor spisu *Liber de fide* rozhodně odmítá možnost, že by nevinné děti, které nevědí, co je to hřích, byly odsouzeny k zavržení.⁶¹⁴ Jaký konečný osud je ale těmto nevinným bytostem určen, o tom „pelagiánští“ autoři mlčí. A sdílnější není ani Julián z Aeclana: jakkoli je totiž na jedné straně z důvodu spravedlnosti (*iustitia, aequitas*) Boha a jeho milosrdenství vyloučeno, aby nepokřtěné děti byly zavrženy a odsouzeny, zůstává jim uzavřena i možnost opačná, již autoři tohoto zaměření vyjadřovali nejčastěji příměrem „království Boží“. To je totiž vyhrazeno pokřtěným.

⁶¹² Augustinovi naproti tomu byla představa o vrozené nevinnosti dětí vzdálená, přikláněl se spíše k tomu, že i v samotném chování kojenců lze vystopovat hříšné sklony, důsledek děděného provinění. Pozoruhodná je pasáž z první knihy *Vyznání*, kde Augustin popisuje své pozorování kojence žárlivého na svého bratra u prsu. Text je možné vnímat jako polemiku s představou o nevinnosti dětí – takto je krátký exkurz také autorem prezentován. Závěr, ke kterému Augustin dochází: dětské tělo je sice slabé, ale jejich mysl rozhodně není nevinná. Podobné chování je u malých dětí tolerováno, protože později je vlivem výchovy a vlastního vývoje opustí – to ale neznamená, že by bylo samo sobě dobré. Naopak, Augustin (ačkoli to v kontextu *Vyznání* výslovně nezdůrazňuje) je považuje za hříšné, za stopu a důsledek prvotního hříchu. Srov. KARFÍKOVÁ, *Milost a vůle podle Augustina*, s. 96-98.

⁶¹³ *Sine baptismo parvuli morientes, quo non eant, scio; quo eant, nescio.* In Aug., *De grat. Chr. pecc. orig.* 2,21,23 (CSEL 42, s. 182). Srov. HUŠEK, *Milost stvoření, zjevení a odpuštění podle Pelagia*, s. 157.

⁶¹⁴ *Quia igitur quidam Scripturarum inscientia divinarum in nefariam et iniustam de Christo vocem audent erumpere, asserentes eum pueros minime baptizatos aeterni ignis poenae deputare, qui assolet in Scripturis gehenna nominari, discant ex divinis Scripturis quod ignis aeterni poena innocentibus ac penitus peccatum ignorantibus praeparata non sit, sed illis qui legem Dei praevaricari noscuntur...* Ps. Rufinus, *Liber De Fide* 41, ed. Miller, s. 116-117.

Augustin bude v polemice s Juliánem opakovaně vznášet na adresu svého oponenta výtku, že upírá dětem milost křtu a tím možnost spásy.⁶¹⁵ Z Juliánovy perspektivy však nešlo ani tak o osud konkrétních dětí – Julián křest dětí přijímal a tedy v praxi žádné dítě ze spásy působené křestní milostí nevyklučoval – jako o dopad představy o všeobecné hříšnosti všech lidí zahrnující i děti pro obraz Boha. Jeho úvahy se proto ubírají tímto směrem a situaci dětí zemřelých bez křtu se blíže nevěnuje.⁶¹⁶

3.2. Přirozené ctnosti pohanů a starozákonních postav

3.2.1. Ctnosti pohanských hrdinů římské minulosti

Přesvědčení, že i pohané, konkrétně některé hrdinské postavy římské minulosti, jsou na základě své lidské přirozenosti schopni ctnosti, je dalším z charakteristických rysů teologie aeclanského biskupa.⁶¹⁷ Tak jako novorozené děti jsou čistou přirozeností, jsou i ti, kteří nepoznali Krista, schopni ctnosti na základě své dobré, všem lidem společné přirozenosti. Základem pro to je racionalita, schopnost poznání, která každému člověku umožňuje rozpoznat, co je správné a spravedlivé.⁶¹⁸ Podobně je

⁶¹⁵ Jak zdůrazňuje znalec polemiky mezi Juliánem a Augustinem Mathijs Lamberigts, základním Augustinovým důvodem pro zahrnutí novorozenců do hříšného celku lidstva je starost o to, aby se i na ně vztahovala spása v Kristu. LAMBERIGTS, *Augustine, Julian of Aeclanum and E. Pagels*, s. 417.

⁶¹⁶ Přesahuje rámec této práce věnovat se na případnému dopadu „pelagiánského“ sporu pro utvoření a vývoj nauky o „limbu dětí“ jako místě, kde jsou nepokřtěné děti potrestány „pouze“ ztrátou blaženého zření. Pozoruhodné je, že nekřtěňata byla ponechána „v nejistotě“ i v prvních staletích vývoje očištění – soudě podle Le Goffova zpracování, v díle církevních otců od Órigena po Augustina nehrála v tomto kontextu myšlenka „třetího místa“ určeného nepokřtěným dětem žádnou roli, Augustin ji dokonce v reakci na otázku Vincentia Victora přímo odmítá. Srov. LE GOFF, *Zrození očištění*, Praha 2003, s. 80.

⁶¹⁷ Srov. LAMBERIGTS, *Julian of Aeclanum on natural virtues and Rom. 2:14*, in: *Augustiniana* 58, 2008, s. 127-140. s. 127-140.

⁶¹⁸ Ut enim imaginem Dei mentis ratione suscepimus... Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,39 (CSEL 85,2, 40).

tomu, jak uvidíme v druhé části této kapitoly, i u starozákonních postav žijících před udělením Zákona a Kristovým příchodem, jak ukazuje příklad Jóbův. Ve svém komentáři ke knize Jób cituje Julián v této souvislosti Pavlův výrok z listu Římanům (Ř 2,14: *Cum enim gentes quae Legem non habent, naturaliter ea quae Legis sunt faciunt, eiusmodi Legem non habentes, ipsi sibi sunt Lex*), upozorňující na univerzální význam svědomí a schopnost pohanů neznajících Zákon zachovávat jeho přikázání.⁶¹⁹

Tento pavlovský text má pro Juliána z Aeclana význam jako zjevné potvrzení toho, že lidská přirozenost má v sobě nezničitelně obsaženu otevřenost směrem k Bohu a jeho zákonu, k dobrému jednání.⁶²⁰ Podobně totiž Julián text Ř 2,14-15 vykládá i v protiaugustinovském spisu *Ad Turbantium*.⁶²¹ Tentokrát se však Pavlův výrok podle exegeta nevztahuje na postavy starozákonní, ale na hrdiny římské pohanské minulosti. Ti jsou pro Juliána důkazem toho, že i lidé, kteří nevěří v Krista, mohou žít spravedlivě, protože na základě své stvořené přirozenosti (*naturaliter*) činí to, co vyžaduje Boží zákon.⁶²² Obrana dobré lidské přirozenosti je proto také obranou ctností, které jsou vlastní i pohanům. Ti, kteří svým životem svědčí o skutečné spravedlnosti, nemohou být zavrženi.⁶²³ Zpochybňovat skutečnost ctností u pohanů

⁶¹⁹ *Mandatis labiorum eius non recessi*. – *Mandata labiorum Dei esse dicit naturae suae uim rationis impressam, quae uice Legis potuit homines docere iustitiam, sicut et Apostolus ait: Cum enim gentes quae Legem non habent, naturaliter ea quae Legis sunt faciunt, eiusmodi Legem non habentes, ipsi sibi sunt Lex*. Iul., *Exp. Iob XXIII,12* (CCL 88, 65).

⁶²⁰ K výkladu verše Ř 2,14-15 v období před vypuknutím pelagiánského sporu srov. YATES, *Romans 2:14-15 in the Latin Tradition Before the Pelagian Controversies*, in: *Augustiniana* 58, 1-2, 2008, s. 27-74.

⁶²¹ *Gentes Legem non habentes ipsi sibi sunt lex, qui habent opus Legis scriptum in cordibus suis (...)* etiam alienos a fide Christi ueram posse habere iustitiam, eo quod isti teste Apostolo naturaliter quae Legis sunt faciunt. Iul., *Turb.* 2,109, (CCL 88, 365).

⁶²² K hodnocení zákona a rozlišování mezi přirozeným a psaným mojžíšským zákonem viz kapitolu Zákon jako cesta k Bohu.

⁶²³ *Erunt ergo (inquis) in damnatione sempiterna, in quibus erat uera iustitia?* Iul., *Turb.* 2,111 (CCL 88, 365).

by navíc znamenalo zpochybnit, že byli stvořeni jako lidé, v téže všem společné tělesné přirozenosti. Ctnost, pokud je skutečná, je podle Juliána vždy ctností, stejně jako tělo obdařené smysly je u všech lidí stejné, ať se jedná o pohany nebo o křestany.⁶²⁴ Podle Juliána z Aeclana obecně platí, že člověk je na základě své dobré stvořené přirozenosti schopen ctnosti (*capax virtutis*).⁶²⁵ Ctnosti jsou vrozené (*congenitae*) všem lidem.⁶²⁶ Možnost ctnostného jednání patří ke stvořené přirozenosti člověka stejně neoddělitelně jako sama tělesnost a vlastnosti těla, jako jsou smysly a sexualita.

Podle Juliána dobré a ctnostné jednání člověka nemůže být nikdy hříšné, a nezáleží na tom, je-li či není založeno na víře.⁶²⁷ I nepokřtění pohané, jimž se nedostává pomoci milosti (*adiutorium gratiae*), tak jsou pouze na základě své dobré přirozenosti (*naturae bonum*) schopni skutečné ctnosti.⁶²⁸ Konkrétními příklady ctnostných pohanů jsou pro jihoitalského biskupa hrdinské postavy římské minulosti, jako hrdina války s Pyrrhem, konzul Gaius Fabricius Luscinus, rozvážný a

⁶²⁴ Si dicatur (inquis) quia castitas infidelium castitas non est, eadem fronte dicetur, quia corpus paganorum corpus non sit et oculi paganorum sensum non habeant intuendi et frumenta quae in paganorum nascuntur agris frumenta non sint; et multa alia quae tantae absurditatis sunt, ut risum possint intellegendibus commouere. Iul., *Turb.* 2,112 (CCL 88, 365).

⁶²⁵ Iul., *Turb.* 1,17b, 182-185 (CCL 88, 345); Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,79 (CSEL 85,1, 94); Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,47,44-47 (CSEL 85,1, 253).

⁶²⁶ (beatus Iob) homo per omnia probus, congenitis dicatur florere virtutibus... Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,129,35 (CSEL 85,2, 155); podobný motiv se objevuje v komentáři ke knize Jób: virtutem sibi humanitatis dixit esse congenitam. Iul., *Exp. Iob* 31,18,69 (CCL 88, 85).

⁶²⁷ Si gentilis nudum operuerit, periclitantem liberauerit, aegri uulnera fouerit, diuitias honestae amicitiae impenderit, ad testimonium falsum nec tormentis potuerit impelli, numquid quia non est ex fide, peccatum est? Iul., *Turb.* 2,114 (CCL 88, 366).

⁶²⁸ Sed acerbissimi gratiae huius inimici exempla nobis opponitis impiorum, quos dicitis, alienos a fide abundare uirtutibus, in quibus sine adiutorio gratiae, solum est naturae bonum, licet superstitionibus mancipatum, qui solis libertatis ingenitae uiribus et misericordes crebro et modesti et casti inueniuntur et sobrii... Iul., *Turb.* 2,105 (CCL 88, 364).

šlechtný Hannibalův protivník v druhé punské válce Quintus Fabius Cunctator, slavný Cornelius Scipio Africanus či nezlomný Attilius Regulus.⁶²⁹ Ctnosti jsou podle Juliána vrozené,⁶³⁰ jsou založené v samotné přirozenosti a jsou dále rozvíjeny vědomým úsilím (*disciplina*).⁶³¹ V této obhajobě slavných postav římské minulosti je Julián z Aeclana zároveň křesťanem bojujícím za dobré jméno dobrého křesťanského Boha stvořitele a Římanem bránícím slavnou minulost své vlasti.⁶³² V jeho perspektivě není vyhrocený rozpor mezi „starým“ a „novým“, křesťanská éra plynule navazuje na pohanskou římskou minulost; spojujícím prvkem je pojetí racionality, ctnosti a svobodné vůle jako univerzálních, obecně lidských kategorií. Toto „magisterium přirozenosti“ (*magisterium naturae*) je vlastní všem lidem na základě stvoření.⁶³³

3.2.2. Ušlechtilost předků jako vzor

Juliánova exegetická díla ukazují, jakým způsobem se jeho ústřední přesvědčení o nezměnitelně dobré lidské přirozenosti jako díle dobrého stvořitele spojuje s dalšími důležitými motivy: etickým důrazem na jednání a změnu života a významem

⁶²⁹ Iul., *Turb.* 2,106, (CCL 88, 364). Srov. LAMBERIGTS, *Julian of Aeclanum on natural virtues*, s. 130-131. Regulus spolu s Lucretií a Catonem figuruje jako příklad ctnosti v první knize Augustinova *De civitate dei*; Aug., *De civ. Dei* I,19-24, srov. SWIFT, *Pagan and Christian Heroes in Augustine's City of God*, In: *Augustinianum* 27/3, 1987, s. 515.

⁶³⁰ Servatur autem hic idem mos etiam in bonorum parte, ut cum videtur homo per omnia probus, congenitis dicatur florere uirtutibus. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 4,129,33-35 (CSEL 85,2, 155).

⁶³¹ Cum pulchra (inquit) per naturam ceruix gemmarum insignitur ornatu, felicitatem sine dubio auget industria, et quasi se digna conueniunt, honor uidelicet monilium et ceruicum uenustas: sic ergo et in te, cuius generositatem doctrina componit, ut uirtutes, quas natura inchoet, disciplina consummet. Iul., *Comm. in Cant.* 9,84-90 (CCL 88, 400).

⁶³² Viz výše odd. Juliánova osobnost v zrcadle jeho polemiky s Augustinem.

⁶³³ Haec (...) quae naturae magisterio novimus... Iul., *Exp. Job* XXVIII,3,43-44 (CCL 88, 74).

příkladu (*exemplum*). Ušlechtilost, ctnost předků (*praeterita, antiqua nobilitas, dignitas*) je stále přítomným a působícím příkladem, ve srovnání s nímž se o to zřetelněji ukazuje zkaženost současníků.⁶³⁴ Pro Juliána je to velmi důležitý motiv, ovlivňující také jeho christologii Krista jako příkladu.⁶³⁵ Vzor (*exemplum*) postav minulosti je spojen se zásluhami (*merita*), které zůstávají stále přítomné jednak jako pozadí, na němž se odrážejí činy současníků, jednak jsou uloženy v paměti Boha a v jeho spravedlnosti.

Skutečnými zásluhami (*merita*) člověka je spravedlivý život, úsilí o ctnost (*virtus*), nikoli vnější, obřadnická zbožnost.⁶³⁶ Julián cituje prorocké slovo (Oz 6,6), jeden z významných starozákonních citátů v Ježíšově kázání: u Boha bude přijat spíše ten, kdo pomáhá druhým na základě skutečného poznání Boha (*scientia Dei*), než ten, kdo obětuje na oltáři. Napravení života (*correctio, correctio actuum*)⁶³⁷ je podle Juliána hlavním důvodem prorocké řeči. Člověku je vždy otevřena možnost napravení a obrácení, neztrácí ji ani při trvalém a zakořeněném sklonu k hříchu, který působí zvyk (*consuetudo*) hřešit. Skutečné obrácení je nápravou (*correctio, emendatio morum*) a není vedeno pouhým strachem z trestu, ale rozumem (*ratio*) a projevuje se v ctnosti (*virtus*).⁶³⁸ Člověku však vždy zůstává otevřenost volby v obou směrech, k dobrému i ke zlému, k pokání a obrácení i k propadnutí ničemnostem.⁶³⁹

⁶³⁴ Např. Iul., tr. Osee III,11,1-(2),36.39-40 (CCL 88, 202).

⁶³⁵ Viz níže kapitolu Kristus jako skutečný člověk a příklad: Juliánova christologie a soteriologie.

⁶³⁶ pro arbitratu tuo ausa es apud te Legis meae membra dirimere, ut, iustitiae parte neglecta, hostiarum instituta retineres; ideo ibit obuiam peruersitati tuae digna frustratio, ut non sit licentia offerendarum hostiarum, cui sequendarum non fuit cura uirtutum (...) etiamsi sacerdotii partes nauiter impleretis, nihil profecto ad defensionem uestram ualeret, quos morum foeditas arguebat, sed amitteretis consequenter etiam superstitionis uestrae angusta istaet et ridenda solacia, qui meritorum auxilia perdidistis. Iul., tr. Osee I,4,5-6,121-139 (CCL 88, 150-151)

⁶³⁷ Iul., tr. Amos I,4,4-6 (CCL 88, 280,62); Iul., tr. Amos I,5,4-6,56 (CCL 88, 286).

⁶³⁸ Sed quoniam est magna in ipsa supplicandi professione discretio, et offerunt alteram solo terrore percussi, alteram uero, cum metu, <tum> etiam ratione correcti,

Julián dokonce v této souvislosti mluví o nevinnosti (*innocentia*); ta je spolu s věrností, osvědčeností (*probitas*) tím, čím se člověk může vykázat před Bohem.⁶⁴⁰ Nevinnost a vyzkoušená ctnost (*examinata virtus*) zajistí člověku ochranu ze strany Boha.⁶⁴¹ Nevinnost a spravedlnost jsou u Juliána často jmenovány vedle sebe.⁶⁴² Zdá se, že obrácení (*emendatio, correctio*) je jakousi náhradou za nevinnost, totiž za trvalou, neporušenou zbožnost, je „druhým lékem“ (*secunda remedia*).⁶⁴³ Vždy však zůstává tou lepší, primární možností zůstat Bohu věrný, nikdy se od něj neodvrátit. Platí totiž, že jedině Bůh může sejmut vinu (*reatum*), kterou je člověk obtížen.⁶⁴⁴ Nacházíme tu vysoký nárok na člověka: neznalost toho, co je dobré a správné, je stěží omluvitelná u dětí, které, jak víme, podle aeclanského biskupa nejsou odpovědné za své činy; u dospělého člověka je neodpustitelná.⁶⁴⁵

quid sit in utraque momenti curavit exprimere, ut, quamuis una facies appareret ambarum, tamen intellegeremus, quod diuersis radicibus niterentur: illa uidelicet solummodo perturbationis, ista etiam de correctione uirtutis. Iul., tr. Osee II,6,1-3,11-18 (CCL 88, 165).

⁶³⁹ Tak jako v případě krále Jarobeáma, viz Oz 9,8: sed qui olim, inquam, erat propheta, ita subito ad praua defecit, ut *ruina et laqueus* suis sectatoribus redderetur. Iul., tr. Osee II,9,8,125-127 (CCL 88, 188).

⁶⁴⁰ *Ecce oculi Domini Dei super regnum peccans; et conteram illum a facie terrae. Discite proinde rerum saltem periculis, nullum mortalium uel opibus tutum esse uel uiribus, qui non fuerit innocentia et probitate circumdatus.* Iul., tr. Amos II,9,8,209-212 (CCL 88, 325).

⁶⁴¹ hos, inquit, uindicta saeuens persequetur, ceterum omnes uel innocentia uel examinata uirtute conspicuos ita manus nostra defendet, ut exercitati quidem, nec tamen doceantur extincti. Iul., tr. Amos II,9,9-10 (CCL 88, 326.253-256).

⁶⁴² mirabili tamen auxilio innocentia uel iustitia praeditos defensum iri, ut potestatem in eos non haberet interitus... Iul., tr. Amos II,9,11-12,266-268 (CCL 88, 326).

⁶⁴³ sed quoniam id ipsum miserando potius quam exsecrando fecerat, secunda saltem remedia, quae uulneri medicentur, apportat, et, quia noluerunt continuae deuotionis praesidia complecti, subsidia paenitentiae et emendationis assumant. Iul., tr. Osee III,14,2,21-25 (CCL 88, 223).

⁶⁴⁴ *Tollite uobiscum uerba, et conuertimini ad Dominum, et dicite ei, Omnem aufer iniquitatem, et accipe bonum: tu enim solus potest reatum, quo premimur, amoliri.* Iul. tr. Osee III,14,3 (CCL 88, 223.30-32).

⁶⁴⁵ ignorantiam prauis atque rectis, uix in paruulis excusandam, Iul., tr. Osee II,7,8-9,158-159 (CCL 88, 174).

3.2.3. Svatí Starého zákona – Ábel, Jákob, David, Jób

Praotcové a proroci Starého zákona jsou stejné přirozenosti jako ostatní lidé, odlišují se od nich ale mravní úrovní svého života (*morum pretiis*), a jsou proto Bohu zvláště blízcí.⁶⁴⁶ Proroci a patriarchové, žijící v době před Kristem, a tedy bez přístupu ke křestní milosti, byli Bohem stvořeni jako schopní ctností, jimiž se skvěli.⁶⁴⁷ Je proto nepřijatelné, aby praotcové Ábel, Henoch, Noe a spolu s nimi celý lidský rod byli zatíženi počátečním proviněním.⁶⁴⁸ Jedním z důkazů o zcestnosti traduciánského učení je pro Juliána z Aeclana ctnostný život spravedlivého Ábela, potomka prvních hříšníků, který se však sám stal vzorem ctnosti (*virtus*).⁶⁴⁹ Poukazování na spravedlivý život vybraných starozákonních postav je typickým „pelagiánským“ motivem. Ve spisu *Liber de fide* je Ábel vzorem člověka žijícího bez hříchu (*a peccatis*

⁶⁴⁶ Ne enim hoc ipsum, quod uidebantur uiliter aestimati (quippe tot suppliciis obruendi), ad naturae condicionem magis quam ad inuidiam improbae conuersationis aspiceret, dispensatorie utiliterque subiectum est quod ad honorem hominum, id est prophetarum, ualeret, qui in eadem uidelicet natura qua alii quique sistentes, tamen eo usque *morum pretiis* differebant, ut de illis posset dicere Deus *Nec memor ero nominum illorum per labia mea*, de istis uero quia nihil faceret quod non prius ad ipsorum notitiam retulissent. Iul. tr. *Amos* I,3,3-8,90-98 (CCL 88, 275).

⁶⁴⁷ Prophetas et patriarchas omnesque sanctos veteris testamenti constat baptismatis expertes fuisse, sed a deo conditos propriis deinceps fulsisse virtutibus... Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 1,124,1-4 (CSEL 85/1, 137).

⁶⁴⁸ confiteberisque te esse Manicheum, aut si respiscens iniustum esse dixeris ut Adam reus teneretur pro naturae suae culpis, irrefutabiliter consequetur scelestissimum esse, si Abel Enoch Noe et omne hominum genus obnoxium originali crimini censeatur. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 6,22,21-25 (CSEL 85/2, 367-368).

⁶⁴⁹ ut praetermissis sanctorum legionibus primum post peccatum Adae arripiamus exemplum – Abelis sanctitate mirabili comprobatur, qui de peccatoribus natus bene vivendi se non caruisse virtute effectu quoque ipsius virtutis ostendit... Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 6,11,4-8 (CSEL 85/2, 313).

fuerit alienus), a společně s Henochem, Elijášem a spravedlivým Noemem dokazuje, že hřích prvních lidí neznamenal celkové zkažení lidské přirozenosti.⁶⁵⁰

Pozoruhodná pasáž v Juliánově výkladu Oz 12,3-6 je ukázkou důrazu na svatost vybraných postav Starého zákona. Jákob tu (v jistém protikladu k samotnému textu Ozeášova proroctví, kde je praotec vyobrazen ambivalentně či negativně, jako příklad úskočnosti) představuje vzor ctnosti. Ctnost předků (*nobilitas antiqua, antiqua pietas*)⁶⁵¹ je jakýsi negativ současného zbloudění a úpadku izraelského lidu, je příkladem vzestupu, povýšení díky spravedlnosti a milosrdenství, které Jákob zachovával (*a parte uero morum, studium iustitiae misericordiaeque custodi*).⁶⁵² Návrat

⁶⁵⁰ Ps.Rufinus, *Liber De Fide* 39, ed. Miller, s. 112-113.

⁶⁵¹ Srov. také Iul., *tr. Amos* II,8,13-14,275 (CCL 88, 319): nihil apud eos de antiqua patriarcharum pietate resederit...

⁶⁵² Recordatur, ut supra coepit, nobilitatis antiquae, ut quicquid honorum stirps electa promeruit uel quicquid uirtutis ostendit, ad arguendam posterorum proficiat uilitatem, ac si diceret: en quo parente generati ad quae ludibria peruenerunt, quantumque a priscorum degenerauere uirtutibus! Iacob siquidem ita fuit appetens gloriae, ut, antequam in hanc lucem de utero matris exiret, propheticum inierit cum fratre certamen, quodque uix ipsa credi natura permetteret, germani plantam, cui erat etiam primogenita non fraudibus sed meritis erepturus, inuasit. (...) Sicque deinceps, cum ad iuuenilem uenisset aetatem, et, percepta iam primogeniti benedictione conspicuus, trucibus fratris appeteretur insidiis, longum exsilium, consilia sanctae matris secutus, arripuit, nullisque de humanis opibus, ceterum Dei tantum, cui apud Bethel sibi apparenti decimas uouerat, confisus et prosperatus auxilio, uirtutum ac uirium suarum magnitudinem, quam ante experimentum nesciebat, agnouit. (...) Ibi ergo breui compellatione didicisse meruit, et quanta esset diuinitas apparentis, et quod serui fidelis officium, sine quo Deo penitus placere non possit, ut omnipotentiam uidelicet credat et fateatur auctoris, eique tota mente per omnem uitae suae confidat aetatem: *Dominus Deus exercituum, Dominus memoriale eius*, id est, ita Dei tui memor esse debetis, ut ipsum semper propugnatorem dominumque fatearis; sed hoc ad dogma respexerit; a parte uero morum, studium iustitiae misericordiaeque custodi, et *spera in Deo tuo semper*, ut uel cum eo continua uirtute consistas, uel, si fuerit interpolata deuotio, ad eum suscepta emendatione concurras. Quas uirtutis regulas, ad beatitudinis apicem certo tenore ducentes, et feliciter exercuit, et posteris suis custodiendas reliquit; unde et ab exiguo loco in tantum dignitatis ascendit, ut terra repromissionis ipsius posteris traderetur. Iul., *tr. Osee* III,12,3-6,58-113 (CCL 88, 209-210).

k ctnosti, napravení (*emendatio*) po poklesku má stejnou hodnotu jako trvalá ctnost. Text Juliánova komentáře je elokventní oslavou ctnosti a její krásy. Velikost ctnosti a lidských schopností (*magnitudo uirtutum ac uirium suarum*) se ukazuje ve zkouškách (*experimentum*), zároveň je ale Jákob nadán duchem pokory (*spiritum humilitatis, non elationis, assumpsit*), stále zůstává věrným služebníkem Božím. Praotec Jákob je příkladem spolehnutí se na Boha a zároveň na vlastní ctnosti: Julián z Aeclana v tom nespatřuje žádný rozpor; i ctnosti jsou vposledku Božím darem, jsou součástí stvořené lidské přirozenosti, a nejsou tedy pouze lidským úsilím, na Bohu nezávislým. Ve zkouškách svého života se praotec Jákob, který všechnu svou naději a důvěru vložil v Boha, nemohl opřít o nic jiného než o ušlechtilost své povahy.⁶⁵³

Podobně i král David je pozitivním vzorem, protikladem zkaženosti lidu (předáků lidu) v době proroků. Proti sobě jsou postaveny pozitivní a negativní příklad, na jedné straně ctnost, úsilí a zásluhy (*merita, studia*), na druhé zkaženost a bezcitnost.⁶⁵⁴ Je to jen svatost předků, co Bohu brání v úplném vyhlazení lidu i vzpomínky na něj, samého jeho jména.⁶⁵⁵ I vysvobození z Egypta jako završení cesty

⁶⁵³ Proinde, ut instituerat, labores beati Iacob, qui et Israhel appellatus est, prouentusque dinumerat (cuius utique nomine gens tota signatur, propter quod et ipsius praecipue intulit mentionem); atque, ut dicere coeperamus, Iacob ille, de cuius stirpe descendunt, consiliis sanctae matris obtemperans et in Deo suo tantum spem ac fiduciam futurae prosperitatis reponens, regionem patriam dereliquit, ac Mesopotamiae fines solus atque exsul intrauit, nullum habens nisi de generosa indole commendationis auxilium. Iul., tr. Osee III,12,12-13,256-264 (CCL 88, 214).

⁶⁵⁴ Neque, miseri, consideratis tantum inter studia, quantum inter merita uestra atque illius interesse! Daudid enim laudes Creatoris legesque uirtutis et remedia perturbationis sacro carmine personabat, uos uero e contrario incentiua luxuria cum iniuria Creatoris, cuius Lex spernitur, concrepatis; ille epulis sobriis et prophetalibus delectabatur ac muniebatur unguentis, uos uero ebrietate crapulaque marcentes, oleo etiam uulgari, et quod sit arte corruptum, madetis; denique ille misericordiae plenus affectu, multis post saeculis uenturas suae genti calamitates et fletibus prosequabatur et precibus, uos uero easdem iam illatas iamque grassantes ita siccis oculis intuemini, ut eas uenisse parricidaliter gaudeatis. Iul., tr. Amos II,6,3-6,111-122 (CCL 88, 302).

⁶⁵⁵ Verumtamen parentum a me uestrorum sanctitas impetrauit, ut uos non patiar internecone deleri, sed, etiamsi meritorum momenta perpendens in crimina uestra ultionem citaro, miserendi etiam mihi nequaquam subrepat obliuio, sed, etsi

izraelského lidu od bezvýznamnosti k velikosti je založeno na zásluhách předků, stejně jako na věrnosti příkázáním Zákona, nikoli na schopnosti či moci současníků.⁶⁵⁶ Pro Juliána není rozpor mezi skutečnou zásluhou člověka a faktem, že je ve všem podstatném závislý na Bohu. Zásluhy předků se stávají spíše připomínkou hříšnosti a zkaženosti současníků a potřeby stále pracovat na svém vztahu k Bohu a k bližním.⁶⁵⁷

Velmi podobně popisuje předmluva komentáře ke knize Jób postavu spravedlivého člověka před udělením Zákona. Jób je příkladem toho, že lidská přirozenost je ve svém základu dobrá (Julián mluví o *bonum humanae naturae*), sama o sobě stačí k tomu zdržovat se hříchu a žít ctnostně.⁶⁵⁸ Jóbovi je vrozená lidská ctnost (*uirtus humanitatis*).⁶⁵⁹ Ovšem tato dobrá lidská přirozenost, jak Julián výslovně podotýká, je sama Božím dílem.⁶⁶⁰ Příklad Jóbův ukazuje, že ctnost není nedosažitelná těm, kdo o ni usilují.⁶⁶¹ Na druhé straně neplatí, že by dosažení ctnosti

conteram reos, non etiam sinam Israhelitarum nomen perire. Iul., tr. *Amos* II,9,8,214-219 (CCL 88, 325).

⁶⁵⁶ illamque attritae Aegypti gloriam haud humanis uiribus, ceterum tam declarandis patrum meritis quam instituendis sacris ritibus, se agnosceret consecutum. Iul., tr. *Osee* III,12,12-13,279-282 (CCL 88, 215).

⁶⁵⁷ commemoratio patrum reddidit filiorum crimen horridius... Iul., tr. *Osee* III,12,14,290-291 (CCL 88, 215).

⁶⁵⁸ Opak se snažili dokázat Jóbovi přátelé – žalobci, jejich pře však byla odmítnuta samým Bohem. Tak Elífaz v první odpovědi Jóbovi: Impossibile uult ostendere naturae humanae ita uiuere, ut nihil offensionis incurrat. Iul., *Exp. Iob* 4,18,102-104 (CCL 88, 15).

⁶⁵⁹ Quia ab infantia mea creuit mecum miseratio. Vt continuum sibi et satis familiare studium beneficentiae ostenderet, uirtutem sibi humanitatis dixit esse congenitam. Iul., *Exp. Iob* 31,18,67-69 (CCL 88, 85).

⁶⁶⁰ Iul., *Exp. Iob praef.* 4-8 (CCL 88, 3): Sancti itaque Iob uita laudatur, ut in eo bonum humanae naturae possit agnosci, quae tam ad repulsam peccatorum quam ad sectationem uirtutum omnium, quippe ita a Deo condita, etiam sine Legis scriptae magisterio ostendit se sibi posse sufficere.

⁶⁶¹ Laudatur autem Iob, non ut meritis eius proficiat quod talis innotescat omnibus, qui, etiamsi non laudaretur, nihil apud Deum de honoris sui aestimatione deponeret, sed ut in eo agnoscant posterii quod non sit inaccessa uirtus uolentibus ad eam

bylo pouze věci svobodné vůle člověka. Pro Juliána z Aeclana zůstává vždy základem, že Bůh svobodnému rozhodování člověka mnoha způsoby pomáhá a vede ho na cestě ctnosti.⁶⁶²

Jób je v Juliánově komentáři představen jako příklad ctností: je spravedlivý (*iustus*),⁶⁶³ svatý (*sanctus*),⁶⁶⁴ spojuje v sobě rozvahu (*prudencia*) a dokonalou ostražitost před hříchem (*cautio perfecta peccati*).⁶⁶⁵ Pro jeho život je určující usilování o ctnost a zbožnost (*studium uirtutis, pietatis*),⁶⁶⁶ spravedlnost (*studium iustitiae*) a čistotu (*studium castitatis*)⁶⁶⁷; stejně tak ovšem i milosrdenství (*miserecordia, affectus misericordiae*).⁶⁶⁸ Jóbovo úsilí se však nevyčerpává v morální rovině ctnostným jednáním, ale zahrnuje i péči o pravověrnost (*recta de religione sententia*).⁶⁶⁹

Přesto si Jób, stížený těžkými zkouškami, před Bohem nenárokují úplnou spravedlnost, nepovažuje se za bezhříšného. Stěžuje si na nepřiměřenost ran, jež ho postihly, neobhájuje však vlastní spravedlnost. Tento motiv Julián několikrát

accedere, a cuius familiaritate sanctus uir nec damnis nec orbitibus est deductus. Iul., *Exp. Iob praef.* 8-14 (CCL 88, 3).

⁶⁶² Ke vztahu svobodné vůle a milosti srov. kapitolu Milost podle Juliána z Aeclana.

⁶⁶³ Cum inter prima luctae principia iustus uirtutis suae dedisset clara documenta, Iul., *Exp. Iob* 2,1,1-2 (CCL 88, 7).

⁶⁶⁴ In hoc maxime sancti Iob uirtus agnoscitur... Iul., *Exp. Iob* 1, 21,133-134 (CCL 88, 7). a častěji.

⁶⁶⁵ Iul., *Exp. Iob* 1,22,142 (CCL 88, 7).

⁶⁶⁶ In hoc maxime sancti Iob uirtus agnoscitur, quia, cum de hoste suo esset incertus et a Deo quem colebat mala sibi putaret inferri, a pio in Deum studio non recessit. Iul., *Exp. Iob* 1,21,133-136 (CCL 88, 7). Omnia uero ad personam suam refert, ac si diceret, ego positus sub studio pietatis talia sustineo, et non me liberat ab irruentibus malis. Iul., *Exp. Iob* 9,25,115-117 (CCL 88, 29). Grande in eo proditur pietatis studium. Iul., *Exp. Iob* 30,25,95 (CCL 88, 83). Si ambulauit in uanitate. De eodem uirtutis studio etiam ista dicuntur. Iul., *Exp. Iob* 31,5,18-19 (CCL 88, 84).

⁶⁶⁷ Iul., *Exp. Iob* 31,1,6 (CCL 88, 84). Iul., *Exp. Iob* 31,831-32 (CCL 88, 84).

⁶⁶⁸ Superius de iustitiae studio disseruit, nunc misericordiae, quae in illo grandis fuit, affectum producit in medium. Iul., *Exp. Iob* 30,25,92-94 (CCL 88, 83).

⁶⁶⁹ Iul., *Exp. Iob* 31,26-27,102-104 (CCL 88, 86): In quo notandum est quod non solum moralibus bonis studuerit, sed etiam rectam tenuerit de religione sententiam.

opakuje, ať již se zaměřením na spravedlnost,⁶⁷⁰ nebo na hřích.⁶⁷¹ Jóbova pře je spravedlivá, přesto (nebo právě proto), že Jób sám není dokonale spravedlivý a za dokonale spravedlivého se ani sám nepovažuje. Před Bohem je prosebníkem, který si nečiní nároky na základě svých skutků.⁶⁷² Jóbova situace se vymyká ze vzorce „odměny za zbožnost“, jež Julián Jóbovými ústy popisuje jako vlastní většině lidí.⁶⁷³

V Juliánově komentáři ke knize Jób je zdůrazněno svědomí (*conscientia*). Pojem svědomí je klíčový pro charakteristiku člověka Jóba. V některých pasážích komentáře, například ve výkladu 23. kapitoly, jež obsahuje osobní Jóbovo vyznání a odhaluje jeho hluboký, důvěrný vztah k Bohu, se tento výraz opakuje velmi často. Tato místa Juliánova komentáře vyznívají jako obhajoba důstojnosti svědomí (*dignitas conscientiae*).⁶⁷⁴ Ta však podle aeclanského biskupa nevychází sama ze sebe, ale je založena v důstojnosti Boha, „neporušitelného svědka“, který hledí pod povrch věcí a soudí samotné svědomí.⁶⁷⁵ Svědomí je pro Juliána mocnou instancí, která

⁶⁷⁰ Vt me noui non esse perfectae iustitiae, ita scio iniustum esse quod patior. Iul., *Exp. Iob* 6,3,11-12 (CCL 88, 19). Podobně Iul., *Exp. Iob* 8,1-2,2-4 (CCL 88, 24): Omnem contextum disputationis, in quo sanctus Iob, iustitiam suam non defendit, ita conquestus est de immoderatione poenarum...

⁶⁷¹ Quamuis a se peccato penitus non audeat excusare, tamen de cruciatuum suum immoderatione conqueritur. Iul., *Exp. Iob* 13,14,42-44 (CCL 88, 37-38). Podobně: Iul., *Exp. Iob* 13,23,82-83 (CCL 88, 38): More suo non se nihil peccasse defendit, sed dicit non se tantis uerberibus digna fecisse...

⁶⁷² Ego deprecabor Dominum, quia nihil mihi possum securitatis se meis operibus arrogare. Iul., *Exp. Iob* 5,840-41 (CCL 88, 17).

⁶⁷³ Sic et ego habui menses uacuos. Spe, inquit, recipiendae mercedis omnes prope homines diuinis operam cultibus damus, et exspectatio retributionis facit nos esse deuotos, sed mihi, ut uideo, deuotionis meae merces ablata est, quem non solum nulla bona, sed mala gravia, susceperunt. Iul., *Exp. Iob* 7,3,24-28 (CCL 88, 22).

⁶⁷⁴ Iul., *Exp. Iob* 23,1-2,5-6 (CCL 88, 64).

⁶⁷⁵ Ecce enim in caelo testis meus. Quia uerba, quibus sibi de uirtute innocentiae et precum fuerat puritate professus, rebus uidebantur aliud ostendentibus impugnari, securus ad incorrupti testis confugit dignitatem, qui non de rebus oculis occurrentibus, sed possit de ipsa conscientia iudicare. Iul., *Exp. Iob* 16,20,85-89 (CCL 88, 46-47)

napomíná hříšníky.⁶⁷⁶ Svědomí jako přirozený zákon, vnitřní učitel dobrého a zlého, má v křesťanské filosofii patristického období, např. u Jana Chrysostoma, důležité místo.⁶⁷⁷ Julián z Aeclana na tuto tradici navazuje.

3.3. Shrnutí

Julián z Aeclana považoval děti, které ještě nejsou odpovědné za své činy a tedy nejsou schopné hřešit, za nevinné. Nevinnost dětí, stvoření v ryzím stavu, je přitom pro Juliána spíše neutrální kategorií, nepřítomností hříchu ani ctnosti. Situaci dětí, které zemřely bez křtu, se aeclanský biskup (stejně jako další „pelagiánští“ autoři) blíže nevěnuje; jeho zájem se soustřeďuje na dospělé, schopné jednání na základě svobodné vůle a ctnosti. Julián nicméně odmítá představu o zavržení nevinných dětí bez vlastních hříchů a považuje je zřejmě jaksí samozřejmě za Bohu blízké.

Citací Chrysostomovy křestní katecheze, zdůvodňující křest dětí jejich posvěcením a přijetím za syny a dcery Boží, dodal Julián z Aeclana ústřednímu bodu své polemiky s Augustinem, odmítnutí děděného hříchu, autoritativní oporu, kterou zároveň mohl využít při narýsování vlastního vzestupného, „pozitivního“ konceptu působení milosti, začínající v rovině přirozenosti. Využití Chrysostomova textu, které se opakuje na několika místech obou Juliánových polemických spisů, je také ukázkou jeho práce s textem teologické autority a jejího zapracování do vlastní polemiky.

Ve svém představení postav Starého zákona jako vzorů spravedlivého života a víry, stejně jako při obhajobě skutečných ctností slavných postav římských dějin, se Julián z Aeclana řídil záměrem poukazovat všemi způsoby na to, že člověku je na

⁶⁷⁶ Quippe qui rationem et legem criminum calcaverant euntes post desideria sua, quae ipsa conscientia, cuius vis est maxima, castigabat. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 2,171,1-3 (CSEL 85/1, 290).

⁶⁷⁷ Srov. KOBUSCH, *Der Begriff des Willens in der christlichen Philosophie vor Augustinus*, s. 294-296.

základě jeho svobodné vůle a racionality daných samým stvořením, a zároveň se stálou pomocí Boží milosti, jež se projevuje rozmanitými způsoby, jak uvidíme dále,⁶⁷⁸ dosažitelná ctnost. Hrdinové pohanské římské minulosti, ale i starozákonní spravedliví předcházející dobu psaného Zákona, jako patriarcha Jákob či Jób, jsou svědky dobré lidské přirozenosti, v jejich svědomí je Stvořitelem vepsán přirozený zákon, na základě něhož jsou schopni jednat spravedlivě (Ř 2,14).

Zdůrazňování svatosti starozákonních postav, sloužící k teologickému zdůvodnění možnosti žít bez hříchu, patřilo od počátku k typickým prvků „pelagiánské“ teologie a polemiky. Pro Juliána z Aeclana, jak ukazuje obraz spravedlivého Jóba v jeho komentáři, je přitom méně podstatné zdůraznění bezhříšnosti (Jób před Bohem podle Juliána nevystupuje jako dokonale spravedlivý), jako spíše pro člověka vždy otevřená možnost dobrého a ctnostného jednání. Hlavním záměrem aeclanského biskupa je povzbuzení ke stálému usilování o ctnost a spravedlnost. Pomocí na této cestě a jedním z projevů milosti je pro Juliána z Aeclana i zákon.

⁶⁷⁸ Viz níže kap. Milost podle Juliána z Aeclana.

4. Zákon jako cesta k Bohu

4.1. Přirozený zákon a Zákon mojžíšský v díle Juliána z Aeclana

Obrana zákona, jak ve smyslu mojžíšského Zákona a Starého Zákona jako takového, tak ve smyslu zákona přirozeného, vlastního všem lidem na základě stvoření, je jedním z klíčových témat Juliána z Aeclana, pelagiánské teologie jako celku i křesťanské protimanichejské polemiky. V této kapitole budeme sledovat, jak Julián z Aeclana toto téma rozvíjí a do jaké míry se shoduje s pojetím východních autorů protimanichejského zaměření.

Juliánovo pozitivní hodnocení zákona vychází z jeho pojetí spravedlnosti jako nestrannosti (*aequitas*). Spravedlnost podle Juliána z Aeclana znamená dávat každému, co mu náleží, bez křivdy a nadržování, tedy bez „milosti“ v negativním smyslu.⁶⁷⁹ V takto pokřiveném významu, a Julián z Aeclana nepochybuje o tom, že právě taková je Augustinova teologie milosti, získává pojem „milost“ (*gratia*) význam zjevné nespravedlnosti.⁶⁸⁰ Podle Juliána spravedlnost není v rozporu se shovívavostí, s velkomyslným odpuštěním těm, kdo si je nezasluhují, ale je zásadně neslučitelná s potrestáním těch, kdo nezhřešili, tj. nezhřešili z vlastní svobodné

⁶⁷⁹ Cum in primo volumine perspicuis definitionibus constituisset deum ita iustum esse, ut, si probari posset iustus non esse, convinceretur deus non esse, cumque super hoc remansisset nulla dubitatio, claruit etiam iustitiam nihil esse aliud quam virtutem numquam quicquam inique iudicantem, nihil inique facientem, sed reddentem sua unicuique sine fraude sine gratia, id est sine personarum acceptione. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,2 (CSEL 85/1, 352)

⁶⁸⁰ Zajímavá je Augustinova odpověď na toto místo Juliánova spisu, která velmi zřetelně ukazuje dilema dědičného hříchu jako vposledku jediné záchrany před jinak nevyhnutelnou představou nespravedlivého Boha odsuzujícího část lidstva k zavržení. Aug., *Contra Iul. Imp.* 3,2 (CSEL 85/1, 352): Agnosce igitur parvulos vasa in honorem per gratiam, qui assumuntur in dei regnum, et alios parvulos, qui in illum honorem non assumuntur, vasa in contumeliam per iudicium et tandem aliquando, ne iniquum facias deum, confitere originale peccatum.

vůle.⁶⁸¹ Kontext je zcela jasný: jde o novorozené děti, které se nedopustily hříchu. Téma spravedlnosti v rámci sporu o přenos dědičného provinění v sobě zahrnuje etický i racionální rozměr. Odsouzení nevinných dětí za hřích, kterého se nemohly dopustit, je „nespravedlivé“, protože je v rozporu se základní představou o dobru a zlu i s univerzálním racionálním řádem.⁶⁸² Spravedlnost jako nestrannost tedy podle Juliána z Aeclana není v rozporu s milostí Boží, jen s její nesprávně pochopenou variantou. Bůh podle Juliána jedná bez přetvářky a bez nadržování (*sine fraude, sine gratia*).⁶⁸³ Taková „milost“ (*gratia*), která by znamenala porušení nestrannosti, by byla v rozporu se spravedlností, jež váží každému stejně, a tedy i se skutečným křesťanským pojetím milosti.

Spravedlnost a zákon mají podle aeclanského biskupa univerzální platnost. Julián rozlišuje v židovském zákoně dvě vrstvy nestejného významu: rituální příkazy a mravní přikázání. Skutečně trvalou a univerzální platnost však mají jen etická

⁶⁸¹ Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,139 (CSEL 85/1, 263.7-9) *aequitas (...) quoniam subvenire non merentibus potest et solet deus cum laude clementiae, punire autem non peccantes non potest sine eversione iustitiae.*

⁶⁸² Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,76,2-16 (CSEL 85/2, 78-79) *...intellegimus nec peccatum sine voluntate nec sine deo corpora nec sine corporibus sensus corporum nec sine commixtione coniugia nec sine deo operatore exsistere posse nascentes; et indubitatum tenemus neque divinum esse quod doceatur iniustum, neque quod divinum sit, posse iniustum doceri. [Protikladem je manichejská pozice:] Proinde his illuminati solibus iure optimo Manicheorum antra despiciamus, qui putant vel esse posse sine voluntate peccatum vel non a deo homines fieri vel ad alium auctorem sensum et ad alium corpora pertinere vel deum esse, qui iniquitatum criminibus opprimatur, aut scelere iniquitatis urgeri eum, qui aeternus omnium conditor aestimetur, aut umbram aliquam tenere iustitiae, si aliorum voluntates aliorum applicentur exortibus.*

⁶⁸³ *Unus enim utriusque populi conditor iudicaturus et illos per legem et istos sine lege, quia non erat Iudaeorum deus tantum, sed etiam gentium reddens unicuique sine fraude, sine gratia, id est sine cuiusquam acceptione personae, quod exprimit nomen gratiae in definitione iustitiae...* Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,131,9-13 (CSEL 85/2, 143).

příkázání, týkající se ctností.⁶⁸⁴ Spravedlnost a racionalita jsou podle Juliána od sebe neoddělitelné. Mezi přirozeným zákonem a Zákonem psaným není ostrá hranice, plynule na sebe navazují. Pojem zákona zahrnuje v Juliánově chápání i racionální řád skutečnosti; pojmy *lex*, *ratio*, *prudentia*, *iustitia* jsou v Juliánově myšlení významově blízké.⁶⁸⁵ Manichejské popírání zákona podle Juliána naopak popírá spravedlnost i všechny ostatní základní Boží vlastnosti.⁶⁸⁶ Ta ustanovení mojžíšského Zákona, jež se týkají jednání a života, soudí Julián z Aeclana, mají nadčasovou platnost.⁶⁸⁷ Její zárukou je sama spravedlnost Boha jako dárce zákona.⁶⁸⁸ Bůh, zdůrazňuje Julián, nedal svůj zákon lidem proto, aby se jeho dodržováním stali horšími.⁶⁸⁹ Samo udělení zákona člověku je důkazem toho, že člověk nehřeší z nutnosti a jeho přirozenost není špatná. Člověk od počátku musel mít schopnost zákona uposlechnout (*virtus oboediendi*).⁶⁹⁰ Kdyby lidská přirozenost byla špatná a lidé by tedy nebyli schopní

⁶⁸⁴ Non est una ratio virtutum et hostiarum: alia est praeceptorum perennitas, alia sacrificiorum temporalitas. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,16,15-17 (CSEL 85/1, 360).

⁶⁸⁵ Sanctas quidem apostoli esse paginas confitemur non ob aliud, nisi quia rationi pietati fidei congruentes erudiunt nos et deum credere inviolabilis aequitatis et opera eius bona honestaque defendere et praeceptis eius moderationem prudentiam iustitiam vindicare. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,144,14-18 (CSEL 85/1, 266-267).

⁶⁸⁶ ...qui putas damno **legis**, damno **rationis**, damno **prudentiae** damnoque **iustitiae** Manicheorum somniis annuendum... (zvýrazněno F.O.) Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,61,5-6 (CSEL 85/1, 399).

⁶⁸⁷ Praecepta autem, quibus pietas fides iustitia sanctitas continetur, non solum non cessaverunt, verum etiam cumulata sunt. Et haec lex iustitiae in iudiciis custodiendae, quam de Deuteronomio protulimus, non ad cerimoniarum aetatem, sed ad praeceptorum perennitatem respicit nec cum circumcisione discessit, sed cum iustitia perseverat. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,17,1-6 (CSEL 85/1, 360).

⁶⁸⁸ Quid ergo mali fides tua complectantur, expende: hanc iniquitatem deo ammoves, quem aeternum et pium et iustum fatemur.... Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,33,28-29 (CSEL 85/1, 372).

⁶⁸⁹ Quamuis non eo proposito legem deus tulerit, ut mortales fierent eius sanctione peiores. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,220,12-13 (CSEL 85/1, 331).

⁶⁹⁰ Deus iustus legem, inquis, non poneret homini, si esset malus natura; posuit autem legem qui iustus est. Apparet hunc potuisse servare quod aequissimus imperavit, quoniam nisi oboediendi virtutem habuisset, numquam constaret

dobrého jednání a hřešili by z nutnosti (*necessitas*), samo udělení zákona by bylo obžalobou jeho dárce, Boha.⁶⁹¹ První příkázání (*praeceptum*) dané Stvořitelem člověku v rajske zahradě bylo zkouškou jeho oddanosti (*testimonium devotionis*) a zároveň testem jeho svobody (*libertas*).⁶⁹²

Před udělením zákona (*lex*) se lidé řídili rozumem (*ratio*), hřešili vzájemným napodobováním (*mutua imitatio*). Před zákonem byl jen hřích (*peccatum*), po udělení zákona hřích (*peccatum*) i přestoupení (*praevaricatio*).⁶⁹³ Jak *peccatum*, tak *praevaricatio* však vycházejí výhradně ze svobodné vůle.⁶⁹⁴ Svobodná vůle byla před udělením zákona (*ante legem*) jen *peccatrix*, po udělení zákona i *praevaricatrix*. Vždy šlo o dobrovolná přestoupení, ale ta postupně rostla, kumulovala se.⁶⁹⁵

praecipienti ratio iussionis. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,15,17-21 (CSEL 85/2, 337).

⁶⁹¹ Si iustus deus Adae legem dare non potuit, nisi eum sciret sine aliquo mali coactu liberum posse observare quod iustum est, sine dubio et in temporibus secutis eadem gravitate iustitiae lex etiam litteris tradita multiplicatione diffusior, distinctione signatior et aucta ultione reverentior data hominibus non fuisset, si aut imbecilli ad faciendum bonum sine possibilitate iustitiae aut rei id est mali ab utero nascerentur, quoniam ut istos in omni praevaricatione necessitas excusaret obtentus, ita immoderatio praeceptorum, impotentia sanctionum, iniquitas iudiciorum in maculam rediret auctoris. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,15,27-37 (CSEL 85/2, 337-338).

⁶⁹² Nec hoc tamen praestitisse contentus illustrat eum impertitione colloquii, dat ei praeceptum, ut libertatem suam intellegens videret sibi suppetere per quod amicior fieret conditori; quod praeceptum non in multa distenditur, ne quid oneris de multiplicata lege sentiret, sed interdictu unius pomuli testimonium devotionis expetitur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,20,15-20 (CSEL 85/2, 357-358).

⁶⁹³ Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,185-187 (CSEL 85/1, 302-305).

⁶⁹⁴ Ante legem enim imputatum non est naturale peccatum, sub lege imputatum non est, quia in nullo umquam loco legis vel monstratum hoc vel imputatum docetur. Apparet ergo apostolum peccatum ante legem liberae voluntatis, post legem autem praevaricationem totidem liberae voluntatis arguere. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,201,3-8 (CSEL 85/1, 313).

⁶⁹⁵ Tunc ergo crescit at abundat aliquid, cum in genere suo colligit incrementa, sicut peccato liberae voluntatis post Moysen cumulus transgressionis accessit; de eodem enim genere fuit, licet in tempore diverso, id est de mala voluntate, quae et ante

Zajímavý je způsob, jakým Julián z Aeclana pojímá vztah mezi dvěma podobami zákona, přirozeným, jehož první formou bylo přikázání udělené prvnímu člověku, a psaným. První zákon daný ústně Adamovi i mojžíšský Zákon zachycený písmem jsou téže závažnosti, oba jsou výrazem jediné spravedlnosti (*eadem gravitate iustitiae*).⁶⁹⁶ Psaný zákon je jen pokračováním zákona přirozeného. Ten je univerzální a vztahuje se na všechny lidi; zákon mojžíšský je pouze jeho rozvedením, zdokonalením, zpřesněním. Zákon tvoří jeden celek, žádná jeho část nemůže být změněna či vynechána nebo opravena, aniž by byl popřen celek.⁶⁹⁷

Příkladem univerzální platnosti Božího zákona je postava Jóbova. Jób je člověk zákona, byť psanému Zákonu předchází. Ačkoli Zákon v psané podobě ještě nebyl dán, Jób je živým svědkem vnitřního zákona, učitele dobrého života (*magisterium bonae uitae*).⁶⁹⁸ Na místě Zákona byla lidské přirozenosti ve stvoření vtištěna určitá schopnost (*uis rationis*), jež stejně jako později psaný Zákon mohla od samého počátku vést všechny lidi ke spravedlnosti. Právě na tomto místě komentáře ke knize Jób Julián cituje Pavlův výrok z Ř 2,14, který je pro něj důkazem o skutečných

legem et post legem non coactu insuperabili, sed studio vituperabili deliquit. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,221,4-9 (CSEL 85/1, 333).

⁶⁹⁶ Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,15,30 (CSEL 85/2, 338).

⁶⁹⁷ *Facilius quippe lex dei negari quam emendari potest et, licet sit profana negatio, profanior tamen absurdiorque correctio est. (...) Unde consequentius potest negari lex universa quam corrigi; nemo autem eam corrigere nisi impius quisque temptabit.* Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,16,3-5.10-13 (CSEL 85/1, 360).

⁶⁹⁸ Konkrétní zdůvodnění toho, že život svatého Jóbva předchází udělení psaného Zákona, nachází Julián ve snech, jimiž Bůh zjevuje člověku svou vůli – to by nebylo nutné, pokud by psaný Zákon byl již dán: *Per somnium in uisione nocturna, quando irruit sopor super homines, et dormiunt in lectulo, tunc aperit aures uirorum, et erudiens eos instruit disciplinam. Ex uerbis Helii apparet sanctum Iob Legis tempora praeuenisse: numquam enim diceret quod Deus per somnium homines admoneret et nocturnis imaginibus uel de errorum fuga uel de appetitu uirtutis instrueret, si magisterium bonae uitae iam in litteras contulisset.* Iul., *Exp. Iob* 33,15-16,41-48 (CCL 88, 90).

ctnostech pohanů žijících před udělením mojžíšského Zákona i před příchodem Kristovým.⁶⁹⁹

Ve výkladu Pavlova textu (1 K 15,56) o zákonu jako moci hříchu (*virtus peccati lex*)⁷⁰⁰ Julián rozlišuje *virtus* („moc“) a *genus* („rod, počátek“) hříchu. Zákon dává „moc“ tomu, co je samo o sobě, i bez ustanovení zákona (*sine lata lege*) špatné, jako je bratrovražda, svatokrádež, cizoložství. Pojedení ovoce rajskeho stromu jako „skutková podstata“ prvotního hříchu naopak není samo o sobě špatné, přestoupením se stává pouze na základě zákazu.⁷⁰¹ Zákaz daný prvnímu člověku v rajske zahradě je podle Juliána součástí univerzálního přirozeného řádu a zároveň zkouškou věrnosti a poslušnosti prvního člověka.⁷⁰² Univerzálnímu, přirozenému zákonu Božímu (*lex dei*) odpovídá také to, že děti nemohou být trestány za vinu

⁶⁹⁹ *Mandatis labiorum eius non recessi. – Mandata labiorum Dei esse dicit naturae suae uim rationis impressam, quae uice Legis potuit homines docere iustitiam, sicut et Apostolus ait: Cum enim gentes quae Legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, eiusmodi Legem non habentes, ipsi sibi sunt Lex. Iul., Exp. Iob 23,12,48-53 (CCL 88, 65).*

⁷⁰⁰ Podle Českého ekumenického překladu: „hřích má svou moc ze zákona“.

⁷⁰¹ *Sed illa lex non fuit peccati virtus, verum peccati genus. Aliud est enim exstanti rei dare virtutem, aliud quod non exstitit procreare. Esus enim illius arboris, si interdictus non esset, malus non fuisset; postquam autem interdictus est et a praevaricatore usurpatus, natum est ibi ex interdicente et contemnente peccatum, quamvis non ideo data lex fuisset, ut delinqueretur, sed tamen idem faciendo, id est de arbore comedendo, non deliquisset homo, quia bona arbor erat, nisi gustus eius a lege interdictus fuisset. Quod ergo per se primum est, verbi gratia parricidium sacrilegium adulterium, et malum esse etiam sine lata lege dignoscitur, bene dicitur apud praevaricatores, qui cupientiores prohibitione redduntur, virtutem acquisisse per legem; quod vero inique non usurpatur nisi interdicitur, genus ibi proprie, non robur ei constat a legis occasione collatum. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 6,41,4-18 (CSEL 85/2, 458).*

⁷⁰² Srov. LAMBERIGTS, *Julien d'Eclane et Augustin d'Hippone: deux conceptions d'Adam*, in: *Augustiniana* 40, 1990, s. 374.

svých rodičů.⁷⁰³ Svůj základní teologický důraz v polemice s Augustinem tak Julián z Aeclana opřel o pojetí přirozeného zákona.

V Juliánově pojetí zákona se spojují dvě roviny: univerzálně platný přirozený zákon, založený na Boží spravedlnosti a lidské přirozenosti a racionalitě, a k němu přistupující a jej doplňující Zákon v užším smyslu, založený na zjevení a zachycený ve starozákonních textech. Tyto dvě roviny nemohou být navzájem v protikladu: je pouze jeden zákon Boží, odpovídající jediné spravedlnosti a racionalitě. Na obou rovinách, jak z hlediska zákona přirozeného, tak z pohledu starozákonního zjevení, je však podle Juliána z Aeclana nepřijatelné předávání viny z rodičů na děti.⁷⁰⁴ Ve svém pojetí univerzálního charakteru přirozeného zákona založeného na racionalitě vlastní všem lidem, přirozeného zákona zahrnujícího i morální stránku, se Julián z Aeclana přiblížil stoickému pojetí, převzatému a přizpůsobenému církevními otci 2. – 3. století.⁷⁰⁵ Pro ně, stejně jako pro protimanichejské křesťanské autory 4. století, je zákon součástí Božího záměru se stvořením.

⁷⁰³ ac per hoc non Pelagiano, sicut dicis, errore decipimur, sed dei lege dirigimur, ut asseramus iniquum esse parentum crimina filiis imputari. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,28,3-5 (CSEL 85/1, 367). Acquiescis igitur, annuntiator naturalis mali, praescriptum esse lege dei, ne filii puniantur in peccatis parentum; agnoscis etiam non aliter hoc praeceptum ab illo populo intellectum fuisse, quam a nobis nunc observandum defenditur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,33,12-14 (CSEL 85/1, 372).

⁷⁰⁴ Augustin má podle Juliána jen tři možnosti: 1/Boží zákon je nespravedlivý, 2/zákon není dán od Boha, jak učí Augustinovi „mistři“, 3/tradux peccati. Vides ergo unum remanere necessario de tribus: ut aut legem dei fatearis iniustam, immo per legem deum ipsum iniquitatis accuses aut certe ad vocem confugias magistrorum tuorum et dicas legem, quae per Moysen data est, a deo tuo non fuisse mandatam aut, si hoc utrumque proferre non audes, traducem peccati asseri contra legis documenta et praecepta fatearis. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,34,12-18 (CSEL 85/1, 373-374).

⁷⁰⁵ Srov. AGAËSSE, *Patristique et stoïcisme*, in: *Recherches de Science Religieuse* 88, 2000, s. 263-269.

4.2. Obrana zákona v protimanichejské literatuře a Julián z Aeclana

Obrana zákona je jedním z ústředních témat protimanichejského spisu Serapiona z Thmuis. Mezi Serapionem a Juliánem je velká míra shody v použité argumentaci. Proti směrům stavějícím do protikladu Boha Starého zákona a Boha – otce Ježíše Krista (valentinovští gnostici, manichejci, stoupenci Markiónovi) zdůrazňuje Serapion význam spravedlnosti jako základní vlastnosti Boha. Co je spravedlivé, je i dobré, a naopak.⁷⁰⁶ Zákon a pravda (νόμος, ἀληθεία) jsou propojené; kdo mluví o zákonu, mluví i o pravdě.⁷⁰⁷ Pro biskupa z Thmuis, stejně jako pro Juliána z Aeclana, přitom zákon znamená stejně tak zákon přirozený, který Bůh člověku udělil ve stvoření, jako Starý zákon.⁷⁰⁸ K manichejcům mluví jasné Serapionovo slovo: evangelium a zákon tvoří jednotu, nedají se od sebe oddělit a stavět proti sobě.⁷⁰⁹ Podobně široké pojetí zákona, spojující zákon přirozený a Starý zákon, je vlastní řadě křesťanských autorů daného období.⁷¹⁰ Podle dalšího z protimanichejských křesťanských polemiků Tita z Bostry byl právě udělením zákona hned na počátku v rajske zahradě člověk vyvýšen nad ostatní tvory, kterým se zákona nedostalo.⁷¹¹

V základu Serapionova pojetí je podobně jako u Juliána z Aeclana chápání spravedlnosti jako nestrannosti. Zákon přistupuje ke všem stejně, nehledí na osoby,

⁷⁰⁶ εἴ τι δίκαιον, καὶ ἀγαθόν, καὶ εἴ τι ἀγαθόν, καὶ δίκαιον. Serapion, *Adv. Man.* XXXIX,12-13; ed. Casey, s. 56-57; srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 187.

⁷⁰⁷ Serapion, *Adv. Man.* XLVI,35-36, ed. Casey, s. 65; srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 193.

⁷⁰⁸ Srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 159.

⁷⁰⁹ οἱ δὲ Μανιχαῖοι ἀκούετωσαν· εἰ τοῦ εὐαγγελίου ἠκούετε, τοῦ νόμου <ἄν> ἠκούετε· περὶ γὰρ τοῦ νόμου τὸ εὐαγγέλιον γεγράφηκεν. Serapion, *Adv. Man.* XXXVII,19-21; ed. Casey, s. 55; srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 185.

⁷¹⁰ Srov. KLEIN, *Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica*, s. 109: „Für die christliche Zeit war es außerdem angebracht, den Wert eines Gesetzes unabhängig vom Alten Testament zu begründen.“

⁷¹¹ Srov. KLEIN, *Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica*, s. 109.

ale na skutky.⁷¹² Člověk jako stvořená bytost je schopen řídit se ve svém jednání ctností. Zákony pak jsou svaté, protože pomáhají člověku napodobovat svého stvořitele.⁷¹³ Princip napodobování, jak uvidíme dále, hraje u Juliána z Aeclana stejně jako u dalších autorů před ním důležitou úlohu rovněž v christologii a soteriologii. Zákon podle Serapiona z Thmuis pomáhá poslušnosti a snaze člověka;⁷¹⁴ nejen potírá všechny špatnosti, ale také objasňuje a ukazuje všechny druhy ctnosti a otevírá cestu k jejich zdokonalení.⁷¹⁵ Zákon a evangelium jsou přirovnány k vychovateli a učiteli – vychovatel připravuje dítě v nejmladším věku, aby pak mohl jeho roli přejmout učitel.⁷¹⁶ Heretici a sektáři nenávidí zákon, tak jako neposlušné dítě nenávidí vychovatele, který se snaží zalíbení mladého věku v nepravostech vykořenit.⁷¹⁷

⁷¹² οὐ κατὰ πρόσωπον οἱ νόμοι κρίνουσι τὰ πράγματα ἢ δικάζουσιν, οὐ πρὸς τὰ πρόσωπα ἐρεσηλοῦσι, τῇ δὲ τῶν πράξεων ὁμοιότητι συντρέχουσιν. Serapion, *Adv. Man.* XLIX,43-45; ed. Casey, s. 70; srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 197-198.

⁷¹³ καλὸν τὸ πεπλασμένον, δύναται γὰρ ὑπηρετῆσαι ἀρετῇ. ἱεροὶ οἱ νόμοι, ἐπιμέλονται γὰρ τῆς ἐπιμελείας τοῦ πεπλασμένου. μῖξον τῇ πλάσει τὸν νόμον, καὶ ὄψει τὸ πεπλασμένον, εἰκὸς τῷ πεπλακότι, καὶ μιμήσεται τὸν πεπλακότα. εἰ δὲ τὴν πλάσιν ἔχεις, τοὺς δὲ νόμους, χαρακτῆρας ὄντας τῆς πλάσεως, οὐκ ἀποδίδως τῷ πεπονημένῳ, κινδυνεύεις κατηγορεῖν διαβολῆ· ὑβρίζεις δοκῶν τὸ πεπονημένον, ὕβριν τῷ πεπονηκότι ἐργάζῃ. Serapion, *Adv. Man.* XVIII,18-24; ed. Casey, s. 37; srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 170.

⁷¹⁴ ὅπου γοῦν ἰσχύει νόμος καὶ τῇ πειθοῖ τὰ νεῦρα δίδωσιν, οὐδὲ νοτίδα κακίας ἔστιν εὐρεῖν. Serapion, *Adv. Man.* XLIV,7-8; ed. Casey, s. 62; srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 191.

⁷¹⁵ Následuje výčet čtyř klasických ctností: τεττάρων γὰρ οὐσῶν τῶν ἀρετῶν, φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ δικαιοσύνης, ὅλαι παρὰ τῷ νόμῳ φαίνονται αἱ ἀρεταί... Serapion, *Adv. Man.* XLVII,10-11; ed. Casey, s. 65; srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 194. Také: πάντα ἐν νόμοι κεῖται, καὶ κακίας ἀναίρεσις καὶ ἀρετῆς κατόρθωσις... Serapion, *Adv. Man.* XLVIII,4-5; ed. Casey, s. 67; srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 195.

⁷¹⁶ καὶ γὰρ παιδαγωγὸς συμπράττει τῷ παιδί καὶ τῇ νέᾳ ἡλικίᾳ, μέχρις οὗ ὁ διδάσκαλος τὴν ἕξιν παραλαβὼν τοῖς μαθήμασι τοῖς μείζοσι παραδῶ. Serapion, *Adv. Man.* LI,4-6; ed. Casey, s. 72; srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 199.

⁷¹⁷ ἀμέλει ὅταν παιδαγωγὸς ῥαθύμῳ παιδί περὶ ῥαθυμίας διαλέγεται, μισεῖται παρὰ τοῦ παιδαγωγουμένου· πᾶς γὰρ ὁ τῆς νέας ἡλικίας τὸ πάθος ἐκκόπτων μισεῖται διὰ τὴν φιλίαν τῶν ἡδονῶν. διὰ τοῦτο μεμίσεται παρὰ τῶν αἰρεσιωτῶν ὁ

Podobné pozitivní hodnocení zákona nenajdeme jen u protimanichejských autorů křesťanského Východu, ale i u teologů latinských. Se širokým pojetím zákona spojujícím přirozený zákon a psaný Zákon mojžíšský, jež na sebe plynule navazují, se setkáváme u Ambrosiastera.⁷¹⁸ První zákon byl vložen do samotné lidské přirozenosti, je člověku vlastní spolu s poznáním svého Stvořitele.⁷¹⁹ Jak přirozený zákon daný samým stvořením, tak psaný mojžíšský Zákon se však ukázaly nedostatečné, a v Kristu se lidstvu dostalo nového zákona, který přinesl odpuštění hříchů. Nový zákon Kristův rozvíjí a zdokonaluje zákon starý, který si nicméně zachovává významné místo v dějinách spásy.⁷²⁰ Tato koncepce plynulého navazování je Juliánovi z Aeclana velmi blízká.

4.3. Shrnutí

V kontextu protimanichejské teologie řeckých otců i protitraduciánské teologie Juliána z Aeclana je zákon ve smyslu přirozeného zákona i mojžíšského psaného Zákona pouze jednou úrovní v hierarchii projevů milosti. Univerzální rozměr zákona není omezen jen na židovský Starý zákon, ale vychází z centrálního pojmu spravedlnosti. Zákon je učitelem ctnosti, vychovatelem (podle obrazu Serapiona z Thmuis), tak jako vnitřní zákon pohanů, jejichž ctnosti jsou podle Juliána z Aeclana skutečnými ctnostmi. Ve vztahu k zákonu má dále velký význam příklad (*exemplum*) a napodobování.

νόμος. Serapion, *Adv. Man.* XLVI,39-42; ed. Casey, s. 65; srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 193.

⁷¹⁸ Srov. LUNN-ROCKLIFFE, *Ambrosiaster's Political Theology*, s. 50-57.

⁷¹⁹ Ambrosiaster, *Quaestiones*, 4. 1 (CSEL 50, s. 24): Primum lex formata in litteris dari non debuit, quia in natura ipsa inserta quodam modo est et creatoris notitia ex traduce non latebat. nam quis nesciat, quid bonae vitae conveniat, aut ignoret, quia quod sibi fieri non vult alii minime debeat fieri?

⁷²⁰ Srov. LUNN-ROCKLIFFE, *Ambrosiaster's Political Theology*, s. 53.

Pro Juliána z Aeclana je zákon ve své dvojí podobě, jako přirozený zákon (*lex dei*) vlastní všem lidem na základě stvoření, i jako zjevený a písmem zachycený židovský Zákon, dobrý a potřebný. Základem pro pojetí zákona je Juliánova představa spravedlnosti, která nevyklučuje milosrdenství, ale pouze odsouzení nevinných, kteří se nedopustili žádného hříchu, spravedlnost, která naopak milosrdenství zahrnuje a přináší v plnosti.⁷²¹ Taková spravedlnost, soudí Julián z Aeclana, není pouhou nestranností, ale v milosti se přiklání k člověku. Člověk je pak schopen žít v souladu s přirozeným zákonem i Zákonem zjeveným na základě své racionality a svobodné vůle dané stvořením.

⁷²¹ *aequitas (...) quoniam subvenire non merentibus potest et solet deus cum laude clementiae, punire autem non peccantes non potest sine eversione iustitiae. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 2,139 (CSEL 85/1, 263.7-9)*

5. Přirozená smrtelnost u Juliána z Aeclana a ve starší křesťanské tradici

Názor, že fyzická smrt není následkem prvotního hříchu, ale patří ke stvořené přirozenosti člověka, patří k nejcharakterističtějším prvkům teologie a antropologie Juliána z Aeclana a „pelagiánské“ teologie vůbec.⁷²² Jak je tomu tedy s pohledem na smrt a smrtelnost u Juliána, a jaký význam má toto učení pro celek Juliánovy teologie a antropologie? Je skutečně natolik nové a neobvyklé, nebo je zde Julián z Aeclana v souladu s dosavadní křesťanskou tradicí, přinejmenším s její jistou, ne nevýznamnou částí? V následující kapitole budeme sledovat především specifickou interpretaci příběhu prvních lidí, ale stále v návaznosti na celkovou Juliánovu antropologickou koncepci.

5.1. Fyzická a duchovní smrt u Juliána z Aeclana

Podle Juliána z Aeclana byl člověk stvořen jako fyzicky smrtelný. Pokud by nezhřešil, mohl dosáhnout nesmrtelnosti.⁷²³ Klíčovým potvrzením přirozené smrtelnosti člověka je pro Juliána verš Gn 3,19 (ve verzi citované Juliánem v *Ad Florum: donec revertaris in terram de qua sumptus es quia terra es et in terram ibis*).⁷²⁴ Fyzická smrt je podle Juliána pouze důsledkem toho, že byl první člověk vytvořen

⁷²² Elaine Pagelsová považuje Juliánovo pojetí fyzické smrtelnosti jako součásti stvořené přirozenosti za „kopernikánský obrat v náboženské perspektivě“, PAGELS, *Adam, Eve, and the Serpent*, s. 144. Srov. LAMBERIGTS, *Augustine, Julian of Aeclanum and E. Pagels*, s. 426-434.

⁷²³ Credendum est enim (inquis) mortalem quidem factum, sed qui si non peccasset, per gustum ligni uitae, uirtutem posset immortalitatis adipisci. Iul., *ep. Zos.* 26-29 (CCL 88, 336).

⁷²⁴ Si ergo redeundi in terram hanc esse rationem dixit deus, quoniam fuerat assumptus e terra, porro ut assumeretur ad iniquitatem spectare non potuit, procul dubio non iniquitatis, sed naturae mortalis fuit, ut qui aeternus non erat, in parte corporis solveretur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,27,70-74 (CSEL 85/2, 396).

z prachu země.⁷²⁵ První smrt v historii lidského rodu, smrt spravedlivého Ábela, je důkazem, že smrt sama o sobě není zlem (*malum*); pro spravedlivého Ábela totiž smrt neznamenal odsouzení.⁷²⁶ Přirozeným stavem člověka je fyzická smrtelnost rovněž podle Juliánova komentáře ke knize Jób.⁷²⁷ Fyzická smrtelnost odpovídá lidské podstatě (*substantia*); stavem, ke kterému člověk směřuje, je však nesmrtelnost. Střídání generací (*subolis substitutio*) a předávání života je napodobováním (*imitatio*) nesmrtelnosti již v pozemském, přirozeném, tedy smrtelném stavu vlastním člověku.⁷²⁸ Smrt těla je *debitum condicionis*, povinný dluh přirozenosti; samotné ustrojení (*condicio*) člověka v sobě zahrnuje smrtelnost.⁷²⁹ Tak jako v případě spravedlivých Henocha a Elijáše by i pro praotce lidského rodu Adama nesmrtelnost byla osobní odměnou (*remuneratio*). Pokud by Adam uposlechl prvního přikázání a nepřestoupil je, obdržel by nesmrtelnost jako odměnu za svou věnost a

⁷²⁵ Srov. LAMBERIGTS, *Julien d'Eclane et Augustin d'Hippone: deux conceptions d'Adam*, s. 376-377.

⁷²⁶ Ita prima occasione claruit malum non esse mortem, quod eam iustus primus omnium dedicavit. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,27,83-84 (CSEL 85/2, 396).

⁷²⁷ *Homo natus de muliere, breui uiuens tempore, repletus multis miseriis.* Natura nostra, ut initio finem indicat, ita ortu testatur interitum; de mortali natum necesse est esse mortalem. Iul., *Exp. Iob XIV,1,1-4* (CCL 88, 39).

⁷²⁸ et alicui forsitan sint tempora longiora, tamen et hunc mori necesse est et debitum suae condicionis implere. Iul., *Exp. Iob XIV,5,29-31* (CCL 88, 40.); Breuitatem uitae mortali, aerumnarum prolixitates, nullam stationem temporis, in mortem properantes cursus hominis... Iul., *Exp. Iob XIV,7,41-43* (CCL 88, 40).

⁷²⁹ *Memento, quaeso, quod sicut lutum feceris me. Nonne sicut lac mulsisti me, et sicut caseum me coagulasti, pelle et carnibus uestisti me? Quare bonitatis tuae in me obliuisceris, quae sola mihi fuit, ut existerem, causa? Cum de tam uili, inquit, materia feceris naturae nos habere principia, non tamen nos uelut respondentes substantiae de qua orti eramus cito perire fecisti. Nam qui eramus pro condicionis uilitate mortales, ut immortalitatem imitaremur, subolis substitutione donasti. Fecisti, multim prouidentiae tuae in ortu ipso singulis admouendo, primo ut seminis nostri liquida substantia intra materna uiscera non periret, sed quod erat fluidum compingeretur in pellem, carnes, ossa, uel neruos, quorum alia uirtuti, alia sensui, alia quae essent perfectionis suppletoria prouidisti.* Iul., *Exp. Iob X,9-11,36-49* (CCL 88, 31).

poslušnost.⁷³⁰ I kdyby ale první člověk dosáhl nesmrtelnosti, přirozeným údělem všech ostatních lidí by přesto zůstala vrozená (*innata*) fyzická smrtelnost. Zásluha jednoho člověka totiž podle Juliána z Aeclana nemůže změnit přirozenost vlastní celému lidskému rodu. Důkazem toho je, že potomci praotce Henocha byli podrobeni smrti stejně jako ostatní lidé.⁷³¹

Rozdíl mezi prvním člověkem Adamem a novým Adamem, Kristem (1 K 15,45), ukazuje vzdálenost mezi sférami přirozenosti (*natura*) a milosti (*gratia*). Život vlastní člověku (*vivens*) v sobě zahrnuje i smrtelnost, zatímco oživující (*vivificans*) Duch přináší nesmrtelnost.⁷³² Rozdíl mezi člověkem pozemským (*terrestris*) a nebeským (*caelestis*) v 1 K 15,46n je však vposledku rozdílem života a skutků, rozdílem mezi neřestí a ctností, nevztahuje se k odlišné lidské přirozenosti.⁷³³

⁷³⁰ Haud sane impugnavero eos qui autumant Adam, si dicto audiens extitisset, ad immortalitatem potuisse pro remuneratione transferri. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,30,1-3 (CSEL 85/2, 415).

⁷³¹ Verum aliud sunt instituta naturae, aliud praemia oboedientiae. Non est enim tanti unius meritum, ut universa quae naturaliter sunt instituta perturbet. Exercuisset se igitur in reliquis innata mortalitas, etiamsi primus ille in aeternitatem a diuturnitate migrasset. Non inficiabili coniectura, sed certo res tenetur exemplo, siquidem Enoch filii immortalitate parentis non potuerunt asseri a conditione moriendi. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,30,4-10 (CSEL 85/2, 415-416).

⁷³² Hic opportune distantiam naturae atque gratiae facit recordaturque testimonii veteris quo dictum est: *Factus est homo primus Adam in animam viventem*, subditque de suo: *Novissimus Adam in spiritum vivificantem* ostenditque immortalitatis dona ad vivificantem spiritum pertinere, animam vero solum viventem ad naturam quandoque morientem. Non est ergo, inquit, hoc vivens quod vivificans; vivificans est, qui confert immortalitatem, quam Christo applicat, vivens est autem, qui vita utitur, sed non excludit mortalitatem. Ergo hoc utramque sententiam fine discrevit, ut ostenderet Adam factum esse viventem, sed non immortalem; Christum autem in spiritum, non solum viventem, verum etiam conferentem resurrectionem suis gloriosam, omnibus aeternam. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,39,25-38 (CSEL 85/2, 447).

⁷³³ Neque enim Christus, quem hominem caelestem vocat, carnem suam de caelo deposuit, quam de semine David, de semine Adam et intra mulierem de mulieris carne suscepit. Terrestrem ergo et caelestem refert ad virtutes et vitia. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,40,9-13 (CSEL 85/2, 449).

Smrt sama o sobě není zlem, jak ukazuje příklad křesťanských mučedníků, pro něž je – tak jako pro jejich předobraz, nevinně usmrčeného Ábela – smrt těla branou k věčné radosti. Pro starozákonního Jóba je smrt přechodem do místa, kde se stírají všechny rozdíly mezi postavením lidí, osvobozením od zla, které člověk zakoušel v pozemském životě.⁷³⁴ O tom, zda smrt bude dobrá, nebo zlá, rozhoduje výhradně život člověka, jeho skutky, vycházející ze svobodné vůle.⁷³⁵ Setkávají se tu dva základní akcenty Juliánovy teologie: představa o tom, že stvoření je dobré, tj. dobré v takovém stavu, v jakém bylo stvořeno; a důraz na svobodnou vůli člověka, která vždy zůstává zachována. To, co platilo pro prvního člověka, který dostal možnost vlastním svobodným rozhodnutím zvolit směr svého života, platí podle Juliána z Aeclana stejně tak pro každého dalšího z lidí.

Důsledkem hříchu prvního člověka tedy nebyla fyzická smrtelnost, ale pouze smrt duchovní, smrt hříchu. Touto duchovní smrtí se první člověk jako Boží obraz (*imago Dei*) dostal pod vládu ďáblův.⁷³⁶ Pouze tato smrt je smrt věčná (*mors aeterna, sempiterna*),⁷³⁷ je protipólem věčného života, kterého se dostane svatým.⁷³⁸ Smrt, o níž je řeč v Gn 2,17 (ve verzi citované Juliánem: *Quacumque die ex interdicto ederis, morte morieris*), podle Juliána není smrt tělesná (*corporalis*), ale smrt jako odplata za hřích

⁷³⁴ Iul., *Exp. Iob* II,13 (CCL 88, 10).

⁷³⁵ (... Mortem) quae non semper est malum (inquiunt), cum et martyribus sit causa praemiorum et uel bonam uel malam mortem dici faciat non resolutio corporum, quae excitabuntur in omni genere hominum, sed meritorum diuersitas, quae de humana libertate contingit. Iul., *ep. Ruf.* 18,77-82 (CCL 88, 339).

⁷³⁶ Quaerimus Adam ante tot saecula mortuo peccatum, quo in diaboli ius dei imago transcribitur, per quid inueniatur in parvulo: Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,30,4-6 (CSEL 85/1, 184).

⁷³⁷ Regnum porro eius est, ut hominem mortalem in secundam etiam, quae sempiterna est, praecipitet mortem... Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,69,13-15 (CSEL 85/1, 213).

⁷³⁸ Vita autem, in qua regnaturi sunt sancti, aeterna monstratur; ergo et mors, quae iniquitatem voluntariam sequitur, aeterna credatur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,215,1-3 (CSEL 85/1, 324).

(*poenalis*), způsobená proviněním (*praevaricatio*), a zbavit jí člověka může jen náprava (*emendatio*).⁷³⁹ Tato skutečná, věčná smrt je smrtí „soudní“, má charakter trestu (*mors iudicialis, mors poenalis*). Takové je podle Juliána rovněž Pavlovo pojetí: hřích měl za následek smrt jako trest; smrt nikoli jako všeobecnou smrtelnost, ale jako osobní potrestání pro ty, kdo zhřešili po vzoru prvního člověka. Tak jako hřích, i věčná smrt jako důsledek hříchu, smrt jako trest, ona smrt jako poslední nepřítel, se podle Juliána nepřenáší plozením, ale vzájemným napodobováním.⁷⁴⁰ Tato smrt již před udělením Zákona panovala nad všemi, kdo ze své svobodné vůle hřešili, tak jako obyvatelé Sodomy.⁷⁴¹ Svátí (tj. především patriarchové a další postavy Starého zákona) a nevinné děti jsou z tohoto trestu vyňati.⁷⁴² Je to tato smrt, smrt věčná (*mors aeterna*), spojená s osobním hříchem a představující trest za tento hřích, která je

⁷³⁹ Illa ergo lex quae promulgata est, id est: *Quaecumque die ex interdicto ederis, morte morieris*, poenalis mors intellegitur non corporalis, peccatis non seminibus imminens; quam non incurrit nisi praevaricatio, non evadit nisi emendatio. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,30,29-33 (CSEL 85/2, 416-417).

⁷⁴⁰ Multa et venenosa crimina ab oscaenitate praecedentium per manus mutuae imitationis posteris tradita Christi gratia sustulisset. (...) Per hunc ergo *intravit peccatum et per peccatum mors*, sine dubio illa quae peccatoribus id est aeterna promittitur, *et ita*, inquit, *in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt*. Aperuit prorsus, qualiter haec mors transisset ad posteros, ob imitationem scilicet, non generationem. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,173,10-12.15-20 (CSEL 85/1, 293).

⁷⁴¹ Regnavit autem mors aeterna, quam Adae, si peccasset, ascripturum se deus sponderat. Igitur illa mors peccato debita, mors poenalis, regnavit et ante legem in eos, qui peccaverunt, sicut in Sodomitis et in his, qui diluvii tempore propter iniquitatem, voluntariam tamen, vel varia sunt aetate consumpti, regnavit et post legem in his, quos reos praevaricatos invenit, quoniam ea iudicante iustitia, quae non imputat peccatum, nisi a quo liberum est abstinere... Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,186,8-187,2 (CSEL 85/1, 304).

⁷⁴² Intravit igitur secundum apostolum per unum hominem peccatum in hunc mundum et per peccatum mors, quoniam illum et reum et damnationi mortis perpetuae destinatum mundus aspexit. (...) quae tamen mors nec in sanctos nec in innocentes ullos saevire permittitur, sed in eos pervadit, quos praevaricationem viderit aemulatos. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,66,1-4.6-8 (CSEL 85/1, 211). Mors autem iudicialis transiit in eo, in quo peccaverunt omnes, sed libera voluntate; quo verbo id est omnes scripturarum more multitudo, non universitas indicatur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,68,1-3 (CSEL 85/1, 212).

přemožena jako poslední nepřítel.⁷⁴³ První člověk Adam byl přirozeně smrtelný a pouze skrze Kristovy zásluhy může být člověk (Julián připomíná hebrejský význam slova „Adam“ = člověk) vyzvednut k nesmrtelnosti.⁷⁴⁴

Julián z Aeclana se domnívá, že pro ženu jsou porodní bolesti zčásti jejím přirozeným úkolem (*officium*), zčásti zaslouženým trestem (*meritum*), který se ale vždy váže ke konkrétní osobě (*persona*), tak jako v případě pramáti Evy. Stejně tak je podle aeclanského biskupa součástí přirozeného řádu a nikoli následkem prvotního hříchu, že je žena poddána muži.⁷⁴⁵ Podobně v případě Adamově má rozmnožení útrap spojených s prací charakter osobního trestu. Je to osoba, vůle (*persona, voluntas*) člověka, co je zasaženo zlořečením, nikoli země, která není účastna na vině člověka. Jak pro Adama, tak pro Evu měl trest pouze osobní povahu.⁷⁴⁶ Pokud by porodní bolesti byly následkem hříchu, měly by být křtem odstraněny. Nepříjemná je pro Juliána rovněž představa, že je to hříšnost dětí, co způsobuje bolesti rodící matky, jež ve své osobě byla již křtem hříchu zbavena. Takový by byl podle Juliána nutný

⁷⁴³ O tu mors aeterna, aculeum habebas peccatum, quo desertores iustitiae vulnerares, quoniam si hoc aculeo armata non esses, id est peccato voluntario, nulli omnino nocuisses. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,40,55-58 (CSEL 85/2, 451).

⁷⁴⁴ Quid igitur novum si, quia Adam sermo Hebraeus nihil aliud indicat quam hominem – hoc enim interpretatio ipsius exprimit –, dixerit apostolus: *In Adam omnes moriuntur et in Christo omnes vivificabuntur*, id est secundum hominis qui moriuntur naturam per virtutem Christi a mortuis excitantur? Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,31,13-17 (CSEL 85/2, 422-423).

⁷⁴⁵ Hoc nimirum non spectat ad poenam, quod nisi esset spectaret ad culpam; ut viro quippe mulier modestu subdatur affectu ordo est, supplicium non est. Caput enim, secundum apostolum, mulieris vir... Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,26,64-67 (CSEL 85/2, 387). Srov. LAMBERIGTS, *Julien d'Eclane et Augustin d'Hippone: deux conceptions d'Adam*, s. 380.

⁷⁴⁶ Si ergo redeundi in terram hanc esse rationem dixit deus, quoniam fuerat assumptus e terra, porro ut assumeretur ad iniquitatem spectare non potuit, procul dubio non iniquitatis, sed naturae mortalis fuit, ut qui aeternus non erat, in parte corporis solveretur. Illa ergo sterilitas arborum, illa veprium ubertas, illa aegri partus aucta calamitas personis hominum sunt illata, non generi. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,27,70-76 (CSEL 85/2, 396).

důsledek Augustinova traduciánského učení. Znamenalo by to znevážení křtu a křestní milosti.⁷⁴⁷

Jeden z Juliánových argumentů proti představě fyzické smrti jako následku prvotního hříchu má své zakotvení v samotné pavlovské teologii milosti. Podle apoštola (inkriminovaným textem je Ř 5,15: *Multo magis abundavit gratia in multos*), uvádí Julián, je Kristova milost silnější než provinění prvního člověka. Tak by tomu ale nebylo, pokud by hřích prvních lidí měl za následek na jedné straně fyzickou smrtelnost, na druhé straně smrt věčnou jako zatracení člověka. Kristova milost snímá pouze věčnou smrt, nikoli smrt fyzickou, které člověk zůstává poddán i po křtu. To by však znamenalo, že hřích je silnější než milost.⁷⁴⁸ Julián tak vystihuje

⁷⁴⁷ Aut si cruciatus hic sine iniquitate esse non potest, qui tamen post baptismum invenitur in feminis, iniquitas quoque eis non est dempta per gratiam et evilit pompa baptismatis. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,26,21-23 (CSEL 85/2, 385).

⁷⁴⁸...dicitis enim ideo multo magis abundasse Christi gratiam, quia per eam vita conferatur aeterna, cum per Adae peccatum subeunda sit corruptio temporalis. Si ergo nihil aliud intulit Adam praeter corporis mortem, contra quem Christus copiosiore beneficio vitam contulit sine fine durantem, apparet non peccatum Adae ad posterum transisse, sed mortem. (99) Constabit autem consequentissime mortem perpetuam, id est poenam sempiternam, ad nos non fuisse transmissam ac per hoc peccatum traducis esse non posse. Ut enim breviter, quid tenendum constet, apparet: ab apostolo dona Christi peccato primi hominis praeferuntur; tu per hoc peccatum tuum id est traducis unam dicitis an duas transisse mortes? Si unam et corporalem, ut hic confessus es, constat gratiam Christi antecellere peccato primi hominis et iam nascitur nemo peccator, quia, ut supra dixisti, regnum peccati est, ut in secundam homo mortem id est in poenam perpetuam praecipitetur, et per Adam mortem corporis solum advectam dicitis, nec peccatum per Adam ad posterum nec mors aeterna transmittitur. (100) Sin autem dixeris per peccatum Adae naturalem factam esse iniquitatem duasque accidisse mortes, unam aeternam, alteram temporalem, per Christi autem gratiam unam interim auferri a persona, non a natura, id est perpetuam, temporalem vero remanere, apostolus convincitur falsitatis, qui dixit multo magis profuisse gratiam quam nocuisse peccatum; apostolus autem argui non potest, tu igitur iure reprobaris. (101) Apostolus dixit magis gratiam Christi quam Adae abundasse culpam; non igitur natura ab eo, non generatio, non fecunditas, sed voluntas, electio mali, morum pravitas accusatur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,98,9-101,4 (CSEL 85/1, 229-232).

slabinu augustinovského výkladu pavlovské teologie milosti: zlo a hřích se nevyhnutelně zdá být všeobecnější a ve svých důsledcích mocnější než Boží milost.

V Adamovi všichni, kteří hřeší jako on, také jako on umírají věčnou smrtí, smrtí jako trestem za svůj hřích; v Kristu jsou ti, kdo ho následují, zachráněni.⁷⁴⁹ Tak jako je dvojitá smrt: fyzická smrt jako součást přirozenosti a smrt věčná jako trest za hřích, je i dvojitá zmrtvýchvstání: všeobecné vzkříšení těla (*resurrectio corporis*), které čeká na konci času všechny lidi, a zmrtvýchvstání v pravém slova smyslu, které bude vyhrazeno jen věrným, spravedlivým. Tak jako věčná smrt (*mors poenalis*) nezasahuje všechny lidi, ani zmrtvýchvstání ke slávě (*resurrectio praemialis*) není všeobecné.⁷⁵⁰ Apoštol Pavel podle Juliána nemluví o přirozené smrti (*mors naturalis*), ale o smrti viníků (*mors criminorum*), a nemluví ani o zmrtvýchvstání jako takovém (*resurrectio communis*), ale o tom, které vede k věčné slávě.⁷⁵¹

⁷⁴⁹ Sicut omnes id est multi Adae imitatione moriuntur, ita omnes id est multi Christi imitatione salvantur. Iul., Flor. in Aug., *Contra Iul. Imp.* 6,31,32-32 (CSEL 85/2, 423).

⁷⁵⁰ Mors ergo corporis et resurrectio corporis e regione consistunt; si mors esset universa poenalis, esset quoque universa resurrectio praemialis. Nunc autem est resurrectio poenalis omnium, qui ignibus deputantur aeternis, ergo et mors non supplicialis est sed naturalis. Sicut enim non facit generaliter corporis mors ut paeniteat interisse, sic non facit generaliter resurrectio ut placeat revixisse. Iul., Flor. in Aug., *Contra Iul. Imp.* 6,36,24-30 (CSEL 85/2, 436).

⁷⁵¹ Apparet igitur apostolum non de morte naturali, sed de criminorum, quam infelicem facit poena perpetua, nec de resurrectione communi, sed quam beatam facit gloria sempiterna disserere nec, ubi de personis disputat praeiudicium inferre creaturis, sed salvis semper distinctionibus latisque limitibus naturarum et voluntatum sic miscere nonnumquam vocabula, ne specialitas rerum confusione depereat. *Per hominem ergo mors et per hominem resurrectio mortuorum*; non hic ab homine mortem conditam, sed in homine apparuisse denuntiat, sicut et resurrectionem mortuorum non dicit ab homine factam, hoc est a Christo, sed in homine, sicut ad Philippenses idem magister: *Oboediens, inquit, factus est usque ad mortem, mortem autem crucis; propter quod et deus illum exaltavit et donavit illi nomen super omne nomen.* Iul., Flor. in Aug., *Contra Iul. Imp.* 6,36,33-46 (CSEL 85/2, 436).

Julián z Aeclana, jak již víme, považuje novorozené děti za dobré, za Boží stvoření. Zároveň se ale domnívá, že je člověk svou přirozeností smrtelný. Právě z faktu přirozené smrtelnosti podle Juliána vyplývají u dětí tak časté nemoci, slabost a zranitelnost.⁷⁵² Toto vše podle něj není dokladem o zatížení každého člověka dědičným hříchem, ale prostě důsledkem lidské smrtelné přirozenosti. To s sebou přináší rozpor: je-li stvoření dobré v tom stavu, v jakém vyšlo z Božích rukou, a nebylo na samém počátku nenávratně zkaženo prvotním hříchem univerzální povahy, odkud se bere nedokonalost, nemoc, bolest? Odpověď by mohlo nabídnout pojetí stvoření jako neuzavřené skutečnosti, nikoli dokonalé, ale schopné vývoje. U Juliána z Aeclana přímo takové pojetí nenajdeme, blíží se mu ale svým důrazem na stálý morální pokrok, na život v souladu se svědomím, s racionalitou vlastní lidské přirozenosti, se spravedlností.

⁷⁵² Ecce enim breviter respondeo adeo nos Christi medicinam parvulis, quos innocentes novimus, non negare, ut illos potissimum copiosiore ea indigere fateamur. Nascuntur enim exigui, debiles, qui non solum ali proprio labore non possint, verum nec implorare quaeant opem parentum, qui tam multis casibus obnoxii sunt, ut eis etiam lac densius et lactantium plerumque somnus exitio sit. (147) Pro condicione mortalis corporis incurrunt et aegritudinem aerumnas et dolorum poenas et pericula morborum. Non solum ergo parvulis necessariam Christi, a quo et facti sunt, medicinam fatemur, sed etiam omnium mortalium naturae. (148) Cuius infirmitates ut in praesenti vita diverso remediorum genere mitescunt, ita etiam plene in iustorum tamen corporibus resurrectionis evacuabuntur adventu. (149) Ecce ergo, in quantis humanae naturae necessariam Christi medicinam fatemur. (...) sicut et primo opere protestati sumus nos gratiam Christi, id est baptisma, ex quo ritum eius Christus instituit, ita necessariam omnibus in commune aetatibus confiteri, ut, quicumque eam utilem etiam parvulis negat, aeterno feriamus anathemate. (...) (151) Quae tamen gratia, quoniam etiam medicina dicitur, salva lege iustitiae facit alios ex malis bonos, parvulos autem, quos creat condendo bonos, reddit innovando adoptandoque meliores. (152) Ecce ergo planum est nos Christi gratiam utilem parvulis non negare. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 3,146-152,2 (CSEL 85/1, 452-456).

5.2. Přirozená smrtelnost ve starší křesťanské tradici a v teologii křesťanského Východu

5.2.1. *Smrtelnost jako následek prvotního hříchu v patristické teologii*

Podle převažujícího názoru křesťanských autorů prvních staletí je člověk jako tělesně-duchovní bytost složen ze smrtelného, pomíjivého těla a nesmrtelné duše. Spása v Kristu je od počátku spojena s dosažením nesmrtelnosti a neporušitelnosti.⁷⁵³ Dá se říci, že mezi patristickými teology panuje shoda ohledně cíle lidské pouti, nikoli však ohledně jejího počátku. Cílem je konečná proměna, nesmrtelnost a neporušitelnost; na počátku však nutně nemusí být stav nesmrtelnosti a dokonalosti. V této perspektivě se představa Juliána z Aeclana o přirozené smrtelnosti člověka nemusí jevit jako zcela nová a převratná.

V převládajícím pojetí patristické doby byl člověk stvořen jako nesmrtelný či s možností nesmrtelnosti dosáhnout; tato diference se může zdát nepatrná, je však velmi významná, protože určuje, v jakém stavu byl stvořen první člověk, a jaká je tedy základní antropologická „norma“ pro celkový pohled na člověka. Příkladem typického většinového názoru může být Lactantius, podle něhož byl člověk stvořen jako nesmrtelný, svou neposlušností o svou nesmrtelnost přišel, může ji ale dobrým životem v pravé víře získat zpět.⁷⁵⁴ Člověk, ač ve své reálné situaci smrtelný, je stvořen pro nesmrtelnost.

Druhou variantu, podle níž člověk nebyl stvořen ani jako smrtelný, ani jako nesmrtelný, zastupují Irenej z Lyonu a Theofil z Antiochie. Člověk měl o svém osudu rozhodnout sám svým vlastním životem: buď získat svou poslušností nesmrtelnost,

⁷⁵³ Srov. PELIKAN, *The Emergence of the Catholic Tradition*, s. 153-154.

⁷⁵⁴ Srov. DOSKOČIL, *Křesťanství v tóze*, s. 62, 96.

nebo skrze neposlušnost propadnout smrti.⁷⁵⁵ U Theofila stejně jako u Ireneje je základním rámcem pojetí člověka jako bytosti nehotové, která postupně dorůstá k úplnosti a dokonalosti.⁷⁵⁶ Představa prvotní dokonalosti a nesmrtelnosti lidské bytosti je s tímto „otevřeným“ antropologickým konceptem těžko slučitelná.

Rozlišení mezi tělesnou smrtí a smrtí duchovní (smrtí věčnou, smrtí hříchu), které je tak významné pro Juliána z Aeclana, najdeme u Methodia z Olympu, autora z přelomu 3. a 4. století.⁷⁵⁷ Fyzická smrt je člověku pomocí, slouží jako výchovný prostředek k obrácení. Podobné pojetí je u teologů řecké patristiky časté. Dosažení nesmrtelnosti vždy zůstává cílem, neznamená však nutně, že počáteční stav člověka v sobě zahrnoval nesmrtelnost a dokonalost.

U Basila z Kaisareie se s představou fyzické smrtelnosti jako součásti stvořené přirozenosti nesetkáme, jeho pohled je blízký většinovému; smrtelnost a propadnutí člověka tělesným žádostem jsou pro něj následkem prvotního hříchu.⁷⁵⁸ Přesto se v Basilově protimanichejsky zaměřené homilii *Quod Deus non est auctor malorum* objevuje i jiný pohled na smrt, do jisté míry podobný Juliánovu. Smrt je součástí Božího plánu s člověkem (Εκ Θεοῦ μὲν γὰρ οἱ θάνατοι). Skutečnou smrtí je podle Basila smrt hříšníka, která je pro něj počátkem věčných trestů. Ale i toto jediné skutečné zlo má svou příčinu na straně člověka, kořenem a počátkem hříchu je

⁷⁵⁵ Theofil, *Ad Autolyicum* II,27 (PG 6, 1093-1096): οὔτε οὖν φύσει θνητὸς ἐγένετο οὔτε ἀθάνατος. (...) οὔτε οὖν ἀθάνατον αὐτον ἐποίησεν οὔτε μὴν θνητόν, ἀλλὰ (...) δεκτικόν ἀμφοτέρων· ἵνα ῥέφη ἐπὶ τὰ τῆς ἀθανασίας, τηρήσας τὴν ἐντολὴν τοῦ Θεοῦ, μισθὸν κομίσεται παρ' αὐτοῦ τὴν ἀθανασίαν, καὶ γένηται θεός· Srov. SC 20, s. 110.

⁷⁵⁶ PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 359.

⁷⁵⁷ Methodius, *De resurrectione* I,38,2 (GCS 27, s. 280): καλὸν οὖν ὁ θάνατος, εἰ καθάπερ παισὶ πρὸς ἐπιστροφὴν δίκην πληγῶν εὐρέθη, οὐχ ὁ τῆς ἀμαρτίας, ᾧ σοφώτατοι, ἀλλ' ὁ τῆς διαζεύξεως τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ χωρισμοῦ. Srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 357.

⁷⁵⁸ Srov. GROSS, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas I, Von der Bibel bis Augustinus*, München 1960, s. 140-143.

svobodná vůle.⁷⁵⁹ U Basila není ovšem centrální otázka původu smrti, ale jejího místa v životě člověka. Z této perspektivy, spíše etické než spekulativní, platí, že jediným skutečným zlem je oddělení od Boha, hřích, špatná volba na straně člověka. Fyzická smrt je branou k věčnému životu, sama o sobě není dobrá ani zlá. Smrt těla coby předem vymezená hranice lidského života v Basilově podání patří mezi prostředky božské „pedagogiky“.⁷⁶⁰

Také pojetí Jana Chrysostoma zůstává plně na půdě většinového patristického stanoviska, fyzická smrtelnost je podle něj následkem prvotního hříchu. U Chrysostoma najdeme typické moralizující rozpracování, v rámci něhož je smrt nástrojem, výchovným prostředkem ve vztahu Boha a člověka. V jedné z Chrysostomových katechetických homilií je smrt označena za jistý druh výchovného prostředku. V potu tváře a vědom si své bídy, má se člověk rozpomínat na svou prvotní neposlušnost.⁷⁶¹ Dábel záviděl člověku pobyt v ráji, vnukl mu naději v ještě lepší věci a tím ho připravil o to, co již měl v držení. Člověk zatoužil po rovnosti Bohu, dostalo se mu však namísto toho trestu smrti (ἐπιτίμιον τοῦ θανάτου).⁷⁶² Ale dobrotivý Bůh lidský rod neopustil, a aby ukázal ďáblu, jak byly jeho plány pošetilé, a člověku, že o něj nepřestává projevovat svou starostlivost (κηδεμονία), daroval mu skrze smrt nesmrtelnost (διὰ τοῦ θανάτου τὴν ἀθανασίαν

⁷⁵⁹ Ἐκ Θεοῦ μὲν γὰρ οἱ θάνατοι· οὐ μὲν πονηρὸν πάντως ὁ θάνατος, πλὴν εἰ μὴ τις λέγοι τὸν τοῦ ἁμαρτωλοῦ· διότι τῶν ἐν ἄδου κολάσεων ἀρχὴ τυγχάνει ἡ ἀπαλλαγὴ τῶν ἐντεῦθεν. Πάλιν δὲ τὰ ἐν ἄδου κακὰ οὐ Θεὸν ἔχει τὸν αἴτιον. ἀλλ' ἡμᾶς αὐτούς. Ἀρχὴ γὰρ καὶ ῥίζα τῆς ἁμαρτίας τό ἐφ' ἡμῖν καὶ τό αὐτεξούσιον. Basil, *Cur Deus non est auctor malorum* PG 31, 332C, srov. Stegmann, s. 375.

⁷⁶⁰ θάνατοι δὲ ἐπάγονται, τῶν ὄρων τῆς ζωῆς πληρωθέντων, οὐς ἐξ ἀρχῆς περὶ ἕκαστον ἔπηξεν ἡ δικαία τοῦ Θεοῦ κρίσις, πόρρωθεν τὸ περὶ ἕκαστον ἡμῶν συμφέρον προβλεπομένου. Basil, *Cur Deus non est auctor malorum* PG 31, 333B, Stegmann, s. 376.

⁷⁶¹ Chrysostom, *Hom. cat.* II,3-7, ed. Wenger, Huit catéchèses, s. 134-137.

⁷⁶² Chrysostom, *Hom. cat.* II, 7, ed. Wenger, Huit catéchèses, s. 137.

ἔδωρήσατο). Konečný zisk v tomto případě převyšuje trest (μείζων τῆς ζημίας ἢ ἐμπορία).⁷⁶³

Koncept plně srovnatelný s Juliánovým najdeme ve spisu *Liber de fide*. Adam a Eva byli stvořeni s nesmrtelnou duší, ale smrtelným tělem. Tělo člověka pochází ze země, je proto smrtelné, duše je naproti tomu stvořena z ničeho (*ex nihilo*) a je nesmrtelná.⁷⁶⁴ Strom života zasazený uprostřed rajske zahrady (Gn 2,8-9), stejně jako výzva k plodnosti a podmanění země (Gn 1,28) jsou důkazem o smrtelném stavu prvních lidí.⁷⁶⁵ Kdyby Adam a Eva dokázali zachovat přikázání (*mandatum*) dané jim Stvořitelem, dosáhli by nesmrtelnosti, tak jako Henoch, stvořený jako smrtelný, který byl ale vzat k Bohu a smrti unikl.⁷⁶⁶ Nesmrtelnost tedy pro první lidský pár nebyla výchozím stavem, ale cílem, od něž se svým přestoupením vzdálili.⁷⁶⁷ Teprve v této nové situaci uslyší Adam od Boha slova „Prach jsi a v prach se navrátíš“ (Gn 3,19); porušitelnost se vztahuje ke stavu, kdy se člověk rozhodnutím vlastní vůle postavil proti Bohu. Smrt je podle autora spisu *Liber de fide* prospěšná jak lidem zlým, tak dobrým: zlý člověk smrtí přestává hřešit, spravedlivý je uchráněn od strastí pozemského života.⁷⁶⁸

⁷⁶³ Chrysostom, *Hom. cat.* II,7, ed. Wenger, Huit catéchèses, s. 137.

⁷⁶⁴ Ps.Rufinus, *Liber de fide* 25, ed. Miller, s. 86,21-25.

⁷⁶⁵ Numquam vero Deus lignum vitae in paradiso plantasset si quidem Adam immortalis secundum carnem creatus fuisset. Ps.Rufinus, *Liber de fide*, ed. Miller, s. 94,19-21.

⁷⁶⁶ Illos igitur primos homines, Adam dico et Evam, licet immortales secundum animam creatos esse dixerim, mortales vero secundum corpus; numquam tamen mortem gustassent, siquidem mandatum Dei servare voluissent, sicut beatus Henoch meruit. Hic namque licet mortalis esset, tamen *translatus est ut mortem penitus non videret*. Ps.Rufinus, *Liber de fide*, ed. Miller, s. 94,6-10.

⁷⁶⁷ Adam igitur et Eva, siquidem mandatum Dei servassent, numquam profecto gustassent mortem. Mandato autem minime servato, non ex immortalibus mortales facti sunt; sed, cum mortales essent, promissa sibi a Deo immortalitate semetipsos alenarunt. Ps.Rufinus, *Liber de fide*, ed. Miller, s. 96,28-33.

⁷⁶⁸ Non igitur malignis tantum hominibus ad delendam eorum pravitatem bona mors esse dicitur, sed etiam iustis utilis: sicut enim malus peccare desinit, hac luce

V Augustinově díle z protipelagiánské polemiky *De peccatorum meritis* najdeme formulaci blízkou Juliánovu pohledu na přirozenou smrtelnost člověka. Augustin zde rozlišuje mezi tělesnou a duchovní rovínou; po tělesné stránce je člověk konečná, smrtelná bytost (*terra es et in terram ibis*), po stránce duchovní byl ale od počátku bytostí otevřenou pro nesmrtelnost.⁷⁶⁹ Právě tohoto místa se Julián dovolává v šesté knize *Ad Florum*, aby poukázal na rozporuplnost Augustinova stanoviska: v textu, ve kterém si hipponský biskup klade za cíl vyvrácení „pelagiánského“ názoru, že první člověk by zemřel fyzickou smrtí, ať by byl zhřešil nebo ne, ve skutečnosti sám uznává, že ve své tělesné stránce byl člověk od počátku stvořen jako smrtelný.⁷⁷⁰ Pro Augustina (stejně jako pro Theodora z Mopsuestie, jak uvidíme dále) ovšem z toho, že k reálné situaci člověka patří fyzická smrtelnost, nevyplývá, že by tato byla součástí Božího plánu s člověkem.

5.2.2. Přirozená smrtelnost u Tita z Bostry a v dalších syrských pramenech

Největší podobnost s pojetím Juliána z Aeclana najdeme ve východní, konkrétně syrské protimanichejské teologii. U Tita z Bostry se nachází asi nejvýrazněji formulovaná myšlenka přirozené smrtelnosti člověka. Přirozená, fyzická (*κατὰ*

privatus, sic etiam iustus dormiens assiduis impugnationum afflictationibus et miseriis animi liberatur. Ps. Rufinus, Liber de fide, ed. Miller, s. 96,28-33.

⁷⁶⁹ Aug., *De peccatorum meritis* 1,2 (CSEL 60, s. 4). *Quamvis enim secundum corpus terra esset et corpus in quo creatus est animale gestaret, tamen, si non peccasset, in corpus fuerat spiritale mutandus et in illam incorruptionem, quae fidelibus et sanctis promittitur, sine mortis periculo transiturus. (...) Proinde si non peccasset Adam, non erat expoliandus corpore, sed supervestiendus immortalitate et incorruptione, ut absorberetur mortale a vita, id est, ab animali in spiritale transiret.*

⁷⁷⁰ Denique scribit (Augustinus F.O.) ad Marcellinum mortalem Adam factum fieri, sed elegantia solita subdit mortem stipendium iniquitatis fuisse et, quem fatetur mortaliter institutum secundum naturam, mori non potuisse pronuntiat. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 6,25,11-15 (CSEL 85/2, 380).

φύσιν) smrt podle Tita není trestem.⁷⁷¹ Tělesná smrt, stejně jako narození, je součástí řádu stvoření. Tak jako plození obnovuje lidský rod, fyzická smrt připravuje místo pro nový život a není zlem.⁷⁷² To, co je dáno nutně (ἀναγκαίως) a postihuje všechny lidi na základě jejich přirozenosti, nemůže být zlé.⁷⁷³ Stejně tak platí, že to, co je vlastní samé přirozenosti, nemůže být trestem (τιμωρία), ale může sloužit jako příklad (ὑπόδειγμα).⁷⁷⁴

Pro ty, kdo si v zápase života vedli dobře, není smrt katastrofou, ale branou k novému životu, kde se jim dostane odměny podle toho, jaký skutečně byl jejich život. Strach ze smrti je vlastní jen hříšníkům; ten, kdo je moudrý a žije ctnostně (ἔμφρων κατ' ἀρετήν), nemá důvod se smrti bát.⁷⁷⁵ Kdyby smrt nebyla od počátku zamýšlena pro všechny lidi, spravedlivý člověk by se donekonečna namáhal a nikdy by nesklidil plody svého úsilí, zatímco nespravedlivému by se dostalo nesmrtelnosti v hříchu. Obojí představa je podle biskupa z Bostry nepřijatelná a nesmyslná (λίαν ἄτοπον).⁷⁷⁶ U lidí nespravedlivých činí smrt konec jejich nepravosti, zatímco pro

⁷⁷¹ Titus, *Contra Man.* II.28; srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 28.

⁷⁷² θάνατος γὰρ ὁ κατὰ φύσιν καὶ δίχα κολάσεως ἂν ἐπέλθοι, ὥστε ἄλλη μὲν ἐστὶ τοῖς παρανομοῦσιν ἢ ἄφυκτος τιμωρία... Titus, *Contra Man.* zl. 21, II.17, Gr. 34-38; θάνατος δὲ τῆς φύσεως οὐ κακός... Titus, *Contra Man.* zl. 23, II.22, Gr. 38.30-40.5, srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 449.

⁷⁷³ τὸ γὰρ ἀναγκαίως τοῖς πᾶσι συμβαῖνον οὐ κακόν... Titus, *Contra Man.* zl. 24, II.23, Gr. 40.10-14, srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 452.

⁷⁷⁴ οὐ γὰρ ἂν εἶη τιμωρία τὸ κατὰ φύσιν, ἀλλὰ πρὸς ὑπόδειγμα ἢ πρὸς κώλυσιν ἀνηκέστων κακῶν. Titus, *Contra Man.* zl. 29, II.47, Gr. 56.6-9, srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 455.

⁷⁷⁵ γένεσις γὰρ καὶ θάνατος πρὸς θεοῦ φύσει νενομοθέτηται, οὐ τῶν γε τελευτώντων ἀπολλυμένων, ἀλλὰ τῶν γινομένων τοῖς οὖσι προστιθεμένων. (...) οὐκοῦν θάνατος ὁ τῇ φύσει νενομοθετημένος οὐ πονηρός, κἂν ὅπως οὖν ἐπίοι. Titus, *Contra Man.* zl. 23, II.22, Gr. 38.30-40.5, srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 449.

⁷⁷⁶ εἰ γὰρ μὴ κατὰ πάντων ὄριστο, ὁ τε δίκαιος διὰ παντός ἂν ἐπόνει πρὸς ἀρετήν, οὐδὲν πλέον τῶν ἰδρώτων καρπούμενος, ὁ τε ἀδίκος ἐν ἡδοναῖς ἂν τῶν ἀμαρτημάτων ἀθάνατος διῆγεν· καὶ ἦν ἂν ἐκάτερον λίαν ἄτοπον. (...) ὠφέλιμός γε ὁ θάνατος ἐκατέροις, δικαίω τε καὶ ἀδίκω, τῷ μὲν ἀναπαυλαν τῶν πόνων, τῷ

spravedlivé, vítěze v zápasu života, je počátkem jejich triumfu. Pro člověka ctnostného tedy smrt není trestem, ale spíše branou k většímu dobru, které ho očekává. Fyzická smrt je tak pro všechny lidi podivuhodným způsobem projevem božské prozřetelnosti.⁷⁷⁷ Smrt tedy nejen není zlá, ale je dobrem.⁷⁷⁸ To platí i pro smrt ve válce, zastihující najednou velký počet lidí, spravedlivých stejně jako zlých. Pro ty i ony je smrt v nejvyšší míře prospěšná, není sama o sobě trestem.⁷⁷⁹ Smrt patří k nezbytným prostředkům, jimiž Bůh zkouší ctnost (ἀρετή) člověka.⁷⁸⁰

Představa o fyzické smrtelnosti jako součásti původního stvoření člověka, první „katastase“, nutně znamená, že se nového výkladu dostává příběhu o neposlušnosti prvních lidí. Podle Tita z Bostry neposlušnost prapředků lidského rodu nezměnila jejich přirozenost, danou od samého počátku. Bůh totiž ve svém předzvědění (προγνώσις) počítal se selháním prvních lidí a jejich přirozenost uzpůsobil situaci po pádu. Důkazem, že první lidský pár byl ve všem jako ostatní lidé, je podle Tita to, že se podle Stvořitelových slov (Gn 1,29) Adam a Eva měli živit plody stromů.⁷⁸¹ Smrtelnost je tedy zároveň důsledkem neposlušnosti prvních lidí i

δὲ τέλος τῶν ἀμαρτημάτων παρέχων. Titus, *Contra Man.* zl. 25, II.23, Gr. 40.19-37, srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 453.

⁷⁷⁷ ὡς γὰρ τοῖς ἀδίκους τέλος τῆς ἀδικίας ὁ θάνατος, οὕτω δὴ καὶ δικαίοις ὡς νικηταῖς τρόπον τινὰ στεφάνων ἀρχῆ· ὥστε θαυμάσιον διὰ τῆς πανσόφου προνοίας τοῦ θεοῦ συμβαίνει... Titus, *Contra Man.* zl. 23, II.22, Gr. 38.30-40.5. srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 453.

⁷⁷⁸ ἀγαθοῦ τοίνυν εὐρισκομένου (οὐχὶ μόνον μὴ κακοῦ) τοῦ θάνατου... Titus, *Contra Man.* zl. 25, II.23, Gr. 40.19-37, srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 453.

⁷⁷⁹ οὔτε θάνατος (κἂν πολὺς ἀθρόως ἐπενεχθείη) πονηρός, οὐκ ἐπὶ ζημίᾳ κατὰ ἀνθρώπων ὑπὸ θεοῦ κείμενος, ἀλλ' ἐπ' ὠφελείᾳ τῆ ἀνωτάτῳ δικαίοις τε καὶ ἀδίκους ὠρισμένος. Titus, *Contra Man.* zl. 26, II.28, Gr. 44.6-9, srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 454.

⁷⁸⁰ καὶ ἄλλως ἐν ἀνθρώποις ἀναγκαία τῆς βασάνου ἢ παρὰ τοῦ θεοῦ συγχώρησις, ὡς ἂν δοκιμωτέρα τυγχάνοι ἢ αἴρεσις τῆς ἀρετῆς, εἰ μὴδὲ θάνατον εὐλαβοῖτο. Titus, *Contra Man.* zl. 22, II.19, Gr. 36.15-28, srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 448.

⁷⁸¹ τὸ δὲ „ἰδοὺ δέδοκα <ὕμῖν> <πᾶν> χόρτον σπόριμον σπεῖρον σπέρμα, ὃ ἐστὶν ἐπάνω τῆς γῆς, καὶ πᾶν ξύλον, ὃ ἔχει ἐν ἑαυτῷ καρπὸν σπέρματος σπορίμου --

součástí přirozenosti, v níž byli stvořeni. Tato paradoxní skutečnost je umožněna konceptem božského předzvěděni. Podle Tita z Bostry Bůh člověka od počátku chtěl stvořit jako bytost přirozeně smrtelnou.⁷⁸² Ačkoli Bůh předem věděl, že člověk jeho příkázání přestoupí, přesto je udělil a ponechal svému stvoření svobodu, protože v jeho plánu bylo stvořit člověka ke svému obrazu, jako bytost svobodnou.⁷⁸³

Volba, kterou učinil první člověk, je podle Tita z Bostry důkazem svobody a moci lidské přirozenosti. Samotná volba, to, že první člověk byl schopen dobrého i špatného jednání a mohl se rozhodnout tak, jak se rozhodl, byla pro něj nutností; poté, co tuto zkoušku zakusil, ho pak tato zkušenost propříště učila vybírat tu lepší z možností, jež se mu nabízejí. Zkušenost prvního člověka platí podle Tita univerzálně pro všechny lidi. Prvotní lidská volba a selhání tak má jistý pedagogický účinek. Je předpokladem k tomu, aby příští svobodné rozhodnutí mohlo dopadnout lépe.⁷⁸⁴

ύμῖν ἔσται εἰς βρωσιν“ πῶς οὐ δηλοῖ, ὅτι τὴν ἀρχὴν πρὸς ταυτὴν ἐπλάσθησεν τὴν κατάστασιν, ἐν ἣ τυχάνομεν ὄντες; καὶ οὐ τὰ τῆς ἀπειθείας τοῦ πλάσματος μετέβαλλεν, ὡς ἄλλην μὲν οὖσαν ἐξ ἀρχῆς τὴν οἰκονομίαν, ἀλλὴν δὲ τῆς ἀπειθείας τῇ προγνώσει τοῦ θεοῦ προδήλου τυχανούσης. Titus, *Contra Man.* zl. 41, III.21,3-4, ed.N 326.6-15, srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 465.

⁷⁸² θνητὸν μὲν εἶναι τοῦτον βεβούληται. οὐ μὴν ἀπροφασίστως κατ' αὐτοῦ τὸν ὄρον ἐκτέθεικε τοῦ θανάτου, ἀλλ' ἐπὶ τῇ ἀπειθείᾳ τοῦτον ὄρισεν, ἣν ἂν σαφῶς προεγίγνωσκεν. Titus, *Contra Man.* zl. 39, III.18,4-5, ed.N 320.12-14, srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 464; v syrské verzi téhož textu je formulace θνητὸν μὲν εἶναι τοῦτον βεβούληται formulována jinak – Bůh chtěl, aby bylo na člověku samotném, zda si zvolí život nebo smrt. Srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 464.

⁷⁸³ ἦδει μὲν ὁ θεὸς ὁ ἐντελλόμενος τὸ ἐκβησόμενον. οὐκ ἀφήρετο δὲ τὸ ἐλευθέριον τοῦ γενομένου οὐδὲ σιωπᾶ τὴν ἐντολὴν εἰς ἀργίαν τοῦ ἐλευθερίου δόξαντος τὴν ἀρχὴν οὕτω γενέσθαι τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ, ἀξίως γε τοῦ ποιήσαντος. Titus, *Contra Man.* zl. 37, III.15,7-9, ed. N 314.7-10, srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 463.

⁷⁸⁴ ὁ γὰρ πειραθεὶς τῇ ἐνεργείᾳ ὡς ἄμφω δύναται, ὑφ' ἑαυτοῦ μανθάνει τὸ κρεῖττον ἐλέσθαι τῇ χεῖρα τοῦ μονονουχὶ ἀναγκαίου προβλήματος ἀποδεικνύντος αὐτῷ τὸ ἐλευθέριον καὶ τὴν ἐξουσίαν τῆς φύσεως. Titus, *Contra Man.* zl. 38, III.17,5, ed.N 318.6-10, srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 463.

V žádném případě tomu podle Tita není tak, že by pochybení prvních lidí přinutilo Boha změnit jeho záměr (οικονομία) s člověkem. Stvoření člověka jako smrtelné bytosti není trestem. Titus klade důraz na ctnost a úsilí (ἀρετή, εὐσεβεία) člověka, který se má navrátit k Bohu v ještě lepším stavu, než byl ten, v němž byl na počátku stvořen.⁷⁸⁵ Bůh zapověděl prvním lidem jíst ze stromu života ne ze žárlivosti (βασκανία), jak se domnívají přívrženci „maniakovi“ (τοῦ μανέντος), totiž manichejci, ale proto, aby nesmrtelnost neprodloužila donekonečna hřích, vycházející ze svobodné vůle.⁷⁸⁶ Rozhodnutí stvořit člověka jako smrtelnou bytost je tedy k dobru lidí, kteří jsou jako smrtelní stvoření dobře, náležitě (καλῶς), ke svému prospěchu.⁷⁸⁷

Skutečnou smrtí, a zároveň smrtí, již má na mysli apoštol Pavel (Ř 7,24: „Kdo mě vysvobodí z tohoto těla smrti?“), podle Tita z Bostry není tělesná smrt společná všem lidem, ale smrt jako následek hříchu, zatracení, které člověka postihne po smrti

⁷⁸⁵ Οὐ τοίνυν ἐβιάσθη <θεὸς> δι' ὧν ἠπειθήσεν ἄνθρωπος πρὸς τε τῷ θανάτῳ περιβαλεῖν αὐτὸν καὶ πρὸς τε παραδείσου χωρίσαι, ἀλλὰ παρ' αὐτοῦ, τῆς θείας οἰκονομίας, λαμβάνειν ἔδοξε τὰς ἀφορμάς· οὕτως μέντοι βεβούληται. εἰ δὲ μὴ θεὸς ἐβιάσθη οὐδὲ ἄνθρωπος ἐζημιώθη πρὸς τοῦτο καταστάσεως ἐλθῶν, ὅπερ αὐτῷ καὶ προπαρεσκευάσθη παρὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ποιήσαντος, ἀναγκαία δὲ τῆς καλλίονος διαγωγῆς ἢ πείρα ἐκεῖθεν ὠρμημένῳ πρὸς τὸ διὰ πόνων ἀρετῆς τε καὶ εὐσεβείας ἑαυτῷ πραγματεύεσθαι τὴν ἐκεῖσε ἐπάνοδον μετὰ μείζονος ἔτι ἀξιώματος. Titus, *Contra Man.* zl. 42, III.22,1-2, ed.N 328.5-12, srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 466.

⁷⁸⁶ ἀλλ' ἐπειδὴ ζῆν ἀθανάτως τὸν πολλὴν ἔχοντα προχειρότητα πρὸς ἁμαρτίαν διὰ τὸ ἐλευθέριον τῆς φύσεως ἀσύμφορον ἦν... Titus, *Contra Man.* zl. 44, III.27,8-9, ed. N 340.13-19, srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 467.

⁷⁸⁷ ἵνα μὴ συναπαθανατισθῆ τοῦτο παρὰ τῆς ἁμαρτίας, ἀνείργει θεὸς λυσιτελῶς τὴν χρῆσιν τοῦ τὴν ἀθανασίαν ἐμποιοῦντος δόξαν καλῶς θνητὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον. Titus, *Contra Man.* zl. 44, III.27,8-9, ed.N 340.13-19, srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 467.

(a posledním soudu).⁷⁸⁸ Pojetí Tita z Bostry se v hlavních rysech zcela shoduje s pohledem Juliána z Aeclana.

Podobnou formulaci o fyzické smrti jako součásti přirozenosti v jejím prvotním stavu („katastasi“) najdeme v dalším textu syrského původu, *Constitutiones Apostolorum*.⁷⁸⁹ Přirozenost fyzické smrtelnosti se zde spojuje s odmítnutím představy o děděné vině. Bůh stvořil člověka jako smrtelnou bytost (θνητὸν ἐκ κατασκευῆς), přislíbil mu ale nesmrtelnost, již se jako v předchuti dostalo starozákonním svatým Henochovi a Elijášovi.⁷⁹⁰ Cesta k nesmrtelnosti byla prvnímu člověku, stvořenému jako smrtelný, otevřena, pokud dokáže zachovávat jediné přikázání, jehož se mu od Boha dostalo: nepojíst ovoce z jediného ze stromů v zahradě.⁷⁹¹ Rovněž další z autorů z okruhu syrského křesťanství, Nemesius z Emesy, zastával názor, že Adam byl stvořen smrtelný, ale s možností dosáhnout nesmrtelnosti. Cestou k dosažení nesmrtelnosti pro prvního člověka by podle Nemesia byl život v ctnosti, byl tedy nesmrtelný pouze potenciálně (δυνάμει ἀθάνατος).⁷⁹²

⁷⁸⁸ Titus, *Contra Man.* zl. 49, IV.94, Sy 175.7-12, srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 470.

⁷⁸⁹ Srov. GROSS, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas I*, s. 179.

⁷⁹⁰ Ὁ τῆ φύσει ἀθάνατος καὶ ἀτελεύτητος, παρ' οὗ πᾶν ἀθάνατον καὶ θνητὸν γέγονεν, ὁ τὸ λογικὸν τοῦτο ζῶον τὸν ἄνθρωπον τὸν κοσμοπολίτην θνητὸν ἐκ κατασκευῆς ποιήσας καὶ ἀνάστασιν ἐπαγγειλάμενος, ὁ τὸν Ἐνώχ καὶ τὸν Ἡλίαν θανάτου πείραν μὴ ἑάσας λαβεῖν· „ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ... *Constitutiones apostolorum* VIII.XLI,4, (ed. Funk 1905, 550.19-24).

⁷⁹¹ εἰσαγαγὼν δὲ εἰς „τὸν τῆς τρυφῆς παράδεισον“, πάντων μὲν ἀνῆκας αὐτῷ τὴν ἐξουσίαν πρὸς μετάληψιν, ἐνὸς δὲ μόνου τὴν γεῦσιν ἀπεισας ἐπ' ἐλπίδι κρειπτόνων, ἵνα, ἐὰν φυλάξῃ τὴν ἐντολήν, μισθὸν ταύτης τὴν ἀθανασίαν κομίσηται. *Constitutiones apostolorum* VIII.XII,19 (Funk 1905, 502.2-5).

⁷⁹² Nemesius, *De natura hominis* 1 (ed. Morani 1987, s. 6.7): ὅτι θνητὸς μὲν κατεσκευάσθη, δυνάμενος δὲ ἐκ προκοπῆς τελειούμενος ἀθάνατος γενέσθαι, τουτέστι δυνάμει ἀθάνατος. Srov. Nemesius, *On The Nature of Man*, přel. R. W. Sharpless a P. J. van der Eijk, s. 41. Srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 360.

5.2.3. Přírozenost fyzické smrtelnosti u Theodora z Mopsuestie?

Pozice Theodora z Mopsuestie v otázce přirozené smrtelnosti je nejasná a byla také často diskutována.⁷⁹³ U Theodora najdeme na jedné straně potvrzení nejobvyklejší, převažující představy o smrti jako následku hříchu prvních lidí.⁷⁹⁴ V Theodorově raném výkladu Žaltáře stejně jako v pojednání proti zastáncům přirozeného hříchu je však fyzická smrtelnost, na rozdíl od hříchu, součástí lidské přirozenosti.⁷⁹⁵ V textu zachovaném Mariem Mercatorem je smrt (*mors*) součástí Kristovy přirozenosti (*natura*), na rozdíl od hříchu (*peccatum*).⁷⁹⁶ I v Theodorových katechetických homiliích se však objevuje myšlenka, že Bůh zamýšlel člověka od počátku stvořit jako smrtelného, a ve druhém stvoření (druhé „katastasi“), díky milosti křtu, jej učinit nesmrtelným.⁷⁹⁷ Přesto je obtížné souhlasit s P. F. Beatricem, podle něhož Theodor, v souladu s řeckou tradicí a v návaznosti na Klementa z Alexandrie, považuje fyzickou smrtelnost za součást přirozeného údělu člověka.⁷⁹⁸

⁷⁹³ Srov. KARFÍKOVÁ, *Milost podle Theodora z Mopsuestie*, s. 80-86.

⁷⁹⁴ „Sometimes he could follow the conventional, though by no means universal, Christian teaching that mortality was simply the result of sin, and that „death was introduced when we sinned.“ PELIKAN, *The Emergence of the Catholic Tradition*, s. 235. Srov. Theodor, *In Eph.* 1,10 (Swete 1:129).

⁷⁹⁵ Theodor, *In Psal.* 38,6 (Devreesse 236n).

⁷⁹⁶ Marius Mercator, *Commonitorium* 1,5,176 (ACO 1,1,3): Quod enim erat naturae, id est mortem, indubitanter adsumpsit, peccatum vero, quod non erat naturae, sed voluntatis, nullo pacto suscepit. Quod si fuisset in natura peccatum, iuxta sapientissimi huius eloquium, peccatum in natura prorsus existens necessario suscepisset.

⁷⁹⁷ „Denn es ist unmöglich, dass jemand anders für uns die Ursache unserer ersten Schöpfung ist und wieder ein anderer für die zweite, die viel erhabener als jene ist. Es ist nämlich klar, dass jener, der uns von Anfang an sterblich schaffen wollte, derselbe ist, dem es jetzt gefällt, uns unsterblich zu machen. Und jener, der von Anfang an uns verweslich macht, jetzt derselbe ist, der uns unverweslich macht.“ Přel. P. Bruns, in: Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* II, FC 17/2, Freiburg i B. 1995, s. 372.

⁷⁹⁸ BEATRICE, *Tradux Peccati*, s. 244. „La morte, sostiene Teodoro, fedele in ciò alla tradizione greca che può essere fatta risalire a Clemente Alessandrino, costituisce il destino naturale dell'uomo.“

U Klementa totiž najdeme pouze obecný soud o tom, že zánik vždy následuje po zrození,⁷⁹⁹ na druhé straně však jasnou formulaci ve smyslu smrtelnosti jako následku hříchu prvního člověka.⁸⁰⁰ Stejně tak u Theodora se objevuje zcela „tradiční“ podání hříchu prvních lidí a jeho následků: Skrze hřích přišla smrt, ta oslabila lidskou přirozenost a naopak posílila sklon k hříchu.⁸⁰¹ Theodorovo pojetí je založeno na protikladu dvou stavů, „katastasi“. Prvním je současný život, svět v jeho aktuálním stavu, druhým je budoucí podobnost Kristu.⁸⁰² Oba stavy, obě „katastase“ mají své místo v dějinách spásy. Mezi oběma katastasemi je jasně vymezená hranice: tak jako první Mojžíšův stánek smlouvy měl dvě části (Žd 9,2n), jsou od sebe odděleny život v pozemské, smrtelné přirozenosti a budoucí stav nesmrtelnosti. Prostředníkem mezi nimi je Kristus, člověk přijatý Bohem a účastný na božské přirozenosti.⁸⁰³ Přesto však platí, že základní skutečností je druhá „katastase“, eschatologická úroveň. Jakkoli může být přirozená smrtelnost součástí Božího plánu spásy, a tedy od počátku zamýšlená, je vždy skutečností podřízenou, služebnou, nemající podíl na konečné dokonalosti.

Člověk je přirozeně smrtelný, v protikladu k Bohu, jehož přirozenosti je vlastní nesmrtelnost.⁸⁰⁴ V pozemském životě (první katastasi) je přirozenost člověka smrtelná a pomíjivá; ačkoli člověk nemůže z tohoto přirozeného stavu uniknout, má

⁷⁹⁹ Klement, *Strom.* 3,45,3, in: Klement Alexandrijský, *Stromata* II-III, ed. M. Šedina, V. Černušková, J. Plátová, Praha 2006, s. 406-407.

⁸⁰⁰ Klement, *Strom.* 2,98,4, Klement Alexandrijský, *Stromata* II-III, ed. M. Šedina, V. Černušková, J. Plátová, Praha 2006, s. 258-259. Srov. KARAVITES, *Evil, Freedom, and the MaRoad to Perfection in Clement of Alexandria*, Leiden-Boston, 1999, s. 35.

⁸⁰¹ Theodor, *Hom. cat.* XII,8 (FC 17/2, s. 325).

⁸⁰² Argumentace shrnuta v Theodorově komentáři ke knize Jonáš. Srov. DEVREESSE, *Essai sur Theodore de Mopsueste*, Studi e testi, sv. 141, Biblioteca apostolica vaticana, Città di Vaticano 1948, s. 89-90.

⁸⁰³ Theodor, *Hom. cat.* XII,3 (FC 17/2, s. 321).

⁸⁰⁴ Theodor, *Hom. cat.* II,4 (FC 17/2, s. 124-125).

se stále snažit žít v souladu s Boží vůlí, každodenně se obnovovat úsilím o ctnost.⁸⁰⁵ Smrtelná přirozenost (φύσις) je pro člověka paradoxně zároveň daností a trestem.⁸⁰⁶ I přirozeně smrtelný člověk ale zůstává obrazem Božím, a v novém zrození, jehož předobrazem (τύπος) je křest, může být učiněn na základě přirozenosti (φύσει) nesmrtelným, nepodléhajícím utrpení a proměně.⁸⁰⁷ Tak jako hliněná nádoba je měkká a tvárná, dokud neprojde ohněm pece, je smrtelná lidská přirozenost obnovena křtem, který je předobrazem vzkříšení jako definitivního obnovení, proměny smrtelného v nesmrtelné.⁸⁰⁸ Tentýž Bůh, který člověka chtěl od počátku stvořit jako smrtelného, ho na konci učiní nesmrtelným a nepomíjejícím.⁸⁰⁹ U Theodora z Mopsuestie je fyzická smrtelnost zároveň součástí lidské přirozenosti a trestem za prvotní hřích, něčím, co bude překonáno v druhé, konečné eschatologické katastasi.

5.3. Shrnutí

V textech pocházejících z prostředí syrského křesťanství, hluboce poznamenaného svébytnou asketickou praxí, máme zřejmě co do činění se souvislou tradicí opírající se o charakteristický výklad Genese a společnou antropologickou perspektivu, v níž má fyzická smrt nikoli jako trest, ale jako součást stvoření své pevné místo. Podobně jako u Juliána z Aeclana, je v tomto způsobu výkladu příběhu prvních lidí akcentována svoboda volby, která nezanikla s pochybením prarodičů lidského rodu, ale je společná všem lidem, stejně jako fyzická smrtelnost jako daná na základě stvoření. Nejblíže Juliánovi z Aeclana je ve svém protimanichejském díle Titus

⁸⁰⁵ Theodor, *Hom. cat.* XI,12 (FC 17/2, s. 310).

⁸⁰⁶ Theodor, *Hom. cat.* XII,18-19 (FC 17/2, s. 332-334).

⁸⁰⁷ Theodor, *Hom. cat.* XII,21 (FC 17/2, s. 335-336); XIII,14 (FC 17/2, s. 353-354); XIV,9 (FC 17/2, s. 367-368); XIV,12 (FC 17/2, s. 370-371).

⁸⁰⁸ Theodor, *Hom. cat.* XIV,13 (FC 17/2, s. 371).

⁸⁰⁹ Theodor, *Hom. cat.* XIV,14 (FC 17/2, s. 371-373).

z Bostry. Podle obou autorů není následkem prvotního hříchu fyzická smrt, ale pouze smrt věčná, duchovní, smrt jako následek hříchu.

Představa o tom, že fyzická smrtelnost není následkem prvotního hříchu, ale byla Bohem od počátku zamýšlena jako součást stvořené přirozenosti člověka, a že skutečnou smrtí je smrt duchovní, smrt jako následek hříchu, smrt věčná, se objevuje u některých křesťanských autorů prvních staletí, jak latinských (Lactantius), tak řeckých, nejvýrazněji pak u autorů blízkých antiochijské tradici: u Tita z Bostry, v syrském díle *Constitutiones Apostolorum*, u Theodora z Mopsuestie (byť nejednoznačně), stejně jako ve spisu *Liber de fide*, u nějž je opět jednou z variant syrský původ (Rufinus Syrský je uvažován jako případný autor díla). Navazování na tento typ křesťanské antropologie se u Juliána z Aeclana, který podstatnou část života strávil v blízkosti středisek antiochijské tradice, zdá být pravděpodobné.

Podle Juliána z Aeclana by se prvnímu člověku, kdyby nepřestoupil první Bohem dané přikázání, dostalo nesmrtelnosti. V tomto motivu se Julián od většinové dosavadní tradice ještě nijak výrazně neodchyluje. Problematické je však jeho přesvědčení, že tato nesmrtelnost by měla povahu osobního obdarování, nevztahovala by se na celý lidský rod. Tak jako hřích prvního člověka nezasáhl lidstvo jinak než skrze napodobování na základě svobodné vůle, ani darovaná nesmrtelnost by nebyla dosažitelná jinak než následováním Adamova příkladu a věrností Božím přikázáním.

Přirozenost člověka, ačkoli je stvořena jako dobrá, obdařená svobodnou vůlí, rozumem a schopná ctnosti, není podle Juliána dokonalá a je poddaná utrpení (*passibilis*); pouze Bohu je vlastní neporušitelnost.⁸¹⁰ Přestože je člověk bytostí

⁸¹⁰ Bene sanctum Iob de hominis natura sensisse Eliphaz reprehensione conuincitur; qui accusando naturam hominis non culparet sanctum Iob si eadem et non diuersa dixisset: uult Eliphaz ob hoc, quod passibilis est natura hominum, sit etiam ad

přirozeně smrtelnou, je povolán k životu ve spravedlnosti, ctnosti a k následování Krista, a je takového života na základě své přirozenosti schopen. Pojetí přirozené smrtelnosti člověka u Juliána z Aeclana je blízké teologii autorů syrského okruhu, zvláště nápadná je podobnost s protimanichejským konceptem Tita z Bostry.

peccandum procliuis et prona. Colligit Eliphaz et dicit: si haec est, etiam te attestante, natura mortalium ut pro fragilitate mortalitatis et assidua status sui commutatione in comparationem Dei uenire non possit, et tu est eiusdem naturae, peccatorem te cogere confiteri. (...) Non hoc dicit quod caelum peccati alicuius sorde fuscetur, sed quod sola Dei natura nullae sit commutationis obnoxia... Iul., *Exp. Iob* XV,14-15,52-71.76-77 (CCL 88, 42-43).

6. Kristus jako skutečný člověk a příklad: Juliánova christologie a soteriologie

6.1. „Protiapollinaristická“ christologie skutečného člověka

Christologie a soteriologie je vždy založena na určitých antropologických a filosofických předpokladech; jaké je pojetí člověka, ovlivňuje zásadním způsobem podobu učení o Kristu a spáse.⁸¹¹ Také u Juliána z Aeclana proto christologie nutně zahrnuje celkový teologický a antropologický pohled a jeho filosofická východiska.⁸¹² Právě v christologii a především v soteriologii je přítom nejčastěji spatřována teologická slabina autorů „pelagiánské“ orientace. Julián z Aeclana klade velký důraz na skutečnou lidskou přirozenost Kristovu, na jeho nezkrácenou tělesnost včetně sexuality jako její součásti a ve svém pojetí je do velké míry ovlivněn antropologickými představami navazujícími na antickou filosofickou a lékařskou tradici.⁸¹³ Christologie příkladu, v níž Kristus figuruje jako vzor k napodobování, je v souladu s Juliánovým pojetím člověka jako bytosti obdařené svobodnou vůlí a přirozeně schopné ctností, souzní s jeho celkovým etickým důrazem.

Juliánův zájem je i v christologické tematice těsně spojen s hlavním cílem jeho polemiky s Augustinem, obhajobou dobré přirozenosti člověka a lidské svobody rozhodování, která je základem mravního jednání. Kritika *peccatum naturale* se proto

⁸¹¹ „The definition of „human“ was a part of the presupposition of christological doctrine, and that in at least three ways: the understanding of the human condition and its need for salvation; the definition of the human nature of Christ; and the picture of the human race redeemed and transformed by his coming.“ PELIKAN, *The Emergence of the Catholic Tradition*, s. 284.

⁸¹² „To understand and to criticize a christology is to understand and criticize a total theological outlook, a total intellectual framework for portraying the relation of man to God.“ NORRIS, *Manhood and Christ*, s. VII.

⁸¹³ Viz výše odd. Filosofický profil Juliána z Aeclana.

u Juliána stále propojuje s christologickou tematikou.⁸¹⁴ Julián z Aeclana obhajuje skutečné lidství Kristovo proti „apollinarismu“, který podle něj provázal Augustinův manicheismus a traducianismus.⁸¹⁵

Apollinarismus představuje významnou, ale ne neproblematickou kapitolu ve vývoji učení o Ježíši Kristu.⁸¹⁶ Vyrovnavání se s apollinarismem znamenalo obhajobu plného Kristova lidství včetně jeho lidské duše, a motivovalo k důkladnější formulaci spojení božské a lidské stránky v Kristu.⁸¹⁷ Na latinském Západě, na rozdíl od řeckého Východu, nebyla christologická problematika natolik klíčová a nebyla jádrem sporu ani v pelagiánské kontroverzi.⁸¹⁸ Christologické pozice Augustina a jeho pelagiánských oponentů se podstatně nelišily a společný jim byl důraz na skutečné Kristovo lidství. I pro Augustina byl Kristus skutečný člověk se skutečnou lidskou duší a skutečnými emocemi, který zakoušel pokušení, ale nepodlehł mu na základě zvláštní milosti od Boha. V důrazu na Kristovu lidskou duši (a tedy v základním protiapollinaristickém zaměření) byl Augustin dokonce více

⁸¹⁴ Christologickou a soteriologickou tematikou ve sporu Augustina a Juliána v širším kontextu pelagiánského sporu se zabývá DEWART, *The Christology of the Pelagian Controversy*, in: *Studia Patristica*, 17/3, 1993, s. 1221-1244, zvl. s. 1233-1241. Srov. také GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit*, s. 125-134.

⁸¹⁵ K filosofickým předpokladům „protiapollinaristické“ Juliánovy christologie srov. CIPRIANI, *Echi antiapollinaristici e aristotelismo nella polemica di Giuliano d'Eclano*, in: *Augustinianum* 21, 1981, s. 373-389.

⁸¹⁶ Není v možnostech této práce věnovat se vlastní tematice apollinarismu a alexandrijské christologie typu logos-sarx; srov. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I., Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalzedon (451)*, 3. vyd. Freiburg i. B. 1990, s. 480-497; KELLY, *Early Christian Doctrines*, s. 289-295.

⁸¹⁷ GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, s. 496. „Es bedeutet (...) eine Verkennung der ganzen Menschheit und der menschlichen Psychologie Jesu Christi. Der Vollzugscharakter des Erlösungsaktes kann nicht mehr richtig gewürdigt werden. Damit muß die Stellung der Menschheit Christi in der Theologie und der Verehrung der Gläubigen überhaupt leiden.“

⁸¹⁸ Srov. DEWART, *The Christology of the Pelagian Controversy*, s. 1222-1223.

protiapollinaristický než Pelagius.⁸¹⁹ Christologie „přijátého člověka“ (*homo assumptus*) byla přitom sdílena jak západními teology (Augustinem i Pelagiem), tak na druhé straně Theodorem z Mopsuestie a antiochijskou školou.⁸²⁰ I Julián z Aeclana ve vztahu ke Kristu používá výraz *susceptus homo* blízký antiochijskému pojetí „přijátého člověka“.⁸²¹ Kristus je podle Juliána Božím synem na základě přirozenosti (*naturaliter*), ostatní lidé se syny a dcerami Božími stávají přijetím (*adoptio*).⁸²² Teologie adoptivního synovství, spojená s teologií křtu jako nového, duchovního zrození, je pro teology antiochijské tradice i pro Juliána z Aeclana společným základem.

Všechny lidi podle Juliána z Aeclana spojuje s Kristem jako prostředníkem spásy společná přirozenost (*substantia*).⁸²³ Odlišnost podstaty (*substantiae diversitas*) Kristovy od společné přirozenosti všech lidí by pro člověka znamenala nemožnost následování Krista.⁸²⁴ K přirozenosti Krista jako skutečného člověka podle Juliána

⁸¹⁹ Bližší zkoumání Augustinovy christologie a jejího vývoje přesahuje možnosti této práce. Augustinova „christologie milosti“ se vyvinula později než jeho teologie milosti, a v rámci nepolemických děl, tedy mimo vlastní pelagiánskou polemiku. Srov. DEWART, *The Christology of the Pelagian Controversy*, s. 1227, 1232.

⁸²⁰ Srov. DEWART, *The Christology of the Pelagian Controversy*, s. 1226, DUPONT, *Christusfigur des Pelagius*, s. 354-357.

⁸²¹ Denique ut nusquam in scripturis legitur Christum fugisse peccatum, quod a nascentibus trahi nosset, ita etiam illud claro testimonio perdocetur quod suscepti hominis iustitia non de naturae diversitate, sed de voluntaria actione substiterit. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,84,5-9 (CSEL 85/2, 85).

⁸²² KARFÍKOVÁ, *Milost a vůle podle Augustina*, s. 56-57.

⁸²³ Instruxit acerrime disputationem magister egregius et spem nobis de consortio mediatoris ingressit asserens illum hominem, quantum spectat ad substantiam quae nobis iungitur, nihil exceptum habuisse... Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,33,1-4 (CSEL 85/2, 427).

⁸²⁴ Porro si hoc putasset, numquam commemorationem fecisset exempli; quem enim hominibus esse ostenderet imitandum, si illum externae carnis natura discrevisset et censuram magisterii substantiae diversitas arguisset? Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,86,9-12 (CSEL 85/2, 87); Nam Manicheos deseris (...) cum quibus etiam in Christo non speciem carnis, sed rationem evertis exempli. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,89,1.3-4 (CSEL 85/2, 92).

patří vše, co je přirozené (*naturale*).⁸²⁵ Lidská přirozenost (*natura humanitatis*) nemůže být sama o sobě špatná, protože v takovém případě by ten, který se stal člověkem (J 1,14: *caro factus est et habitaret in nobis*), Kristus, byl buď zatížen hříchem, nebo by nebyl skutečným člověkem.⁸²⁶ Podle Juliána z Aeclana ke Kristově skutečné lidské přirozenosti patří i sexualita, jinak by byl jakýmsi „eunuchem podle přirozenosti“ (*eunuchum naturaliter*), tedy ne celým člověkem.⁸²⁷ Juliánovi jde o Kristovo plné lidství, což pro něj konkrétně znamená skutečnou, nezkrácenou lidskou přirozenost včetně sexuality. Tu Julián pokládá za jednu ze smyslových mohutností člověka. Kdyby v Kristu byla lidská duše, ale ne smysly (*sensus corporis*), včetně přirozené sexuality, byl by ušetřen pokušení vycházejícího ze smyslů, nebyl by však skutečným živým člověkem, ale mrtvým tělem (*cadaver*). Takové pojetí by se podle Juliána z Aeclana rovnalo apollinarismu.⁸²⁸

⁸²⁵ Christus igitur non minus homo verus quam verus deus, nihil de naturalibus minus habuit... Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,57,1-2 (CSEL 85/2, 63); Nihil ergo in membris mediatoris facti ex muliere quod naturale constat negabo. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,54,14-15 (CSEL 85/2, 60).

⁸²⁶ Si ergo esset in ipsius carnis sensu et condicione peccatum, si ipsa natura hominum ad dominium daemonis pertineret, Christus aut reus erat futurus aut homo non futurus. Ergo si maledictum adscribitur naturae humanitatis, illi quoque, qui caro factus est et habitaret in nobis, aut crimen dabitur aut humanitas auferetur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,80,7-12 (CSEL 85/2, 83).

⁸²⁷ Srv. Mt 18,11n. Et ideo hoc in praesentiarum relicto illud eflagito, ubi tu legeris Christum eunuchum fuisse naturaliter, qui etsi propter signum natus ex virgine est, tamen ita aversatus non est sexum virilem, ut eius susciperet veritatem, integer per omnia viscerum, integer corporis, homo verus, vir perfectus.... Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,52-53,4 (CSEL 85/2, 56.58).

⁸²⁸ Hic igitur ut adsit toto animo lector admoneo; videbit enim Apollinaristarum haeresim, sed cum Manichei per te adiectione reparari. Apollinaris quippe primo talem incarnationem Christi induxisse fertur, ut diceret solum corpus de humana substantia assumptum videri, pro anima vero ipsam fuisse deitatem Christusque non hominem, sed cadaver videretur hominis suscepisse. (...) Cum ergo auctoritate talium testimoniorum et perspicuae rationis eversus fuisset, excogitavit aliud, unde eius haeresis quae perdurat hactenus, nasceretur, et dixit animam humanam quidem in Christo fuisse, sed sensus in eo corporis non fuisse atque impassibilem eum pronuntiavit universis exstitisse peccatis, non qui virtute iudicii delicta vitasset, sed

Rozdíl mezi Juliánem a Augustinem je spíše v soteriologické než v christologické tematice, přesněji řečeno, jde o soteriologické důsledky odlišného antropologického východiska.⁸²⁹ Pro Juliána z Aeclana je nepochybné, že pokud hřích patří k lidské přirozenosti, nemůže být přirozenost Krista a ostatních lidí společná. V takovém případě ale Kristus nemůže být spasitelem všech lidí, s nimiž by jej nic nespojovalo. Zásadním zdrojem neshody je odlišné chápání sexuality a konkupiscence; pro Juliána z Aeclana znamená *concupiscentia* prostě sexualitu jako jednu ze smyslových mohutností člověka, součást stvoření, a nevidí proto nic nepřijatelného na tom, že sexuální pud byl vlastní i Kristu jako skutečnému člověku. Pokud spolu s Juliánem z Aeclana chápeme sexualitu jako součást stvořené lidské přirozenosti, jeví se Augustinova christologie skutečně jako apollinaristická a Juliánova kritika jako oprávněná.⁸³⁰

6.2. Christologie příkladu

Kdyby byla Kristova přirozenost jiná než přirozenost všech lidí, nemohl by být příkladem (*exemplum*) a nebyla by možná cesta následování (*imitatio*) v životě a jednání člověka. Po vzoru většiny teologů prvních křesťanských staletí rozvíjí i Julián z Aeclana pavlovský protiklad mezi prvním člověkem, Adamem, a Kristem. Adam je předobraz a protiklad Krista.⁸³¹ Adam je vzorem hříchu (*forma peccati*), Kristus

qui felicitate carnis a nostris sensibus sequestratae cupiditatem vitiorum sentire nequivisset. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,47,1-7.14-19.48,1-3 (CSEL 85/2, 50-52).

⁸²⁹ Srov. DEWART, *The Christology of the Pelagian Controversy*, s. 1228.

⁸³⁰ Srov. DEWART, *The Christology of the Pelagian Controversy*, s. 1235. „Any assessment of the charge of apollinarianism depends directly on one's view of sexuality as intrinsic or not to human nature. If intrinsic, Augustine was clearly apollinarian in his denial of it to Christ.”

⁸³¹ Srov. LAMBERIGTS, *Julien d'Eclane et Augustin d'Hippone: deux conceptions d'Adam*, s. 373-410.

naopak vzorem spravedlnosti (*forma iustitiae*).⁸³² Spása v Kristu je spojena s nápodobou (*imitatio*) Krista, je pozitivním protipólem smrti všech (podle Juliána: mnoha) lidí v Adamovi coby napodobování Adamova hříchu.⁸³³ Tak jako „v Adamovi“ není nikdo hříšníkem, pokud sám ze své svobodné vůle nehřeší po vzoru praotce lidského rodu, mají pokřtění napodobovat Kristovu svatost ctnostným životem (ve výkladu Ř 5,19: *Sicut enim per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius oboedientiam iusti constituentur multi*).⁸³⁴ Kristus trpící bez viny je zárukou a příkladem pro ostatní nevinně trpící, kteří, tak jako spravedlivý Jób, najdou u Boha zastání.⁸³⁵

Kristus je podle Juliána prostředníkem (*mediator*) mezi Bohem a lidmi, příkladem (*exemplum*), zrcadlem (*speculum*) a pravidlem (*regula*) života díky tomu, že se jeho přirozenost neliší od přirozenosti všech ostatních lidí. Jako všichni lidé měl Kristus svobodnou vůli, žádného hříchu se však nedopustil pro svou dokonalou poslušnost.⁸³⁶ Kristus je nejen příklad života (*exemplum vitae*), ale i příklad utrpení (*exemplum patiendi*) za hříchy druhých.⁸³⁷ Odlišnost podstaty (*substantia*) Kristovy od

⁸³² Adam forma dicitur futuri, id est Christi, verum forma a contrario, ut, sicut ille peccati, ita hic iustitiae forma credatur... Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,188,1-3 (CSEL 85/1, 306).

⁸³³ Ve výkladu 1 K 15,22 v Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,31 (CSEL 85/2, 423).

⁸³⁴ *Sicut enim per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius oboedientiam iusti constituentur multi*, ut, sicut nemo praemia virtutis meretur, nisi qui ad ea post incarnationem tamen Christi sanctitatis eius imitatione contenderit, ita in Adam praevaricator nemo teneatur, nisi qui in transgressione legis, qua <peccati est facta cognitio,> primi hominis imitatione deliquerit. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,146,2-8 (CSEL 85/1, 268).

⁸³⁵ nam quis non stupeat uel sanctum Iob propter uirtutis eius probationem tribulationibus esse permissum, uel Filium Dei propter salutem generis humani ad crucis contumeliam peruenisse, ut exemplo eius innocens aduersum simulatorem uirtutis fortiter staret et nullo poenarum genere terreretur? Iul., *Exp. Iob XVII,8-9,58-63* (CCL 88, 48).

⁸³⁶ Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,84 (CSEL 85/2, 85); 4,86 (CSEL 85/2, 87); 6,33 (CSEL 85/2, 427-428); 6,34 (CSEL 85/2, 429).

⁸³⁷ Srov. LAMBERIGTS, *Competing Christologies*, s. 173.

společné přirozenosti všech lidí by znamenala nemožnost následování Krista životem.⁸³⁸ Kdyby Kristus nebyl vystaven pokušení jako ostatní lidé, byla by znehodnocena krása ctností (*virtutum pulchritudo*), kterou v sobě Kristus svrchovaným způsobem vyjádřil (*in se Christus expresserat*) a dílo prostředníka (*magisterium mediatoris*) by bylo vydáno posměchu.⁸³⁹ Důležitým motivem obrany plného Kristova lidství včetně jeho tělesné přirozenosti (doslova: *carnis eius substantia*) je pro Juliána z Aeclana obava, aby nebyla snížena sláva ctností (*pompa virtutum*).⁸⁴⁰

Připisovat zlo samotné lidské přirozenosti (*natura humanitatis*) by podle Juliána z Aeclana znamenalo činit ji dílem ďábovým, bylo by to zásadní popření inkarnace, jak ji vyjadřují slova prologu Janova evangelia o Slovu, které se stalo tělem a přebývalo mezi lidmi (J 1,14).⁸⁴¹ Julián využívá řady novozákonních citací (Ř 1,3; Ga 5,4; 1 Pt 2,21n), aby zdůraznil důležitost spojení úplné lidské přirozenosti (*substantia*) Kristovy a jeho příkladu (*exemplum*), které společně tvoří dva základní body

⁸³⁸ Porro si hoc putasset, numquam commemorationem fecisset exempli; quem enim hominibus esse ostenderet imitandum, si illum externae carnis natura discrevisset et censuram magisterii substantiae diversitas arguisset? Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,86,9-12 (CSEL 85/2, 87).

⁸³⁹ Quae autem gloria castitatis, si virilitas magis aberat quam voluntas, et quod putabatur fieri de vigore animi, veniebat de debilitate membrorum? (...) Videlicet ut omnis virtutum pulchritudo, quam in se Christus expresserat, indebitis naturae eius laudibus vacuata flaccesceret cunctoque veritatis suae splendore nudata sacrum magisterium mediatoris offerret irrisui. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,49,24-27.50,4-7 (CSEL 85/2, 54.55).

⁸⁴⁰ postremo si carnis eius substantia aliqua naturalium exceptione tenuetur, universa evanescit pompa virtutum. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,54,12-14 (CSEL 85/2, 60).

⁸⁴¹ Si ergo esset in ipsius carnis sensu et condicione peccatum, si ipsa natura hominum ad dominium daemonis pertineret, Christus aut reus erat futurus aut homo non futurus. Ergo si maledictum adscribitur naturae humanitatis, illi quoque, qui caro factus est et habitaret in nobis, aut crimen dabitur aut humanitas auferetur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,80,7-12 (CSEL 85/2, 83).

Juliánovy christologie.⁸⁴² Když apoštol Pavel postavil do protikladu Adama a Krista (1 K 15,20n), neměl podle Juliána na mysli odlišnost mezi přirozeností Krista a ostatních lidí.⁸⁴³ Šestá kniha *Ad Florum* je zakončena stejným odsouzením těch, kdo popírají vzkříšení mrtvých v Kristu a skutečné tělo, tj. nezkrácenou lidskou přirozenost Kristovu. Kdyby přirozené lidské početí a narození bylo „dábelským spojením“ (*diabolica commixtio*), byla by vyloučena možnost vzkříšení.⁸⁴⁴

Pokud by byl hřích vlastní přirozenosti, i Kristus by jej podle Juliána z Aeclana byl musel zdědit od své matky Marie.⁸⁴⁵ Kristovo zrození z panenské matky chápe Julián jako zázračné znamení, nikoli jako odsouzení a znevážení přirozené lidské sexuality a plození, jak to podle něj činí Augustin.⁸⁴⁶ Kristus přijal smrtelnou lidskou přirozenost a tím, sám narozený z panny bez přispění muže, prokázal, že lidské

⁸⁴² Si enim propter hoc, inquiunt, *factus est* Christus ex semine David, *factus ex muliere factusque sub lege*, ut nobis daret *exemplum* et sequeremur *vestigia eius*, qui *peccatum non fecit nec inventus est dolus in ore eius*, nec tamen per omnia substantiae nostrae induit proprietatem, si vel carnem sine anima vel hominem sine sensibus, quibus nos imbuit natura, gestavit, exempli formam et legis non docetur implesse. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 4,49,8-15 (CSEL 85/2, 53).

⁸⁴³ Certe hanc vim in disputando apostolus non haberet, si secundum Manicheos eorumque discipulos Traducianos carnem Christi a naturae nostrae communione distingueret. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 6,33,12-15 (CSEL 85/2, 428).

⁸⁴⁴ Numquam quippe diceret: *Si mortui non resurgunt, nec Christus resurrexit*. Cui poterat referri: Sed Christus, quoniam de virgine natus est, peculiariter resurrexit; homines autem, quia nati sunt de commixtione diabolica, non resurgunt. Verum protinus ille referret: Et quae fuit resurgendi vanitas, si nec spei nostrae nec magisterio parabatur? Quae enim esset ratio docendi, quae gravitas exempli, si natura in nobis dissimilis et spe conregnandi et vi careret imitandi? Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 6,34,1-8 (CSEL 85/2, 429).

⁸⁴⁵ K souvislosti sporu mezi Augustinem a Juliánem s prapočátky nauky o neposkvrněném početí Panny Marie srov. LAMBERIGTS, *Competing Christologies*, s. 170-171.

⁸⁴⁶ Quam commixtionem ita exsecrabilem persuadere conatus es [Augustine, F.O.], ut velis intellegi Christum non propter signi splendorem, sed propter damnandam sexuum coniunctionem nasci de virgine matre voluisse. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 1,66,1-4 (CSEL 85/1, 64). Srov. DEWART, *The Christology of the Pelagian Controversy*, 1233.

přirozenosti nemůže být vrozený hřích (*nullum peccatum esse homini congenitum*); sám stvořitel (*conditor*) lidské přirozenosti se stal jejím obyvatelem (*habitor*). Julián používá k vystižení jádra své argumentace v christologické a soteriologické otázce spojení *veritas carnis* znamenající skutečnost vtělení, zároveň ale i jednotu stvoření a vykoupení.⁸⁴⁷ Tato *veritas carnis* odpovídá pravdivosti křesťanské zvěsti jako takové. Úplná tělesná přirozenost Kristova je podmínkou možnosti spásy všech lidí.⁸⁴⁸ Kristus je ale zároveň příkladem dokonalé ctnosti (*consummatissimae uirtutis exemplum*). Obrácení svobodné vůle člověka ji činí schopnou naplnit nejen přikázání Zákona, ale také vyšší, evangelijní nároky.⁸⁴⁹ Následování Krista životem (*imitatio Christi*) je „normou a formou ctností“ (*virtutum forma et norma*).⁸⁵⁰ Příkladem (*exemplum*) Kristovým se podle Juliána v člověku završuje ospravedlnění Zákona

⁸⁴⁷ *Iam in ipsa infantia multa, quae discere debeamus, ostendit: primo ipsum esse opificem uniuersorum ex masculi et feminae coniunctione nascentium, qui sibi sine ministerio uiri corpus ex uirgine fabricasset; deinde nullum peccatum esse homini congenitum, quandoquidem ille et carnis ueritate circumdatus et maculae immunis exstiterit; postremo originem nostram non posse nisi impie diaboli operibus ascribi, quae Deo uero non solum conditore, sed etiam habitatore congauderet. Iul., Comm. in Cant. 11,110-120 (CCL 88, 401).* Výraz „obyvatel“ (*habitor*) evokuje blízkost k antiochijské christologii *logos-anthrōpos* a obrazu chrámu coby vyjádření theodorovského těsného spojení obou přirozeností, které ale přesto nesplývají v jedno. Srov. DEWART, *The Christology of the Pelagian Controversy*, s. 1238.

⁸⁴⁸ *Claruit enim nihil minus de natura hominum salvatoris corpus habuisse. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 4,59,14-15 (CSEL 85/2, 66).*

⁸⁴⁹ *Sed postquam salutare mysterium Dei et hominum Mediator arripuit ut, consummatissimae uirtutis daturus exemplum, naturam hominis mortalis assumeret, ostendit omnia crimina morum fuisse, non seminum: denique uoluntatibus ad meliora conuersis, non solum Legis, sed etiam euangelica praecepta posse compleri. Iul., Comm. in Cant. 7,70-77 (CCL 88, 400).*

⁸⁵⁰ *Qui et crimina voluntatis ignouit, a quibus liberum fuerat abstinere, et sui imitatione, qui erat virtutum forma et norma, correctis gloriam beatae aeternitatis indulsit. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 2,152,1-3 (CSEL 85/1, 275).*

(*iustificatio Legis*).⁸⁵¹ *Exemplum* a *studium*, příklad a jeho následování, si navzájem odpovídají.⁸⁵²

Kristus je pro Juliána z Aeclana především příkladem ctnosti a spravedlnosti, které se v něm realizovaly v dokonalé, svrchované míře. Kristus je pečeť dobré lidské přirozenosti, její definitivní potvrzení. Je příkladem dokonalosti (*perfectionis exemplum*), čistoty a neporušenosti, zároveň hodný obdivu a vybízející člověka k následování, jehož je stvořená lidská přirozenost schopna (Kristus je *sublimitate mirabilis a humanitate imitabilis*).⁸⁵³ V kontextu Juliánova pojetí sexuality jako součásti stvořené přirozenosti, tj. i lidské přirozenosti Kristovy, je zajímavá formulace, že Kristově čistotě (*castitas*) byla cizí žádostivost (*nullo permota libidinis appetitu*); podle Juliána byl Kristus panenské mysli (*virgo sanctae mentis*). Vysvětlením zdánlivého rozporu je zřejmě důraz na Kristovu ctnost, která je zároveň nedostižným vrcholem a vzorem k napodobování pro ostatní lidi. Obrana lidské přirozenosti proti jejímu znevažování „manichejsko-traduciánskou“ teologií přirozeného hříchu je snahou o zachování samé možnosti následovat Krista.⁸⁵⁴

⁸⁵¹ De ipsius, inquam, susceptione carnis, morum peccata damnauit: non naturam uidelicet carnis, sed opera commutando, ut iustificatio Legis sub exempli ipsius completeretur in nobis. Iul., *Comm. in Cant.* 8,78-82 (CCL 88, 400).

⁸⁵² His enim est ordinata verbis, quibus exemplum praecedens et studium sequens imitantis ostenditur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,182,1-2 (CSEL 85/1, 301).

⁸⁵³ Christus igitur non minus homo verus quam verus deus, nihil de naturalibus minus habuit, sed iustum erat ut qui dabat perfectionis exemplum, omnibus virtutum studiis antecelleret castitasque eius continua integritate celsa, nullo permota libidinis appetitu, quoniam virgo sanctae mentis exstiterat, et omnium sensuum domitrix animi magnitudo et superatrix dolorum cunctis fidelibus et humanitate imitabilis fieret et sublimitate mirabilis. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,57,1-8 (CSEL 85/2, 63).

⁸⁵⁴ Nam Manicheos deseris in vituperatione suum et caprarum, quos in humanae naturae criminatione comitaris, cum quibus etiam in Christo non speciem carnis, sed rationem evertis exempli. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,89,1-4 (CSEL 85/2, 92).

Napodobování je rovněž základním konceptem exhortačních homilií Jana Chrysostoma. Apoštol Pavel je v závěru čtvrté Chrysostomovy panegyriky představen jako vrchol všech lidských ctností a zároveň vzor k napodobování pro všechny pokřtěné. Pavel, člověk ve všem jako ostatní lidé, se odlišoval pouze svou mimořádnou horlivostí a silnou vůlí (προαίρεσις μεγάλη). Snažit se napodobovat Pavlův život je pro všechny křesťany možné.⁸⁵⁵ Apoštol Pavel přitom podle Chrysostoma nedosáhl výše svých ctností pouze na základě Boží milosti, ale také pro horlivost své vůle; milost a svobodná vůle u něj působily ve vzájemné souhře.⁸⁵⁶ Tak jako v mnoha dalších ohledech, i zde je Julián z Aeclana zcela v souladu se základním zaměřením Chrysostomovy „exhortační“ moralizující teologie.

Juliánova christologie se ve svých základních důzrazech, zejména v centrální roli příkladu (*exemplum*) a napodobování, shoduje s christologií Pelagiovou.⁸⁵⁷ V Pelagiově pojetí Kristovy osoby hraje velkou roli bezhříšnost Kristova jako ukázka možností vlastních lidské přirozenosti jako takové. Julián z Aeclana bude v tomto důrazu následovat svého předchůdce a propojí obhajobu skutečného, plného lidství Kristova s důrazem na ctnost, která je ze samé přirozenosti dosažitelná všem lidem, včetně pohanů žijících před příchodem Kristovým; Kristus u Juliána získá především roli příkladu, vzoru k napodobování. Jak dostatečně přesvědčivě dokázalo současné bádání, Pelagiova christologie a soteriologie není defektní; Pelagius nepopíral

⁸⁵⁵ Ἐπεὶ οὖν οὕτω τὸ γένος ἡμῶν ἐτίμησεν ὁ Θεός, ὡς ἓνα ἄνθρωπον καταξιῶσαι τοσοῦτων γενέσθαι κατορθωμάτων αἴτιον, ζηλώσωμεν, μιμησώμεθα, σπουδάσωμεν γενέσθαι κατ' ἐκεῖνον καὶ ἡμεῖς, καὶ μὴ ἀδύνατον τοῦτο εἶναι νομίζωμεν. Jan Chrysostomos, *Panegyriky na sv. Pavla* IV,21,1-5 (SC 300, s. 208).

⁸⁵⁶ Ἐκεῖνος γὰρ οὐχὶ ἀπὸ τῆς χάριτος μόνον τοιοῦτος ἐγένετο, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῆς οἰκείας προθυμίας· καὶ διὰ τοῦτο ἀπὸ τῆς χάριτος, ἐπειδὴ καὶ ἀπὸ τῆς προθυμίας. Μεθ' ὑπερβολῆς γὰρ ἑκάτερα, καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ ἔπνευσεν αὐτῷ, καὶ τὰ τῆς οἰκείας προαιρέσεως ὑπῆρξε. Jan Chrysostomos, *Panegyriky na sv. Pavla* V,3,1-4 (SC 300, s. 234).

⁸⁵⁷ Srov. DUPONT, *Christusfigur des Pelagius*, zejm. s. 354-357; DUPONT, *The Christology of the pre-controversial Pelagius*, s. 235-257.

Kristovu smrt na odpuštění hříchů, Kristus pro něj není nadbytečný, nepřestává být Spasitelem.⁸⁵⁸ Jak uvidíme v následujícím oddíle, totéž lze říci i o Juliánovi z Aeclana.

6.3. Kristus jako vykupitel

Kristus jako pravý člověk je pro Juliána z Aeclana vrcholným příkladem pro svobodné rozhodování člověka a vzorem k napodobování.⁸⁵⁹ To však není jediná Kristova úloha v Juliánově pojetí milosti. Aeclanský biskup především zapojuje Krista do svého konceptu milosti založené na stvoření a přirozenosti.⁸⁶⁰ Milost stvoření, udělení rozumu a svobody rozhodování, dar zákona a různých „výchovných“ prostředků, to vše Julián chápe jako různé projevy Kristovy milosti (*gratia Christi*).⁸⁶¹ Kristus je v tomto konceptu nejen učitelem, který přináší plnost spásné nauky,⁸⁶² ale také naplněním a dovršením zákona. Milost v Kristu je dále popisována jako Kristova výchova (*eruditio Christi*).⁸⁶³ Dalším obrazem vystihujícím působení milosti v Kristu je u Juliána z Aeclana uzdravení: léčivá moc (*potestas medicinae*) Ježíše Krista ve křtu odpouští a zahlazuje hříchy.⁸⁶⁴ Plností této milosti v

⁸⁵⁸ Srov. DUPONT, *Christusfigur des Pelagius*, s. 351, 357-360; HUŠEK, *Milost stvoření, zjevení a odpuštění podle Pelagia*, s. 150-152.

⁸⁵⁹ Julián opakovaně cituje verše 1 Pt 2,21-22, které svým důrazem na Kristovu oběť jako příklad k následování souzní s jeho postojem. „Milost před Bohem“ znamená po vzoru Kristově trpělivě snášet soužení.

⁸⁶⁰ Viz následující kapitolu Milost podle Juliána z Aeclana.

⁸⁶¹ *Gratiam ergo Christi multiplicem confitemur: primum munus eius est, quod facti ex nihilo sumus...* Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,94 (CSEL 85/1, 109).

⁸⁶² Iul., *Tr. Iohel* 2,26-27 (CCL 88, 246-247).

⁸⁶³ Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,110 (CSEL 85/1, 129). Kristus je pravý učitel spravedlnosti – *verus doctor iustitiae*, Iul., *Tr. Iohel* 2,26-27 (CCL 88, 247).

⁸⁶⁴ Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,108 (CSEL 85/1, 241). Obraz Boha – lékaře se objevuje v Juliánově komentáři k prorockým knihám. Srov. Iul., *Tr. Amos* I,4,12-13 (CCL 88, 283-285).

Kristu je pak samo vtělení. Tento vrcholný projev lásky Boha k lidem (Ř 8,32) je pro člověka pozváním k lásce k Bohu a k účasti na dědictví Kristově (Ř 8,17).⁸⁶⁵

Pro Juliána z Aeclana tak Kristus není pouze příkladem ctností, vzorem k napodobování, ale také vykupitelem. Kristus zemřel za ty, kteří sami neměli žádné zásluhy.⁸⁶⁶ Kristus jako prostředník (*mediator*) působí smíření (*reconciliatio*) s Bohem a lidé tak mohou s radostí očekávat budoucí spásu a oslavení.⁸⁶⁷ Množství lidských hříchů je zahlazeno ještě větší hojností milosti v Kristově spáse; pro tak vážnou chorobu lidských hříchů není jiný lék než bohatství Božího milosrdenství.⁸⁶⁸ Vždy však jde, v souladu s Juliánovým základním pojetím hříchu, pouze o hříchy spáchané ze svobodné vůle.⁸⁶⁹

Kristus pro Juliána z Aeclana není jen učitelem, ale i osvoboditelem. V pasážích Juliánova komentáře k prorockým spisům věnovaných vysvobození izraelského lidu ze zajetí je výrazně akcentován motiv milosti jako vysvobození. Osvobození z

⁸⁶⁵ *Reposcens enim deus ab imagine sua amoris vicem palam fecit, quam totum in nos inaestimabili egisset affectu, ut vel sero redamaremus eum, qui commendans caritatem suam nobis filio suo non pepercit, sed pro nobis illum tradidit pollicens, quia, si voluissemus deinceps voluntati eius oboedire, unigeniti sui praestaret nos esse coheredes. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 1,94,68-74 (CSEL 85/1, 109).*

⁸⁶⁶ *Aperuit, quanta totum Christus pietate gessisset, qui mori dignatus est pro nihil boni merentibus, quippe qui rationem et legem criminum calcaverant euntes post desideria sua, quae ipsa conscientia, cuius vis est maxima, castigabat. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 2,170,10-171,3 (CSEL 85/1, 289-290).*

⁸⁶⁷ *Et post reconciliationem, quam cum deo habere promeruimus per opera videlicet mediatoris, debemus percipere animo sempiterna gaudia et non solum salutem sperare, sed etiam gloriam. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 2,172,1-4 (CSEL 85/1, 291).*

⁸⁶⁸ *Abundantia vero praecedentium peccatorum tam abundantis misericordiae exegit auxilium, quoniam, nisi tanta copia indulgentis fuisset, nulla alia disciplina morbis tam gravibus subveniret. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 2,222,8-11 (CSEL 85/1, 335).*

⁸⁶⁹ Srov. LAMBERIGTS, *Julian von Aeclanum und seine Sicht der Gnade*, s. 102.

otroctví a poddanství hříchu a nečistých duchů je způsobeno bez zásluh ze strany člověka, zdarma darovaným odpuštěním a posvěcením (*gratuita indulgentia et sanctificatio*).⁸⁷⁰ Starozákonní předobraz ukazuje na naplnění v milosti křtu. Ježíš, nejkrásnější z lidských synů, z jehož rtů vylitá milost dala světu spásu (Ž 45,3), si vyvolil a zasnoubil pannu – církev – ve spravedlnosti, kterou jí daroval (in *iustitia, quam iustificando dedit*), v milosrdném odpuštění všech předchozích provinění a ve víře.⁸⁷¹

V Juliánově exegetickém díle se ve výkladech pavlovských textů vícekrát objevují výrazné formulace ospravedlnění z pouhé milosti. Kristus byl vzkříšen pro ospravedlnění věřících (Ř 4,25), ti jsou v jeho vykoupení zadarmo ospravedlňováni jeho milostí (Ř 3,24), osvobozeni od někdejších omylů a pochybení.⁸⁷² Obraz Krista jako pravého učitele spravedlnosti (*doctor iustitiae*), přinášejícího namísto dřívějšího nedostatku spásných prostředků (*rerum salutarium penuria*) jejich hojnost, stejně jako hmotný dostatek (podle Mt 6,33), je něčím víc než pouhým rozšířením lidského poznání či (přirozeného a mojžíšského) zákona; Kristus je spasitelskou, zachraňující

⁸⁷⁰ *Notum enim fecit orbi salutare suum, et ante conspectum gentium reuelavit iustitiam suam, eamque seruitutem, qua peccatis et immundis spiritibus subdebamur, gratuita indulgentia et sanctificatione dissoluit, ut liberati ab iniquitatibus, iustitiae seruiremus...* Iul., Tr. Osee 1,2,14-17,380-384 (CCL 88, 142).

⁸⁷¹ *Speciosus enim forma prae filiis hominum, cuius de labiis fusa gratia mundo dedit salutem, reginam, quam sibi in consortium thalami pro uirginitatis honore despondit, asciuit in iustitia, quam iustificando dedit; asciuit in iudicio, cum eam, quae legitime esset laboratura, delegit; asciuit in misericordia et in miserationibus, cum praeterita debita relaxauit, et despondit in fide, qua uel corde creditur ad iustitiam, ore confessio fit ad salutem, uel, quod non est dubium, quia diligentibus Deum omnia procedant in bonum.* Iul., Tr. Osee 1,2,18-20,437-445 (CCL 88, 144).

⁸⁷² *Verus quippe doctor iustitiae ille est, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi, qui traditus est propter delicta nostra et surrexit propter iustificationem nostram, ut iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quae est in Christo Iesu et a ueteribus liberaremur erroribus, et soli iustitiae subderemur, omnemque praeteritam rerum salutarium penuriam noua fertilitate pellentes, et doctrina implemur et copia, Euangelio pollicente: Quaerite primum regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia apponentur et adicientur uobis.* Iul., Tr. Iohel 2,26-27,373-382 (CCL 88, 246-247).

postavou.⁸⁷³ Kristus stojí uprostřed zástupu věřících jako jediný spolehlivý vůdce, který svůj lid stále napomíná a učí pravé cestě, jako zdroj jistoty, že všechna protivenství se nakonec obrátí v radost.⁸⁷⁴ V Kristově vtělení kane do církve rosa milosti (*ros gratiae*), osvobození Izraele za Chizkijáše je v Kristu uskutečněno v plnosti a milosti (*cumulatius, gratus*). Tato pasáž, tvořící samotný závěr komentáře ke knize Ozeáš, je typicky zakončena důrazem na aktivitu člověka, který musí z celého srdce vyznat Krista jako Boží moc a moudrost (1 K 1,24) a snažit se ze všech sil o to být s ním jeden duch (1 K 6,17).⁸⁷⁵

6.4. Shrnutí

Juliánova christologie a soteriologie má dva centrální body: protiapollinaristické zdůraznění skutečné lidské přirozenosti Kristovy, včetně jeho celé, nezkrácené tělesnosti, a centrální úlohu příkladu a napodobování. Příklad (*exemplum*) přitom nezahrnuje jen vnější napodobování, ale má i podstatný rozměr vnitřní: napodobování je skutečným připodobňováním, stáváním se Kristu podobným.⁸⁷⁶ Kristus pro Juliána z Aeclana, stejně jako pro Pelagia, není „pouze“ učitelem, ale učitelem v silném smyslu, učitelem jako formujícím vzorem.⁸⁷⁷ Kristus je však

⁸⁷³ Iul., *Tr. Iohel* 2,26-27 (CCL 88, 247).

⁸⁷⁴ Illo ergo duce in sui medio commorante, fidelium agmina secunda semper alacriaque consistunt, et quaecumque in adversa tolerauerint, ea ita sentient prosperis succedentibus antiquari, ut ad laetorum tantum commendationem processisse uideantur. Iul., *Tr. Iohel* 2,26-27,385-389 (CCL 88, 247).

⁸⁷⁵ quia uidelicet positus sit Dominus in ruinam et resurrectionem multorum, nec per calles eius confidenter incedant, in quibus sectatores criminibus collabuntur, nisi qui et toto pectore confitentur Christum Dei esse uirtutem Deique sapientiam, unusque cum eo fieri spiritus uotis studiisque contendunt. Iul., *Tr. Osee* 3,14,10,142-147 (CCL 88, 226).

⁸⁷⁶ LAMBERIGTS, *Competing Christologies*, s. 165; GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit*, s. 124-125.

⁸⁷⁷ Ke sporu mezi Augustinem a Pelagiem o roli Krista jako učitele srov. DEWART, *The Christology of the Pelagian Controversy*, s. 1228.

především pro Juliána jako exegeta ještě něčím víc: je vykupitelem a tím, kdo snímá hříchy.

Juliánova kritika Augustinovy christologie ukazuje slabiny Augustinova pojetí. Lidská přirozenost, kterou na sebe vzal Kristus, odpovídá v Augustinově podání spíše dokonalému stavu prvního člověka před jeho pádem, než skutečné situaci všech lidí, do níž sestupuje a již přichází vykoupit Ježíš Kristus, skutečný člověk a pravý Bůh, prostředník mezi Bohem a člověkem.⁸⁷⁸ Julián tak dobře poukázal na nejproblematictější bod Augustinovy antropologie, „biologickou“ nauku o přenášení hříchu plozením, a na její závažné christologické důsledky. Kristus, který nebyl počat jako všichni lidé, je sice díky tomu „přirozeně“ vzdálen hříchu, ale stejně tak je vzdálen skutečné lidské přirozenosti.

Slabinou Juliánovy christologie a soteriologie je naopak přílišné zaměření na napodobování, ztotožnění Krista s dokonalým vzorem ctnosti. Spíše než skutečným člověkem je tak Juliánův Ježíš jakýmsi přeborníkem v ctnosti, v konečném důsledku člověku v jeho každodenní lidské situaci vzdáleným. Napodobování (*imitatio*) jako celková orientace života má v Juliánově myšlení skutečně centrální význam. Lidské úsilí o ctnost a svatost života napodobuje Boha a jeho moudrost.⁸⁷⁹

Julián z Aeclana však v žádném případě neponechává spásu člověka čistě v možnostech a silách jeho svobodné vůle. Neopomíná zdůraznit Kristovu roli vykupitele, lékaře, záchránce. Kristus je zároveň učitelem, učícím nejen svými slovy,

⁸⁷⁸ „I suggest that the human nature that Christ assumed in Augustine’s Christology was the human nature that existed in Adam before the fall rather than the human nature in which we are now born after the fall.“ TESKE, *Augustine of Hippo, Philosopher, Exegete, And Theologian*. Milwaukee 2009, s. 15.

⁸⁷⁹ Quia industriam hominum, quae uidetur imitari sapientiam, per haec cuncta ire descripserat, ut uenas argenti in abditis quaereret... Iul., *Exp. Iob XXVIII*, 16, 145-147 (CCL 88, 77).

ale především svým příkladem, a vykupitelem a zachráncem. Jak uvidíme v následující kapitole, pro biskupa z Aeclana je Kristus završením milosti jako pohybu, vzestupu začínajícího na rovině stvoření, realizujícího se ze svobodné vůle Boží ve spolupráci se svobodnou vůlí člověka jako Božího obrazu.

7. Milost podle Juliána z Aeclana

7.1. Odmítnutí negativní predestinace

Jedním ze základních východisek Juliána z Aeclana v jeho polemice s Augustinem je odmítnutí deterministického predestinačního modelu vztahu Boha a člověka. O budoucím osudu člověka rozhodují podle Juliána z Aeclana výhradně jeho činy, jeho skutečný život, a v poslední instanci pak svrchovaný soud spravedlivého a milosrdného Boha. Představa předurčení v negativním smyslu je s tímto základním pojetím neslučitelná.

Julián z Aeclana nepochybuje o tom, že počet těch, kdo dosáhnou spásy, převyšuje počet těch, kdo budou pro své hříchy zatraceni (Ř 5,15).⁸⁸⁰ Julián zcela odmítá představu, že většina (*universitas*) lidí by měla být (vinou „přirozeného hříchu“) zavržena, a z této masy by Bůh některé (*aliqui*) v Kristu vysvobozoval. Takový výklad by zcela odporoval pravdě i autoritě apoštola Pavla (učitele: *magistri*), který jasně učil, že spravedlnost (na místě milosti: *gratia* tu pro Juliána z Aeclana typicky stojí spravedlnost: *iustitia!*) se rozhojní mocněji než vina (*culpa*).⁸⁸¹ Štědrost Boží milosti (*liberalitas gratiae*) se podle Juliána z Aeclana nesnese s představou arbitrárního vyvolení některých a zavržení jiných.⁸⁸² Kdyby apoštol Pavel smýšlel

⁸⁸⁰ *Sed non sicut delictum ita gratia; si enim in unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia dei et donum in gratia unius hominis Iesu Christi in plures abundavit. Superari dicit malum delicti copia gratiae et eorum qui salvantur numerum illis, quos praevericatione perisse asserit, anteponit. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 2,204,1-6 (CSEL 85/1, 315-316).*

⁸⁸¹ *Nam si universitatem, quam fecunditas humana protulit, regno diaboli peccatum naturale transcripsit et inde in extrema aetate mundi aliqui liberati per Christum putantur, quae veritas est aut quae auctoritas eius magistri, qui contra tam clarum testimonium totius mundi dicit in plures iustitiam abundasse quam culpam? Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 2,208,1-6 (CSEL 85/1, 318).*

⁸⁸² *Exposita liberalitate gratiae in hominum salvatorum copia comparat donum atque peccatum... Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 2,210,1-2 (CSEL 85/1, 320).*

jako biskup z Hippo, milost v jeho pojetí by rozhodně nebyla mocnější než hřích, soudí Julián z Aeclana.⁸⁸³ Bůh, který předurčuje část lidí ke spáse, část k zavržení, by byl stvořitelem zlého; taková myšlenka není nic jiného než nestoudnost (*impudentia*).⁸⁸⁴ Bůh nestvořil člověka jako bytost obdařenou svobodnou vůlí proto, aby byl potrestán, ale aby dosáhl spravedlivé odměny za své činy.⁸⁸⁵ Bůh předem netvoří odsouzence, ale přeje si, aby všichni lidé na základě daru svobodné vůle obstáli před jeho soudem. Juliánova představa o příchodu království Božího (1 K 15,24-28) počítá s tím, že na základě předzvědění (*praescientia*) Božího se naplní počet svatých, všechny nepřátelské moci budou podrobeny Kristu a celé společenství svatých, hodných nebeského království (*totum corpus dignum regno caelorum*) se v dokonalé jednotě spojí s Kristem jako svou hlavou v Bohu.⁸⁸⁶

⁸⁸³ Si enim, quale tu [Augustine F.O.], tale aliquid ille [sc. Paulus F.O.] sensisset, debuit utique dicere: Per unius inoboedientiam peccatores constituti sunt omnes, sed per oboedientiam Christi ex his aliqui ad iustitiam reverterunt. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,149,1-4 (CSEL 85/1, 272).

⁸⁸⁴ Et quidem in primo operis praesentis libello usque ad ea Augustini dicta perveneram, quibus resecta impudentia, qua opinionis illius fugiebat invidiam, ne diabolus videretur asserere hominum conditorem, pronuntiavit deum esse auctorem malorum atque ipsum talis meriti creare substantiam, quae reatum, antequam usum rationis, accipiat et quae in regno diaboli conditoris sui manibus collocetur, (97) eumque esse figulum irae et perditionis vasa fingentem, (98) sed quae in perditionem non processu liberae voluntatis, verum informatoris sui potestate cogantur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,96,4-98 (CSEL 85/1, 421).

⁸⁸⁵ Huc et dignitas auctoris accedit id est dei, qui non ob ea quae puniturus erat, liberum animal fecit, sed propter ea quae remuneraturus, possibilitatem contrariorum dedit. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,62,6-8 (CSEL 85/2, 278).

⁸⁸⁶ Regnum dei et patris est, ut impleto sanctorum numero qui in eius praescientia continetur, omnis principatus et universa virtus adversariae potestatis intereat. Oportet quippe hanc efficientiam tanti esse mysterii, ut omnes inimici iustitiae sub divinis pedibus collocentur. Quod tunc fiet, cum destructam se et victam ab omnibus sanctis mors aeterna conspiciet. Cum autem fuerint tam Christo quam corpori eius universa illa potestatum genera regni manifestatione subiecta, multo maxime congregatio omnis glorificata sanctorum esse deo subdita non desistet, sed totum corpus dignum regno caelorum, quod sub Christo capite construitur, divinae voluntati perfecta affectione cohaerebit, ut exstincta omni cupiditate culparum deus

Odmítnutí představy o svévolné, lidské spravedlnosti vzdálené a člověku neproniknutelné předurčující moci, spojené s nespravedlivou, zaujatou „milostí“, protikladem spravedlnosti coby nestrannosti (*aequitas*), je důležitým tématem procházejícím Juliánovým dílem. Moc (*potentia*) bez spravedlnosti (*iustitia*) je pouhou zvůlí; tento motiv je zvláště výrazný v Juliánově exegetickém díle. Násilí a donucení (*terror*) je postaveno do protikladu ke spravedlnosti a svobodě.⁸⁸⁷ Hlásání božské moci (*potentia divina*) může být, tak jako v případě Jóbových přátel, ve skutečnosti zakrýváním vlastního nesprávného postoje, pokusem nahradit pravdivost „pochlebováním“ božské moci.⁸⁸⁸ Takové „pochlebování“, nadbíhání (*adulatio*) božské všemoci přispívá namísto ke cti (*honor*) Boží k jeho hanbě (*contumelia*).⁸⁸⁹ Úsudek Jóbových přátel a soudců je pokřiven, zkreslen strachem ze (špatně pochopené) všemocnosti Boží.⁸⁹⁰ Skutečná moc, moc Boha křesťanů, je zároveň moudrostí (*sapientia*) a spravedlností.⁸⁹¹ Všemocný Bůh podle Juliána z Aeclana není nevyzpytatelný tyran. Předurčení k zatracení se s představou Boha křesťanů zcela a zásadně vylučuje.

et contineat cunctos et compleat. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 6,37,13-25 (CSEL 85/2, 442-443).

⁸⁸⁷ Omnis terroris amouetur facies, ut sub libertatis patrocinio aequitas possit constare iudicii. Iul., *Exp. Iob* IX,34,159-160 (CCL 88, 30); *Nolo in multa fortitudine contendat, proponat aequitatem contra me.* Quantum conscientia teste agnosco, haec quae patior ad potentiam solam uideo, non ad iustitiam pertinere, et ideo mihi opto cognitionem iudicis dari, quia sola mihi potest aequitas suffragari. Iul., *Exp. Iob* XXIII,6-7,25-28 (CCL 88, 64).

⁸⁸⁸ Quia id, quod dixit, per aduocatas probationum species non potest ostendere, ad generalem potentiae diuinae confugit praedicationem, et defectum suum immensitatis supernae laude compensat... Iul., *Exp. Iob* XI,7,33-36 (CCL 88, 33).

⁸⁸⁹ Non ad honorem eius, sed ad contumeliam pertinet, quod a uobis non iustitia, sed adulatione defenditur. Iul., *Exp. Iob* XIII,10,28-30 (CCL 88, 37).

⁸⁹⁰ hic dicit quod metu omnipotentiae diuinae habeant corrupta iudicia... Iul., *Exp. Iob* XII,1,4-5 (CCL 88, 34).

⁸⁹¹ Factor omnium Deus, ineffabili sapientia praeditus et potentiae singularis. Iul., *Exp. Iob* XII,7,39-41 (CCL 88, 35).

7.2. Milost navazující na přirozenost

Julián z Aeclana chápe jako projev milosti již samo stvoření. Dobrá stvořená přirozenost člověka je první, základní úrovní působení milosti.⁸⁹² Jako jeden z projevů milosti, jako nezasloužený dar člověku chápe Julián z Aeclana jak stvoření tělesné přirozenosti člověka, která, jako každé dílo Boží, je ve svém jádru nezměnitelně dobrá, tak především stvoření duše.⁸⁹³ Je to duše a s ní spojená racionalita (*ratio*) a svobodné rozhodování, co člověka odlišuje od ostatního stvoření, s nímž sdílí společnou tělesnou přirozenost, a činí ho obrazem Božím.⁸⁹⁴ Do sféry milosti patří také zákon, a to stejně tak zákon přirozený, jako psaný mojžíšský Zákon. Také všechny projevy božské „pedagogiky“, jako je působení proroků, v jejichž kázání se střídají zaslíbení a hrozby. Na vrcholu tohoto vzestupného pohybu „od dobrého k lepšímu“ pak stojí Kristus, zároveň jako ten, kdo odpouští hříchy, a jako vrcholný příklad spravedlnosti, ctnosti a vzor k následování.

Přirozenost a milost jsou těsně propojeny, snižování přirozenosti znamená i útok na milost, a naopak chvála přirozenosti je chválou milosti.⁸⁹⁵ To, co je dobré, je předstupněm toho, co je lepší.⁸⁹⁶ Julián chápe situaci člověka jako stvořené bytosti jako první úroveň, první stupeň (*primus gradus*) stvoření, předstupeň budoucího

⁸⁹² Srov. OTRATA, *Milost u Juliána z Aeclana*, in: *Milost v antické, židovské a křesťanské tradici*, L. Karfíková, J. A. Dus (eds.), Jihlava 2008, s. 215-222; LAMBERIGTS, *Julian von Aeclanum und seine Sicht der Gnade: Eine Alternative?*, s. 99-107.

⁸⁹³ Srov. LAMBERIGTS, *Julian and Augustine on the Origin of the Soul*, s. 244-249.

⁸⁹⁴ Ut enim imaginem dei mentis ratione suscepimus, ita communionem pecudum carnis affinitate sentimus... Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,39,1-2 (CSEL 85/2, 40).

⁸⁹⁵ non adhaerere negationem gratiae laudi humanae naturae, quin immo haec quattuor ita esse coniuncta, ut alterum sine altero teneri nequeat, sed infamia naturae pariat negationem gratiae et laus gratiae pariat praedicationem naturae; ista enim in quamvis sibi partem reciprocari possunt. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,189,1-6 (CSEL 85/1, 493); nemo possit laudare gratiam Christi, nisi qui in natura bonum opus laudaverit conditoris. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,196,1-2 (CSEL 85/1, 496).

⁸⁹⁶ Boni quippe laudatio ad meliora gradus est, infamatio autem naturae ad Manicheum via est. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 4,121,9-10 (CSEL 85/2, 137).

věku, v němž již těla blažených nebudou mít přirozené potřeby. Již na tomto prvním stupni je však člověku vlastní jistá dokonalost daná samotným stvořením (*ingenuitas naturalis*), a před člověkem se otevírají různé cesty na základě jeho svobodné vůle.⁸⁹⁷ Je to první a základní úroveň stvořené skutečnosti, nepředcházela jí žádná jiná, mytická či rajska existence.

7.3. Milost křtu jako skutečná proměna

Milost je pro Juliána z Aeclana především milostí křtu (*gratia mysteriorum Christi*).⁸⁹⁸ Kristova milost ve křtu zahlazuje hříchy, uzdravuje rány hříchem způsobené.⁸⁹⁹ Mocný a účinný lék (*medicina*) smývá najednou, společně a jednou provždy mnohé a různorodé viny.⁹⁰⁰ Pro popis působení křestní milosti používá Julián terminologii převzatou z lékařství (*remedia, medicina, fomenta*).⁹⁰¹ Křestní milost v člověku působí

⁸⁹⁷ In futuro autem tempore gloriosiora corpora nec opis egentia fore beatorum fatemur. Sed et hoc ipsum optime institutum est a deo iustissimo atque sapientissimo, ut statum praemii nequiquam natura praeverteret, sed esset primus gradus, in quo consisteret ingenuitas naturalis et de quo pro iure arbitrii liberi vel ad poenarum ima descenderet vel ad gloriarum cacumen per eas vias, quas deus instituit, niteretur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,15,85-91 (CSEL 85/2, 191).

⁸⁹⁸ Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 3,72,3 (CSEL 85/1, 404).

⁸⁹⁹ commendans ergo hanc gratiam Iudaeis, quia lex punit scelestos nec habet illam efficientiam misericordiae quam baptisma, in quo confessione brevi actuum delicta purgantur, ostendit debere illos currere ad Christum, implorare opem huius indulgentiae et advertere, quod lex morum vulneribus comminetur, gratia vero efficaciter celeriterque medeatur. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 1,67,68-74 (CSEL 85/1, 68).

⁹⁰⁰ Gratia vero domini Iesu Christi non est ita data, ut per singula peccata, quasi per singula vulnera, singula quoque indulgentiae remedia provideret diversisque baptismatibus peccatis variis veniam praeberet, sed pro efficacissimae potestate medicinae, quae criminibus id est malae voluntatis operibus ammovetur, ita communiter subvenit, ut diversas species reatum unius vi consecrationis abstergat. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,108-109,1-8 (CSEL 85/1, 241).

⁹⁰¹ Immutatione horum, quae diximus, remedia contulisset (...) nec locum aegritudinis invenisse et languentibus eversisque naturalibus inertiae fomenta

skutečné obrácení, v srdci nastává „proměna poslušnosti“ (*oboedientiae mutatio*). Tato proměna je změnou orientace vůle, která se od otročení hříchu obrací k poslušnosti Bohu. Člověk osvobozený od hříchu může nadále žít ve svatosti (*sanctitas*) a sloužit spravedlnosti.⁹⁰² Tato proměna, vystoupení ze služby hříchu do nové služby spravedlnosti, se může týkat pouze dospělých, těch, kteří zhřešili z vlastní vůle a z vlastní, proměněné vůle na základě nové smlouvy ve křtu opouštějí otroctví hříchu a vstupují do služby spravedlnosti.

Julián z Aeclana je v tomto svém důrazu v plném souladu s teologií křesťanských katechezí a jejím důrazem na aktivní účast pokřtěných, na změnu jejich života. Aeclanský biskup dává průchod svému nadšení nad slovy apoštola Pavla (Ř 6,19: *Gratias autem deo, quod fuistis servi peccati; sed oboedistis ex corde in eam formam doctrinae, in quam traditi estis; liberati autem a peccato servi estis facti iustitiae.*), která podle něj přesně vyjadřují tuto změnu v životě, v orientaci člověka, změnu způsobenou křesťanskou milostí.⁹⁰³ Služba Bohu je tím věrnější (*fidelius*), čím je svobodnější (*liberalius*). Milost křtu je pro Juliána z Aeclana v první řadě zbavením břemene hříchů, díky čemuž je

voluntatibus ammovisse. Iul., Flor. in Aug., *Contra Iul. Imp.* 2,140-141,11-12.13-15 (CSEL 85/1, 264).

⁹⁰² Ceterum apostolus ostendit, si tamen aliquam ab hominibus hac tempestate fidem impetrat, servos se non dicere peccati nisi eos, quos constat voluntate propria oboedisse peccato, cuius mutatione id est voluntatis coeperunt servire iustitiae; oboedientiam ergo in medio collocavit et ei imputavit, quod vel vitiis prius vel postea studuerunt parere virtutibus. *Gratias autem deo, quod fuistis, inquit, servi peccati; sed oboedistis ex corde in eam formam doctrinae, in quam traditi estis; liberati autem a peccato servi estis facti iustitiae.* Ex corde, inquit, oboedientiae facta mutatio, liberavit vos a peccato et sanctitati fecit adhaerere. Iul., Flor. in Aug., *Contra Iul. Imp.* 2,229-231 (CSEL 85/1, 344-345).

⁹⁰³ *Humanum est, quod dico propter infirmitatem carnis vestrae; sicut enim exhibuistis membra vestra servire immunditiae et iniquitati ad iniquitatem, ita nunc exhibete membra vestra servire iustitiae in sanctificationem.* O praeceptorem spiritu dei plenum, vere vas aureum et tubam non concisis stridoribus, sed absolutis vocibus increpantem! Auctoritatem sermoni suo de exhortationis humanitate conciliat. Iul., Flor. in Aug., *Contra Iul. Imp.* 2,232,1-7 (CSEL 85/1, 345).

člověk osvobozen a uschopněn k tomu sloužit Bohu.⁹⁰⁴ Žít „pod milostí“ (Ř 6,13) pro Juliána znamená především sloužit svobodně, ne z donucení, Bohu. Cílem působení milosti je přivést člověka k dospělosti v užívání darů, kterých se mu dostalo: svobodné vůle, rozumu, svědomí. Právě takový význam má přirovnání svobodné vůle člověka ke svéprávnosti syna v římské rodině, který se „emancipuje“ (*emancipatus*) a stává se odpovědným sám za sebe.⁹⁰⁵ Vykládat tuto „emancipaci“ jako naprostou nezávislost člověka na Bohu, jak činí někteří moderní interpreti, proto není právo záměru Juliána z Aeclana.⁹⁰⁶

7.4. Milost a svobodná vůle

Milost křtu sice nijak nezasahuje a nepřetváří svobodnou vůli, která je člověku dána samým stvořením a je nezrušitelná, ale Bůh svobodné vůli člověka mnoha způsoby pomáhá (*arbitrio libero omne adiutorium cooperatur*).⁹⁰⁷ Milost přichází svobodné vůli na

⁹⁰⁴ *Neque exhibeatis membra vestra arma iniquitatis peccato, sed exhibete vos deo, tamquam ex mortuis viventes, et membra vestra arma iustitiae deo. Peccatum enim in vobis non dominatur; non enim sub lege estis, sed sub gratia. Eo, inquit, debetis servire deo fidelius, quo etiam liberalius; peccatum quippe dominabatur vobis, cum reatum impendebat ultio; postea autem quam gratiae dei beneficia consecuti estis et depositis reatum ponderibus respirastis, ingenuo pudore commoniti debetis gratiam referre medicanti. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 2,227,1-9 (CSEL 85/1, 342).*

⁹⁰⁵ *Libertas arbitrii, qua a deo emancipatus homo est, in anmittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 1,78,7-9 (CSEL 85/1, 93); Fecit enim hominem liberi arbitrii, naturae bonae, sed quae capax esse virtutum, quas sibi ex emancipato animo comparasset... Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 5,47,44-46 (CSEL 85/2, 253).*

⁹⁰⁶ Srov. KELLY, *Early Christian Doctrines*, s. 361: „This rationalizing strain was further intensified by Julian of Eclanum, probably the ablest thinker in the Pelagian group. According to him, man's free will placed him in a position of complete independence vis-a-vis God (a deo emancipatus homo est).“ Srov. též GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit*, s. 189, 249 a 255. Greshake v práci věnované Pelagiovu nepřesně hovoří o *emancipata natura* u Juliána; ve skutečnosti je to nikoli přirozenost, ale svobodná vůle, která je povolána k „emancipovanému“ životu ve svobodě.

⁹⁰⁷ *Haec ergo gratia, quae in baptisate non solum peccata condonat, sed cum hoc indulgentiae beneficio et provehit et optat et consecrat, haec, inquam, gratia,*

pomoc rozmanitými projevy, zahrnujícími příkázání, požehnání, posvěcení, pobídky, osvícení i nátlak ve smyslu výchovného působení, přísné výchovy, která vede k obrácení.⁹⁰⁸ Všechny tyto nesčíslné druhy pomáhající milosti (*adiutoria gratiae dei*) nikdy nepotlačují svobodnou vůli, ale jsou jí vždy nápomocné v jakékoli ctnosti (*in parte virtutis numquam destituunt voluntatem*).⁹⁰⁹ Svobodná vůle člověka je působením milosti napomínáním, znamením, příklady, přísliby odměny či trestů (*adhortationibus, signis, exemplis, promissione vel munerum vel poenarum*) přivábena (*allicitur*) k víře a uzdravena milostí křtu; všechny dary a formy milosti se ale dějí ve svobodě, nikoli nevyhnutelně (*per dona non oppressa, sed expectata, sed libera, sed provocata curatur*).⁹¹⁰ Pro člověka vždy musí být zachována možnost obrácení od

meritum mutat reorum, non liberum condit arbitrium, quod eo accipimus tempore quo creamur, utimur autem, quo valentiam inter bonum et malum discretionis adipiscimur. Bonae itaque voluntati innumeras adiutorii divini adesse species non negamus, sed ita, ut non per adiutorii genera aut fabricetur quae fuerit arbitrii destructa libertas aut aliquando ea exclusa vel boni vel mali cuiquam necessitas credatur incumbere, verum arbitrio libero omne adiutorium cooperatur. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 1,95,1-11 (CSEL 85/1, 110).

⁹⁰⁸ Non ergo hoc, quod fingis, aut nos aut quisquam dicit prudentium, sed affirmamus a deo fieri hominem liberi arbitrii eumque innumeris divinae gratiae speciebus iuvari, cui possibile sit vel servare dei mandata vel transgredi. E hoc est, ubi liberum arbitrium esse defendimus, ut cum deus tam multis modis benignitatem suam asserat, id est praecipiendo benedicendo sanctificando coercedo provocando illuminando, unusquisque eorum, qui iam ratione utitur, liberum habeat voluntatem dei vel servare vel spernere. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 3,106,18-27 (CSEL 85/1, 426).

⁹⁰⁹ Verum tamen nec virtutum est aerumnosa possessio, quae extra regnum quoddam bonae conscientiae promissa aeternae beatitudinis sublimitate fruitur; adsunt tamen adiutoria gratiae dei, quae in parte virtutis numquam destituunt voluntatem, cuius licet innumerae species, tali tamen semper moderatione adhibentur, ut numquam liberum arbitrium loco pellant, sed praebeant amminicula, quamdiu eis voluerit inniti, cum tamen non opprimant reluctantem animum. Inde quippe est, quod ut alii ad virtutes a vitiis ascendunt, ita etiam alii ad vitia a virtutibus relabuntur. Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 3,114,1-10 (CSEL 85/1, 433-434).

⁹¹⁰ Sin autem his omnibus in eo, quem suscipiunt a natura, ordine permanentibus adhortationibus, signis, exemplis, promissione vel munerum vel poenarum ad fidem voluntas sine indictione necessitatis allicitur et haec per instituta, per mysteria, per dona non oppressa, sed expectata, sed libera, sed provocata curatur, apparet, etsi uno

hříchu k ctnosti, ale i možnost opačná, odvrácení se od správné cesty. Člověk činí dobré i zlé ze své svobodné vůle (*ex propria voluntate*), ale za všechno dobré jednání vděčí také Bohu (*bonum suum deo etiam debet*), který mu k němu poskytuje nejen návod a radu (*praeiudicium*), ale i účinnou pomoc (*adiutorium*).⁹¹¹ Julián v polemice s Augustinem odmítá, že by podle něj byla pro člověka dostatečná pouze svobodná vůle, a zdůrazňuje nutnost Boží pomoci (*adiutorium*), která se projevuje rozmanitými způsoby.⁹¹² Ve zlomku ze spisu *De bono constantiae* je to právě tato ctnost coby základ všech ctností, které pomáhá a kterou upevňuje Boží milost.⁹¹³

spiritu totus mundus vel rugiens vel rabiens refragetur, voluntatem uniuscuiusque, non nativitatem tinctam imitatione fuisse peccati. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,138,1-9 (CSEL 85/1, 263).

⁹¹¹ Et malum ergo et bonum ex propria voluntate facit, sed bonum suum deo etiam debet, qui parti huic non quidem praeiudicium, tamen adiutorium subministrat. Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 5,48,1-3 (CSEL 85/2, 254).

⁹¹² Quod enim ais ad colendum recte deum sine ipsius adiutorio dici a nobis sufficere unicuique libertatem arbitrii, omnino mentiris. Cum enim cultus dei multis intellegatur modis et in custodia mandatorum et in exsecratione vitiorum et in simplicitate conversationis et in ordine mysteriorum et in profunditate dogmatum, quae de trinitate vel de resurrectione multisque aliis similibus fides christiana consequitur, qui fieri potest, ut nos inconfuso dicamus sine adiutorio dei liberum arbitrium sufficiens ad eius esse culturam, cum legamus in evangelio dicentem dominum: *Confiteor tibi, pater, domine caeli et terrae, qui abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis: ita, pater, quoniam sic fuit beneplacitum ante te?* Cum utique ista omnia, tam quae dogmatibus quam quae mysteriis continentur, libertas arbitrii per se non potuerit invenire, quamvis, ut nec idola colerentur nec deus, qui innotescebat mundi ipsius conditor, sperneretur, magistro gentium teste docere potuerit ratio naturalis. Non ergo hoc, quod fingis, aut nos aut quisquam dicit prudentium, sed affirmamus a deo fieri hominem liberi arbitrii eumque innumeris divinae gratiae speciebus iuvari, cui possibile sit vel servare dei mandata vel transgredi. E hoc est, ubi liberum arbitrium esse defendimus, ut cum deus tam multis modis benignitatem suam asserat, id est praecipiendo benedicendo sanctificando coercendo provocando illuminando, unusquisque eorum, qui iam ratione utitur, liberum habeat voluntatem dei vel servare vel spernere. (107) Non ergo sine adiutorio dei ad cultum eius, qualem exhibent initiati mysteriis, liberum arbitrium idoneum credimus, sed divinae aequitatis locupletem testem libertatem arbitrii confitemur, ut eo tempore, quo nos manifestari oportet ante tribunal Christi et recipere unumquemque propria corporis sicut gessit, sive bonum sive malum, nihil deus iniuste iudicare doceatur, qui nulli imputat peccatum, nisi quod is, qui propter

Působení milosti a příkladů ctností nemůže mít za následek nutnost spravedlnosti, stejně jako v opačném směru svody neřestí a ďábelské našeptávání k hříchu nezpůsobují nezbytnost hříchu (*necessitas iustitiae et peccati*).⁹¹⁴ Pomoc (*opitulatio*) ze strany Stvořitele je pro člověka jako jeho stvoření ve všem dobrém jednání nejen užitečná, ale dokonce nezbytná.⁹¹⁵ Zůstává pouze jedna nepřekročitelná výhrada: milost nikdy nepůsobí násilně, ale vždy respektuje svobodnou vůli, kterou Bůh člověku daroval ve stvoření.

7.5. Vztah svobodné vůle a milosti na příkladu izraelského lidu

Příkladem vztahu mezi svobodnou vůlí člověka a Boží svrchovaností je situace izraelského lidu, jak ji zachycuje prorocký text (Am 3,1-2). V této pasáži Juliánova komentáře se objevují důležité prvky teologie aeclanského biskupa: univerzální platnost morálních norem, spravedlnost vyžadující potrestání přestupků a

illud punitur, potuit et cavere. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 3,106-107 (CSEL 85/1, 425-426).

⁹¹³ *Diuinae enim gratiae est (...) iuuare et firmare constantiam, quae ceteras possit custodire uirtutes, et contra omnia quae resistunt defendere uirtutem. Iul., De bono constantiae 4 (CCL 88, 402).*

⁹¹⁴ *Ut autem quae sunt acta, breuiter repetamus, arbitrium liberum, quod in mali parte vitiorum voluptatibus vel diaboli persuasionibus, in boni autem parte virtutum dogmatibus et variis gratiae divinae speciebus iuuatur, non potest aliter constare, nisi ut et iustitiae ab eo et peccati necessitas auferatur. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 3,122,1-6 (CSEL 85/1, 439); Homines Dei opus esse defendimus nec ex illius potentia uel in malum uel in bonum inuitum aliquem cogi, sed propria uoluntate aut bonum facere aut malum, in bono uero opere a Dei gratia semper adiuuari, in malum uero diaboli suggestionibus incitari. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 11,47-52 (CCL 88, 397).*

⁹¹⁵ *Sine dubio, quod utrique vestrum repugnet, id est nec a bono deo malam nec a principe tenebrarum aliam vel factam vel commixtam esse naturam, sed unum deum, auctorem rerum omnium, bonam hominum non solum fecisse primum, sed etiam facere in unoquoque nascente naturam, cui tamen creatoris sui opitulationem ut multis modis utilem, ita etiam necessariam profiteamur. Iul., Flor. in Aug., Contra Iul. Imp. 3,154,9-15 (CSEL 85/1, 457-458).*

nepřijatelnost toho, aby hříchy zůstaly nepotrestány (*impunitas*), vysoký morální nárok odpovídající darům, jichž se vyvolenému lidu coby předobrazu křesťanů dostalo. Bůh je stvořitelem všech lidí a všech národů, vyvolený lid Izraele je ale obdařen zvláštními dary, které obdržel bez vlastních zásluh (*sine meritis*), tj. duchovní naukou (*doctrina spiritalis*), z níž pro něj vyplývají zvláštní povinnosti (*officia devotionis*).⁹¹⁶

Vztah mezi Bohem a člověkem může mít i podobu zápasu, potýkání se (*certamen*). Verš Am 3,3 („Půjdou spolu dva, jestliže se nedohodli?“) vykládá Julián ve smyslu shody dvou vůlí: božské a lidské. Člověk (v kontextu prorocké řeči lid) se ale svou vůlí odvrací od Boha, opouští cestu spravedlnosti a Božích zákonů, a tuto jednotu vůle narušuje.⁹¹⁷ Společná cesta předpokládá shodu vůle mezi těmi, kdo po

⁹¹⁶ *Audite uerbum quod locutus est Dominus super uos, filii Israhel, super omni cognatione uestra quam eduxi de terra Aegypti, dicens: tantummodo uos cognoui ex omnibus cognationibus terrae, idcirco uisitabo super uos omnes iniquitates uestras. Nempe, inquit, hoc insigni praecipue gaudetis, quod nulli in toto orbe genti nisi uobis solis qui sum mundi creator innotui, et cum omnes nationes eadem qua uos pietate formauerim, tamen uester solum Deus appellari atque esse delegi, uniuersaque uestrae deuotionis officia muneribus ac miraculis anteueni, ualida in uestrum honorem tum Aegyptiorum, tum Palaestinatorum regna consumens, ut uobis uidelicet gloriosa egressio, opulenta possessio praeberetur, nec solum seruitute depulsa gaudia contulisse contentus, lumina quoque doctrinae spiritalis adieci, ostendens utique per haec omnia, quod uos ex uniuersis nationibus elegissem, quos etiam sacris informationibus erudirem, ut, qui sine meritis multa susceperant, quemadmodum etiam mererentur agnoscerent. Verum non ista liberalitas neglegentiozem conuersionis uestrae iudicem reddidit, sed hoc magis malefacta uestra castigo, quo uos cunctis gentibus praetuli: est enim consequens, ut diligentius inspiciantur quae pretiosius aestimantur. Decor ergo genti uestrae uel mea indulgentia uel parentum uirtutibus comparatus, nullam sinit culpam incastigatam relinqui: quia uilescit concessa nobilitas si non auferatur indignis. Haud itaque impunitatem criminum, sed custodiam mandatorum nobilitas acquisita commendat. Iul. Tr. Amos I,3,1-2,1-26 (CCL 88, 272-273).*

⁹¹⁷ K. Deurloo ve svém výkladu teologie starozákonních spisů, konkrétně proroka Ozeáše, používá výrazu solidarita (coby ekvivalentu hebrejského pojmu *chesed*) k vystižení tohoto spojení, pouta mezi Bohem a jeho lidem. „Hospodin se stal právě takovým spojencem Izraele v solidaritě a věrnosti; a očekává, že se v jeho

ní jdou, lid si však vyvolil opak a svou vůli zaměřil proti Bohu a jeho zákonu. Bude proto zbaven pomoci a vedení ze strany Boha, který se dokonce lidu stane sokem, „řvoucím lvem“.⁹¹⁸ Mezi lidem a Bohem probíhá jakýsi zápas (*certamen*), ovšem zápas nerovný, v němž záměrem Boha je, aby jeho nesrovnatelně slabší „protivník“ nahlédl svou skutečnou situaci.⁹¹⁹ Je to člověk sám, kdo svým hříšným jednáním nutí Boha k přísnosti. Lid, který zatvrzelostí v páchání zla odporuje dobrotivosti (*benignitas*) a dobrodiní (*beneficia*) Boha, sám vchází do tohoto zápasu, sám jej svou ničemností (*improbilas*) vyvolává.⁹²⁰ Tento nerovný boj je vlastně výchovou či léčbou, je veden „řádem napomínání“ (*ordo castigationum*). Bůh je nakloněn spíše slitování než trestání, velikost provinění lidu jej však nutí změnit svou vůli a „nechat je na pospas vášním jejich srdcí“; tak Julián vykládá verš Ř 1,24-25.⁹²¹

I uprostřed tohoto zápasu dvou vůlí má Bůh, zároveň s neúprosnou spravedlností soudce, jako lékař na starosti prospěch a dobro člověka. Jen na člověku samém nakonec záleží, zda tyto různorodé způsoby napomínání (*multiplex castigatio*)

stopách stanou Izraelci společníky sobě navzájem i jemu samému. „Solidarita“ totiž přichází ze dvou stran.“ Bůh ovšem svoji solidaritu vůči nevěrnému Izraeli může prosadit i jednostranně, „jakoby úskokem“. Srov. DEURLOO, *Exodus a exil. Malá biblická teologie I.*, Benešov 2007, s. 89-94.

⁹¹⁸ *Numquid ambulabunt duo pariter, inquit, nisi conuenerit eis? id est, quid miraris quia comitatus nostri defensione nudata sis, cum iusta uiantum coniunctio nisi inter concordēs diu manere non possit? Tu proinde, quae elegisti habere meis legibus contrarias uoluntates, fuisse consequens confitere, ut comitatus mei auxilio nudareris, quia non meis itineribus ingredi separata coepisti. Ego (...) de praesule tuo conuertar in saeuientem leonem... Iul., Tr. Amos I,3,3-8 (CCL 88, 273-274).*

⁹¹⁹ *cui quoniam consilio iudicis ad indulgentiam promptioris per delinquendi impudentiam resistebant, quoddam inter Deum et homines uidebatur certamen existere. Sed quoniam non erat aequa luctatio, hoc uidelicet decernente, illis uero quae erant acerba subeuntibus, ideo interdum eos sub derisione compellat, ipsum eis quod elegerint certamen exprobrans. Iul., Tr. Amos I,4,4-6,65-71 (CCL 88, 280).*

⁹²⁰ *Iul., Tr. Osee III,13,6,73-75 (CCL 88, 217); Iul., Tr. Amos I,4,4-6,108-110 (CCL 88, 281).*

⁹²¹ *Absoluit ergo deliberationem meam, qua parcere cogitabam, commissi ab eis facinoris magnitudo, et in contumeliam sacrae ueritatis mendacia fabricatos non permisit effugere. Iul. Tr. Osee 1,7,1,24-27 (CCL 88, 170).*

budou u něj vést k nápravě či k trestu.⁹²² Zvláštní souboj mezi Bohem a lidem (člověkem) je zápasem o to, zda se v člověku probudí kajícnost (*affectus paenitendi*) a napravení (*emendatio*), byť v poslední chvíli, ho uchrání před dopadnutím trestu (*ultio*).⁹²³ Bůh vytrvává ve svém spravedlivém a současně mírném přístupu, nikdy neustává v lékařské péči,⁹²⁴ a na člověku samém záleží, zda různé projevy trestání a napomínání – jak ukazuje zejména příklad zhouby Sodomy a Gomory aj. – povedou nakonec k napravení, nebo k potrestání.⁹²⁵ Dobrotivost (*benignitas*) Boha zápasí se zatvrzelostí lidu, snaží se v něm probudit lítost a přivést jej k pokání, aby se, byť pozdním, obrácením (*sera emendatio*) mohl vyhnout trestu.⁹²⁶ Jak vyjadřuje verš Am 7,7-9, Bůh odkládá olovnici jako symbol své péče o svůj lid, dává „volno své dobrotivosti“: netrestá aktivně, ale neposkytuje podporu těm, kdo proti němu

⁹²² Et quia statuisti cum benevolentia mea impudenti obstinatione certare, necessitatemque mihi exserendae seueritatis imponis, faciam tibi quod ipse castigationum ordo deposcit. Neque enim decet, ut plus uirium impudentia tua quam nostra censura uideatur habuisse, priusque ista quasi lassata desinere, quam tua aut iniquitas finiatur aut uita. Quantum igitur ad me respicit, medendi continuabo propositum; per te uero stabit, utrum ista multiplex castigatio emendationi proficiat, an potius ultioni. Iul., *Tr. Amos* 1,4,12-13,194-203 (CCL 88, 283).

⁹²³ ipse, inquam, ea uobiscum benignitate contendit, quatenus inferenda uobis tormenta denuntiet, si quo modo affectu paenitendi in uestris pectoribus excitato, uel sera emendatio reos subtrahat ultioni. Iul., *Tr. Amos* 1,4,12-13,263-266 (CCL 88, 285). Také Iul., *Tr. Osee* 1,2,2-3,92-94 (CCL 88, 134): denuntia igitur, ut impendentis sibi molem damnationis anticipent tam studio corrigendi quam gemitu paenitendi...

⁹²⁴ Numquam uidelicet deposui curam medendi... Iul., *Tr. Osee* III,12,10,197-198 (CCL 88, 212).

⁹²⁵ Quantum igitur ad me respicit, medendi continuabo propositum; per te uero stabit, utrum ista multiplex castigatio emendationi proficiat, an potius ultioni. Iul., *Tr. Amos* I,4,12-13,200-203 (CCL 88, 283).

⁹²⁶ ipse (...) factor elementorum, cui nomen est Exercituum dominus (...) ea uobiscum benignitate contendit, quatenus inferenda uobis tormenta denuntiet, si quo modo affectu paenitendi in uestris pectoribus excitato, uel sera emendatio reos subtrahat ultioni. Iul., *Tr. Amos* I,4,12-13,260-266 (CCL 88, 285).

zápasí.⁹²⁷ Zápas (*certamen, querela*) se objevuje také v Juliánově výkladu knihy Jób, zápasem je úsilí svatého muže Jóba obstát ve zkouškách.⁹²⁸

Pohromy a neštěstí lidu jsou jeho vlastním dílem, jak naznačuje důvtipná slovní hříčka: lid si namísto obrazů bohů (*deorum*) vytvořil obrazy bolestí a běd (*dolorum*).⁹²⁹ Podobně se dá říci, že se lid sám vypudil do vyhnanství a pod moc Asyřanů a Babyloňanů právě tím, že toužil napodobovat zvrácenost sousedních národů a spoléhal se na jejich pomoc.⁹³⁰ Lid jako celek byl vyveden z Egypta, všichni pili z téže skály a jedli týž duchovní pokrm, a přece většina pro své hříchy a nevěrnost ztratila naději na vstup do zaslíbené země.⁹³¹ Zároveň vždy platí, že vina se nepřenáší z pokolení na pokolení: potomci těch, kdo zahynuli pro vlastní

⁹²⁷ Ergo *trullam* hanc, inquit, id est, curam meam, qua linebantur exesa et firmabantur quassa, deponam, atque otium quoddam benignitati, quia ita Israhel cogit, indicam, nec sustinebo ulterius laborem cum impudenti nimirum profanitate inefficaci pietate certandi; sicque demum quid perpetrare cognoscent, cum me nequaquam feriente, sed tantum non protegente, dispereunt. Iul., *Tr. Amos* II,7,7-9,136-142 (CCL 88, 309).

⁹²⁸ Např. Iul., *Exp Iob* IV,19,118 (CCL 88, 15).

⁹²⁹ Vestris igitur estis criminibus illigati, uestrarum adinventionum pondera sustinetis, fabricati estis mendacia deorum, sed in ueritate dolorum. Iul., *Tr. Osee* II,7,2,53-54 (CCL 88, 171).

⁹³⁰ Terrae enim istius, quantum ad studia respicit, uoluntarius desertor fuisse conuinceris: Assyriorum namque et Aegyptiorum tum crimina, tum auxilia concupisti. Iul., *Tr. Osee* 2,9,1-3,21-23 (CCL 88, 185).

⁹³¹ Iul., *Tr. Osee* 1,2,2-3 (CCL 88, 132-134).

nevěrnost, již sami smějí dosáhnout zaslíbené země.⁹³² Naopak ti z nového pokolení, kteří napodobují provinění svých rodičů, si právě tím zasluhují zahynutí.⁹³³

7.6. Milost a svobodná vůle u křesťanských protimanichejských autorů

Se základními důrazy Juliánova pojetí milosti se setkáváme také u autorů křesťanské protimanichejské polemiky. Eusebios z Emesy jednoznačně odmítá představu predestinace k zavržení coby odporující spravedlnosti Boha.⁹³⁴ Činit někoho bez jeho spolupřispění spravedlivým a odměňovat ho za něco, o co se sám nemohl zasloužit, je však rovněž projevem nespravedlnosti.⁹³⁵ Ani k ctnosti (zdrženlivosti, spravedlnosti, cti, pravdivosti aj.) tedy nemůže být člověk Bohem předurčen: pak by totiž neplatilo, že zdrženlivý je člověk, ale Bůh skrze člověka. Člověk by se stal jen nástrojem bez vlastní vůle.⁹³⁶ Eusebiův výklad vyvolení Jákoba a zavržení Ezaua (Ř

⁹³² nam ut de praeteritis futura colligeret, exitum illorum agminum, quae de Aegypto mirabiliter educta fuerant, cogitaret, quorum utique iniquitas neque parentum, ut diximus, dignitate defensa est, et quorum interfectio filiis ad gaudia promissa ducendis obstacula non creavit. Is itaque, ait, iudiciorum ordo etiam in uestra nunc expunctione seruabitur, ut squalentes sacrilegiis obruantur exitiis, et eorum posteri, qui proposito genitorum studiis melioribus discrepauerint, uel desperata libertate potiantur, uel cumulatus prosperorum successibus augeantur. Iul., *Tr. Osee* 1,2,2-3,80-89 (CCL 88, 134).

⁹³³ Ideo denuntians quod in necessitates similes improbi deducantur, nec suam occursum ire clementiam, quandoquidem etiam suboles talium, obscenos sibi parentes esse uitiorum imitatione fateatur, et tam filii de parentibus quam parentes de filiis erubescant, promittit eos siti esse perituros. Iul., *Tr. Osee* 1,2,3-5,12-17 (CCL 88, 135).

⁹³⁴ Si enim ipse praebet ut peccem, ipse etiam et damnat, duplex iniquitatis invenitur, quia et ad mala nos convertit et conversos, ut peccatores, damnat is qui convertit. Eusebios, *De arbitrio* 8, ed. Buytaert, s. 18-19.

⁹³⁵ Si enim ipse me facit iustum, ipse etiam et coronat, duplex etiam in his, quibus donat, iniquitas invenitur. Eusebios, *De arbitrio* 8, ed. Buytaert, s. 19.

⁹³⁶ Sed putas possibile esse, ab alio iustum fieri aut pudicum? Si enim pudicus est ille, qui tenet concupiscentias et non ille, qui ab iisdem tenetur; si autem Deus est, qui corrigat, ut faci[a]t esse pudicum, non qui tenet libidines est pudicus, sed qui tenetur a Deo. Otiosa igitur erunt et nomina ista: nemo enim iustus, nemo pudicus, nemo vir

9,6-13) je klasicky prescienční: Bůh předem znal jednání obou bratří a to také rozhodlo o jejich rozdílném osudu.⁹³⁷ Podobný výklad této pavlovské pasáže, jak již víme, najdeme u Juliána z Aeclana, ale také u Órigena, Theodora z Mopsuestie či Caesaria z Arles.⁹³⁸

V protimanichejské literatuře křesťanského Východu nacházíme také synergický model vztahu mezi Bohem a člověkem. Podle Serapiona z Thmuis je text Ř 2,7-9 dokladem toho, že Bůh pomáhá těm, kteří ze své vůle usilují o dobro.⁹³⁹ Bůh ve svém milosrdenství neponechá ani tu nejmenší snahu člověka o pokání a nápravu bez odměny.⁹⁴⁰ Také Titus z Bostry mluví o „synergii“ Boha a člověka. Samotné své bytí (τὸ εἶναι) dostává člověk od Boha, dobré jednání vychází ale ze svobodné vůle

fortis, nemo honestus, nemo verus invenitur. Sed Deus per iustos iustus, per pudicos pudicus, per fortes fortis, - et addit gratiam, quemadmodum sane dixit. Eusebios, *De arbitrio* 9, ed. Buytaert, s. 19.

⁹³⁷ Ita quippe elegit et Iacob Deus, abiecit autem et Esau. Cur haec opera manifestantur et annuntiant gratiam? Quem ergo eligere debuit Deus: Iacob aut Esau? Ad ipsum accedentes Esau, iudicium iudicamus et dicamus: Quem eligere debete Deus: te aut fratrem tuum? Dicit et Esau: Ego primitias meas ob ventrem, ob escam distraho: non enim sum patiens ad horam modicam. Si igitur Esau quidem distrahit, Iacob autem comparat honesta, bene iudicat qui est praescius antequam fiant. Hoc enim quod fecit, sciebat Deus, quoniam antequam fiant novit. Elegit ergo Iacob Deus, videns futuram eius in operibus alacritatem, abi[e]cit autem Esau, sciens quae esset facturus Esau, ut nostrum quidem sit quod incipimus, Dei autem quod cognoscit et perficit. Eusebios, *De arbitrio* 10, ed. Buytaert, s. 19-20.

⁹³⁸ Viz odd. Julián z Aeclana jako exeget.

⁹³⁹ τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον ὁ θεὸς συνεργεῖ εἰς τὸ ἀγαθόν, τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας πειθομένοις τῇ ἀδικίᾳ ὀργὴ καὶ θυμὸς καὶ θλίψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν... Serapion, *Adv. Man.* XXXIX,19-22, ed. Casey, s. 57, srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 187.

⁹⁴⁰ τηλικούτον γὰρ ἐστὶν πέλαγος οἰκτιρμῶν παρὰ τῷ θεῷ, ὡς καὶ τὴν ἐλαχίστην καὶ βραχυτάτην καὶ τῶν πάντων φαυλοτάτων πρὸς μετάνοιαν ῥοπήν μὴ ἀτίμητον ἔᾶσαι. Serapion, *Adv. Man.* L,40-42; ed. Casey, s. 72, srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 199; καὶ τὴν ἐλαχίστην ῥανίδα τῆς μετανοίας τιμήσῃ τῇ πρεπούσῃ τιμῇ ὁ θεός. Serapion, *Adv. Man.* L,47-48, ed. Casey, s. 72, srov. FITSCHEN, *Serapion von Thmuis*, s. 199.

člověka, ovšem s pomocí Boha (συνεργοῦντος θεοῦ). Tato svoboda činit dobré, stejně jako člověku vlastní racionalita, je podle Tita součástí Božího záměru s člověkem, odpovídá štědrosti a velkodušnosti (παρρησία) Boha.⁹⁴¹

Podle Jana Chrysostoma má člověk napodobovat Boha, tak jako Bůh napodobuje svou vlastní dobrotu.⁹⁴² Bůh jedná v souladu se svou vlastní podstatou, člověk pak má napodobovat Boží jednání, nakolik je to pro něj možné (κατὰ δύναμιν ἀνθρωπίνην).⁹⁴³ Napodobování tu znamená projevnout sounáležitost, sympatii (συμπάθεια) k bližním, usilovat o ctnosti a jít ve stopách svého Pána, Krista.⁹⁴⁴ Při všem úsilí a snaze (σπουδή) však člověk vždy potřebuje pomoc (ῥοπή) od Boha.⁹⁴⁵ Pokud Bůh ve své nekonečné štědrosti omilostňuje ty, kdo si to nijak nezasloužili, oč více odmění ty, kdo se toho ukážou hodni, přijmou náležitým způsobem dary milosti, budou činit „to, co je v jejich moci“ (τὰ παρ' ἑαυτῶν), budou mít dobrou vůli (ευγνώμονες γενόμενοι).⁹⁴⁶

⁹⁴¹ ὅπως δὲ οὔτε τὸ πλουτεῖν μακάριον οὔτε τὸ πένεσθαι ἐλεινόν, ἐπειδὴ γε μόνος ἐκεῖνος μακάριος, ὧ πρόσεστιν ἢ βέβαιος τῆς ψυχῆς κατ' ἀρετὴν εὐπραγία (κἂν τε πλούσιος κἂν πένης ὑπάρχη ὁ τοιοῦτος), ἧς ἕνεκεν πρὸς θεοῦ ἄνθρωπος γηγένεται, ὡς δέον παρὰ μὲν θεοῦ τὸ εἶναι λαβεῖν, παρ' ἑαυτοῦ δὲ τὸ ἀγαθὸν προσγενέσθαι λαβεῖν, συνεργοῦντος θεοῦ· βούλεται γὰρ θεὸς καὶ παρ' ἑαυτοῦ τὸν ἄνθρωπον ἔχειν τὸ λογικὸν ὄντα πρὸς ἔνδοξον παρρησίαν. Titus z Bostry, *Contra Man.* zl. 20, II.16, Gr. 34.7-14; srov. PEDERSEN, *Demonstrative Proof*, s. 447.

⁹⁴² ὁ φιλόανθρωπος δεσπότης τὴν οἰκείαν μιμούμενος ἀγαθότητα... Chrysostom, *Hom. cat.* I,17, ed. Wenger, *Huit catéchèses*, s. 117; τὴν οἰκείαν ἀγαθότητα καὶ ἐν τούτῳ μιμούμενος. Chrysostom, *Hom. cat.* II,29, ed. Wenger, *Huit catéchèses*, s. 150.

⁹⁴³ Ve výkladu Jr 15,19: κατὰ δύναμιν ἀνθρωπίνην τὸν Θεὸν ὁ τοιοῦτος μιμεῖται. Chrysostom, *Hom. cat.* VI,19, ed. Wenger, *Huit catéchèses*, s. 224.

⁹⁴⁴ τοῖς ἴχνεσιν ἐξακολουθήσει τοῦ δεσπότου... Chrysostom, *Hom. cat.* I,31, ed. Wenger, *Huit catéchèses*, s. 124.

⁹⁴⁵ Chrysostom, *Hom. cat.* I,17, ed. Wenger, *Huit catéchèses*, s. 117-118 .

⁹⁴⁶ Chrysostom, *Hom. cat.* II,1, ed. Wenger, *Huit catéchèses*, s. 134.

7.7. Shrnutí

Základními důrazy Juliánovy teologie milosti jsou předzvědění namísto predurčení; milost jako vzestupný pohyb navazující na přirozenost; milost křtu jako bezezbytku uzdravující a obnovující moc; synergická koncepce vztahu mezi člověkem a Bohem. Milost v pojetí Juliána z Aeclana není neodolatelně působící silou. Bůh svou milostí nachází člověka v jeho přirozené, stvořením dané situaci a proměňuje ji. Milost křtu je skutečnou proměnou, uschopňující člověka k životu podle Boží vůle, k napodobování příkladu Kristova. Milost a svobodná vůle spolupracují; ve skutečnosti se jedná o dva projevy téže milosti, začínající ve stvoření. Exegeze prorockého textu poskytla Juliánovi z Aeclana příležitost uplatnit základní prvky jeho teologie milosti: stále trvající vztah mezi Bohem a lidmi, vztah projevující se i jako „zápas“, jehož smyslem a cílem však je přivést člověka k pokání a obrácení. Svobodná vůle a odpovědnost za vlastní činy zůstává stále zachována, vina se nepřenáší z pokolení na pokolení.

I v těchto důrazech přitom biskup z Aeclana navázal na své předchůdce. V základních rysech se Julián z Aeclana ve svém pojetí milosti shoduje s křesťanskou protimanichejskou teologií, ale i s východní křesťanskou teologií jako takovou. Zvláště významným zdrojem pro Juliána byla teologie křestních katechezí Jana Chrysostoma, v jehož díle našel jak důležitý doklad proti existenci dědičně předávaného hříchu, tak obecněji celkový koncept milosti jako vzestupného pohybu začínajícího v rovině stvoření.

Juliánovu pojetí milosti bývá i sympatizujícími moderními vykladači vyčítán nedostatek osobní duchovní zkušenosti, osobního vztahu k Bohu.⁹⁴⁷ Jako zvlášť

⁹⁴⁷ „Julian entwarf nicht wirklich eine Theologie auf der Grundlage einer tiefen inneren Gottesbeziehung, eine Theologie, die auf religiösen Erfahrungen im

závažná slabina je vytykána faktická nepřítomnost rozvinutější teologie Ducha svatého.⁹⁴⁸ O posvěcení Duchem nicméně Julián z Aeclana mluví v souvislosti s milostí křtu.⁹⁴⁹ Ve výkladu knihy Jób zvěstuje trpící služebník Boží jako v předobrazu mystérium Kristovo a je mu vdechnut Duch svatý.⁹⁵⁰ Zdá se tedy, že spíše než o nepřítomnost jde u Juliána z Aeclana o nedostatečné rozvinutí, dané jistě i rozsahem zachování Juliánova díla.

konkreten Leben in der Welt gründet.“ LAMBERIGTS, *Julian von Aeclanum und seine Sicht der Gnade: Eine Alternative?*, s. 116.

⁹⁴⁸ Tamtéž.

⁹⁴⁹ *Qui enim filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum, per quem nos operatione sancti spiritus consecravit, procul dubio cum illo omnia nobis donavit.* Iul., *Flor. in Aug., Contra Iul. Imp.* 2,169,1-3 (CSEL 85/1, 288).

⁹⁵⁰ *Quia inter doloris sui sensus afflationem Spiritus Sancti habitu corporis indicabat et, quasi oblitus praesentium, spectaculo profundarum rerum attentior reddebatur, ut de Mediatoris mysterio, de resurrectionis uel fide uel tempore aliqua sine ambiguitate sentiret ac diceret, credidit Eliphaz illum corporis habitum de mentis elatione formari.* Iul., *Exp. Iob XV*,12,51-56 (CCL 88, 42).

8. Závěr: Teologie stvoření Juliána z Aeclana

Beda Venerabilis, opat z kláštera Jarrow, v první polovině 8. století podává zajímavé svědectví o „nepříteli milosti“ odsouzeném před třemi staletími. Beda ve svém výkladu Písně písni cituje několik úryvků z komentáře Juliána z Aeclana a při té příležitosti věnuje pozornost i osobnosti autora. Beda Juliána charakterizuje jako zatvrzelého protivníka milosti a zároveň zkušeného a výmluvného autora, z jehož spisů je možné při nezbytné opatrnosti získat i dobré plody.⁹⁵¹ Opět, jako o necelá tři staletí dříve v podání Gennadiově, se tak setkáváme s dvojznačným hodnocením osobnosti muže, jehož nepopiratelné schopnosti a nadání byly z pohledu křesťanů následujících staletí překryty zásadním, osudovým stínem: odsouzením jako heretika, ba arciheretika, skutečné hlavy nejnebezpečnější z herezí západního křesťanstva, „nepřátel milosti“.

V závěru této studie, jejímž cílem bylo pokusit se o pozitivní rekonstrukci teologie Juliána z Aeclana a jejích zdrojů, je čas přikročit k celkovému hodnocení. Jedním z výsledků předkládané práce je tvrzení, že Juliánovy teologické názory, či

⁹⁵¹ Scripturus, iuvante gratia superna, in Cantica canticorum, primo admonendum putavi lectorem, ut opuscula Iuliani Celanensis episcopi de Campania, quae in eundem librum confecit, cautissime legat, ne per copiam eloquentiae blandientis in foueam incidat doctrinae nocentis, sed ut dici solet, ita carpat botrum, ut et spinam caueat, id est ita in dictis eius sanos sensus scrutetur et eligat (...) Est enim homo, ut rhetor peritissimus, ita gratiae Dei post Pelagium impugnator acerrimus, ut apertius scripta eius, quibus contra strenuissimum eiusdem gratiae propugnatorem Augustinum insaniuit, ostendunt. Cuius causa duelli primum de amore libellum composuit sub obtentu quasi hunc a foedissima foret uoluptate secreturus re autem uera suam confirmaturus heresim qua ut breuiter plura constringam docet nos per arbitrium liberae uoluntatis posse bona facere quae uolumus quamuis per auxilium gratiae Dei facilius ea perficere queamus quo modo uiantes iter et pedibus quidem peragere ualemus sed minore absque dubio labore cum nobis equi quibus uehamur adfuerint immemor apostolicae ammonitionis qua dicit: *Cum metu et tremore uestram salutem operamini, Deus est enim qui operatur in uobis et uelle et perficere*, et quod grauius est impugnator eius qui non ait: *Sine me modicum quid potestis, sed: Sine me, inquit, nihil potestis facere*. Beda, *In Cant.* (CCL 109, 167,1-6.12-20).

převážná většina z nich, by o několik desetiletí dříve či i o několik stovek kilometrů na východ nevzbudily pohoršení a nepřinesly odsouzení, zřejmě by dokonce byly vyzdvihovány jako příklad odvážného svědectví pro základní pravdy křesťanské víry. Julián z Aeclana chápal sám sebe jako obhájce pravověrného, tradičního křesťanského učení proti Augustinovu „traducianismu“, učení o přenosu dědičného hříchu, které považoval za novou, nebezpečnější variantu manicheismu. Není proto překvapivé, že se nejpodstatnější rysy jeho teologie: důraz na stvoření jako dílo dobrého Boha, celkově pozitivní antropologie, obrana svobodného rozhodování, pozitivní vztah k zákonu (ať již zákonu přirozenému, či židovskému mojžíšskému Zákonu) shodují s argumentací křesťanských protimanichejských autorů předchozího, 4. století. Julián z Aeclana byl fyzicky člověkem první poloviny 5. století, mentálně a spirituálně však obyvatelem století předcházejícího. Mnoha stránkami své osobnosti byl rodákem z již křesťanské Itálie, dědičky slavné římské minulosti, zaměřením své spirituality a teologickými důrazy byl však stejně blízký křesťanské Sýrii či Egyptu, střediskům monastického hnutí a zároveň specifické, protideterministické křesťanské teologie.

Ve své polemice Julián z Aeclana čerpal ze starší tradice, konkrétně z křesťanské protimanichejské polemiky, tak jak ji rozvíjeli ve 4. století biskupové Serapion z Thmuis, Titus z Bostry, Eusebius z Emesy či Basil z Kaisareie, a z teologie křesťanských katechezí prostoupené vysokým etickým nárokem na život křesťanů a blízké asketické tradici syrského mnišství, jak se nejvýrazněji objevuje u Jana Chrysostoma a Theodora z Mopsuestie. U všech uvedených autorů mohl Julián nalézt podporu pro hlavní body své polemiky: obranu dobrého stvoření a odmítnutí představy o hříchu zasahujícím přirozenost, obhajobu svobodné vůle a důraz na etickou stránku života, pozitivní hodnocení zákona a racionality společné všem lidem. V teologii Chrysostomových křesťanských katechezí našel Julián, jak se domníval, jednoznačný důkaz proti přítomnosti „dědičného“ hříchu u novorozenců dětí, zároveň ale také „pozitivní“ pojetí křesťanské milosti, začínající v rovině samého

stvoření. Toto pojetí, založené na bohatství účinků křestní milosti, do které jsou zapojeny lidská racionalita a svobodná vůle, se shodovalo s Juliánovým vlastním, optimistickým pohledem na člověka a schopnosti vlastní jeho přirozenosti.

Teologie Juliána z Aeclana je ve svém celku spíše teologií stvoření než vykoupení. V Juliánově pohledu je Bůh *conditor*, milující otec, ne pouze stvořitel coby výrobce: *factor, creator, opifex*. Člověk jako stvořená bytost se na díle stvoření podílí, když ve své „emancipované“ svobodě ve shodě s Božím záměrem využívá daru rozumu a svobodné vůle. K této účasti na díle stvoření patří i správné užívání sexuality jako součásti dobré stvořené přirozenosti. To podle Juliána platí na nižší úrovni i pro zvířata, která jako stvořené bytosti v souladu s Božím záměrem užívají své smyslovosti a sexuality, daných Stvořitelem. Řád stvoření má svá racionální pravidla, Bůh ve své svobodě se jim sám podřizuje, protože to odpovídá jeho podstatě, kterou je dobrota a spravedlnost. V Juliánově pohledu je Bůh ve vztahu ke stvoření omezen zákonitostmi stvořené skutečnosti a řádem spravedlnosti; toto jeho sebeomezení je však dobrovolné a neznamena podřízení nutnosti, právě naopak, je projevem Stvořitelovy svobodné vůle.⁹⁵² Člověk jako „emancipovaná“ bytost vybavená svobodnou vůlí a odpovědností za své činy je plně v souladu s Božím záměrem. V pohledu Juliána z Aeclana neexistuje rozpor mezi Boží milostí a lidskou svobodou: tvoří dvě strany téže skutečnosti. Lidská svoboda je zakotvena v Boží milosti a Boží milost se projevuje v lidské svobodě a skrze ni.

Julián z Aeclana jako člověk kontinuity a navazování pojímá křesťanské dění spásy jako kontinuální proces, začínající samotným stvořením. Samo stvoření

⁹⁵² „Gott, so Julian, hält sich an die von ihm in der Schöpfung begründeten natürlichen Bedingungen und schafft jeweils nur dann eine Seele, wenn letztere es zulassen.“ LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 136.

z ničeho (*ex nihilo*) je již projevem milosti.⁹⁵³ Člověk na rozdíl od ostatních bytostí je stvořen jako schopný ctnosti (*virtuti capax*). Tato schopnost ctnosti je založena ve stvoření, odpovídá stvoření člověka jako obrazu Božího (*imago Dei*) a je nezničitelná. Týká se všech lidí, bez ohledu na to, zda jsou křesťany. Oproti Augustinovi se Julián domnívá, že ctnosti pohanů, konkrétně slavných hrdinských postav římských dějin, jsou skutečnými ctnostmi. Verš Ř 2,14 vykládá Julián tak, že ještě před udělením psaného Zákona byla lidské přirozenosti vtištěna určitá schopnost racionality (*uis rationis*), jež stejně jako Zákon mohla lidi vést ke spravedlnosti. Lidské přirozenosti je podle Juliána vlastní přirozené dobro (*bonum naturae*), na základě něhož je člověk schopen ctnosti.⁹⁵⁴ V této pozitivní teologii lidské přirozenosti založené na konceptu přirozeného dobra byl Julián z Aeclana ve shodě s mnoha křesťanskými autory předchozích staletí.⁹⁵⁵

U některých protimanichejských autorů křesťanského Východu nacházíme i ty z Juliánových (a obecně pelagiánských) teologických a antropologických koncepcí, které se mohly ve své době jevit nikoli jako tradiční, ale jako nové a převratné. V protimanichejském traktátu Tita z Bostry, osobnosti Juliánovi z Aeclana svými důrazy a celkovou orientací asi nejbližší, i v jiných pramenech antiochijské teologické tradice se objevuje pojetí fyzické smrtelnosti jako součásti stvořené přirozenosti, ne trestu za prvotní hřích. Není jisté, zda Julián z Aeclana Titovo dílo či jiné prameny téhož zaměření znal, pravděpodobné však je, že se za svého pobytu v Malé Asii

⁹⁵³ Iul., *Flor.* in Aug., *Contra Iul. Imp.* 1,37 (CSEL 85/1, 27). Srov. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, s. 129.

⁹⁵⁴ Tak v prologu Juliánova komentáře ke knize Jób: *Sancti itaque Iob uita laudatur, ut in eo bonum humanae naturae possit agnosci, quae tam ad repulsam peccatorum quam ad sectationem uirtutum omnium, quippe ita a Deo condita, etiam sine Legis scriptae magisterio ostendit se sibi posse sufficere.* Iul., *Ex. Iob praef.* 4-8 (CCL 88, 3).

⁹⁵⁵ K Tertuliánově teologii přirozenosti a konceptu přirozeného dobra (*bonum naturae*) ve srovnání s Pelagiem a řeckými patristickými autory až k „semipelagiánům“ 5. století srov. TIBILETTI, *Natura e salvezza in Tertulliano*, in: *Augustinianum* 23/3, 1983, s. 383-397.

v průběhu 20. let 5. století (pokud ne i po efezském koncilu v r. 431) s touto teologickou a exegetickou tradicí v nějaké formě setkal a našel v ní potvrzení tehdy již řadu let odsouzených „pelagiánských“ názorů.

To se v plné míře týká také Juliánovy kritiky Augustinovy predestinační teologie. Julián z Aeclana, s využitím konceptu spravedlnosti převzatého z instrumentáře antické (ne vyhraněně stoické) filosofie, ukazuje na neudržitelnost představy Boha, který předem rozhoduje o osudu člověka. I zde se aeclanský biskup shoduje s celkově protideterminační teologií svých východních protimanichejských předchůdců. Julián z Aeclana jako protimanichejský polemik, za něhož se považoval, jistě nečelil manicheismu v té podobě, v níž se s ním setkávali protimanichejští křesťanští autoři 4. století. V Augustinově učení o milosti, předurčení a přenosu dědičného hříchu měl před sebou mnohem komplikovanější, nejednoznačnější celek. Ten zcela jistě není manichejský v témže smyslu jako manicheismus, proti němuž se v rané fázi svého křesťanského života vymezoval sám Augustin; velmi pravděpodobně však je manichejský jaksi „reziduálně“ či funkčně. V Augustinově perspektivě milosti vyvolující z masy zatracených jen některé, nečetné, se zlo (ať již je jeho původ určen jakkoli) nakonec jeví být tou silnější ze stran. Juliánova kritika Augustinova „traduciánského“ manicheismu se tak zdá alespoň částečně oprávněná.⁹⁵⁶ Augustinova pozice nezpochybnitelné autority v rámci latinského křesťanstva ostatně v jeho době nebyla zdaleka tak pevná, jak se jeví být z dnešní perspektivy; i biskup z Hippo, stejně jako Julián z Aeclana, v době pelagiánského střetu zápasil o uhájení vlastní pravověrnosti, v neposlední řadě tváří v tvář řeckému křesťanskému Východu.⁹⁵⁷

⁹⁵⁶ „Augustine had abandoned the manichean doctrine of creation and located the origin of evil in Adam's sin. The result of that doctrine as he worked it out was a practical, if not an ideological, manichaeism.“ DEWART, *The Christology of the Pelagian Controversy*, s. 1235.

⁹⁵⁷ Srov. BONNER, *Augustine and Pelagianism in the light of modern research*, s. 57-58.

Je tedy Juliánova teologie stvoření, jejíž základní rysy jsme právě nastínili, alternativou k Augustinově teologii milosti a dědičného hříchu? Odpověď, ke které dospěla tato práce, je, tak trochu typicky pro osud Juliána z Aeclana, dvojznačná: ano i ne. Ne ve formě, jakou své teologické polemice i ostatní tvorbě dokázal vtisknout sám Julián z Aeclana. Ano v širším smyslu, v navazování na starší křesťanskou tradici, z níž Julián vycházel a k níž se hlásil. Biskup z Aeclana by zřejmě souhlasil s tím, že skutečnou alternativou k nové „traduciánské“ a predestinační herezi není jeho vlastní polemické snažení, ale učení pravověrných, ve zkouškách osvědčených a uznávaných autorů předchozích desetiletí a staletí.

Podle Geralda Bonnera jednoduše přišel Julián z Aeclana příliš pozdě; po odsouzení pelagianismu církevní i světskou autoritou už sebedůmyslnější argumentace a odkazování na autority minulosti nemohla mít úspěch, už vzhledem k osobě toho, kdo ji vedl. Důkazem je to, že s výjimkou Augustinových spisů neznáme prakticky žádné další doklady o tom, že Juliánova díla měla ve své době nějaký ohlas a byla recipována.⁹⁵⁸ Skutečnou alternativu k Augustinově deterministické teologii v době, kdy Julián z Aeclana vedl svou osamělou polemiku s biskupem z Hippo, již představovali „semipelagiáni“ z jižní Galie, kteří nebyli zatíženi spojením s odsouzeným Pelagiem a jeho následovníky. Podobnost teologických důrazů mezi Juliánem z Aeclana s Janem Cassianem a dalšími autory tzv. „semipelagiánské“ orientace v otázce dědičného hříchu a dalších je nesporná.⁹⁵⁹ I pro „semipelagiány“ přitom odmítnutí augustinovské predestinační teologie bylo

⁹⁵⁸ Srov. BONNER, *Pelagianism and Augustine*, s. 46-47.

⁹⁵⁹ „Cassian, the practical theologian, and Julian, the speculative one, seem to meet on this particular point. Rather than an influence of one upon the other, it is most likely that this agreement is due to the common Eastern sources on which they both rely, and to the undoubted influence of Stoicism on their thought.“ OGLIARI, *Gratia et certamen: the relationship between grace and free will in the discussion of the Augustine with the so-called Semipelagians*. Leuven 2003, s. 279.

v první řadě obranou tradičního učení proti nové a (jak se domnívali) mylné interpretaci.⁹⁶⁰

Největší slabiny teologie Juliána z Aeclana lze po mém soudu nalézt v christologii a soteriologii. Christologie příkladu silně akcentuje morální rovinu, úroveň jednání, Kristus se v tomto pojetí stává vzorem ctností; tyto ctnosti jsou však dosažitelné všem lidem na základě stvoření. V této perspektivě se přinejmenším problematizuje specifičnost Krista a křesťanského zjevení. Pro Juliána sice Kristus není jen příkladem ctností a vzorem k napodobování, ale i tím, kdo uzdravuje, odpouští viny a vysvobozuje od hříchu. Tyto akcenty jsou však zeslabené v porovnání s celkově optimistickým antropologickým konceptem, podle něhož je člověk schopen ctnosti a dobrého jednání na základě své nezměnitelně dobré přirozenosti. Je otázka, zda takový člověk skutečně potřebuje Kristovu milost. Julián sice ve své polemice opakovaně zdůrazňoval, že člověk ke všemu dobrému jednání potřebuje pomoc ze strany Boží milosti, z perspektivy augustinovské teologie milosti se nicméně toto synergické pojetí nutně jeví jako nedostatečné. Je ovšem třeba dodat, že podobně nedostatečná je z tohoto úhlu pohledu i teologie a celkově „optimistická“ antropologie východních protimanichejských autorů, jejichž pojetí bylo v mnoha ohledech Juliánovi z Aeclana blízké.

Teologie stvoření Juliána z Aeclana se tak jeví kromě jiného jako pokus o tvořivé navázání na starší, konkrétně řeckou protimanichejskou teologii, a její aktualizaci v kontextu vyhraněně západního teologického sporu o Augustinovu teologii milosti. V tomto sporu, jak víme, Julián z Aeclana z církevněpolitického

⁹⁶⁰ „The anti-Augustinians regarded themselves as the conservative representatives of traditional Christian theology against dangerous innovation.“ CHADWICK, *John Cassian*, Cambridge 1969, s. 112.

hlediska zcela neuspěl a podlehl;⁹⁶¹ jeho argumentace si však zachovala svou platnost a již za jeho života a v pozdějších dobách byla dále rozvíjena a prohlubována jinými. Zmiňme jen křesťanský aristotelismus Tomáše Akvinského a představu milosti stavící na přirozenosti, nebo teologii svobody a osvobození, tak jak se rozvinula zvláště ve 20. století, a především, v době Juliánovi blízké, zastávání mnoha jeho základních důrazů „semipelagiánskými“ autory, jejichž vliv na další vývoj západní latinské teologie byl nesrovnatelně trvalejší a hlubší než v případě biskupa z Aeclana. Tomu, aby se většího ohlasu a vlivu dostalo dílu samotného Juliána z Aeclana, bránily v každém případě vedle nepříznivých vnějších okolností i nepopíratelné nedostatky jeho teologie jako takové: nedostatečná rozvinutost argumentace v některých základních teologických otázkách (christologie a soteriologie, pneumatologie), fixovanost na několik témat na úkor jiných, celková zlomkovitost a příliš polemický a nesystematický charakter většiny jeho děl.

Zřejmě neadekvátnějším hodnocením, jehož se může Juliánovi z Aeclana jako protagonistovi jednoho z významných sporů v dějinách křesťanského myšlení dostat, je tak uznání, že jeho pojetí základních souřadnic křesťanské víry se z dnešního pohledu jeví jako důstojná (západní) alternativa k pojetí Augustinovu.⁹⁶² Skutečnou alternativou byl však Julián Augustinovi především v tom, nakolik dokázal převzít a do svého teologického konceptu zapracovat myšlenky starší, předaugustinovské teologie, zejména (ale ne výhradně) teologie křesťanského Východu. Úsilí Juliána z Aeclana v tomto směru je zároveň také významným dokladem o teologickém dialogu mezi křesťanským Východem a Západem, který i

⁹⁶¹ „I believe Julian won the philosophical argument and showed that Augustine's objections failed. But he lost the political battle.“ SORABJI, *Emotion and Peace of Mind, From Stoic Agitation To Christian Temptation*. The Gifford Lectures, Oxford 2000, s. 400.

⁹⁶² „In whatever way we interpret Augustine's Manichaean legacy, Augustine and Julian are both arguing for, if not equally valid, then at any rate equally reasoned, and certainly equally interesting forms of early Christianity.“ LÖSSL, *Augustine, 'Pelagianism', Julian of Aeclanum, and Modern Scholarship*, s. 147.

za velmi nepříznivých podmínek dokázal vydávat zajímavé a dodnes inspirující plody.

9. Seznam pramenů a literatury

9.1. Julián z Aeclana

Julián z Aeclana, *Ad Florum*

Contra Iulianum Opus Imperfectum. Libri I-III. Ed E. Kalinka a M. Zelzer, CSEL 85/1, Wien 1974; *Contra Iulianum Opus Imperfectum*. Libri IV-VI. Ed. Michaela Zelzer, CSEL 85/2, Wien 2004.

Překlad (fragment): *Julian of Eclanum To Florus (in Augustine, The Unfinished Work Against Julian)*, přel. E. Clark, in: *Images of the Feminine in Gnosticism*, Karen King (ed.), Philadelphia 1988, s. 156-168.

Julián z Aeclana, *Ad Turbantium*

Iuliani Aeclanensis Expositio libri Iob. Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos. Accedunt operum deperditorum fragmenta post Albertum Bruckner denuo collecta aucta ordinata. L. de Coninck, M. J. d'Hont (ed.), CCL 88, Turnhout 1977, s. 340-396.

Julián z Aeclana, *Epistula ad Rufum*

In: CCL 88, s. 336-340.

Julián z Aeclana, *Epistula ad Zosimum*

In: CCL 88, s. 335-336.

Julián z Aeclana, *Dicta in quedam disputatione publica*

In: CCL 88, s. 336.

Julián z Aeclana, *Expositio libri Iob*

In: CCL 88, s. 3-109.

Julián z Aeclana, *Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos*

In: CCL 88, s. 111-329.

Julián z Aeclana, *In Canticum Canticorum*

In: CCL 88, s. 398-401.

Julián z Aeclana, *De bono constantiae*

In: CCL 88, s. 401-402.

9.2. Ostatní prameny

Acta synodalia ab a. 381 ad a. 431. Dokumenty synodů od 381 do 431 roku, ed. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010.

Ambrosiaster, *Quaestiones veteri et novi testamenti*

Pseudo-Augustini Quaestiones veteri et novi testamenti, CSEL 50, ed. A. Souter, Wien-Leipzig 1908.

Ambrož, *De Mysteriis*

Ambroise de Milan, *Des sacrements, des mystères*, ed. B. Botte, SC 25bis, Paris 1961.

Augustin, *De Gen. Manich.*

Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos*, CSEL 91, ed. D. Weber, Wien 1998.

Augustin, *De libero arbitrio*

Sancti Aureli Augustini opera II,2. *De libero arbitrio libri tres*, CCL 29, ed. W. M. Green, Turnhout 1970, s. 209-321.

Augustin, *De duabus animabus*

CSEL 25, ed. J. Zycha, Wien 1891.

Six Traités Anti-Manichéens, BA (Bibliothèque Augustinienne, Oeuvres de Saint Augustin), 17, ed. R. Jolivet a M. Jourjon, Paris 1961.

Augustin, *De fide et symb.*

CSEL 41, ed. J. Zycha, Wien 1900.

Augustin, *De grat. Chr. pecc. orig.*

CSEL 42, ed. C. F. Vrba, J. Zycha, Wien-Prag-Leipzig 1902.

Augustin, *De natura et gratia*

CSEL 60, ed. C. F. Vrba, J. Zycha, Wien-Prag-Leipzig 1913.

Augustin, *De nupt.*
CSEL 42, ed. C. F. Vrba, J. Zycha, Wien-Prag-Leipzig 1902.

Augustin, *De pecc. mer.*
CSEL 60, ed. C. F. Vrba, J. Zycha, Wien-Prag-Leipzig 1913.

Augustin, *Contra Iulianum*
Sancti Aureli Augustini opera omnia, Contra Julianum libri VI, PL 44, ed. J.-P. Migne, Paris 1865, sl. 641-874.

Augustin, *Epistulae*
CSEL 34/2, ed. A. Goldbacher, Wien 1898.

Augustin, *Ad Simplicianum*
De diversis quaestionibus ad Simplicianum, CCL 44, ed. A. Mutzenbecher,
Překlad: Svatý Augustin, *O milosti a svobodném rozhodování. Odpověď Simplicianovi*,
překl. O. Koupil, Praha 2000, s. 83-108.

Augustin, *Retractationes*
CSEL 36, ed. P. Knöll, Wien-Leipzig 1902.

Basil z Kaisareie, *Quod Deus non est auctor malorum*
S. P. N. Basilii, Caesareae Cappadociae Archiepiscopi, opera omnia quae exstant, PG 31, ed. J.-P. Migne, Paris 1857, sl. 329-354.
Překlad: *Des heiligen Kirchenlehrers Basilius des Grossen Ausgewählte Schriften*, přel. A. Stegmann, Bibliothek der Kirchenväter, München 1925.

Beda, *In canticum canticorum*
Bedaе Venerabilis Opera. II. 2b Opera exegetica, CCL 109 B, ed. D. Hurst, Turnhout 1983.

Caesarius, *Sermones*
Césaire d'Arles, *Sermons sur l'Écriture I, SC 447*, ed. J. Courreau, Paris 2000.

Cicero, *De finibus bonorum et malorum*
Cicero, *De finibus bonorum et malorum*. With an English Translation by H. Rackham, London 1931.

Cicero, *De natura deorum*
Cicero, Marcus Tullius. *De natura deorum: Academica*. With an English Translation by H. Rackham, Repr. London 1967.

Cicero, *De domo sua*

M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia. Fasc. 21, ed. T. Maslowski. Leipzig 1981.

Cicero, *De officiis*

De officiis. With an English Translation by W. Miller. Loeb Classical Library No. 30 London 1928.

M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia. Fasc. 48, De officiis ; De Virtutibus, ed. C. Atzert, Leipzig 1963.

Concilia Africae

Concilia Africae A. 345–A. 525, CCSL 149, ed. Ch. Munier, Turnhout 1974.

Constitutiones apostolorum

Didascalia et Constitutiones apostolorum, ed. F. X. Funk, Paderborn 1905.

Cyprián z Kartága, *Epistulae*

CSEL 3,2, ed. G. Hartel, Wien 1868.

Epistula ad Menoch

Epistula ad Menoch. Manichaica Latina. Bd. 1, Text, Übersetzung, Erläuterungen von Markus Stein. Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Sonderreihe - Papyrologica Coloniensia; Vol. 27/1, Opladen 1998.

Eusebios z Emesy, *De arbitrio, voluntate Pauli, et Domini passione*

Eusèbe d'Émèse, *Discours conservés en latin: Textes en partie inédits*, ed. E. Emiseno, E. M. Buytaert, Volumes 26-27 of Spicilegium Sacrum Lovaniense. Etudes et Documents. Leuven 1953.

Faustus z Riez, *De gratia*

CSEL 21, ed. A. Engelbrecht, Wien 1891.

Fotios, *Bibl.*

Photius, *Bibliothèque*, 8 sv., ed. R. Henry, Paris 1959–1977.

Gennadius z Marseille, *De viris illustribus*

Překlad: Hieronymus, Gennadius, Isidorus: *Dějiny křesťanského písemnictví*, ed. A. překl. Martin C. Putna, Praha 2010.

Irenej, *Adv. haer.*

Irenäus von Lyon, *Adversus haereses. Gegen die Häresien*. 1-5, FC 8, ed. Norbert Brox, Freiburg i. B 1993-2001.

Jan Chrysostomos, *Katechetické homilie*

Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales*, SC 50, ed. A. Wenger, Paris 1957 (další vydání 1970, 1985, 2005).

Jean Chrysostome, *Trois catéchèses baptismales*, SC 366, ed. A. Piédangel, L. Doutreleau, Paris 1990.

Překlad: *St. John Chrysostom: Baptismal Instructions*, přel. W. Harkins, Ancient Christian Writers 31, London 1963.

Jan Chrysostomos, *Panegyriky na sv. Pavla*

Jean Chrysostome, *Panegyriques de S. Paul*, SC 300, ed. A. Piédangel, Paris 1982.

Jan Chrysostomos, *In 1 Cor.*

Homiliae XLIV in Epistolam primam ad Corinthios, PG 61, ed. J.-P. Migne, Paris 1862, sl. 9-382.

Jan Chrysostomos, *In Mt.*

Homiliae XC in Matthaeum, PG 57, ed. J.-P. Migne, Paris 1862, sl. 21-472.

Klement Alexandrijský, *Stromata*

Klement Alexandrijský, *Stromata* II-III, ed. M. Šedina, V. Černušková, J. Plátová, Praha 2006.

Klement Alexandrijský, *Paidagogos*

Clément d'Alexandrie, *Le pédagogue* I., SC 70, ed. H.-I. Marrou, přel. M. Harl, Paris 1960.

Lactantius, *De ira*

Lactance, *La colère de Dieu*, SC 289, ed. Ch. Ingremeau, Paris 1982.

Marius Mercator, *Commonitorium*

Commonitorium lectori adversum haeresim Pelagii et Caelestii vel etiam scripta Iuliani, in: ACO 1,1,3. ed. E. Schwartz, Berlin-Leipzig 1927, s. 5-23.

Methodios z Olympu, *De Resurrectione*

Methodios, GCS (Die griechischen christlichen Schriftsteller) 27, ed. N. Bonwetsch, Leipzig 1917.

Nemesius z Emesy, *De natura hominis*

Nemesii Emeseni De natura hominis. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Ed. M. Morani, Leipzig 1987.

Překlad: Nemesius, *On the Nature of Man*, přel. R. W. Sharpless a P. J. van der Eijk, Translated Texts for Historians 49, Liverpool 2008.

Órigenés, *De principiis*

Origène, *Traité des principes* III, SC 268, ed. H. Crouzel a M. Simonetti, Paris 1980.

Órigenés, *O svobodě volby*, ed. M. Navrátil, Olomouc 2007.

Pelagius, *In Rom.*

Pelagius, *Expositiones xiii epistularum Pauli*, ed. A. Souter, *Pelagius' Expositions of thirteen Epistles of saint Paul*. II. The Text. Cambridge 1926.

Ps. Rufinus, *Liber de fide*

Rufini Presbyteri Liber De Fide: a critical text and translation with introduction and commentary, ed. Mary William Miller, Catholic university of America. Patristic studies, 96. Washington D.C. 1964.

Der Liber in fide, ed. Berthold Altaner, *ThQ* 130, 1950, s. 432-449.

Serapion z Thmuis, *Adversus Manichaeos*

Serapion of Thmuis against the Manichees, ed. R. P. Casey, Harvard Theological Studies XV, Cambridge Mass. 1931.

Tertulián, *De baptismo*

Tertullian, *De baptismo. De oratione. Von der Taufe. Vom Gebet*. FC 76, ed. a přel. D. Schleyer, Turnhout 2006.

Theodor z Mopsuestie, *Hom. cat.*

Les Homélie Catéchétiques de Théodore de Mopsuestia, ed. R. Tonneau a R. Devreese, Studi e Testi 145, Città di Vaticano 1949.

Překlad: Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien*, FC 17/1-2, přel. P. Bruns, Freiburg i. B. 1994-1995.

Theodor z Mopsuestie, *In Psal.*

Theodori Mopsuesteni expositionis in psalmos Iuliano Aeclanensi interprete in latinum versae quae supersunt, CCL 88A, ed. L. De Coninck, Turnhout 1977.

Theodore of Mopsuestia: Commentary on Psalms 1-81, ed. Robert C. Hill, Society of Biblical Literature, Atlanta 2006.

Theodor z Mopsuestie, *Contra peccatum naturale*

Fragments of the Dogmatic Works of Theodore, Apendix A., in: *Epistolas b. Pauli commentarii*, II, ed. H. B. Swete, Cambridge 1882, s. 332-337.

Theodor z Mopsuestie, *In Eph.*

In epistolas b. Pauli commentarii, I-II, ed. H. B. Swete, Cambridge 1880-1882.

Theofil z Antiochie, *Ad Autolyicum*

S. Theophilus Antiochenus Episcopus, Ad Autolyicum libri tres, PG 6, ed. J.-P. Migne, Paris 1857, sl. 1023-1168.

Překlad: Théophile d'Antioch, *Trois livres a Autolycus*, SC 20, přel. J. Sender, úvod E. Bardy, Paris 1948.

Titus z Bostry, *Contra Man.*

Titi Bostreni contra Manichaeos libri quatuor. Syriace (edidit Paulus A. De Lagarde), Berlin 1859 (přetisk Hannover 1924).

Shrnutí: N. A. Pedersen, *Demonstrative Proof in Defence of God*, Leiden - Boston 2004, s. 17-65.

Edice zlomků v řečtině a syrštině: Pedersen, *Demonstrative Proof*, s. 424-474.

Titus z Bostry, *Ad Lc.*

J. Sickenberger, *Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukasevangelium*. Leipzig 1901.

Vincent z Lérins, *Commonitorium*

Foebadius Aginnensis, Victricius Rotomagensis, Leporius monachus, Ruricius Lemovicensis, Vincentius Lerinensis, Evagrius, CCL 64, ed. R. Demeulenaere, J. Mulders, Turnhout 1985.

9.3. Literatura

Abel, Maurice, *Le Praedestinatus, un témoin de l'antiaugustinisme du Ve siècle*, Université Catholique de Louvain, Faculté de Théologie, Diss., 1968.

Abramowski Luise, *Zur Theologie Theodors von Mopsuestia*, in: ZKG 72, 1961, s. 263-293.

Adam Alfred, *Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin*, in: ZKG 69, 1958, s. 1-25.

Adkin, Neil, *Julian of Eclanum on Psalm 103:2*, in: *The Journal of Theological Studies*, 51/1, 2005, s. 161-163.

Agaësse, P., *Patristique et stoïcisme*, in: *Recherches de Science Religieuse* 88, 2000, s. 259-275.

Alexanderson, Bengt, *Le Texte du Psautier chez Théodore de Mopsueste et chez Julien d'Éclane*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2012.

Altaner, Berthold, *Der Liber de fide (Migne, PL 21, 1123-1154 und PL 48, 451-488) ein Werk des Pelagianers Rufinus des „Syrers“*, in: *ThQ* 130, 1950, s. 432-449.

Azkoul, Michael, *Peccatum originale: the Pelagian Controversy*, in: *The Patristic and Byzantine Review*, 3, 1984, 1-2, s. 39-53.

Baán, István, *L'aspect pneumatologique de la vie morale du chrétien selon Jean Chrysostome*, in: *Augustinianum*, 37, 2, 1997, s. 327-331.

Baker-Brian, Nicholas J., *Manichaeism. An Ancient Faith Rediscovered*. London-New York 2011.

Bammel, C. P., *Pauline Exegesis, Manichaeism and Philosophy in the Early Augustine*, in: *Christian Faith and Greek Philosophy: Essays in Tribute to George Christopher Stead in Celebration of his Eightieth Birthday*, 9th April 1993, Supplements to *Vigiliae Christianae*, vol. 19, L. R. Wickham a C. P. Bammel (ed.), Leiden 1993, s. 1-25.

Beatrice, Pier Franco, *Tradux peccati: alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*. Vita et pensiero, studia patristica mediolansia, 8. Milano 1978. Anglický překlad: *The Transmission of Sin. Augustine and the Pre-Augustinian Sources*. Transl. Adam Kamesar, Oxford 2013.

Beatrice, Pier Franco, *La Lavanda dei Piedi*. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane. Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia. Roma 1983.

BeDuhn, Jason David, *Augustine accused: Megalius, Manichaeism, and the inception of the Confessions*, in: *Journal of early Christian Studies*, 17/1, 2009, s. 85-124.

BeDuhn, Jason David, *A Religion of Deeds: Scepticism in the Doctrinally Liberal Manichaeism of Faustus and Augustine*, in: *New Light on Manichaeism. Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism*. Leiden-Boston 2009, s. 1-28.

BeDuhn, Jason David, *Augustine's Manichaean dilemma: 1. Conversion and apostasy, 373-388 C.E.* Philadelphia 2010.

BeDuhn, Jason David, *What Augustine (May Have) learned from the Manicheans*, in: *Augustinian Studies* 43,1/2, 2012, s. 35-48.

Berryman, Jerome W., *Children and the Theologians: clearing the way for grace*. New York 2009.

- Bobzien, Susanne, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998.
- Bohlin, Torgny, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, Uppsala - Wiesbaden 1957.
- Bochet, Isabelle, *L'unité du De utilitate credendi d'Augustin*, in: *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, ed. J. van Oort, O. Wermelinger a G. Wurst, Leiden 2001, s. 24-42.
- Bonner, Gerald, *Augustine and Pelagianism in the light of modern research*, Villanova University Press 1972.
- Bonner, Gerald, *Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel*, in: *God's decree and man's destiny: studies on the thought of Augustine of Hippo*, Variorum reprint Collected Studies 255, 1987, s. 97-116.
- Bonner, Gerald, *Rufinus of Syria and African Pelagianism*, in: *Augustinian Studies* 1, 1971, s. 31-47.
- Bonner, Gerald, *Church and faith in the patristic tradition: Augustine, Pelagianism, and early christian Northumbria*. Aldershot 1996.
- Bonner, Gerald, *God's decree and man's destiny: studies on the thought of Augustine of Hippo*. Variorum collected studies series, 255. Aldershot 1987.
- Bonner, Gerald, *Augustine on Romans 5,12*, in: *Studia evangelica V* (Texte und Untersuchungen, 103), Berlin 1968, s. 242-247.
- Bonner, Gerald, *Some remarks on Letters 4* and 6**, in: *Les lettres de Saint Augustin decouvertes par Johannes Divjak*. In: *Études augustinienes*, 1983, s. 155-164.
- Bonner, Gerald, „Augustine's Conception of Deification“, in: *The Journal of Theological Studies* 37, 1986, 2, s. 369-386.
- Bonner, Gerald, *Freedom and Necessity. St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*. The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2007.
- Bonner, Gerald, *Pelagianism and Augustine*, in: *Augustinian Studies* 23, 1992, s. 33-51.
- Bostock, Gerald, *The Influence of Origen on Pelagius and Western Monasticism*, in: *Origeniana septima*, ed. W. A. Bienert, U. Kühneweg, Leuven 1999.

Bostock, Gerald, *Origen and Celtic Christianity*. Paper held at Origeniana Undecima, Aarhus 26. August – 30. August 2013.

Bouhot, Jean-Paul, *Version inédite du sermon „Ad neophytos“ de S. Jean Chrysostome, utilisée par S. Augustin*, in: *Revue des études augustiniennes* 17, 1971, 1-2, s. 27-41.

Bouwman, Gisbert, *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese*. Roma 1958.

Bouwman, Gisbert, *Zum Wortschatz des Julian von Aeclanum*, in: *ALMA* 27, 1957, s. 141-164.

Brändle, Rudolf, *Chromatius und Johannes Chrysostomus. Zwei Bischöfe im Spannungsfeld zwischen Ost und West*, in: *Chromatius of Aquileia and his age*. Turnhout 2011, s. 253-265.

Brown, Peter, *Augustine of Hippo*, Berkeley – Los Angeles 2000 (2. vyd.).

Brown, Peter, *Sexuality and Society in the Fifth Century A.D.: Augustine and Julian of Eclanum*, in: *Tria corda: Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, ed. E. Gabba, Como 1983, s. 49-70.

Brown, Peter, *Augustine and Sexuality*, The Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, G.T.U. and Berkeley, Colloquy 46, 22 May 1983.

Brown, Peter, *Pelagius and His Supporters: Aims and Environment*, in: *Journal of Theological Studies*, N.S., 21/1, 1970, s. 56-72.

Brown, Peter, *The Patrons of Pelagius: the Roman Aristocracy between East and West*, in: *Journal of Theological Studies*, N.S., 19/1, 1968, s. 93-114.

Brown, Peter, *Tělo a společnost. Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*. Brno 2000.

Bruckner, Albert, *Julian von Aeclanum. Sein Leben und seine Lehre*. Leipzig 1897.

Bruns, Peter, *Den Mensch mit dem Himmel verbinden: eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia*. CSCO 549. Leuven 1995.

Bultmann, Rudolf, *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1984.

Buonaiuti, Ernesto, *Manichaeism and Augustine's Idea of Massa perditionis*, in: *Harvard Theological Review* 20, 1927, s. 118-127.

Burns, J. Patout, *The Eucharist as the Foundation of Christian Unity in North African Theology*, in: *Augustinian Studies*, 32, 1, 2001, s. 1-23.

Burrus, Victoria, *The Making of a Heretic*, Berkeley – Los Angeles - London 1995.

Cain, Andrew, *Rethinking Jerome's Portraits of Holy Women*, in: *Jerome of Stridon*. Ed. A. Cain, J. Lössl, Ashgate 2009, s. 47-57.

Cain, Andrew, *The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*. Oxford 2009.

Casiday, Augustine, *On Heresy in Modern Patristic Scholarship: The Case of Evagrius Ponticus*, in: *The Heythrop Journal* LIII, 2012, s. 241-252.

Catapano, Giovanni, *Augustine, Julian, and Dialectic. A Reconsideration of J. Pépin's Lecture*, in: *Augustinian Studies* 41/1, 2010, s. 241-253.

Cipriani, Nello, *Echi antiapollinaristici e aristotelismo nella polemica di Giuliano d'Eclano*, in: *Augustinianum* 21, 1981, s. 373-389.

Cipriani, Nello, *Aspetti letterari del'Ad Florum di Giuliano d'Eclano*, in: *Augustinianum* 15, 1/2, 1975, s. 125-167.

Cipriani, Nello, *L'autore dei testi pseudobasiliani riportati nel C. Iul. e la polemica antiagostiniana di Giuliano d'Eclano*, in: *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione. Atti, I*, Roma 1987, s. 439-449.

Cipriani, Nello, *La presenza di Teodoro di Mopsuestia nella teologia di Giuliano d'Eclano*, in: *Studia ephemeridis Augustinianum* 42, 1993, s. 365-389.

Cipriani, Nello, *La polemica antiafricana di Giuliano d'Eclano: artificio letterario o scontro di tradizioni teologiche?*, in: *Studia Ephemeridis Augustinianum* 46, 1994, s. 149-160.

Cipriani, Nello, *Sulle fonti orientali della teologia di Giuliano d'Eclano*, in: *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana*, ed. A. V. Nazarro, Napoli 2004, s. 157-170.

Cipriani, Nello, *La morale pelagiana e la retorica*, in: *Augustinianum* 31, 2, 1991, s. 309-327.

Cipriani, Nello, *La dottrina del peccato originale negli scritti di S. Agostino fin all'Ad Simplicianum*, in: *Il mistero del male e la libertà possibile IV*, ed. L. Alici, R. Piccolomini a A. Pieretti, Roma 1997, s. 23-48.

Cipriani, Nello, *A proposito dell'accusa di manicheismo fatta a S. Agostino da Giuliano d'Eclano*, in: *Vox Patrum* 14, s. 333-350.

Cipriani Nello, *Un'altra traccia dell'Ambrosiaster in Agostino*, in: *Augustinianum* 24, 1984, s. 515-525.

Clark, Elizabeth A., *Adam's Only Companion: Augustine and the Early Christian Debate on Marriage*, in: *Recherches augustiennes* 22, 1986, s. 139-162.

Clark, Elizabeth A., *Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992.

Clark, Elizabeth A., *Vitiated Seeds and Holy Vessels: Augustine's Manichaean Past*, in: *Images of the Feminine in Gnosticism*, ed. Karen King, Philadelphia 1988, s. 367-401.

Clayton, Paul B., *The Christology of Theodoret of Cyrus*. Oxford 2007.

Colish, Marcia L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. I. Stoicism in Classical Latin Literature*. Leiden 1985.

Conversion, Catechumenate, and Baptism in the Early Church, ed. Everett Ferguson, New York - London 1993.

Cooper, K., *A(n)nianus of Celeda and the Latin Readers of John Chrysostom*, in: *Studia patristica* 27, 1993, s. 249-255.

Coyle, John Kevin, *Saint Augustine's Manichaean Legacy*, in: *Augustinian Studies* 34, 1, 2003, s. 1-22.

Coyle, John Kevin, *Manichaeism and its legacy. Nag Hammadi and Manichaean studies*, 69. Leiden 2009.

Cress, Donald A., *Creation de nihilo and Augustine's account of evil in Contra secundum Juliani responsionem imperfectum opus, Book V*, in: *Augustine: second founder of the faith*, ed. Joseph C. Schnaubelt, Frederick Van Fleteren, *Collectanea augustiniana* 1, Villanova University, New York 1990, s. 451-466.

Cross, Frank Leslie, *History and Fiction in the African Canons*, in: *The Journal of Theological Studies*, XII, 2, 1961, s. 227-247.

Cunningham, Agnes, *The Greek Fathers: An Alternative to St. Augustine*, in: *Chicago Studies* 21, 1982, s. 239-254.

Danielou, Jean, *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978.

Dassmann, Ernst, *Frühchristliche Prophetenexegese*, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Geisteswissenschaften Vorträge G 339, Düsseldorf 1995.

de Blic, Jacques, *Le péché originel selon Saint Augustine*, in: *Recherches de science religieuse* 26, 1926; 27, 1927, s. 97-119, 414-433 a 512-531.

De Bruyn, Theodore, *Introduction*, in: *Pelagius's Commentary on St Paul's Epistle to the Romans: Translated With Introduction and Notes*. Oxford 1993.

De Coninck, Lucas, *Introduction*, in: *Iuliani Aeclanensis Expositio libri Iob. Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos. Accedunt operum deperditorum fragmenta post Albertum Bruckner denuo collecta aucta ordinata*. CCSL 88, ed. L. de Coninck, M. J. d'Hont, Turnhout 1977.

Deurloo, Karel, *Exodus a exil. Malá biblická teologie I.*, Benešov 2007, s. 89-94.

Devreesse, Robert, *Essai sur Theodore de Mopsueste*. Studi e testi, sv. 141, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città di Vaticano 1948.

Dewart, J. McWilliam, *The Christology of the Pelagian Controversy*, in: *Studia patristica*, 17/3, 1993, s. 1221-1244.

Dewart, J. McWilliam, *The Theology of Grace of Theodore of Mopsuestia*, Washington D.C. 1971.

Di Berardino, Angelo (ed.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, I, Casale Monferrato 1983.

Die Gnadenlehre als 'salto mortale' der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant. Norbert Fischer (ed.), Karl Alber, Freiburg – München, 2012.

Djuth, Marianne, *Augustine versus Julian of Eclanum on Natural Law in the light of Romans 2:14*, in: *Augustiniana*, 58, 1-2, 2008, s. 141-150.

Djuth, Marianne, *Augustine on Necessity*, in: *Augustinian Studies*, 31, 2, 2000, s. 195-210.

Dodaro, Robert, „*Ego miser homo*“: Augustine, The Pelagian Controversy, and the Paul of Romans 7:7-25, in: *Augustinianum* 44, 1, 2004, s. 135-144.

Doskočil, Ondřej, *Křesťanství v tóze. Lactantius a počátky latinské teologie*. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, České Budějovice 2012.

Drecoll, Volker Henning, „Ungerechte Gnadenlehre“ - Zeitgenössische Anfragen an Augustin und ihr Einfluß auf seine Gnadenlehre, in: *Gnade - Freiheit - Rechtfertigung. Augustinische Topoi und ihre Wirkungsgeschichte*, ed. Cornelius Mayer, Andreas E. J. Grote, Christof Müller, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, 3/2007, s. 25-40.

Drecoll, Volker Henning / Kudella, Mirjam, *Augustin und der Manichäismus*, Tübingen 2011.

Dunn, Geoffrey D., *Augustine, Cyril of Alexandria, and the Pelagian Controversy*, in: *Augustinian Studies* 37, 1, 2006, s. 63-88.

Dunn, Marylin, *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Oxford 2000.

Dunphy, Walter, *A lost year: Pelagius in Carthage, 411-412*, in: *Augustinianum* 45, 2, 2005, s. 389-466.

Dunphy, Walter, *Marius Mercator on Rufinus the Syrian. Was Schwartz mistaken?*, in: *Augustinianum* 32, 1992, s. 279-288.

Dunphy, Walter, *Rufinus the Syrian: Myth and reality*, in: *Augustiniana* 59/1-2, 2009, s. 79-157.

Dunphy, Walter, *Caelestius: A Preliminary Investigation*, in: *Academia* 60, 1994, s. 33-59.

Dunphy, Walter, *The Writings of Caelestius*, in: *Academia* 61, 1995, s. 25-47.

Dunphy, Walter, *The Lost Manuscript of Pseudo-Rufinus: De fide*, in: *Augustinianum*, 40, 1, 2000, s. 89-103.

Dunphy, Walter, *Concerning the Synod of Diospolis and its Acts*, in: *Academia*, 63, 1996, s. 101-117.

Dupont, Anthony, *Die Christusfigur des Pelagius. Rekonstruktion der Christologie im Kommentar von Pelagius zum Römerbrief des Paulus*, in: *Augustiniana* 56/3, 2006, s. 321-372.

Dupont, Anthony, *The Christology of the Pre-controversial Pelagius. A Study of De natura and De fide trinitatis, Complemented by a Comparison with Libellus fidei*, in: *Augustiniana* 58/3-4, s. 235-257.

Dupont, Anthony, *Gratia in Augustine's Sermones ad Populum during the Pelagian Controversy. Do different contexts furnish different insights?* Leiden 2013.

Duval, Yves-Marie, *Julien d'Éclane et Rufin d'Aquilée. Du Concile de Rimini à la répression pélagienne L'intervention impériale en matière religieuse*, in: *Revue des études augustiniennes* 24/1978, 3-4, s. 243-271.

Duval, Yves-Marie, *L'affaire Jovinien*. Roma 2003.

Fairbairn, Donald, *Grace and Christology in the Early Church*, Oxford 2003.

Fairbairn, Donald, *Patristic Exegesis and Theology: The Cart and the Horse*, in: *WTJ* 69, 2007, s. 1-19.

Ferguson, Everett, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids/Michigan – Cambridge, U.K. 2009.

Finn, Thomas, *Baptismal Death and Resurrection: A Study in Fourth Century Eastern Baptismal Terminology*, in: *Worship* 43, 1969, s. 184-185.

Finn, Thomas, *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 1967.

Fitschen, Klaus, *Serapion von Thmuis. Echte und unechte Schriften sowie die Zeugnisse des Athanasius und anderer*. Berlin – New York 1992.

Fitch, Richard, *The Pelagian Mentality: Radical Political Thought in Fifth Century Christianity*, in: Alexandre J. M. E. Christoyannopoulos (ed.), *Religious Anarchism: New Perspectives*. Cambridge 2009, s. 2-29.

Flasch, Kurt, *Kampflätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*. Frankfurt am Main 2008.

Fredriksen, Paula, *Response to 'Vitiating Seeds and Holy Vessels: Augustine's Manichean Past' by Elizabeth A. Clark*, in: *Images of the Feminine in Gnosticism*, Karen King (ed.), Philadelphia 1988, s. 402-409.

García-Sánchez, Carlos, *Pelagius and Christian Initiation: A Study in Historical Theology*. Ph.D. Dissertation, The Catholic University of America, 1978. University Microfilms, 1980.

Gardner, Iain/Lieu, Samuel N. C., *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Cambridge 2004.

Gaul, Brett, *Augustine on the Virtues of the Pagans*, in: *Augustinian Studies* 40, 2, 2009, s. 233-249.

Gaumer, Matthew Alan, „*Poenus disputator ... Non Ego, Sed Cyprianus Poenus*“: ¿Por qué necesitaba Agustín apropiarse de Cipriano de Cartago? In: *Augustinus* 55/1, 2010, s. 141-164.

Gaumer, Matthew Alan, *The Development of the Concept of Grace in late Antique North Africa*, in: *Augustinianum* 50/1, 2010, s. 163-187.

Geerlings, W., *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, Tübinger theologische Studien, 13, Mainz 1978.

Gorday, Peter, *Principles of patristic exegesis: Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom, and Augustine*. *Studies in the Bible and early christianity*, Lewiston 1983.

Greer, Rowan A., *The analogy of Grace in Theodore of Mopsuestia's christology*, in: *Journal of theological studies* 34/1, 1983, s. 82-98.

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

Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I., Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalzedon (451)*, 3. vyd. Freiburg i. Breisgau 1990.

Gross, Julius, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas I, Von der Bibel bis Augustinus*, München 1960.

Gross, Julius, *Theodor von Mopsuestia, ein Gegner der Erbsündenlehre*, in: *ZKG* 65, 1953-54, s. 1-15.

Grossi, Vittorino, *La formula credo (in) remissionem peccatorum agli inizi della polemica pelagiana*, in: *Studia patristica* XIV,3, Berlin 1976, s. 428-442.

Harmless, William, *Christ the Pediatrician: Infant Baptism and Christological Imagery in the Pelagian Controversy*, in: *Augustinian Studies* 28/2, 1997, s. 7-34.

Harnack, Adolf, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1-3, Tübingen 1909-1910.

Havrda, Matyáš, *Valentinovské pojetí milosti*, in: *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, L. Karfíková a J. A. Dus (eds.), Jihlava 2004, s. 110-135.

Havrda, Matyáš, *Milost jako pokračující tvoření: Irenej z Lyonu*, in: *Milost v patristice*, ed. L. Karfíková a J. A. Dus (eds.), Jihlava 2011, s. 53-76.

Heaney-Hunter, Jo Ann Catherine, *The links between sexuality and original sin in the writings of John Chrysostom and Augustine*, Ann Arbor Mich. 1991.

Hermanowicz, Erika, *Possidius of Calama*, Oxford 2008.

Hoffmann, Andreas, *Erst einsehen, dann glauben. Die nordafrikanischen Manichäer zwischen Erkenntnisanspruch, Glaubensforderung und Glaubenskritik*. In: *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, ed. J. van Oort, O. Wermelinger a G. Wurst, Leiden 2001, s. 67-112.

Hovorun, Cyril, *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century*, Leiden-Boston 2008.

Honnay, Guido, *Caelestius, discipulus Pelagii*, in: *Augustiniana* 44, 1994, s. 271-302.

Hunter, David G., *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*, Oxford – New York 2007.

Hunter, David G., *Resistance to the virginal ideal in late-fourth century Rome: the case of Jovinian*, in: *Theological Studies* 48, 1987, s. 45-64.

Hušek, Vít, *Milost stvoření, zjevení a odpuštění podle Pelagia*, in: *Milost v patristice*, ed. L. Karfíková a J. A. Dus (eds.), Jihlava 2011, s. 137-174.

Hušek, Vít, *Peccata haereditaria u Ambrože Milánského*, in: *Studia theologica* 17, 2004, s. 29-36.

Hušek, Vít, *Nauka o milosti u Ambrože Milánského*, in: *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, L. Karfíková a J. A. Dus (eds.), Jihlava 2004, s. 136-158.

Hušek, Vít, *Pojetí svobody v Ambrosiastrových komentářích k pavlovským epištolám*, in: *Studia theologica* 8, č. 4 [26], 2006, s. 19-31.

Hušek, Vít, *Přirozenost u Ambrosiastra*, in: „Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti, L. Chváta a V. Hušek (eds.), Brno 2008 s. 81-90.

Hušek, Vít, *Koho zachrání Kristův sestup do pekel? Ambrosiastrův výklad Ř 5,14-15*, in: *Miscellanea patristica*, V. Hušek, L. Chváta, J. Plátová (eds.), Brno 2007, s. 73-86.

Hušek, Vít, *Dědictví Augustinovy teologie milosti*, in: *Milost v antické, židovské a křesťanské tradici*, L. Karfíková, J. A. Dus (eds.), Jihlava 2008, s. 233-264.

Hušek, Vít, *Milost, lidské úsilí a Boží předvedění podle Jeronýma*, in: *Studia Theologica* XII/3, 41, 2010, s. 19-29.

Chadwick, Henry, *The role of the Christian Bishop in Ancient Society, the Center for hermeneutical studies in hellenistic and modern culture*. The Graduate Theological union and The University of California. Berkeley, California. Protocol of the thirty-fifth colloquy: 25 February 1979.

Chadwick, Henry, *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford 2001.

Chadwick, Owen, *John Cassian*, Cambridge 1969.

Christianity and philosophical culture in the fifth century: the controversy about the human soul in the west. Ed. Ernest A. Fortin, South Bend 2010.

In search of truth: Augustine, Manicheism, and other gnosticism: studies for Johannes van Oort at sixty. Ed. Jacob Albert van den Berg et al. Nag Hammadi and Manichaean Studies, 74. Leiden 2011.

Von Ivánka Endre, *Plato Christianus*, Praha 2003.

Jakobi, R., *Emendationen zu den exegetischen Schriften des Julian von Aeclanum*, in: *Rhein. Museum* 137, 1994, s. 97-99.

Kannengiesser, Charles, *Handbook of Patristic Exegesis I*, Leiden 2004.

Karavites Peter, *Evil, Freedom, And The Road To Perfection in Clement of Alexandria*, Leiden-Boston 1999.

Karfíková, Lenka, *Milost a vůle podle Augustina*, Praha 2006.

Karfíková, Lenka, „Milost zvítězila“. *Augustinův dvojitý výklad nauky o milosti*, in: *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*. L. Karfíková a J. Mrázek (eds.). Jihlava 2004, s. 159-175.

Karfíková, Lenka, *Milost podle Theodora z Mopsuestie*, Praha 2012.

Karfíková Lenka, *Přirozenost završená vůlí: Augustin a Origenes*, in: L. Chvátal a V. Hušek (eds.), „*Přirozenost*“ *ve filosofii minulosti a současnosti*, Brno 2008, s. 91-108.

Karfíková Lenka, *Milost v Katechetických homiliích Theodora z Mopsuestie*, in: *Milost v patristice*, L. Karfíková a J. A. Dus (eds.), Jihlava 2011, s. 175-195.

Karfíková, Lenka, *Grace and the Will according to Augustine*. Supplements to Vigiliae Christianae 115, Leiden-Boston 2012.

Keech Dominic, *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo*. Oxford Theological Monographs. Oxford 2012.

Kelly, John Norman Davidson, *Early Christian Doctrines*, London 1968⁴.

Kitzler Petr, *Vis divinae gratiae, potentior utique natura. Tertullianovo pojetí Boží milosti*, in: *Milost v patristice*, L. Karfíková a J. Dus (eds.), Jihlava 2011, s. 77-105

Klein, Wolfgang Wassilios, *Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica*. Studies in oriental Religions; 19. Wiesbaden 1991.

Kobusch, Theo, *Der Begriff des Willens in der christlichen Philosophie vor Augustinus*, in: *Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike* (Beiträge zur Altertumskunde Bd. 287), J. Müller, R. Hofmeister Pich (eds.), Berlin 2010, s. 277-300.

Lamberigts, Mathijs, *De polemiek tussen Julianus van Aeclanum en Augustinus van Hippo*, I-II, diss. Leuven Katholieke Universiteit, Leuven 1988.

Lamberigts, Mathijs, *Les évêques pélagiens déposés, Nestorius et Ephèse*, in: *Augustiniana* 35, 1985, s. 264-280.

Lamberigts, Mathijs, *Julian of Aeclanum: a Plea for a Good Creator*, in: *Augustiniana*, 38, 1988, s. 5-24.

Lamberigts, Mathijs, (ed.), *Orthodoxy, proces and product*, Leuven 2009.

Lamberigts, Mathijs, *Augustine, Julian of Aeclanum and E. Pagels' Adam, Eve, and the Serpent*, in: *Augustiniana* 39, 1989, s. 393-435.

Lamberigts, Mathijs, *Julien d'Eclane et Augustin d'Hippone: deux conceptions d'Adam*, in: *Augustiniana* 40, 1990, s. 373-410.

Lamberigts, Mathijs, *Augustine and Julian of Aeclanum on Zosimus*, in: *Augustiniana* 42, 1992, s. 311-330.

Lamberigts, Mathijs, *Julian and Augustine on the Origin of the Soul*, in: *Augustiniana* 46, 1996, s. 243-260.

Lamberigts, Mathijs, *Iulianus IV (Iulianus von Aeclanum)*, *RAC* 19, 1999, 483-505.

Lamberigts, Mathijs, *The Italian Julian of Aeclanum about the African Augustine of Hippo*, in: *Augustinus Afer. Saint Augusti: Africanité et universalité*, Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001, *Paradosis* 45, Fribourg 2003, 2003, s. 83-93.

Lamberigts, Mathijs, *Julian of Aeclanum and Augustine of Hippo on 1 Cor. 15*, in: *Studia Patristica* 43, 2006, s. 154-172.

Lamberigts, Mathijs, *Pelagianism: From an Ethical Religious Movement to a Heresy and Back Again*, in: *Concilium* 2003/3, s. 289-297.

Lamberigts, Mathijs, *Julian von Aeclanum und seine Sicht der Gnade: Eine Alternative?*, in: *Gnade-Freiheit-Rechtfertigung. Augustinische Topoi und ihre Wirkungsgeschichte*, Mainz 2007, s. 95-122.

Lamberigts, Mathijs, *Competing Christologies: Julian and Augustine on Jesus Christ*, in: *Augustinian Studies* 36/1, 2005, s. 159-194.

Lamberigts, Mathijs, *Julian of Aeclanum on Natural Virtues and Rom. 2:14*, in: *Augustiniana* 58, 2008, s. 127-140.

Lamberigts, Mathijs, *The Philosophical and Theological Background of Julian of Aeclanum's Concept of Concupiscence*, in: *Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike*, Stuttgart 2008, s. 245-260.

Lamberigts, Mathijs, *Iulianus Aeclanensis*, in: *Augustinus-Lexikon*, 2009, 836-847.

Lamberigts, Mathijs, *Augustine as translator of greek texts. An example*, in: *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii*, ed. A. Schoors a P. Van Deun, Leuven 1994, s. 151-161.

Lamberigts, Mathijs, *Was Augustine a Manichaeen? The assessment of Julian of Aeclanum*, in: *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, ed. J. van Oort, O. Wermelinger a G. Wurst, Leiden 2001, s. 113-136.

Lamberigts, Mathijs, *Recent Research into Pelagianism, with Particular Emphasis on the Role of Julian of Aeclanum*, in: *Augustiniana* 52, 2002, s. 175-198.

Lamberigts, Mathijs, *Augustine on Predestination: Some Quaestiones Disputatae Revisited*, in: *Mélanges offerts à T. J. van Bavel* (Augustiniana 2004), s. 270-305.

Lamberigts, Mathijs, *Julian of Aeclanum on Grace: Some Considerations*, in: *Studia patristica, XXVII, Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991*, Ed. E. Livingstone, Leuven 1993, s. 342-349.

Lamberigts, Mathijs, *Augustine's Use of Tradition in His Reaction to Julian of Aeclanum's Ad Turbantium Contra Iulianum I-II*, in: *Augustinian Studies* 41/1, 2010, s. 183-200.

Le Goff, Jacques, *Zrození očiště*, Praha 2003.

Liebeschuetz, J. H. W. G., *Ambrose and John Chrysostom. Clerics between Desert and Empire*. Oxford 2011.

Lieu, Samuel N. C., *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Manchester 1985.

Long, Anthony Arthur, *Cicero's Plato and Aristotle*, in: J. G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher*, Oxford 1995, s. 37-61.

Long Anthony Arthur, *Cicero's politics in De officiis*, in: *From Epicurus to Epictetus, Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford 2006, s. 307-334.

Lössl, Josef, *'Te Apulia genuit' (c. Iul. imp. 6.18). A note on the birthplace of Julian of Eclanum*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 44, 1998, s. 223-239.

Lössl, Josef, *Julian von Aeclanum. Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Überlieferung*, Leiden – Boston – Köln 2001.

Lössl, Josef, *Julian of Aeclanum's Tractatus in Osee, Iohel, Amos. Some Notes on the Current State of Research*, in: *Augustiniana* 51, 2001, s. 5-37.

Lössl, Josef, *A Shift in Patristic Exegesis: Hebrew Clarity and Historical Verity in Augustine, Jerome, Julian of Aeclanum and Theodore of Mopsuestia*, in: *Augustinian Studies* 32/2, 2001, s. 157-175.

Lössl, Josef, *Julian of Aeclanum on Pain*, in: *Journal of Early Christian Studies*, 10, 2002, s. 203-243.

Lössl, Josef, *Julian of Aeclanum's „Rationalist“ Exegesis*, in: *Augustiniana* 53, 2003, s. 77-106.

Lössl, Josef, *Sallust in Julian of Aeclanum*, in: *Vigiliae Christianae*, 58/2 2004, s. 179-202.

Lössl, Josef, *Teodoro di Mopsuestia e Giuliano di Eclano sulle cause naturali dei terremoti*, in: *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana*, ed. A. V. Nazarro, Napoli 2004, s. 103-112.

Lössl, Josef, *Julian of Aeclanum's Prophetic Exegesis*, in: *Studia patristica* 43, 2006, s. 409-421.

Lössl, Josef, *Augustine, 'Pelagianism', Julian of Aeclanum, and Modern Scholarship*, in: *Journal for Ancient Christianity* 11, 2007, s. 129-150.

Lössl, Josef, *Poets, Prophets, Critics, and Exegetes in Classical and Biblical Antiquity, and Early Christianity*, in: *JLARC* 1, 2007, s. 1-16.

Lössl, Josef, *Pauline Exegesis in Patristic Commentaries of Old Testament Prophets: the Example of Julian of Aeclanum's Tractatus in Amos*, in: *JLARC* 4, 2010, s. 1-27.

Lössl, Josef, *Intellectus gratiae. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo*. Leiden-Boston 1997.

Lössl, Josef, *When is a locust just a locust?*, in: *The journal of theological studies*, N. S., 55/2, 2004, s. 575-599.

Lunn-Rockcliffe, Sophia, *Ambrosiaster's Political Theology*, Oxford 2007.

Magris Aldo, *Augustins Prädestinationslehre und die manichäischen Quellen*, in: *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Symposium Association of Manichaean Studies (IAMS)*, Edited by Johannes van Oort, Utrecht University, Otto Wermelinger, Université de Fribourg and Gregor Wurst, Université de Fribourg, Nag Hammadi and Manichaean Studies 49, 2001, s. 148-160.

Markus, Robert Austin, *Augustine's Confessions and the controversy with Julian of Eclanum: Manicheism revisited*, in: *Augustiniana* 41, 1991, s. 913-925.

Marrou, Henri-Irenée, *Les attaches orientales du pélagianisme*, in: *Académie des inscriptions et belles lettres, Comptes rendus des séances de l'année 1968*, Paris 1969.

Marrou, Henri-Irenée, *La canonisation de Julien d'Eclane*, in: *Patristique et humanisme. Mélanges B. Altaner (Historisches Jahrbuch, 77)*, 1958, s. 434-437.

McGrath, Alistair E., *Divine Justice and Divine Equity in the Controversy between Augustine and Julian of Eclanum*, in: *Downside Review* 101, 1983, s. 312-319.

McGrath, Alistair E., *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification: The Beginnings to the Reformation*, Cambridge 2005³.

Mercati, Giovanni, *Il nome dell'autore del Libellus fidei attribuito a Giuliano d'Eclana*, in: *Opere minore II (Studie e testi 77)*, Città del Vaticano 1937, s. 244-245.

Mitchell, Margaret M., *The Heavenly trumpet: John Chrystostom and the art of Pauline interpretation*. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 40, Tübingen 2000.

Mitchell, Margaret M., *Corrective Composition, Corrective Exegesis: The Teaching on Prayer in 1 Tim 2,1-5*, in: *1 Timothy Reconsidered*, Karl Paul Dornfeld (ed.), Leuven 2008, s. 41-62.

Moreschini, Claudio, *Natura e peccatum in Giuliano d'Eclano*, in: *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Cristiana*, Atti del Convegno 4-6 giugno 2003 a cura di Antonio V. Nazzaro, Arte Tipografica Editrice, Napoli 2004, s. 55-86.

Morin, Germain, *Un Ouvrage restitué à Julien d'Eclanum: le Commentaire du Pseudo-Rufin sur les Prophètes Osée, Joël et Amos*, in: *Revue Benedictine* 30, 1913, s. 1-24.

Mrázek, Jiří, *Evangelium podle Matouše*, Praha 2011.

Navrátil, Martin, *Úvodní studie in: Órigenés, O svobodě volby*, Olomouc 2007, s. 7-120.

Nazzaro, A. V. (ed.), *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana*. Atti del Convegno Internazionale 4 – 6 Giugno 2003, Napoli, Arte Tipografica Editrice, 2004.

Nisula, Timo, *Augustine and the Functions of Concupiscence*, Supplements to Vigiliae Christianae 116, Leiden-Boston 2012.

Norris, Richard Alfred, *Manhood and Christ: a study in the christology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford 1963.

Ocker, Christopher, *Augustine, Episcopal Interests, and the Papacy in Late Roman Africa*, in: *Journal of Ecclesiastical History*, 42, 2, 1991, s. 179-201.

Ogliari, Donato, *Gratia et Certamen: the relationship between grace and free will in the discussion of the Augustine with the so-called Semipelagians*. Leuven 2003.

Outrata, Filip, *Peccatum naturale u Juliána z Aeclana a ve starší teologické tradici*, in: *Studie a texty Evangelické teologické fakulty*, 23 (2013/2), s. 60-76

Outrata, Filip, *Milost u Juliána z Aeclana*, in: *Milost v antické, židovské a křesťanské tradici*, L. Karfíková a J. A. Dus (eds.), Jihlava 2008, s. 213-231.

Outrata, Filip, *Liberum arbitrium v polemice mezi Augustinem a Juliánem z Aeclana*, in: *Svoboda rozhodování v dějinách a současnosti filosofie*, T. Nejeschleba (ed.), Brno 2014, s. 41-52.

Pagels, Elaine, *Adam, Eve, and the Serpent*, New York 1988.

Pagels, Elaine, *The politics of paradise: Augustine's exegesis of Genesis 1-3 versus that of John Chrysostom*, 1985.

Pedersen, Nils Arne, *Demonstrative Proof in Defense of God. A Study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos – The Work's Sources, Aim and Relation to its Contemporary Theology*. Leiden - Boston 2004.

Pelikan, Jaroslav, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600). The Christian Tradition 1*. Chicago 1975.

Pennacchio, Maria Cristina, *Cum sermo propheticus absolute utrumque promiserit: L'interpretazione giuliana del concetto di theoria*, in: *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana*, ed. A. V. Nazarro, Napoli 2004, s. 171-189.

Pennacchio, Maria Cristina, *Propheta insaniens: l'esegesi patristica di Osea tra profezia e storia*. Institutum Patristicum Augustinianum, 2002.

Perago Fernando, *Il valore della tradizione nella polemica tra S. Agostino e Giuliano d'Eclano*, in: *Annali della Facoltà di lettere e Filosofia dell'Università di Napoli* 10, 1962-1963, s. 143-160.

De Plinval, Georges, *Julien d'Eclane devant la Bible*, in: *Recherches de Science Religieuse*. 47, 1959, s. 345-366.

De Plinval, Georges, *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne 1943.

De Plinval Georges, *Recherches sur l'oeuvre littéraire de Pélagé*, in: *Revue de Philologie et de littérature et d'histoire anciennes*, 60, 1934, s. 1-42.

Pohlenz, Max, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen 1964.

Putna, Martin C., *Historikové křesťanského písemnictví*, in: Hieronymus, Gennadius, Isidorus: *Dějiny křesťanského písemnictví*, Praha 2010.

Ramelli, Ilaria, *Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis*, in: *Vigiliae Christianae* 61, 2007, s. 313-356.

Rapp, Claudia, *Holy Bishops in Late Antiquity*, Berkeley - Los Angeles - London 2005.

Rebillard, Éric, *Dogma Populare: Popular Belief in the Controversy between Augustine and Julian of Eclanum*, in: *Augustinian Studies* 38, 1, 2007, s. 175-187.

Rebillard, Éric (ed.), *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle. Image et autorité; actes de la table ronde organisée par l'Istituto Patristico Augustinianum et l'École française de Rome*, Roma 1998.

Rebillard, Éric, *Augustin et ses autorités: l'élaboration de l'argument patristique au cours de la controverse pélagienne*, in: *Studia Patristica* 38, 2001, s. 247-249.

Refoulé, François, *Misère des enfants et péché originel d'après saint Augustin*, in: *Revue Thomiste*, 63, 1963, s. 341-362.

Refoulé, François, *Julien d'Éclane, théologien et philosophe*, in: *Recherches de science religieuse* 52, 1964, s. 42-84, 53, 1964, s. 233-247.

Riley, Hugh M., *Christian Initiation: a comparative study in the interpretation of the baptismal liturgy in the mystagogical writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*, Catholic University of America, Studies in Christian Antiquity, 17. Washington DC 1974.

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

Rist, John M., *Augustine: Ancient Thought Baptized*, Cambridge 1994.

Rist, John M., *What is truth?: from the Academy to the Vatican*, Cambridge 2008.

Rist, John M., *Stoická filosofie*, Praha 1998.

Rist, John M., *Man, Soul and Body. Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius*. Aldershot 1996.

Rondet, Henri, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1967.

Rudolph, Kurt, *Gnóze. Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, Praha 2010.

Sachs, John R., *Apocatastasis in Patristic Theology*, in: *Theological Studies* 54, 1993, s. 617-640.

Salamito, Jean-Marie, *Les virtuoses et la multitude: aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*. Grenoble 2005.

Saxer, Victor, *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle*. Centro italiano do studi sull'alto medioevo. Spoleto 1988.

Sfamini Gasparro, Giulia, *Origene e la tradizione origeniana in Occidente*. Biblioteca di scienze Religiose 142, Roma 1998.

Shaw, Brent D., *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge 2011.

Scheppard, Carol, *The Transmission of Sin in the Seeds*, in: *Augustinian Studies* 27-2, 1996, s. 97-106.

Schor, Adam M., *Theodoret's People. Social networks and religious Conflict in Late Roman Syria*, Berkeley 2011.

Sickenberger, Joseph, *Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukasevangelium*. Leipzig 1901.

Smalbrugge Matthias Albert, *L'identification interdite et imposée avec Dieu. Sur le moralisme de Julien d'Éclane*, in: *Augustiniana* 54, 2004, s. 307-323.

Sommer, Andreas Urs, *Das Ende der antiken Anthropologie als Bewährungsfall kontextualistischer Philosophiegeschichtsschreibung: Julian von Eclanum und Augustin von Hippo*, in: *Zeitschrift für Religion- und Geistesgeschichte* 57, 2005, 1, s. 1-28.

Sorabji, Richard, *Emotion and Peace of Mind, From Stoic Agitation To Christian Temptation*. The Gifford Lectures, Oxford 2000.

- Stein, Markus, *Bemerkungen zu Iulianus von Aeclanum*, in: *JbAC* 43, 2000, s. 122-125.
- Steinhauser, Kenneth B., *Job Exegesis: The Pelagian Controversy*, in: *Augustine. Biblical exegete*. Ed. Frederick van Fleteren, Joseph C. Schnaubelt O.S.A., *Collectanea Augustiniana*, New York 2001, s. 299-311.
- Swift, Louis J., *Pagan and Christian Heroes in Augustine's City of God*, in: *Augustinianum* 27/ 3, 1987, s. 509-522.
- TeSelle, Eugene, *Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius: Explorations in the Prehistory of the Pelagian Controversy*, in: *Augustinian Studies* 3, 1972, s. 61-95.
- Thier, Sebastian, *Kirche bei Pelagius*. *Patristische Texte und Studien* 50, Berlin 1999.
- Teske, Roland J., *Augustine of Hippo. Philosopher, Exegete, And Theologian*. Milwaukee 2009.
- Thonnard, François-Joseph, *Saint Jean Chrysostome et saint Augustin dans la controverse pélagienne*, in: *Revue des Études byzantines* 25 (Mélanges V. Grumel 2), 1967, s. 189-218.
- Thonnard, François-Joseph, *Note: L'aristotélisme de Julien d'Eclane et saint Augustin*. *Revue des Etudes Augustiniennes*, 1965, 11,3-4, s. 296-304.
- Tibiletti, Carlo, *Natura e salvezza in Tertulliano*, in: *Augustinianum* 23/3, 1983, s. 383-397.
- Vaccari, Alberto, *Un commento a Giobbe di Giuliano di Eclana*, *Scripta pontificii instituti biblici*, 27. Roma 1915.
- Van Bavel, T. J., OSA, „No one ever hated his own flesh“ Eph. 5:29 in Augustine, in: *Augustiniana* 45, 1995, s. 45-93.
- Van Oort, Johannes, *Augustine on Sexual Concupiscence and Original Sin*, in: *Studia Patristica* XXII, Leuven 1989, s. 382-386.
- Ventura, Václav, *Spiritualita křesťanského mnišství I*. Praha 2006.
- Ventura, Václav, *Órigenova mnohotvárná milost*, in: *Milost v patristice*, L. Karfíková a J. Dus (eds.), Jihlava 2011, s. 107-136.
- Vessey, M., *Opus imperfectum. Augustine and His Readers, 426 – 435 A. D.*, in: *Vigiliae Christianae* 52, 1998, s. 264-285.

Villalmonete, Alejandro de, *El pecado original, ¿dogma popular o dogma plebeyo? Controversia Agustín – Julián de Eclana*, in: *La Ciudad de Dios*, CCXVI, 2-3, 2003, s. 739-768.

Villegas, Marín Raúl, *En polémica con Julián de Eclanum. Por una nueva lectura del Syllabus de gratia de Próspero de Aquitania*, in: *Augustinianum*, 43, 1, 2003, s. 81-124.

Vinel, Jean Albert, *L'argument liturgique opposé par Saint Augustin aux Pélagiens*, in: *Questions liturgiques. Studies in liturgy*. Leuven, 68, 1987/4, s. 209-241.

Vinel, Jean Albert, *Le rôle de la liturgie dans la réflexion doctrinale de Saint Augustin contre les pélagiens*. Dissertation, Louvain-la-Neuve 1986.

Voicu S. J., *Aniano di Celeda*, in: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, I, A. Di Berardino (ed.), Casale Monferrato 1983.

Weaver David, *From Paul to Augustine: Romans 5:12 in Early Christian Exegesis*, in: *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 27/3, 1983, s. 187-206.

Weaver David, *The Exegesis of Romans 5:12 Among the Greek Fathers and its Implication for the Doctrine of Original Sin: the 5th-12th Centuries. (Part 2)*, in: *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 29/2, 1985, s. 133-159; 29/3, 1985, s. 231-257.

Weaver, Rebecca Harden, *Divine Grace and human agency: a study of the semi-pelagian controversy*, Patristic monograph series, 15, Macon (Ga.) 1996.

Weber, Dorothea, *Some Literary Aspects of the Debate between Julian of Eclanum and Augustine*, in: *Studia Patristica XLIII: Augustine; Other Latin Writers*, 2006, s. 289-302.

Weber, Dorothea, *Klassische Literatur im Dienst theologischer Polemik: Julian von Eclanum, 'Ad Florum'*, in: *Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*, part IV, Leuven, s. 503-509.

Wermelinger, Otto, *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432*, Stuttgart 1975.

Wessel, Susan, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic*. Oxford 2004.

Weyman, Carl, *Der Hiobkommentar des Julianus von Aeclanum*, in: *Theologische Revue*, 15, 1916, 11/12, sl. 241-248.

Wickert, Ulrich, *Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia*, Berlin 1962.

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

Winn, Robert E., *Eusebius of Emesa. Church and Theology in the Mid-Fourth Century*. Catholic University of America Press, Washington D.C. 2011.

Wolfson H. A., *Philosophical Implications of Arianism and Apollinarianism*, in: DOP 12, 1958, s. 3-28.

Wright, David F., *Infant Baptism in Historical Perspective*. Paternoster Press 2007.

Wu, Tianyue, *Did Augustine Lose the Philosophical Battle in the debate with Julian of Eclanum on concupiscentia carnis et uoluntas?*, in: *Augustiniana*, 57, 1-2, 2007, s. 7-30.

Yates, Jonathan P., *Iacobus contra Iulianum: uno studio su alcune modalità di impiego della lettera di Giacomo nelle opere polemiche della seconda controversia pelagiana*, in: *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana*, ed. A. V. Nazarro, Napoli 2004, s. 209-224.

Yates, Jonathan P., *Romans 2:14-15 in the Latin Tradition Before the Pelagian Controversies*, in: *Augustiniana* 58, 1-2, 2008, s. 27-74.

Young, Frances, *The 'Mind' of Scripture: Theological Readings of the Bible in the Fathers*, in: *International Journal of Systematic Theology* 7/2, 2005, s. 126-141.

Ysebaert J., *Greek Baptismal Terminology. Its origins and early development*. Nijmegen 1962.

Zelzer, Michaela, *Iulianum (Contra-)*, in: *Augustinus-Lexikon*, 2009, 812-824.

Zelzer, Michaela, *Iulianum opus imperfectum (Contra-)*, in: *Augustinus-Lexikon*, 2009, 824-835.

Zelzer, Michaela, *Praefatio*, in: *Contra Iulianum Opus Imperfectum. Libri I-III*. Ed. E. Kalinka a M. Zelzer, CSEL 85/1, Wien 1974.

Zelzer, Michaela, *Giuliano e la tradizione classica*, in: *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana*, ed. A. V. Nazarro, Napoli 2004, s. 225-233.

Seznam zkratek

ACO	Acta conciliorum oecumenicorum
ALMA	Archivum Latinitatis Medii Aevi
CCL	Corpus Christianorum, Series Latina
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DOP	Dumbarton Oaks Papers
FC	Fontes Christiani
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JLARC	The Journal for Late Antique Religion and Culture
N. S.	New Series
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
SC	Sources Chrétiennes
ThQ	Theologische Quartalschrift
WTJ	Westminster Theological Journal
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte