

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
PEDAGOGICKÁ FAKULTA
KATEDRA OBČANSKÉ VÝCHOVY A FILOSOFIE

Bakalářská práce

Problém teologie milosti u sv. Augustina

(The Problem of Grace in St. Augustin)

Autor: Veronika Spiegelová

Vedoucí práce: Mgr. David Rybák, Ph.D.

Praha 2015

*Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem **Problém teologie milosti u sv. Augustina** vypracovala samostatně s pomocí uvedených pramenů literatury.*

Veronika Spiegelová

.....

V Praze dne 3. 4. 2015

Zde bych ráda poděkovala vedoucímu této práce Mgr. Davidu Rybákovi, Ph.D.,
za kritiku i cenné rady.

Anotace:

Tato práce pojednává o sv. Augustinovi a jeho teologii milosti. Jedná se o stručné představení kontextu Augustinovy filosofie, vysvětlení základních pojmů a souvislostí a především o interpretaci Augustinovy nauky o milosti, kterou rozvíjí v návaznosti na myšlenky novozákonního autora apoštola Pavla. Práce nastiňuje postupný vývoj Augustinovy nauky o milosti od jeho raných úvah, přes způsob, jakým se problém milosti explikoval v jeho sporu s Pelagiem, až po krajní podoby jeho teologie–učení o predestinaci, jak je představeno v *Odpovědi Simplicianovi*.

V neposlední řadě je představena korespondující tematika problému lásky, a to především lásky k bližnímu, jak ji rozvíjí Hannah Arendthová ve svém díle *Láska a sv. Augustin*.

Klíčové pojmy:

Milost, vůle, láska, Pavel, přirozenost, hřích, žádostivost, spása, zásluhy, zákon, odpuštění, Ježíš, spravedlnost.

Abstract:

This bachelor thesis deals with St. Augustine and his theology of grace. It briefly introduces the context of Augustine's philosophy, explains the basic terms, and mainly focuses on the interpretation of Augustine's study of grace. It first analyses the thoughts and ideas of Saint Paul, the Apostle, which are relevant to the subject. Then it moves on to explaining the continuous development of Augustine's study of grace: how it is portrayed in his early works, the way in which it developed in his argument with Pelagius, and finally it introduces Augustine's most radical idea – the concept of predestination from his work *To Simplician*.

The last part of the thesis covers the corresponding topic of love, specifically the love of neighbour, as it is discussed by Hannah Arendth in her work *Love and Saint Augustine*.

Key terms:

Grace, will, love, Paul, nature, sin, desire, redemption, law, merit, forgiveness, Jesus, justice.

Obsah

Úvod	8
1. Stručné představení Augustina	10
2. Kontext Augustinovy filosofie	11
3. Nastínění základních pojmů a souvislostí	12
3.1. Dokonalý Boží řád	12
3.2. Původ zla.....	12
3.3. Vůle.....	13
3.4. Milost	14
4. Listy sv. apoštola Pavla jako východisko Augustinovy nauky o milosti	15
5. Jakubova epištola jako protiklad Pavlových listů	19
6. Pavlovské motivy	20
6.1. Problematika hříchu	20
6.2. Ze stavu pod zákonem do stavu pod milostí.....	21
6.3. Boží předvedění	22
6.4. Gratuitní povaha křesťanství.....	23
6.5. Pavel versus Jakub	24
7. Spor s Pelagiem	25
7.1. Stvoření, přirozenost, Adamův hřích a jeho důsledky.....	25
7.2. Předpoklad dosažení dobrého života	29
7.3. Pojetí zákona.....	31
7.4. Milost za zásluhy versus milost zdarma	32
7.5. Svobodná versus dobrá vůle	35
7.6. Otázka víry a lásky.....	37
7.7. Závěr	39
8. Odpověď Simplicianovi	41
8.1. Od předvedění k predestinaci, starozákonní příběh o Ezauovi a Jákobovi.....	41
8.2. Problém nenávisti, podobenství o hrnčíři a nádobách.....	45
9. Téma lásky u sv. Augustina	47
9.1. Sebezapření a izolace, Bůh jako pravý zdroj bytí a lásky.....	47

9.2.	<i>Civitas terrena, civitas Dei,</i> lásky jako reflexe sdílené minulosti	48
9.3.	Hřích jako přetrvávající fenomén stavu milosti	50
9.4.	Boží milost jako předpoklad lásky k bližnímu.....	51
10.	Závěr	53
11.	Seznam použité literatury	56

Úvod

Tématem této bakalářské práce je problém teologie milosti u sv. Augustina. „Problém“ je v tomto případě obzvláště příhodným pojmem, jelikož Augustinova nauka o milosti je vskutku velmi komplexní a „problematickou“ záležitostí, a nabízí tak značný prostor ke zkoumání a promýšlení.

Toto téma jsem si vybrala především proto, že křesťanská tematika ve mně vždy budila velký zájem. Ve svém životě jsem měla tu možnost blíže okusit život nejen v katolické církvi, ale i několika protestantských, a když se mi tedy naskytla příležitost zaměřit se ve své práci na jednoho z nejvlivnějších křesťanských filosofů všech dob, jehož myšlenky zároveň oba tyto směry do značné míry ovlivnily a formovaly, bez váhání jsem ji přijala.

Hlavním cílem práce je představení základních tezí, motivů a východisek Augustinovy nauky o milosti, jako ústředního tématu jeho teologie, a zároveň stručné nastínění alespoň několika zásadních momentů jejího vývoje, od Augustinových raných úvah, přes způsob, jakým se problém milosti explikoval v jeho sporu s Pelagiem, až po krajní podoby jeho teologie – viz učení o predestinaci, jak je představeno v *Odpovědi Simplicianovi*. Právě *Odpověď Simplicianovi* spolu s Augustinovým spisem *O milosti a svobodném rozhodování* a monografie *Milost a vůle podle Augustina* profesorky Karfíkové jsou základními prameny mé práce. Významným zdrojem informací mi byla i samotná *Bible*; svou pozornost jsem potom především věnovala novozákonním listům sv. apoštola Pavla, jež sloužily jako primární zdroj podnětů k promýšlení tématu milosti samotnému Augustinovi.

V neposlední řadě jsem se rozhodla věnovat část své práce tématu lásky, které je s problematikou milosti těsně spjata a k němuž se Augustin ve svých myšlenkách neustále vrací. Rozhodla jsem se zaměřit a blíže analyzovat především fenomén

lásky k bližnímu jako jeden z praktických důsledků Augustinovy teologie milosti, jak jej rozvíjí Hannah Arendthová ve své disertační práci *Láska a svatý Augustin*.

Dovolte mi ještě před začátkem práce krátké zamyšlení nad aktuálností zvoleného tématu. Vezmeme-li v úvahu jednotlivé momenty Augustinova promýšlení problému milosti, jako např. rozpolcenost lidského nitra, otázku dobra a zla, lásku k bližnímu, lidskou svobodu a s ní korespondující odpovědnost za svůj život, ale zároveň také

omezenost lidských možností či jejich vnější podmíněnost v utváření vlastního osudu, myslím, že je zcela evidentní, o jak nadčasovou tematiku se jedná.

Faktem je, že křesťanství v České republice je již po značnou řadu let na ústupu a jistě jsme i právem považováni za jednu z nejateističtějších zemí vůbec. Málokdo věnuje tématu křesťanství větší pozornost, a to poté vede k tomu, že zapomínáme, jak zásadní roli toto náboženství sehrálo v utváření naší kultury, jak ji známe dnes, jak velký vliv mělo na utváření toho, kým jsme, jak přemýšlíme a žijeme. Myslím si tedy, že chceme-li se v dnešní době pokusit porozumět sami sobě i světu, ve kterém žijeme, jistý návrat ke křesťanské tematice je nezbytný.

Doufám tedy, že tato práce bude alespoň malým přínosem k znovuoživení zájmu o křesťanskou tematiku i jistým impulsem pro promýšlení Augustinových motivů ve vztahu k vlastnímu životu čtenáře.

1. Stručné představení Augustina

Sv. Augustin patří mezi jednu z nepozoruhodnějších, ale zároveň také nejkontroverznějších postav světových dějin. Na jedné straně je uctíván jako světec, který zásadním způsobem ovlivnil vývoj západního křesťanství, na druhé straně byl mnohými označován za heretika. Už fakt, že jeho učení poskytlo základ mnohým reformním křesťanským hnutím, paradoxně bojujícím proti katolické církvi, jejíž podobu do velké míry právě Augustin utvářel, je známkou bohatosti i rozporuplnosti jeho učení.¹

Klíčovou úlohu v celém kontextu Augustinovy filosofie hraje jeho nauka o milosti, kterou pokládal za samotné jádro křesťanství. Augustin byl pravděpodobně prvním teologem od dob sv. apoštola Pavla, který se tématu milosti a celé škále s ní vycházejících problémů věnoval s opravdovou vážností a systematičností. Základem jeho teologie milosti a předmětem jeho úvah se stal především vzájemný vztah mezi svobodou lidské vůle a Boží milostí- problém vinoucí se v podstatě celou historií křesťanské teologie až po novověk, to jistě svědčí o jeho závažnosti, komplexnosti i problematičnosti. Není tedy divu, že právě tato část Augustinova učení se stala jednou z nejkontroverznějších, ale zároveň nejzajímavějších částí jeho myšlení, přestože nikdy nebyl schopen problém milosti a s ním korespondující otázky uspokojivě vyřešit. Navzdory tomu se ale jeho dílo stalo nesporným přínosem křesťanskému filosofickému myšlení a zásadním způsobem ovlivnilo jeho vývoj.²

¹ MACHOVEC, Milan. *Svatý Augustin*, 1967, s. 5.

² KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s. 12–14.

2. Kontext Augustinovy filosofie

Augustinova filosofie se nachází na pomezí antiky a středověku. Augustin žil a působil na přelomu 4. a 5. století po Kristu v období tzv. „konstantinovské epochy“ vyznačující se legalizací církve a její propojeností se světskou mocí, a zároveň v období krize a postupného úpadku západořímské církve. Tyto okolnosti a s nimi související probíhající společenské změny si podle Machovce, autora monografie *Svatý Augustin*, přímo žádaly reinterpretační jistých zaběhnutých pořádků a návrat k původním raně křesťanským otázkám a východiskům (jak se jimi zabýval především apoštol Pavel), kterým se podle něj současná křesťanská teologie rapidně vzdálila.³

Augustin navazuje na velké teologické systémy III. a IV. století, jež vznikaly tzv. „helenizováním“ či „romanizováním“⁴ původního raně křesťanského myšlení a jsou tedy vlastně určitým výsledkem propojování myšlenek raného křesťanství s antickým řecko-římským myšlenkovým systémem. Machovec pro ně používá termín „kosmologická christologie“ a kritizuje jejich odklon od původní rané podoby křesťanství. Víra, původně záležitost citu a prožitku (především prostých lidí), se podle něj stala postupem času převážně předmětem racionálního uvažování intelektuálů.⁵

Dalo by se poté říci, že Augustinova role spočívala v určitém znovuoživení původní raně křesťanské Ježíšovské zvěsti⁶; v základním obratu od kosmologických úvah k složitým niterným prožitkům každého jednotlivého člověka a jeho vztahu k Bohu. Augustin svým specifickým způsobem provedl určitou „antropologizaci“, „psychologizaci“ či „subjektivizaci“ západního křesťanství. Stavěl sice na zavedených dogmatech existujících teologických systémů, které nezpochyboval, oživil je nicméně konkrétními lidskými zkušenostmi. V Augustinově pojetí se do popředí dostaly otázky týkající se lidské iniciativy, viny, naděje i mravní odpovědnosti.⁷

³MACHOVEC, Milan. *Svatý Augustin*, 1967, s. 68–69.

⁴Tamtéž, s. 37.

⁵Tamtéž, s. 43–45.

⁶Tamtéž, s. 24.

⁷Tamtéž, s. 74–76.

3. Nastínění základních pojmů a souvislostí

3.1. Dokonalý Boží řád

Podle Augustina dává Bůh „všem věcem míru.“ Do svého stvoření zavádí dokonalý řád, jehož součástí je i zlo—i to totiž přispívá k dokonalosti veškerenstva.⁸ „(...) není však hříchu, který by mohl Tobě škoditi a rušiti řád Tvého království ani v nejprvnějším ani v nejposlednějším ze Tvých tvorů.“⁹ Důležité ale je, že přestože Bůh zlo do svého řádu začleňuje a zlých lidí či jejich hříchu, využívá ku prospěchu ostatních, není jeho původcem.¹⁰ Mezi dobrem a zlem nicméně rozlišuje, a po zásluze je na základě své svrchované a dokonalé spravedlnosti odměňuje nebo trestá.¹¹ Boží prozřetelností se potom vše děje po zásluze, nic není ponecháno náhodě.¹² K jakkoli kontroverzním a problematickým důsledkům Augustin v průběhu svého myšlení dochází, Boží spravedlnost a neměnný Boží řád nikdy ani na okamžik nezpochybní.

3.2. Původ zla

Dalším nezpochybnitelným Augustinovým východiskem je představa Boha jako podstatného dobra, ze kterého nemůže vzejít žádné zlo. Původ zla z dobrého Boha radikálně odmítá. „Na Tobě vůbec není zla, nýbrž ani na celém Tvém stvoření(...)“.¹³ Augustin se zároveň vyhraňuje vůči manichejskému dualismu, zakládajícím se na rovnocenné existenci dvou věčně trvajících podstat či principů – dobra a zla, potažmo duchovnosti a tělesnosti, a popírajícím tak vlastně možnost svobodného lidského rozhodování.¹⁴ Manichejský výklad světa odpovídal a zároveň vlastně legitimizoval pocity a prožitky mladého Augustina vyrůstající z neustálého neklidu jeho žádostmi zmítané duše (jak to detailně a jímavě popsal a vystihnul ve svých *Vyznáních*). Není tedy divu, že se na několik let stal součástí manichejské sekty.¹⁵ Nakonec se ale proti jejich učení vymezuje a přiklání se k představě monistického základu světa, jež se následně snaží obhájit. Cokoli jest, musí být podle Augustina na základě dobré Božské podstaty dobré. Zlo tudíž nemůže být podstatou:

⁸ Srov. „Ty Pořadateli a Stvořiteli všehomíra, hříchů však toliko Pořadateli!“ (Vyznání, I–10, s. 26)

⁹ AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, 2012, XII–11, s. 428.

¹⁰ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*. 2006, s. 39.

¹¹ Tamtéž, s. 22

¹² Tamtéž, s. 31

¹³ AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, 2012, VII–12, s. 211.

¹⁴ HOŠEK, Radislav. *Úvodní studie k dílu Říman, člověk, světec*, 2000, s. 62–64.

¹⁵ MACHOVEC, Milan. *Svatý Augustin*, 1967, s. 55–56.

„kdyby totiž bylo podstatou, bylo by dobré.“¹⁶ Jeho existence tedy spočívá pouze v deficienci dobra.¹⁷

Původ zla potom Augustin nachází ve vůli člověka. Pouze sama vůle dává na základě svých rozhodnutí vzniknout hříchu. Zdrojem zla je podle Augustina tzv. „nenáležitá žádost“ člověka, neboli volba špatných objektů lidské žádosti. Těmito špatnými objekty rozumí Augustin takové objekty, které může člověk ztratit proti vlastní vůli.¹⁸ Hříšný člověk volí místo věcí věčných věci časné,¹⁹ obrací se od věcí vyšších k věcem nižším²⁰ a nechává tak zvítězit žádost nad rozumem.²¹ Hříchem je pro něj tedy v posledku „odvrácení [lidské] vůle od nejvyšší podstaty“²² a zároveň nejvyššího dobra, jímž je Bůh. Otázkou nicméně zůstává, jak a proč je tato možnost „sebeodcizení“ člověka, tj. odklon člověka od Boha jako jeho pravé podstaty, vůbec možná.²³

Zlo, potažmo hřích v té nejhorší podobě, analyzuje Augustin ve svých *Vyznáních*. Definiuje je jako zlo kvůli samotnému zlu. Jako příklad uvádí vlastní čin krádeže hrušek ve svých 16 letech. Augustin píše, že neměl žádný objektivní důvod ke krádeži (např. hlad, chudoba). K činu ho vedla výhradně samotná „touha po nepravosti“, po hříchu, který miloval. „Chtěl jsem být zlým stůj co stůj, a konati zlo jenom pro zlo.“²⁴ Zlo se mu tak, spíše než prostředkem k dosažení nepatřičného objektu své vůle, stalo „cílem o sobě“.²⁵

3.3. Vůle

Bůh stvořil člověka se svobodnou vůlí, kterou se může rozhodovat mezi dobrem a zlem. Právě fakt, že člověk může volit dobro, protože sám chce, a ne protože musí, chápe Augustin jako součást dokonalosti člověka jako Božího stvoření.²⁶

¹⁶ AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, 2012, VII-12, str. 210.

¹⁷ MACHOVEC, Milan. *Svatý Augustin*, 1967, s. 97.

¹⁸ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s. 31–32.

¹⁹ Tamtéž, s. 33 (viz. níže- Hannah Arendthová- rozdíl mezi *caritas* a *cupiditas*)

²⁰ Tamtéž, s. 46.

²¹ Tamtéž, s. 40.

²² AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, 2012, VI–16, str. 214

²³ MACHOVEC, Milan. *Svatý Augustin*, 1967, s. 97.

²⁴ AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, 2012, II-9, str. 53.

²⁵ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.97.

²⁶ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s. 39.

V procesu zkoumání lidské vůle nachází Augustin důležitý aspekt jejího fungování, a totiž její intencionalitu neboli nasměrování. Vůle nemůže fungovat bez nějakého objektu, ke kterému se ve svém chtění a rozhodování obrací. Augustin konkrétně mluví o tzv. „fantasijních obrazech“, které se dostávají do lidské mysli, aniž by to člověk mohl nějak ovlivnit, a tím ji aktivizují.²⁷ Tyto představy vyvolávají v člověku různé „chutě“ na jejichž základě vznikají „zvyky“, jež vůli utvářejí. Vůle se tak dle Augustina stává jakousi „pružinou orientující lidské jednání k cíli na základě zvyku.“²⁸

3.4. Milost

Milost jako teologický pojem se poprvé nachází v Augustinově spisu *De vera religione*. Za uskutečnění milosti považuje Augustin vtělení Krista zvěstované ve Starém Zákoně; jejím obsahem je „povolání lidí ke svobodě.“ Za dokonale svobodného potom považuje Augustin člověka, který zachovává Boží neproměnný zákon. Tento neproměnný zákon člověk porušil (a dále porušuje) právě na základě výše zmíněného obratu vůle od věčného Boha k věcem pomíjivým – v důsledku čehož se sám stává pomíjivým (tj. smrtelným). Trestem za lidské přestoupení je kromě smrti také „spoutanost člověka vlastními žádostmi“. Člověk tedy na základě svého přestoupení ztrácí svoji původní svobodu, kterou může znovu nabýt pouze na základě Boží milosti, jejímž prostřednictvím se opět stává duchovním a navrací se zpět k jedinému a neproměnnému Bohu. Tím dochází ke znovuoživení a nastolení původního dokonalého Božího pořádku a člověk zároveň dochází k pokoju.²⁹ „(...) nepokojné jest naše srdce, dokud nespočine v Tobě!“³⁰

²⁷KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s. 53.

²⁸KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s. 39-40.

²⁹KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s. 42-43.

³⁰AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, 2012, I-1 str. 10.

4. Listy sv. apoštola Pavla jako východisko Augustinovy nauky o milosti

Jak už bylo naznačeno výše, problém milosti zakládající se především na vztahu lidské svobodné vůle a Boží milosti, se stal ústředním motivem Augustinovy filosofie. Mezi hlavní zdroje jeho nauky o milosti patří bezesporu novozákonní listy svatého apoštola Pavla. Následující kapitola se navrácí právě k těmto původním raně-křesťanským pramenům a snaží se zmapovat výchozí motivy Augustinových úvah. Právě Augustinova interpretace Pavlových listů na dlouhou dobu ovlivnila myšlení a vývoj západní křesťanské církve. Stalo se tak i přes její evidentní rozporuplnost. Anebo právě pro ni?³¹

Již z pozdravu: „Milost vám a pokoj od Boha Otce našeho a Pána Ježíše Krista,“ (2Kor 1,2) který Pavel opakovaně používá na začátku svých listů, lze předpokládat významnost a neopomenutelnost role Boží milosti v jeho myšlení. Téma lidských skutků versus Boží milosti ve vztahu k lidské spáse se vine celým Pavlovým textem. Na jedné straně zdůrazňuje důležitost lidských činů a jejich odpovědnost za ně (na základě čehož dokazuje Augustin existenci lidské svobodné vůle jako nutného předpokladu oprávněnosti Božích trestů), na druhé straně poukazuje na limity lidských možností. Ve druhé kapitole listu Římanům varuje před Božím soudem, při kterém Bůh „odplatí každému podle jeho skutků“ (Řím 2,5–6). Pavel slibuje „slávu, čest a život věčný“ (Řím 2,7) jako odměnu za dobré jednání, varuje ale zároveň před Božím hněvem a trestem v případě „podlehnutí nepravostem“ (Řím 2,8). Boží hněv pak považuje vzhledem k našemu jednání za oprávněný a spravedlivý (Řím 3,5-6). Podle Pavla je ale realita taková, že ani jeden člověk není bez hříchu. „Všichni zhřešili a jsou daleko od Boží slávy“ (Řím 3,23). Hřích vstoupil do světa skrze prvního člověka Adama, na základě jeho rozhodnutí odvrátit se od Boha, a „skrze hřích smrt,“ která se vzhledem k obecné hříšnosti týká všech (Řím 5,12).

Velkou inspirací bylo pro Augustina Pavlovo pojetí zákona. Pavel uvažuje o zákonu jako o zdroji poznání hříchu (Řím 3,20). Hřích vlastně zneužil zákona, když skrze jeho přikázání probudil v člověku žádostivost (Řím 7,8). Člověk si je vědom obsahu zákona, pokládá jej za dobrý a chce jej naplňovat, ale hřích či ona žádostivost, kterou

³¹KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.13.

v něm hřích vyvolal, ovládá jeho vůli, a člověk tudíž činí to, co vlastně nechce. „Nepoznávám se ve svých skutcích; vždyť nedělám to, co chci, nýbrž to, co nenávídím“ (Řím 7,15). Člověk tedy koná zlo proti své vůli, jelikož je „zajatcem zákona hřichu“ (Řím 7,23). Se zákonem je potom nutně spjat i spravedlivý Boží trest za jeho přestoupení (Řím 4,15).

Na místo ospravedlnění ze zákona představuje Pavel „Boží spravedlnost bez zákona“ (Řím 3,21), tzv. „spravedlnost z milosti“ (Řím 4,16). Ta je možná pouze skrze víru v Ježíše Krista, na základě jehož oběti můžou být hříšníci vykoupeni. „A tak tedy: jako jediné provinění přineslo odsouzení všem, tak i jediný čin spravedlnosti přinesl všem ospravedlnění a život“ (Řím 5,18). Kristus je Pavlem chápán jako určitý protiklad Adama, díky němuž se člověk dostává ze stavu „pod zákonem“ – situace nesvobody hříchem vedoucí k smrti, do stavu „pod milostí“ – situace vyznačující se poslušností Bohu vedoucí ke spravedlnosti (Ř 6,14–18). Pravá spravedlnost podle něj tedy nevychází ze zákona, ale od Boha. Nezáleží tedy na plnění zákona skutky, ale na víře v Krista. „Vždyť Kristus je konec zákona, aby spravedlnosti došel každý, kdo věří“ (Řím 10,4).

Starý zákon zotročující člověka hříchem, nazývá Pavel *Literou*. K ní staví do protikladu „novou smlouvu“, která vstoupila v platnost skrze Krista. Ta je založená na Duchu, jenž skrze milost uschopňuje člověka k naplnění zákona. „Litera zabíjí, ale Duch dává život“ (2Kor 3,6). Nechá-li se člověk vést Božím Duchem, je schopen vzdorovat svodům své přirozenosti, svým špatným sklonům a vášním, postavit se tělesné žádostivosti, která jej drží v područí hřichu, a zvítězit nad ní (Gal 5,16). Dobré chování a jednání člověka jsou potom „ovocem Ducha,“ (Gal 5,22) který nás nejen oživuje, ale také řídí (Gal 5,25). Zde je představena Boží milost jako předpoklad ke konání dobrých skutků.

Znění zákona se nemění, pouze vztah člověka k němu a důsledky z něho plynoucí. „Duch je tím Pánem, kde je Duch Páně, tam je svoboda“ (2Kor 3,17). Skrze Ducha je člověk vysvobozen z otročení hřichu, nově nabytou svobodu má potom využívat ke službě Bohu a bližnímu. Do popředí se dostává láska, jako způsob naplňování zákona.

„Vždyť celý zákon je shrnut v jednom slově: Milovati budeš bližního svého jako sebe samého“ (Gal 5,14). Příkladem Boží lásky, jež má člověk následovat a její

demonstrace ve světě, je sám Ježíš Kristus. „Jako milované děti následujte Božího příkladu a žijte v lásce, tak jako Kristus miloval nás a sám sebe dal za nás jako dar a oběť, jejíž vůle je Bohu milá“ (Ef 5,1–2). Láska vedoucí vše k dokonalosti, je potom důsledkem působení Božího ducha v člověku (Kol 1,8).

V listu Galatským demonstruje Pavel důležitý posun od rituální povahy vztahu člověka k Bohu k „víře, která se uplatňuje láskou“ potažmo skutky (Gal 5,6). Pavel zde vystupuje jako revolucionář, bořící pevně zakořeněné představy o rozdílech mezi židy, pohany a vůbec lidmi různého původu a společenského postavení, v otázce Božího vyvolení (Gal 3,28). „Vy všichni jste přece skrze víru syny Božími v Kristu Ježíši“ (Gal 3,26). Ona „víra uplatňující se láskou“ má tedy v kontextu nového zákona podle Pavla absolutní přednost před zákony a tradicemi (např. židovskou obřizkou). „Svou obětí odstranil zákon ustanovení a předpisů, aby z těch dvou, z žida i pohana stvořil jednoho nového člověka, a tak nastolil mír“ (Ef 2,14–15). Tradice a rituály jsou nahrazeny službou Bohu a vírou v něj. „Neboť pravá obřizka jsme my, kteří duchem sloužíme Bohu, chlubíme se Kristem Ježíšem a nedáme na vnější věc“ (Fil 3,3).

Mimo jiné připravil Pavel půdu pro Augustinovy kontroverzní názory týkající se Boží predestinace neboli předurčení. V osmé kapitole listu Římanům hovoří Pavel o předurčení, povolání a následném ospravedlnění lidí podle Božího rozhodnutí (Řím 8,28–30). V deváté kapitole potom otevírá problematický starozákonní příběh bratrů Ezaua a Jákoba, kdy Bůh ještě před jejich narozením, to znamená před tím, než mohli získat jakékoli zásluhy, vyvolil jednoho z nich ke spáse a druhého k zatracení. (Řím 9,10–11) I na základě tohoto příběhu Augustin zakládá asi nejradikálnější podobu své nauky o milosti, ve které se přiklání na stranu Boží milosti na úkor jakékoliv aktivity lidské vůle. Ta je prezentovaná v jeho díle *Odpověď Simplicianovi*, jež bude rozebráno později. „Nezáleží tedy na tom, kdo chce, ani na tom, kdo se namáhá, ale na Bohu, který se smilovává“ (Řím 9,16).

Téma Božího vyvolení se hojně objevuje i v listu Efezským. V něm se Pavel asi nejvýrazněji vyjadřuje ve prospěch Boží milosti a důležitosti její role při získávání lidských zásluh, a zároveň neomezené Boží vůle podmiňující budoucí lidské skutky. „Milostí tedy jste spaseni skrze víru. Spasení není z vás, je to Boží dar; není z vašich skutků, takže se nikdo nemůže chlubit“ (Ef 2,8). Pavel zde představuje Boha, který

má svět jako své stvoření pevně ve svých rukou a jenž všechno řídí a působí rozhodnutím své svrchované vůle (Ef 1,11–12). Zdá se, že lidé, které Bůh vyvolil již před stvořením světa a kterým udělil „požehnání nebeských darů,“ v tomto kontextu pouze naplňují „předem dané poslání“ (Ef 1,11–12) a konají skutky, které jim Bůh připravil (Ef 2,10). Je zde naznačena i různá míra milosti, která se jednotlivým lidem dostává (Ef 4,7).

Lidské skutky nesporně hrají v Pavlově pojetí svou roli, už vzhledem k jeho očekávání Božího soudu, při kterém „každý dostane odplatu za to, co činil ve svém životě, ať dobré či zlé“ (2Kor 5,10). Zároveň jsou ale chápány až jako důsledky působení Boží milosti v člověku, na základě níž jsou skrze víru uskutečňovány.

5. Jakubova epištola jako protiklad Pavlových listů

S poněkud protikladným pohledem na věc přichází apoštol Jakub. V listu Jakobově je kladen mnohem větší důraz na jednotlivé lidské skutky a boj člověka s žádostivostí, kvůli níž je člověk vystaven zkouškám a pokušením (Jak 1,14). Víru, není-li dovršena skutky, považuje Jakub za mrtvou. Teprve ve skutcích totiž dochází víra dokonalosti (Jak 2,17–22). Ty, kteří skutky vykazují a ve zkouškách obstojí, potom čeká odměna. „Blahoslavený člověk, který obstojí ve zkoušce; když se osvědčí, dostane vavřík života, ježž pán zaslíbil těm, kdo ho milují“ (Jak 1,12). Jakub poukazuje na rozdíl naslouchání Božím slovu, které má spasitelnou moc, a jednání podle něj. Pouze ten kdo jedná, může být blahoslavený, a to právě na základě těchto skutků (Jak 1,25). Víra bez skutků k ospravedlnění nestačí (Jak 2,24), jen ti kdo dobře jednají, mohou od Boha „sklidit ovoce spravedlnosti“ (Jak 3,18). Navzdory důležitosti, kterou Jakub přikládá skutkům, ale nakonec i on zmiňuje aspekt Boží milosti, kterou Bůh upírá pyšným a dává pokorným (Jak 4,6).

6. Pavlovské motivy

Jak už bylo zmíněno výše, listy sv. apoštola Pavla hrají v Augustinově nauce o milosti klíčovou roli. „Pavlovským tématům“ se s větší intenzitou začíná věnovat v období svého presbyteriátu.³²

6.1. Problematika hříchu

Jedním z témat, kterým se Augustin v tomto období zabývá, je téma hříchu či „zvyku hřešit“ a jeho role v lidském jednání a rozhodování. „Hříšný zvyk“ vzniká podle Augustina opakovaným uskutečňováním chuti člověka. S každým příštím opakováním se zvyšuje míra obtížnosti zvolit dobro v dalším rozhodování. Zvyk se stává „překážkou další dobré vůle.“³³ Volit a konat dobro se tak pro člověka stává stále těžším a nemožnějším.

Člověk je rozdvojen mezi tělo a ducha, zmítá se mezi rozkoší a ctností; dochází v něm ke konfliktu dvou protikladných vůlí (ne dvou podstat či přirozeností – těla a duše, jako je tomu o dualisticky smýšlejících Manichejců). Každý člověk si podle Augustina tento zvyk vytváří nutně a nevyhnutelně, jakožto trest za Adamův první hřích, který dar svobodné vůle nesprávně použil. Původně svobodné lidské rozhodování, kterým Adam disponoval, se teď jeho vinou (za kterou všichni neseme společnou odpovědnost) nachází v zajetí zvyku a ztrácí svojí svobodu.³⁴ „Ale zvyk mou vlastní vinou proti mně zmohutněl, takže svou vlastní vůlí jsem dospěl tam, kam jsem nechtěl dospět.“³⁵ Tento „rozštěp“ vůle může být vyléčen pouze Boží milostí – jakkoli se totiž člověk odvrací od Boha na základě svého vlastního rozhodnutí, zpět k dobru se může obrátit pouze s Boží pomocí.³⁶

Následkem hříchu se tedy člověk rodí do tzv. „druhé přirozenosti,“ vyznačující se slabou a nevědomou vůlí. Tento stav nemůže člověk nijak ovlivnit, je ale na něm, jak

³²KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.46.

Období Augustinova presbyteriátu spadá do období mezi léty 391 a 396 – v té době působí jako biskup v africkém městě Hippo Regius.

³³KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.46-47.

³⁴KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.48.

³⁵AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, 2012, VIII-5, s.237-238.

³⁶KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.48.

s ním naloží. Samotné chtění totiž zůstává v jeho moci,³⁷ přestože potřebuje Boží pomoc k jeho naplnění.³⁸

Svůj vlastní, duši drásající boj s hříchem a žádostivostí, popisuje Augustin ve svých *Vyznáních* jako souboj vůle staré (tělesné) a nové (duchovní).³⁹ „Takový zuřil boj v mém srdci, boj mne samého proti mně samému.“⁴⁰ Nová vůle v něm již byla přítomná—Augustin pochopil, co je to dobro a ctnost, jež má volit na úkor hříchu, neměl však ještě dostatek sil k překonání „tvrdého otroctví“ po dlouhý čas posilovaného zvyku. Nacházel se pod vládou dvou navzájem si odporujících zákonů—jiný zákon vládl jeho „údom“, jiný jeho myslí. Augustin tak nedobrovolně, proti vlastní vůli, činil zlo. Za jediné východisko z takto zoufalé situace potom považoval pouze zásah Boží milosti. „Ubohý já člověk! Kdo mě vysvobodí z těla smrti této, neli milost Tvá skrze Ježíše Krista, Pána našeho?“⁴¹ Člověk, jako bytost zoufající si pod břemenem hříchu a z něj plynoucí smrtelnosti je jedním z ústředních motivů tohoto Augustinova autobiografického spisu, v němž popisuje vlastní boj s žádostivostí, se kterou se potýkal již od útlého věku.

6.2. Ze stavu pod zákonem do stavu pod milostí

Za klíčové téma listu Římanům považuje Augustin Pavlem promyšlenou problematiku lidského „režimu pod zákonem a pod milostí“. Boj s hříchem Augustin rozděluje na čtyři stadia: „před zákonem“, „pod zákonem“, „pod milostí“ a „v pokoji.“ První stadium se týká období, kdy člověk zákon nezná, neví tedy ani o hříchu, který se skrze něj ukazuje a bez výčitek se poddává svým žádostem. V druhém období si je už člověk hříchu plně vědom, ale není schopen se ho sám vyvarovat.⁴² Původní lidská svoboda se totiž důsledkem Adamova hříchu mění ze „svobody nehřešit“ pouze ve „svobodu nechtít hřešit“.⁴³ Motivací k plnění zákona je člověku v tomto stádiu strach z trestu. Ve třetím stadiu člověk nad hříchem vítězí,

³⁷ Postoj ke chtění, jako výhradně lidské záležitosti, která se nachází v moci každého individua, se v Augustinově myšlení postupně vyvíjí a mění, jak si ukážeme později. Pozn. aut.

³⁸KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.50-51.

³⁹Srv. „Tělesné sklony míří proti Duchu a Duch proti tělu; navzájem si odporují, abyste nemohli dělat, co chcete“ Gal 5,17.

⁴⁰AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, 2012, VIII-11, str. 257.

⁴¹AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, 2012, VIII-5. str. 237-239.

⁴²KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.63-64.

⁴³ Tamtéž, s.60.

jelikož už nebojuje sám, nýbrž s pomocí Boží milosti, která mu umožňuje zákon plnit z lásky, jež se nyní stává jeho motivací (namísto strachu). „Zákon hříchu“ panující v lidském těle, charakteristický pro situaci „pod zákonem“, ale v menší míře přetrvává i v situaci „pod milostí“. Boj s žádostivostí přetrvává po zbytek lidského života. Plné osvobození, které je oním čtvrtým stadiem „v pokoji,“ čeká člověka až na věčnosti. Teprve tam navždy končí boj s hříchem a člověka čeká nekonečné vítězství.⁴⁴

Procesu vývoje člověka z jednoho stádia do druhého rozumí Augustin zároveň jako procesu opětovného připodobňování se člověka Bohu, návratu k Božímu synovství, ze kterého člověk vlastní vinou odpadl, aby se následně stal součástí „masy hříchu“ určené k záhubě. Svou původní podobu potom člověk může nabýt díky Kristu jako Bohu, který se sám připodobnil člověku. Jen skrze něj se lidé mohou opět stát Božími syny.⁴⁵

Kristus v Augustinově podání tedy měl jak lidskou, tak božskou podobu,⁴⁶ jinak by jen těžko mohl být prostředníkem mezi člověkem a Bohem. S lidmi sdílel jejich sklon k hříchu i jejich pozemskou smrtelnost jako trest za jejich hřích (na základě níž mohl být ukřižován), s Bohem potom svou spravedlnost, díky které si jako jediný uchoval svou bezhříšnost a věčnou nesmrtelnost, která byla demonstrována jeho zmrtvýchvstáním. Jen tak mohl zajistit vysvobození těch, kteří v něho věří.⁴⁷ „(...) svou spravedlností, která jej spojovala s Bohem, zmařil smrt ospravedlněných hříšníků, (...).“⁴⁸

6.3. Boží předvedění

Augustin v tomto období dále představuje koncept Božího předvedění, předstupeň jeho pozdějších úvah o predestinaci. Bůh sice o rozhodnutích lidské vůle předem ví, ale neurčuje je. Veškeré lidské jednání nicméně nutně zapadá do dokonalého Božího

⁴⁴ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.63-64.

⁴⁵ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.66-67.

⁴⁶ Jistě i pod vlivem již zavedených dogmat, viz Machovec s. 41- uznání Ježíšovo plné božství i lidství

⁴⁷ AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, 2012, IX- 42-43, s.370-371.

⁴⁸ AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, 2012, IX- 42-43, s. 371

stvoření, kde i hříšníci mají svůj význam a přispívají ke kráse celku. Na udělených trestech a odměnách se ukazuje spravedlnost Božího pořádku.⁴⁹

Důležitým bodem Augustinových úvah je fakt, že Bůh nikomu nic nedluží. Naopak, „dlužníci“ je lidská duše, která nezaslouženě získává od Boha samotné bytí. Na ní potom zůstává, jak s tímto darem naloží: „buď správným jednáním vrací, co přijala, nebo po právu ztrácí, co užila špatně.“⁵⁰ „Na úsilí člověka tedy nijak nezávisí dokonalý kosmický pořádek, na jeho vůli však závisí intervenování tvůrce do lidských osudů.“⁵¹

6.4. Gratuitní povaha křesťanství

Předpokladem získání ospravedlňující a osvobozující Boží milosti je podle Augustina pokora. „Cestu milosti“ srovnává s „cestou pokory“. Stav pokory je pro něj oním osvobozujícím stádiem, ve kterém už nenaplnuje člověk zákon ze strachu, nýbrž z lásky. Člověk je skrze víru, jež zůstává jeho vlastní zásluhou (alespoň pro teď), ospravedlněn a osvobozen Bohem, jehož uctívá „pro něj samého“ jako cíl, nikdy ne jako prostředek. Augustin pro tento vztah používá pojem „gratuita“.⁵² „Milost daná od Boha *gratis*⁵³ očekává lásku milující jej *gratis*, tj. pro něj samého, nikoli pro jinou odměnu, ...“⁵⁴ Gratuitní povahy je podle něj i láska člověka k bližnímu, jejímž cílem má být sama spravedlnost, a nikdy ne touha po odměně či strach z trestu. Rituální činy už nesplňují svou neopomenutelnou starozákonní úlohu, jejich místo nově zaujímají láskou motivované a naplňované „mravní příkazy zákona“.⁵⁵

Za největšího učitele pokory potom považuje Augustin samotného Krista, jenž se sám pokořil před Bohem, když sestoupil na zem, aby se stal člověkem. Zároveň se tak stal jistým spojovacím článkem mezi člověkem a Bohem, jehož prostřednictvím může člověk, bez ohledu na svou národnost či původ, nabýt oné ztracené podoby Božího syna a získat tak zpět svou ztracenou duchovnost i život věčný.⁵⁶ „(...) pro pokoru

⁴⁹KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.51.

⁵⁰ Tamtéž, s 50-52.

⁵¹KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.54

⁵² KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s. 69-70.

⁵³ Tj. zdarma. Pozn. aut.

⁵⁴KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.72.

⁵⁵ Tamtéž, 69-70.

⁵⁶ Tamtéž, s.70-71.

Syna Tvého, Pána našeho, který se snížil k naší pýše.⁵⁷ Kristovou „účastí na lidské přirozenosti získává zároveň člověk účast na něm a stává se Božím synem.“ Tuto účast popisuje Augustin jako „přimknutí se ke Kristu duchovní láskou“.⁵⁸

6.5. Pavel versus Jakub

Protiklad víry a skutků mezi Pavlem a Jakubem považuje Augustin za rozpor pouze zdánlivý. Augustinovi nejde o popření důležitosti lidských skutků jako takových, pouze je chápe jako vírou podmíněné, a tedy jako „integrální součást víry samé.“ Nepřinášejí spásu samy o sobě, ale jsou neodmyslitelným důsledkem přijetí Boží milosti skrze víru, která je jejich nezbytným předpokladem– samotné lidské síly nestačí.⁵⁹

Interpretace listů apoštola Pavla z Augustinova období presbyteriátu tvoří první ucelenější podobu jeho nauky o milosti. Člověk disponuje svobodnou vůlí, ta je nicméně v důsledku Adamova hříchu schopná dobro pouze chtít. K jeho naplnění potřebuje pomoc Boží milosti, kterou získává skrze svou víru (ta si prozatím uchovává charakter zásluhy člověka). Milost přináší člověku odpuštění hříchů, zbavuje jej strachu a umožňuje mu naplňovat Boží zákon z lásky. Zároveň lze tento výklad chápat jako jistý předstupeň Augustinových dalších úvah na toto téma, jak je rozvíjí ve svých pozdějších spisech.⁶⁰

⁵⁷AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, 2012, II-9, s. 27.

⁵⁸KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.70-71.

⁵⁹KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.65.

⁶⁰KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.71-73.

7. Spor s Pelagiem

Na základě dvou výše nastíněných úhlů pohledu (Pavel versus Jakub), týkajících se lidské versus Božské role a působení v otázce spásy, se odvíjel Augustinův spor s heretickým mnichem Pelagiem. Jednalo se primárně o otázku lidské přirozenosti a svobodné vůle. Pelagiové názory, argumentující proti Augustinově pojetí milosti chápané jako „fundamentální prvek celého díla stvoření a spásy“, se staly Augustinovi podnětem k dalšímu systematickému promýšlení jeho nauky o milosti. Tento spor je tedy možné chápat jako Augustinovu obhajobu milosti. Přesto ale Augustin nepřestává trvat na plnosti lidské svobody a obě se snaží uvést v soulad. „Milost a dobré skutky musí jít ruku v ruce. Milost však má určitou prioritu. Podporuje a umožňuje veškeré zásluhy.“⁶¹ Augustin se v boji proti pelagianismu velmi angažoval; dá se jistě považovat za jednoho z Pelagiových největších odpůrců.⁶²

7.1. Stvoření, přirozenost, Adamův hřích a jeho důsledky

Pelagius věří, že Bůh stvořil člověka s dobrou přirozeností a svobodnou vůlí, díky nimž je schopen sám se rozhodovat pro Boha a dobro. Obojí obdržel od Boha ve stvoření bez předchozích zásluh jako Boží dar.⁶³ „Možnost nehřešit“ je tedy podle něj dána samotnou lidskou přirozeností, která potom může a nemusí být aktualizována projevem svobodné lidské vůle.⁶⁴ Adamovým selháním se dobrá lidská přirozenost nenarušila,⁶⁵ Adamův hřích zasáhl lidské pokolení pouze jako špatný příklad, který lidé napodobují a na základě něhož si vytvářejí „návyk hřešit“ (viz výše). Adamův špatný příklad je následně vyrovnán dobrým příkladem Kristovým, který je hodný následování.⁶⁶ Adamův čin tedy jistým způsobem ztěžuje výchozí situaci člověka,

⁶¹ MACHULA, Tomáš. *Úvod k O milosti a svobodném rozhodování a Odpověď Simplicianovi*, 2000, s. 10-11.

⁶² MACHULA, Tomáš. *Úvod k O milosti a svobodném rozhodování a Odpověď Simplicianovi*, 2000, s. 7-9.

⁶³ MACHULA, Tomáš. *Úvod k O milosti a svobodném rozhodování a Odpověď Simplicianovi*, 2000, s. 7.

⁶⁴ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.192.

⁶⁵ Nemá totiž povahu substance- viz KARFÍKOVÁ, s.191. Pozn. aut.

⁶⁶ MACHULA, Tomáš. *Úvod k O milosti a svobodném rozhodování a Odpověď Simplicianovi*, 2000, s. 7.

jeho přirozenost ale zůstává totožná s původní přirozeností Adamovou.⁶⁷ Pelagius tak vlastně popírá existenci dědičného hříchu, jak ji chápe a proklamuje Augustin.

Smrtelnost (tj. fyzická smrt) je podle Pelagia neodmyslitelným aspektem lidské přirozenosti týkající se bez výjimky veškerého lidského pokolení.⁶⁸ Kdyby byla fyzická smrt trestem za hřích, musela by podle něj být zrušena udělovaným křtem. „Adamovo pochybení nezpůsobilo lidskou smrtelnost jako takovou, ale smrt věčnou,“ jako věčný trest za lidskou pomýlenost. Tomu se ale lidé mohou vyhnout, nebudou-li následovat Adamova příkladu.⁶⁹

Augustin se naproti tomu domnívá, že dobrá přirozenost a absolutní svoboda se týká pouze situace Adama v ráji.⁷⁰ Původní dobrá lidská přirozenost (a vůle z ní vycházející) byla Adamovým hříchem, který teď jako břímě ulpívá na celém lidském pokolení, zásadním způsobem poškozena.⁷¹ Toto poškození si způsobila sama, nemůže se z něj ale sama „uzdravit“. Toto „uzdravení“ je možné jen díky Boží milosti umožněné Ježíšovým příchodem a smrtí na kříži. V Augustinově pojetí je tedy Bůh uctíván nejen jako stvořitel, ale zároveň jako zachránce a vykupitel.⁷²

Důsledkem Adamova hříchu je ale podle Augustina nejen věčné zavržení, ale i fyzická smrt člověka. „Skrze jednoho člověka totiž vešel do světa hřích a skrze hřích smrt; a tak smrt zasáhla všechny, protože všichni zhřešili“ (Řím 5,12). V Adamovi mají totiž, podle Augustina, všichni lidé svůj fyzický původ. Jeho hřích se přenáší z člověka na člověka v aktu „rozplozování“ (tělesného styku), vyznačujícím se konkupiscencí (tj. žádostivostí). Člověk se tedy rodí jako „plod konkupiscence,“ který musí být nutně poznamenán hříchem, a je tak odsouzen k záhubě. Skrze Krista jako jediného bezhříšného člověka narozeného z panenské matky, jsou potom lidé z této konkupiscence osvobozováni.⁷³

⁶⁷KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.178

⁶⁸MACHULA, Tomáš. *Úvod k O milosti a svobodném rozhodování a Odpověď Simplicianovi*, 2000, s. 7.

⁶⁹KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.178

⁷⁰KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.191

⁷¹AURELIUS, Augustinus. *Odpověď Simplicianovi*, 2000, II-20, s.105

⁷²KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.192.

⁷³KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006 s.180-181.(viz výše: „Jako v jednom člověku všichni zhřešili, jsou také v jednom člověku všichni ospravedlněni“ (Řím 5,18).

Adamův hřích považuje Augustin za „skutečnou vinu,“ za kterou nenese odpovědnost pouze Adam jako první zástupce lidského pokolení, ale i každý další jeho příslušník. „(...) jeho hřích je proto i jejich vlastním hříchem.“⁷⁴ K tomuto původnímu hříchu, se potom podle Augustina přidávají další hříchy vycházející z vůle jednotlivých lidí.⁷⁵

Za důkaz dědičnosti hříchu považuje Augustin praxi křtění nemluvňat. Chápeme-li totiž křest jako akt na odpuštění hříchů, musí jím nemluvňata nutně disponovat. Jelikož ale nemůžou mít ve své nevinnosti ještě hříchy volní, musí mít hřích zděděný. Mají-li tedy děti mít nárok na život věčný, musí křest absolvovat před svou případnou smrtí, jinak jako příslušníci hříšné masy spravedlivě docházejí věčného zatracení.⁷⁶ Ve svých *Vyznáních* nicméně Augustin vyjadřuje názor, že už i u jednodenních nemluvňat je kromě děděné hříšnosti evidentní i samotný sklon k hříchu. „I já sám jsem viděl na své vlastní oči závistivé dítě; ještě neumělo mluvit a již celé bledé pohlíželo trpkým okem na svého soukojence.“⁷⁷

Pelagius je naopak přesvědčen o tom, že děti nejsou ještě schopné hřešit ze své vlastní vůle, ale vzhledem k tomu, že neuznává existenci dědičného hříchu, má pro něj jejich křest pouze význam posvěcení- nemá jim totiž ještě být co odpouštěno.⁷⁸

Oba autoři se tedy shodují na důležitosti křtu, liší se ale v chápání jeho významu. Souhlasí, že ve křtu jsou člověku nezaslouženě odpouštěny hříchy. Zatímco podle Pelagia se ale jedná pouze o hříchy volní, které získal člověk vlastním přičiněním, Augustin věří, že ve křtu je lidem odpuštěna i ona „přičitatelná vina“ za hřích Adamův spolu s odpovídajícím trestem věčného zatracení. Tento hřích ale v člověku nadále přetrvává ve svých následcích, „tj. konkupiscenci a smrtelnosti.“⁷⁹ Vzhledem k přetrvávající konkupiscenci musí i pokřtěný a obrácený člověk po zbytek života bojovat s hříchem a svou tělesnou náklonností k němu. Vítězství nad ním mu může zajistit pouze Boží milost.⁸⁰ Skrze ni potom člověk postupně roste

⁷⁴ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.178.

⁷⁵ Tamtéž, s.179.

⁷⁶KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.209.

⁷⁷AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, 2012, I-7, str. 20-21.

⁷⁸KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.180-181.

⁷⁹ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s. 181.

⁸⁰KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.183-184.

k dokonalosti, které v plném rozsahu dosáhne až na věčnosti.⁸¹ Pelagiáni oproti tomu věří, že dokonalé bezhříšnosti lze dosáhnout už v tomto smrtelném životě.⁸²

Podle Augustina zároveň dochází ve křtu k vnitřní proměně člověka a narovnání jeho pokažené přirozenosti. V Pelagiově pojetí se jedná pouze o proměnu zevnějšku.⁸³ Pelagius degraduje význam křtu na pouhé „zdokonalení dobré přirozenosti“ člověka.⁸⁴ Na základě křtu je podle něj člověk schopný dojít spásy a života věčného bez další pomoci Boží milosti. „Člověk, který přijal Krista, se stává opět schopným postavit se hříchu celou silou své přirozenosti.“⁸⁵ Křest je podle něj dostatečným „odrazovým můstkem“ k získávání dobrých zásluh čistě na základě vlastních schopností. Těmto zásluhám potom odpovídá i míra obdržené milosti.⁸⁶

Augustin poukazuje na fakt, že stejnou přirozenost sdílí jak věřící, tak bezbožný. Teprve věřící ale nabývá vírou milost. Bylo-li by možné dosáhnout spravedlnosti pouze na základě přirozenosti, jak to naznačuje Pelagius, Kristova oběť by pozbyla smyslu. Ale Kristus musel zemřít, aby tak narovnal lidskou přirozenost porušenou Adamových hříchem.⁸⁷ Stejně jako nemocný potřebuje lékaře, potřebuje člověk Krista, který jej „vyléčí“ z jeho porušenosti hříchem i ubohosti celoživotního boje s ním.⁸⁸

Pelagiova koncepce je tedy pro Augustina nepřijatelná. Nejenže Augustin považuje Boží milost za nezbytný předpoklad „uzdravení“ lidské přirozenosti, ale považuje její i za nutnou podporu člověka v přetrvávajícím boji s konkupiscencí a hříchem (viz výše).⁸⁹ I v dalším snažení musí být podle Augustina Bůh člověku oporou, jinak člověk klesá a svobodná vůle ho již „nepovznáší.“⁹⁰ Člověk totiž, kromě samotného odpuštění již spáchaných hříchů, potřebuje i pomoc při vyvarování se hříchů

⁸¹ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006 s.197. (viz stádium v pokoji, pozn. aut.)

⁸² KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s. 168 – viz shrnutí pelagianismu z Augustinova pozdního díla *De Haeresibus*.

⁸³ MACHULA, Tomáš. *Úvod k O milosti a svobodném rozhodování a Odpověď Simplicianovi*, 2000, s. 7.

⁸⁴ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s. 169

⁸⁵ MACHULA, Tomáš. *Úvod k O milosti a svobodném rozhodování a Odpověď Simplicianovi*, 2000, s. 7-8.

⁸⁶ AURELIUS, Augustinus. *O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, 10, s.31.

⁸⁷ AURELIUS, Augustinus. *O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, 25, s.44-45.

⁸⁸ AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, 2012, X-28-29, s.342-343.

⁸⁹ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s. 193.

⁹⁰ AURELIUS, Augustinus. *O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, 13, s.34.

budoucích. Důkazem toho je i sama modlitba Páně: „(...) a neuved' nás v pokušení (...)“ (Mt 6,12–13).⁹¹

I sám akt modlitby by bez existence Boží milosti ztrácel podle Augustina svůj smysl.⁹² Věřící jsou opakovaně vyzýváni k modlitbě za obrácení svých bratří. Z toho je evidentní, že člověk jistou „vnější“ pomoc potřebuje. Augustin demonstruje důležitost, sílu a smysl modlitby i na svém vlastním obrácení, které do značné míry chápe jako odpověď na vytrvalé modlitby své matky, sv. Moniky.⁹³ „(...) neb nemalou cenu má, můj Bože, děkují-li ti mnozí za mě a modlí-li se mnozí za mne.“⁹⁴

7.2. Předpoklad dosažení dobrého života

Ohniskem sporu mezi Augustinem a Pelagiem je otázka schopnosti člověka být dobrým, potažmo konat dobré skutky. V Pelagiově pojetí je „člověk schopen silou svobodné vůle dosáhnout ctnosti“.⁹⁵ Jak už bylo naznačeno výše, schopnost svobodného rozhodování patřící k dobré lidské přirozenosti člověka je podle Pelagia dostatečným předpokladem vyvarování se hříchu.⁹⁶ Stejně tak může být lidem jejich zlé jednání spravedlivě přičítáno jako vina hodná trestu.⁹⁷

Augustin se nesnaží existenci svobodné lidské vůle popřít. „(...) tak jistě mám svobodnou vůli, jako že jsem živ.“⁹⁸ Dokonce pro ni nachází v Bibli mnoho důkazů. Uvědomuje si, že zákon, který Bůh daroval lidem ve formě přikázání, by bez lidského svobodného rozhodování neměl smysl. Hříšníci jsou vinni, neboť mají svobodu hřešit.⁹⁹ Zároveň však upozorňuje na riziko dezinterpretace inkriminovaných biblických veršů. Je přesvědčen o tom, že k dobrému životu, za nějž je člověk po zásluze Bohem odměňován, je nutně zapotřebí i pomoci Boží milosti.¹⁰⁰ Jen s Boží

⁹¹ AURELIUS, Augustinus. *O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, 26, s.45-46.

⁹² Tamtéž, 9, s.31.

⁹³ AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, 2012, III-11, s. 85.

⁹⁴ Tamtéž, X-4, s. 304.

⁹⁵ MACHULA, Tomáš. *Úvod k O milosti a svobodném rozhodování a Odpověď Simplicianovi*, 2000, s. 7.

⁹⁶ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.183.

⁹⁷ Tamtéž, s.194.

⁹⁸ AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, 2012, VII-3, s.191)

⁹⁹ AURELIUS, Augustinus. *O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, 2, s.24.

¹⁰⁰ Tamtéž, 6, s.28-29.

milostí, která „uzdravuje svobodné rozhodování“ člověka, postižené Adamovým pádem, je člověk schopen vyvarovat se hříchu a volit dobro.¹⁰¹

Pelagius nepopírá hříšnost člověka, ani nutnost Boží pomoci v lidské situaci. Problém je ale v tom, že tuto pomoc redukuje na pouhou nezbytnost křtu na odpuštění hříchů a následné poučení člověka ve formě zákona a Kristova příkladu.¹⁰² Co se týče jednotlivých dobrých skutků, podílejí se na jejich uskutečnění podle Pelagia tři aspekty: „možnost, vůle a jednání.“ První z nich považuje za Boží milost, další dvě přičítá člověku i s odpovědností za ně. Možnost, kterou chápe jako předpoklad vůle a jednání, dal Bůh člověku jako součást jeho přirozenosti. Tato přirozenost je sice neporušitelná, lze ji nicméně užít špatně– a to na základě špatného rozhodnutí vycházejícího z lidské vůle. Na základě víry, jako výhradně lidského volního rozhodnutí, poté Bůh člověka odměňuje ve formě snadnějšího uskutečňování ctnostného života (více o víře níže). Tato pomoc je nicméně veskrze kognitivní povahy– křesťanská nauka poskytující orientaci, Ježíš sloužící jako dobrý vzor, Bohem poskytované poučení a přesvědčování atd.¹⁰³

Podle Augustina jsou všechny výše zmíněné aspekty (možnost, vůle, jednání) otázkou Boží milosti.¹⁰⁴ K „druhé přirozenosti“ člověka totiž nutně náleží hřích, který Augustin nechápe pouze jako „jednorázový akt vůle“, nýbrž jako jakýsi „trvalý sediment“ projevující se přetrvávající žádostivostí. Právě tato skutečnost zapříčiňuje onu „rozdvojenost člověka“, týkající se jeho chtění a jemu neodpovídajícímu jednání. Lidské svobodné rozhodování se tak vlastně stává nesvobodným– „nedisponuje již plně samo sebou,“ až z této nesvobody ho může vyléčit pouze Boží milost.¹⁰⁵

¹⁰¹KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.196.

¹⁰² MACHULA, Tomáš. *Úvod k O milosti a svobodném rozhodování a Odpověď Simplicianovi*, 2000, s. 7.

¹⁰³KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.203-204.

¹⁰⁴KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.205.

¹⁰⁵ Tamtéž s.195-197.

7.3. Pojetí zákona

Oba autoři se velmi liší ve svém pojetí zákona. Pelagius vnímá samotný zákon jako pomáhající Boží milost sloužící jako ukazatel dobrého jednání.¹⁰⁶ Podle Augustina ale zákon nepomáhá, pouze přikazuje.¹⁰⁷

Augustin navazuje na Pavla a jeho pojetí zákona, hříchu a žádostivosti. Hřích, který v člověku probouzí žádostivost, se dává skrze zákon poznat.¹⁰⁸ Zákon ale není hříšný sám o sobě. Hřích nevytváří, není jeho původcem, pouze jej odkrývá. „(...) žádostivost nebyla skrze zákon zasetá, nýbrž ukázána.“ Existovala i před ním, ale až skrze zákon došla „veškerosti“, jelikož jí byl přidán „hřích přestoupení.“¹⁰⁹ Než byl dán lidem zákon, nebylo totiž co přestupovat, a tudíž ani na základě čeho člověka obviňovat.

Podle Augustina není člověk schopen naplňovat zákon vlastní silou, a tak je nutně odsouzen k jeho porušování.¹¹⁰ Toto porušování s sebou potom nese hrozbu zaslouženého trestu v podobě smrtelnosti.¹¹¹ „(...) když však přišel zákon, hřích ožil, a já jsem zemřel“ (Řím 7,9-10). Na základě zákona by tedy nikdo nemohl dojít ospravedlnění, neexistovala-li by víra v Krista přinášející milost.¹¹² Zvítězit nad pokušením, žádostivostí a hříchem lze pouze skrze Boha, podporujícím svobodné rozhodování člověka.¹¹³ „Člověku tudíž napomáhá milost k tomu, aby se jeho vůli nedávala příkázání nadarmo.“¹¹⁴ Augustin poukazuje na to, že se mnoho lidí (stejně jako Pelagius) snaží uplatnit svoji vlastní spravedlnost—tu, která pochází ze zákona, namísto podřízení se spravedlnosti Boží, která pochází z víry v Ježíše Krista. „Spravedlnosti Boží se nepodřídili, znamená: nepodřídili se Boží milosti.“¹¹⁵ Jen na základě milosti se totiž člověk může stát opravdovým činitelem zákona.

¹⁰⁶AURELIUS, *Augustinus. O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, 23, s.42.

¹⁰⁷ Tamtéž, 24, s.44.

¹⁰⁸ Tamtéž, 8, s.30-31.

¹⁰⁹ AURELIUS, *Augustinus. Odpověď Simplicianovi*, 2000, 1,2-1,3, s.72.

¹¹⁰AURELIUS, *Augustinus. O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, 22, s.41-42.

¹¹¹ AURELIUS, *Augustinus. Odpověď Simplicianovi*, 2000, 1,4, s. 72-73.

¹¹²AURELIUS, *Augustinus. O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, 22, s. 41-42

¹¹³ AURELIUS, *Augustinus. O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, 8, s.30-31.

¹¹⁴AURELIUS, *Augustinus. O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, 9, s.31.

¹¹⁵ Tamtéž, 24, s.43-44.

„Milost z nás totiž činí milovníky zákona, zákon sám bez milosti z nás dělá přestupníky“.¹¹⁶ Jak už bylo naznačeno výše, Augustin, oproti Pelagiovi, zdůrazňuje fakt, že Bůh nedává člověku pouze poznání a pochopení spravedlnosti a dobra, ale především pomáhá člověku v jeho dosažení. Milostí, kterou Bůh skrze Ducha svatého vlévá do lidských srdcí, totiž vyvolává v člověku „zalíbení“ v dobro a „lásku k němu.“¹¹⁷ Právě toto zalíbení je hlavní příčinou dodržování zákona z lásky.¹¹⁸

Pomoc Boha lidské vůli v naplňování zákona a přetrvávajícím boji s konkupiscencí je tedy podle Augustina především afektivní povahy (jde o tzv. „afikaci vůle“), na úkor racionálních argumentů.¹¹⁹ Augustin totiž věří, že ze stavu pod nadvládou žádostivosti lze člověka vysvobodit jen žádostivostí větší, tzv. „dobrou konkupiscencí“ či „sladkostí milosti,“ tj. onou Božskou láskou rozlitou v lidském srdci skrze Ducha svatého.¹²⁰ Podle Augustina se tedy člověku dostává milosti, na základě které nejenže ví, co má konat, a věří v to, „co je hodno lásky“, ale zároveň koná to, co poznal a miluje, čemu věří. Člověk je tedy Augustinem chápán jako „bytosť zmítající se mezi pravou sladkostí milosti a lživou sladkostí konkupiscence.“¹²¹

Augustin sám chválí ve svých *Vyznáních* Boha za to, že byl schopen mu vynahradit sladkost rozkoší, kterých se pro něj musel vzdát a o jejichž ztrátu se obával. „Opravdu, Ty jsi je ze mne vymýtil [sladké rozkoše], má pravá a svrchovaná Rozkoši, vymýtil jsi je a vstoupil jsi na jejich místo sladší nad veškerou sladkost (...).“¹²²

7.4. Milost za zásluhy versus milost zdarma

S výjimkou křtu, který je podle něj udělován člověku nezaslouženě, a oné „možnosti nehřešit“ vycházející z dobré lidské přirozenosti jako Božího daru, podmiňuje Pelagius Boží milost lidským zásluhám. Podřizuje ji tak vlastně lidskému

¹¹⁶ AURELIUS, Augustinus. *O milosti a svobodném rozhodování*, 2000,, 38 s.56.

¹¹⁷KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s. 186-187.

¹¹⁸ A ne již ze strachu –viz výše- stádium pod zákonem versus stádium pod milostí, pozn. aut.

¹¹⁹KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.206.

¹²⁰ Tamtéž, s.190.

¹²¹ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.206.

¹²²AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, 2012, IX-1, str. 262.

svobodnému rozhodování.¹²³ Jde mu poté primárně o milost ve formě života věčného, kterou chápe jako odměnu za dobré lidské skutky. Augustin na druhé straně propaguje milost bez zásluh. Aby si totiž milost zachovala charakter milosti, nesmí být zásluhám podmíněna. Zásluhy podle něj nepředcházejí milosti, nýbrž milost zásluhám.¹²⁴ Kromě milosti ve formě daru života věčného zdůrazňuje roli Boží milosti už v tomto životě jako nutný předpoklad konání dobrých skutků. „Dobré lidské činy nejsou podmínkou milosti, nýbrž jejím plodem.“¹²⁵

Augustin poukazuje na skutečnost, že Bible poskytuje mnoho příkladů, kdy milost obdrželi jedinci, kterým dobré zásluhy chyběly, a dokonce i ti, jejichž zásluhy byly výhradně špatné.¹²⁶ Je tudíž přesvědčen, že Bůh uděluje milost lidským vinám navzdory.¹²⁷ „Bůh nedává svou milost, protože by byl člověk spravedlivý, ale aby se takovým stal.“¹²⁸ I sám Pavel, původně pronásledovatel křesťanské církve, je zářným příkladem tohoto fenoménu. „Milostí Boží jsem to, co jsem, (...) více než oni všichni jsem se napracoval–nikoli já, nýbrž milost Boží, která byla se mnou“ (1K 15,10). Až teprve po Pavlově obrácení následovaly dobré skutky, které se uskutečnily na základě spolupráce Pavlovy vůle a Boží milosti. Přestože se ale jedná o spolupráci, je evidentní, že je lidská vůle na Boží milosti závislá, a pouze a jenom v kombinaci s ní může něčeho dosáhnout.

Ilustrací odlišného názoru obou autorů na otázku milosti je rozdílná interpretace třetího verše z první kapitoly knihy proroka Zacharjáše: „Obráťte se ke mně, a já se obrátím k vám.“ Pro Pelagia je první část verše jakýmsi symbolem našich zásluh, které jsou v druhé půlce odměněny Boží milostí. Augustin ale na základě dalších biblických pasáží argumentuje, že i ono „obrácení se k Bohu“ je Božím darem.¹²⁹ „Proto jsem vám pravil, že nikdo ke mně nemůže přijít, není-li mu to dáno od Otce“ (Jan 6,65). Na základě této interpretace je potom logické, že Bůh neodměňuje lidské zásluhy, ale vlastně své dary.¹³⁰ Bez Boha totiž nemůžeme činit nic.¹³¹ Naděje na

¹²³KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s. 167 – viz shrnutí pelagianismu z Augustinova pozdního díla *De Haeresibus*.

¹²⁴AURELIUS, Augustinus. *O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, s. 35

¹²⁵KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s. 187.

¹²⁶AURELIUS, Augustinus. *O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, 13, s.43.

¹²⁷AURELIUS, Augustinus. *O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, 30, s. 48.

¹²⁸KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s. 187.

¹²⁹AURELIUS, Augustinus. *O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, 10, s. 31-32.

¹³⁰Tamtéž, 15, s.36.

¹³¹Viz Jan 15,5..

dobry život nemá spočívat v člověku, aby se potom sám sebou mohl chlubit, nýbrž má se opírat o Boha.¹³²

Zatímco pro Pelagia je tedy život věčný odměnou za lidské zásluhy, Augustin jej vnímá jako „milost za milost“. Budeme-li totiž považovat už člověkem vykonané dobré skutky za důsledek Boží milosti, pak tak jistě lze chápat i věčný život jako odměnu za ně. Bůh dává milost lidem zdarma, protože je milosrdný a slitovný, ne z povinnosti, protože by si ji zasloužili. „Je to totiž jen díky jeho slitování, že činíme dobro, za něž se pak udílí vítězný věnec.“¹³³

Zajímavé rozlišení činí Augustin na základě verše z šesté kapitoly Pavlova listu Římanům.¹³⁴ Augustin si všímá rozdílu, který Pavel činí mezi smrtí, kterou nazývá „mzdou za hřích“, a životem věčným, který nazývá „darem Boží milosti“. Demonstruje na něm své přesvědčení, podle kterého si smrt zaslouhuje člověk na základě zlých skutků konajících ze své vůle, života věčného ale na základě svých dobrých skutků dosáhnout nemůže. Dobré skutky jsou sice podmínkou získání věčného života, tyto skutky ale vycházejí z Boží milosti.¹³⁵

Právě z tohoto konceptu vychází Augustinova¹³⁶
gratuitní povaha vztahu člověka k Bohu jako projevu vděčnosti Bohu, od kterého člověk zadarmo dostává vše dobré, čím disponuje.¹³⁶ „V lidské vůli není nic dobrého, co by člověk nebyl dostal a co by si tedy mohl přičítat jako zásluhu.“¹³⁷ Přestože ale člověk nemůže být nikdy sám ze sebe zdrojem dobra, dobro skrze něj Bůh může uskutečňovat.¹³⁸ „Vždyť dobro, které mě prokazovaly, bylo i pro ně dobrem; nepocházelo však od nich, nýbrž skrze ně.“¹³⁹ V této chvíli je zároveň důležité poukázat na fakt, že zatímco za zdroj dobré vůle

¹³²AURELIUS, Augustinus. *O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, 6, s.28-29.

¹³³ AURELIUS, Augustinus. *O milosti a svobodném rozhodování*, 20-21, s.40

¹³⁴ „Mzdou hříchu je smrt, ale darem Boží milosti je život věčný v Kristu Ježíši, našem Pánu“ (Řím 6.23)

¹³⁵ MACHULA, Tomáš. *Úvod k O milosti a svobodném rozhodování a Odpověď Simplicianovi*, 2000, s. 12.

¹³⁶KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s. 187.

¹³⁷ Tamtéž, s. 184.

¹³⁸ „Od Tebe totiž, Bože můj, pochází všeliké dobro, od Boha mého veškerá má spása.“ (Vyznání I-4, s. 17)

¹³⁹AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, 2012, I-4, s. 17.

považuje Augustin výhradně Boha, odpovědnost za vůli zlou přikládá samotnému člověku.¹⁴⁰ Zlé zásluhy má člověk sám od sebe, dobré jediné od Boha.¹⁴¹

7.5. Svobodná versus dobrá vůle

Pelagius i Augustin se shodují na tom, že lidé disponují svobodnou vůlí. Zatímco ale Pelagius věří, že tato vůle patřící k dobré lidské přirozenosti je sama ze sebe schopná chtít a konat dobro, Augustin je přesvědčen, že dobrou vůli dává člověku sám Bůh.¹⁴² „Vůli máme vždy svobodnou, ale nemáme ji vždy dobrou.“¹⁴³

Pelagiáni pochybují, že by Bůh přikazoval něco, co by člověk nebyl sto vykonat, ale Augustin považuje tuto omezenost lidských schopností za vodítko k tomu, o co máme Boha prosit.¹⁴⁴ Vůli schopnou plnit úkoly totiž předpřipravuje Bůh. Jen on může poskytnout potřebné síly k požadovanému skutku a přizpůsobit mu lidské chtění. Když člověk chce, je to on sám, kdo chce, jen Bůh však může zajistit, aby cílem jeho chtění bylo dobro,¹⁴⁵ a zároveň tohoto dobra dosáhnout.

Problém spočívá v tom, že lidské chtění je rozdvojeno mezi tělo a ducha, a následkem toho nekoná, co chce a vůle není schopná sama ze sebe tuto „rozdvojenost“ překonat (viz výše).¹⁴⁶ Augustin rozlišuje mezi dvěma svobodami vůle: „svobodou vůči spravedlnosti“, tj. svobodou zlé vůle sloužící hříchu a „svobodou od hříchu“, tj. svobodou dobré vůle sloužící spravedlnosti. Člověkem dobré vůle se lze stát pouze na základě Boží milosti. Nejenže totiž Boží milost činí ze zlé vůle vůli dobrou, ale zároveň posiluje tuto dobrou vůli k plnění přikázání. Bez milosti totiž „chceme, co nemůžeme“ a „můžeme, co nechceme.“¹⁴⁷ Bůh postupně vůli nejprve předpřipraví, a poté ji svým neustálým spolupůsobením zdokonaluje.¹⁴⁸

Chtění dobra je tedy první krok, schopnost jej uskutečnit krok druhý. Ono chtění dobra působí Bůh bez nás, k jeho uskutečnění ale dochází za vzájemného

¹⁴⁰KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s. 184.

¹⁴¹ Tamtéž, s.36.

¹⁴² KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s. 36.

¹⁴³AURELIUS, *Augustinus. O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, 31, s. 49.

¹⁴⁴ Viz výše- význam modlitby v křesťanství, pozn. aut.

¹⁴⁵ AURELIUS, *Augustinus. O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, 32, s. 50-51.

¹⁴⁶KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s. 195., srov. Řím 7,15.

¹⁴⁷AURELIUS, *Augustinus. O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, s.31,49-50.

¹⁴⁸ Tamtéž, 33, s.52.

spolupůsobení – přes veškeré zdůrazňování Boží milosti totiž Augustin opět nezapomíná na svobodu lidské vůle a její nutnou spoluúčast.¹⁴⁹ K uskutečnění zákona je zapotřebí lidské vůle, ta musí být ale nejdříve uzdravena a osvobozena Boží milostí.¹⁵⁰

S Augustinovým pojetím vůle je spojeno mnoho problematických otázek týkajících se především způsobu, kterým se Bůh rozhoduje, vůle kterých lidí „uzdraví,“ a tak uschopní ke konání dobrých skutků, a s ním souvisejícího problému Boží spravedlnosti. V jistém rozporu proti výše nastíněné Augustinově představě od původu zla čistě z lidské vůle stojí závěrečná pasáž z jeho spisu *O milosti a svobodném rozhodování*. Augustin zde píše, že Bůh neřídí pouze vůle těch, jež učinil dobrými, ale i vůle lidí zlých. Vůle všech lidí je v jeho moci; může je kdykoli, „na základě svého spravedlivého a tajemného rozhodnutí“ k čemukoli naklonit a následně spravedlivě odměnit či potrestat podle zásluh. To vše potom činí v souladu se svým dobrým plánem.¹⁵¹ „Všemohoucí má totiž ve svých rukou i pohyb vůle probíhající v hlubinách lidského ducha, takže koná skrze lidi to, co sám chce.“¹⁵² Vše se v tomto smyslu uskutečňuje skrze vůli člověka, ale zároveň vždy na Boží popud, tak aby to odpovídalo Božím záměrům.¹⁵³

Jakkoli znepokojivé či dokonce děsivé se může jednání takového Boha zdát, Augustin ani na okamžik nezpochybní jeho spravedlnost. K dobru totiž podle něj naklání Bůh vůli člověka pro svoje milosrdenství, ke zlu proto, že si to člověk zaslouží. Milosti se tedy dostává lidem zadarmo, trestu po zásluze. Všichni do jednoho jsou totiž na základě Adamova hříchu špatní a trest si zaslouží.¹⁵⁴ „Co dobrého na mně, jest Tvým ustanovením a darem; co zlého, jest mým proviněním a Tvým soudem.“¹⁵⁵

Jakkoli Augustin o dané problematice uvažuje, nedaří se mu dojít k uspokojivému cíli. Výsledky jeho úvah nutně vyvolávají další množství palčivých otázek. Jak je možné, že dobrý a všemohoucí Bůh, toužící po spáse všech, nepůsobí ve všech lidech

¹⁴⁹AURELIUS, *Augustinus. O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, 33, s.51-52.

¹⁵⁰KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s. 188.

¹⁵¹AURELIUS, *Augustinus. O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, 41, s.59-60.

¹⁵²Tamtéž, 42, s.60-61.

¹⁵³Tamtéž.

¹⁵⁴AURELIUS, *Augustinus. O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, 42, s.60-61.

¹⁵⁵AURELIUS, *Augustinus. Vyznání*, 2012, X-4, s. 304.

tak, aby dosáhl vytouženého cíle? Jak je možné, že uvaluje spravedlivý trest na člověka, který je ve svém dobrém jednání závislý na Boží milosti? Augustin se nakonec přiklání k myšlence predestinace lidských osudů – předurčenosti lidí buď ke spáse, nebo zatracení v souladu s dokonalým Božím plánem, o níž ještě bude řeč později.¹⁵⁶

7.6. Otázka víry a lásky

Augustin se dále věnuje tématu víry (viz Pavel). Znalost a dodržování zákona považuje za důležité, ale: „Bez víry v Krista nikdo nemůže být osvobozen.“¹⁵⁷ Až z víry (skrze kterou získává milost) člověk koná dobrá skutky, na základě kterých je Bohem odměněn.¹⁵⁸ „Nedokázali bychom totiž plnit příkazy zákona, kdybychom si modlitbou, jež vychází z víry, nevyprosili, abychom to byli s to vykonat.“¹⁵⁹

Podle Pelagia vychází výraz lidské vůle a tento „lidský obrat k Bohu“ je Bohem následně odměňován snazším dosahováním bezhříšného života (viz výše).¹⁶⁰ Dala by se tedy alespoň víra chápat jako lidská zásluha, na základě které je člověk Boží milostí uschopňován k dobrému životu? Augustinovo pojetí víry se v průběhu jeho života mění. Od chápání víry jako výhradně lidské zásluhy, kterou Bůh pouze předvídá, přechází k úvahám o víře jako o potenciální možnosti, kterou Bůh dává člověku na základě své milosti a kterou člověku může, ale nemusí na základě své vůle uplatnit. Dochází nicméně k názoru, že autorem vnitřních i vnějších pohnutek, na základě kterých se člověk pro víru rozhoduje, je v posledku Bůh, kterému tak toto rozhodnutí podmiňuje. „Bůh zkrátka ovlivňuje, co člověku přichází na mysl, a touto rafinovanou formou člověka volá,“ a až s tímto „voláním“ potom člověk souhlasí nebo nesouhlasí.¹⁶¹ Tento koncept vlastně vyplývá i z výše popsaného „obratu člověka k Bohu,“ který se nemůže uskutečnit bez toho, aniž by se nejprve k člověku obrátil Bůh.

¹⁵⁶KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s. 189.

¹⁵⁷AURELIUS, Augustinus. *O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, 5, s.27.

¹⁵⁸AURELIUS, Augustinus. *O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, 17, s.37

¹⁵⁹Tamtéž, 28, s.46. Viz výše, důležitost modlitby, pozn. aut.

¹⁶⁰KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s. 204.

¹⁶¹KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s. 188-189.

I na základě Pavla Augustin nakonec dochází k tomu, že i víra patří mezi Boží dary a že i ona je tedy podmíněna Boží milostí, které nepředchází, nýbrž ji stejně jako jakékoli jiné dobré zásluhy následuje.¹⁶² „Ani víra není lidskou zásluhou, která by člověka činila něčeho „hodným“, ale je to nezasloužený dar, který Bůh dává tomu, komu sám chce“¹⁶³ (Více k problematice víry níže v kapitole Odpověď Simplicianovi).

Ať už je ale původ víry jakýkoli, ona samotná podle Augustina ke spáse nestačí; „rozhodující je víra, která se uplatňuje láskou“ (Gal 5,6). Tak uzavírá Augustin pomyslný kruh a navrácí se od víry opět ke skutkům, které jsou této lásky výrazem.¹⁶⁴ Celý zákon spočívá na přikázání lásky– lásky k Bohu a k bližnímu.¹⁶⁵ „Většího přikázání nad tato dvě není“ (Mk 12,31). Pouze činí-li člověk skutky s láskou, činí je skutečně dobře.¹⁶⁶

Výše uvedené přikázání lásky by se podle Augustina dalo chápat jako jeden z důkazů nutnosti existence svobodného lidského rozhodování. I přesto ale, (zatímco Pelagiáni věří, že zdroj lásky je v nás samých), je Augustin přesvědčen o tom, že i láska se počítá mezi Boží dary. Ono přikázání je potom spíše určitou pobídkou vůle k hledání tohoto daru. „(...) neboť láska je z Boha...“ (1 Jan 4,7). Za nezbytný předpoklad lidské schopnosti milovat považuje Augustin Boží lásku k člověku. „Neboť bychom nemilovali Boha, kdyby on napřed nemiloval nás,“ nikdy ne obráceně.¹⁶⁷

Ani o Boží lásku se nemůžeme zasloužit, i u lásky podle Augustina platí, že se jí lidem dostává bez předchozích zásluh. Lidé sice volí Boha, ale jen na základě Božího povolání, které lidské volbě předchází. „Ten dar, že se vzájemně milujeme, dává tž Pán, jenž předtím dal zákon, abychom se vzájemně milovali.“¹⁶⁸

V této souvislosti je záhodno poukázat na Augustinovo specifické pojetí a chápání Boží spravedlnosti. Augustinovi totiž nejde jen o ctnostné jednání jako takové, ale důraz klade především na motivaci lidského jednání. Naplňuje-li člověk zákon pouze

¹⁶²AURELIUS, *Augustinus. O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, 17, s.37.

¹⁶³KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.200.

¹⁶⁴AURELIUS, *Augustinus. O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, 18, s.38.

¹⁶⁵ Tamtéž, 36, s. 54-55.

¹⁶⁶ Viz odlišení plnění zákona ze strachu versus plnění zákona z lásky.

¹⁶⁷AURELIUS, *Augustinus. O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, 38-40, s.56-57

¹⁶⁸ AURELIUS, *Augustinus. O milosti a svobodném rozhodování*, 2000, 38, s.56.

ze strachu z trestu, spravedlivě nejedná. Jako jedinou správnou motivaci uznává lásku jako dar Boží milosti, rozlitou v lidském srdci skrze Ducha svatého. Pouhé naplňování zákona bez lásky pro něj tudíž nemá žádnou hodnotu.¹⁶⁹ Jak shrnuje Augustin v svém spisu *De haeresibus*: „Vyznávají tedy [pelagiáni], že se nám od Boha dostává poznání, jež rozptyluje naši nevědomost, popírají však, že se nám dostává lásky, díky níž lze vést zbožný život.“¹⁷⁰

7.7. Závěr

Pelagiovy úvahy nevedou k úplnému popření Boží milosti. Pelagius do jisté míry uznává potřebu Boží pomoci k dosažení spásy.¹⁷¹ Redukuje ji ale na dobrou lidskou přirozenost s darem svobodného rozhodování, pomoc Božského zákona a křtu, případně na usnadňování konání dobrých skutků člověka Bohem. Připouští tedy, že Boží milost je dobrému lidskému jednání nápomocná, nezbavuje ale rozhodně člověka odpovědnosti za zlo (na tom se s Augustinem shodnou).¹⁷²

Augustinovu nauku o milosti Pelagius považuje v mnoha ohledech za příliš radikální. Obává se například možných důsledků Augustinova učení souvisejících s přesunutím odpovědnosti za lidské jednání z člověka na Boha. Pelagius se domnívá, že Augustinovy úvahy nebezpečně „demotivují lidské asketické úsilí“.¹⁷³ Zásadně odmítá Augustinovo pozdní učení o predestinaci; představu o nezaslouženě vyvolených a spravedlivě zavržených lidech, které od sebe dělí jen nevyzpytatelná Boží vůle předem rozhodující o věčném údělu člověka bez ohledu na kvalitu jeho života.¹⁷⁴

Augustin připouští, že se jedná o problematiku natolik komplikovanou a tajuplnou, že ji nelze plně obsáhnout v tomto životě. „Pane Bože můj! Jak bezedná jest propast

¹⁶⁹KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.193.

¹⁷⁰KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s. 168 – viz shrnutí pelagianismu z Augustinova pozdního díla *De Haeresibus*.

¹⁷¹ MACHULA, Tomáš. *Úvod k O milosti a svobodném rozhodování a Odpověď Simplicianovi*, 2000, s. 7.

¹⁷²KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s. 201.

¹⁷³ Tamtéž, s.172.

¹⁷⁴ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.200-201.

Tvých tajemství! Jak daleko mne od nich odvedly následky mých hříchů!¹⁷⁵ Bůh je ale v každém případě vždy nutně dobrý a spravedlivý.

¹⁷⁵AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, 2012, XI-31, s. 416.

8. Odpověď Simplicianovi

Výraznou modifikací prochází Augustinova nauka o milosti (oproti podobě vzniklé v období presbyteriátu) v jeho kontroverzní *Odpovědi Simplicianovi*, spisu, který pochází z Augustinova období episkopátu¹⁷⁶ a který se stal určitým „manifestem jeho nového pojetí Boží milosti“. Augustin v něm představuje své učení o predestinaci – na rozdíl od jeho raných úvah zde tedy na úkor svobodně se rozhodující lidské vůle jasně vítězí Boží milost.¹⁷⁷

8.1. Od předvedění k predestinaci, starozákonní příběh o Ezauovi a Jákobovi

V *Odpovědi Simplicianovi* se Augustin vrací k již jednou interpretovanému Listu Římanům. Chápe jej jako snahu poukázat na neoprávněnou pýchu členů židovského národa pramenící z naplnování zákona skutky. Ty jsou totiž až důsledkem působení Boží milosti v člověku, a tudíž je nemůže považovat za své vlastní zásluhy.¹⁷⁸ Aby neztratila milost charakter milosti, je jí tedy nutné chápat jako skutkům předcházející akt, ne jako odměnu za ně. Augustin opakovaně zdůrazňuje, že člověk nemá nikdy nárok chlubit se svými zásluhami, jelikož vlastně nejsou jeho.¹⁷⁹ „Kdo však Ti vypočítává své skutečné zásluhy, co jiného vypočítává než Tvé dary?“¹⁸⁰

Radikalizaci svých názorů na Boží milost demonstruje Augustin na jeho postupné změně interpretace starozákonního příběhu Ezaua a Jákoba. Problematika a kontroverznost tohoto příběhu spočívá především v Božím rozhodnutí o osudu obou bratří ještě před jejich narozením: „(...) starší bude sloužit mladšímu.“ (Ř 9,12) Vyvolení Jákoba na straně jedné a zatracení Ezaua na straně druhé nejprve Augustin chápe jako záležitost Božího předvedění–Bůh dopředu ví o budoucí zásluze Ezauovy víry, na základě které mu daruje svého Ducha, který jej následně uschopňuje ke konání dobrých skutků. Svoboda lidského rozhodování tedy zůstává v platnosti.¹⁸¹ Postupně se ale Augustin konceptu předvedění v tomto smyslu vzdává a nahrazuje

¹⁷⁶ Období Augustinova episkopátu se datuje do období mezi léty 396-411.

¹⁷⁷KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.78-79.

¹⁷⁸ Tamtéž, s.82-83.

¹⁷⁹ AURELIUS, Augustinus. *Odpověď Simplicianovi*, 2000, XI-13, s.257.

¹⁸⁰AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, 2012, XI-13, s.297.

¹⁸¹KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.61.

jej učením o Boží predestinaci, tj. učení o předurčení lidí (bez ohledu na zásluhy) buď ke spáse, anebo k zatracení.

Koncept milosti získané za lidské zásluhy odmítá Augustin již dříve, z těchto zásluh nicméně vyřazuje akt víry, vycházející z lidské vůle (viz výše). Postupně si ale uvědomuje, že i tento akt se dá chápat jako „zvláštní případ lidského činu,“ a tudíž, chce-li udržet představu milosti jako Božího daru bez zásluh (*gratis*), musí svůj pohled na víru přehodnotit.¹⁸² I víru je tedy nakonec nutné chápat jako Boží dar. „Ano Pane, víra má, kterou jsi mně dal, vzývá Tebe; (...)“¹⁸³

Aby totiž člověk začal věřit, potřebuje k tomu určitý podnět¹⁸⁴ a tento podnět dostává od Boha, který jej povolává.¹⁸⁵ Víra tedy závisí na povolávajícím Bohu. „Nikdo přece nevěří, kdo není povolán.“¹⁸⁶ Zároveň ale Augustin píše: „(...) nevěří nikdo, kdo nebyl povolán; ale ne každý povoláný věří.“¹⁸⁷ Domnívá se tedy, že je to sice Bůh, který k víře povolává a bez tohoto povolání nikdo uvěřit nemůže, ale zároveň je na dobrovolném rozhodnutí každého povoláného, jak na toto povolání odpoví (buď pozitivně, resp. následováním, nebo negativně, resp. odmítnutím, pohrdnutím).¹⁸⁸ „Mnoho je totiž povoláných, ale málo vyvolených“ (Mt 22,14).¹⁸⁹

Augustin tedy prozatím stále ještě udržuje jistý princip spolupráce Božské a lidské aktivity v otázce milosti. Na základě verše z deváté kapitoly Listu Římanům: „Nezáleží to tedy na tom, že někdo chce nebo běží, ale na Bohu, který se smilovává,“ ale dochází k tomu, že jakkoli může být chtění záležitostí jak Boha, tak člověka (Bůh povolává, lidé povolání následují), samotný cíl chtění (tj. „dobře jednat a vést blažený život“) a možnost jeho dosažení závisí výhradně na Bohu.¹⁹⁰ Tento postoj je patrný i z Augustinova zvolání k Bohu: „Dej, co poroučíš a poruč, co chceš!“¹⁹¹ Veškerou

¹⁸²KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.82-83.

¹⁸³AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, 2012, I-1, s. 11.

¹⁸⁴ Viz.výše koncept „intencionality vůle“ (Karfíková, s. 53)

¹⁸⁵ AURELIUS, Augustinus. *Odpověď Simplicianovi*, 2000, II-2, s.84.

¹⁸⁶ Tamtéž, II-7, s.89.

¹⁸⁷ Tamtéž, II-10, s.92.

¹⁸⁸ AURELIUS, Augustinus. *Odpověď Simplicianovi*, 2000, s.32.

¹⁸⁹ Překlad z Nové Bible Kralické, srv. český ekumenický překlad: „Neboť mnozí jsou pozváni, ale málokdo bude vybrán“ (Mt 22,14).

¹⁹⁰ AURELIUS, Augustinus. *Odpověď Simplicianovi*, 2000, II-10, s.92-93.

¹⁹¹AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, 2012, X-29, s. 343.

svou naději vkládá Augustin do Boha a jeho milosrdenství. Ve své slabosti a hříšnosti věří, že jen skrze něj může chtít i uskutečnit dobro, jak mu to Bůh přikazuje.

Augustin si postupně uvědomuje, že kdykoliv připustí byt' jen částečnou účast člověka na jeho budoucím rozhodování (ať už ve formě víry či pouhého pohrnutí Božím povoláním k ní), připouští zároveň, že se Bůh vlastně nutně smilovává na základě lidských skutků (zásluh), které z těchto rozhodnutí vycházejí. Jeho úvahy ho tedy neustále dostávají zpátky na začátek. Augustin se ocitá v bludném kruhu, který ho nakonec dovede k radikálním závěrům týkajících se značně limitovaných možností lidské svobodné vůle.¹⁹²

Augustin je tedy nakonec, pod vlivem svých úvah, nucen své předcházející názory na fungování Boží milosti přehodnotit. Považuje za nutné zahrnout alternativu podmíněnosti Boží vůle lidským souhlasem. (V případě, že by mohl člověk Božím povoláním pohrnut, znamenalo by to, že by se Bůh namáhal nadarmo). Takové omezení Boží vůle vůlí lidskou je pro Augustina naprosto nepřijatelné. „(...) Boží vůle musí být sama ze sebe bez jakéhokoli omezení účinná.“¹⁹³ Augustin namísto toho přichází s myšlenkou, že dispozice každého člověka se různí—přestože mohou být povolání stejným způsobem, ne každý bude tohoto povolání hoden. Augustin tedy poupravuje svou tezi: „Nad kým se smilovává, toho povolá tak, jak ví, že mu to odpovídá, aby povolávajícího neodmítl.“¹⁹⁴

Boží povolání, dříve (alespoň částečně) závisující na adekvátní odpovědi člověka na něj, se tedy postupně stává čistě záležitostí Boha, na jehož rozhodnutí je, koho z „mnohých“ povolá „náležitě“. Toto „náležité povolání“ se týká pouze Bohem vyvolených jedinců. I souhlas s tímto povoláním tedy Augustin nově chápe jako Boží dar—jelikož jen Bůh může v člověku zmítajícím se v otroctví hříchu vyvolat dostatečné zalíbení v dobru, kterého je k obratu k němu zapotřebí.¹⁹⁵ Vyvolení se tedy neděje na základě Božího předvedění lidských rozhodnutí či činů, ale na základě

¹⁹² AURELIUS, Augustinus. *Odpověď Simplicianovi*, 2000, II-10, s.92-93.

¹⁹³ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.85.

¹⁹⁴ AURELIUS, Augustinus. *Odpověď Simplicianovi*, 2000, II-13, s.94-95.

¹⁹⁵ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.82-84.

předvedení Božích darů, které Bůh člověku uděluje.¹⁹⁶ „Lidské rozhodování tedy ztrácí svůj konstitutivní význam pro víru.“¹⁹⁷

Jako protipól Božího smilování představuje Augustin koncept tzv. „zatvrzení“. „Smilovává se tedy nad tím, nad kým chce, a koho chce, činí zatvrzelým“ (Řím 9,18). Bůh tedy může vůli člověka zatvrdit, a zapříčinit tak nemožnost člověka na Boží povolání adekvátně odpovědět. Je nicméně důležité říci, že se podle Augustina v žádném případě nejedná o akt, kterým by Bůh činil člověka horším. Akt zatvrzení Augustin vysvětluje spíše jako Boží neochotu smilovat se—Bůh člověka neobdaří tím, co potřebuje k přijetí a následování Božího povolání, „nedává [člověku] to, čím by byl lepší“.¹⁹⁸ To se opět, podle Augustina, děje bez ohledu na jakékoliv lidské zásluhy. To, co podle Augustina zjevně „privileguje“ vyvolené před ostatními, kteří podléhají zatracení, je jejich Bohem předpřipravená vůle^{199/200} „Zvu Tě do své duše, abys roznítit v ní touhu, sám po sobě připravil ji ku přijetí sebe.“²⁰¹

Augustin obhajuje toto, do velké míry pro člověka znepokojivé Boží jednání, které radikálním způsobem popírá lidskou aktivitu, na základě Adama, v důsledku jehož hříchu „jsou všichni lidé jediná hříšná masa, která dluží pokutu božské a svrchované spravedlnosti.“²⁰² Všichni si zaslouží zatracení, a pokud se tedy Bůh rozhodne někomu udělit odpuštění, nelze v tom vidět žádnou nespravedlnost. Bůh nikoho hřešit nenutil, není na něj tedy možné svalovat vinu za zákonný trest následující po hříchu. Jak už bylo naznačeno výše, zatvrzení rozhodně nespočívá v nasměrování či pohánění člověka k hříchu. Znamená to pouze, že se Bůh nad hříšníky nesmilovává, „neuštědruje jim milost svého ospravedlnění.“²⁰³

Augustin si uvědomuje, jak obtížné je pro člověka přijmout takovýto stav věcí, jak těžko je pro člověka pochopitelná spravedlnost takového Božího jednání. „Lze jen neotřesenou vírou držet, že to není nespravedlnost u Boha, když buď dluh odpouští, anebo vyžaduje.“²⁰⁴ Selektace lidí určených ke spáse a k zatracení je záležitost, která

¹⁹⁶ AURELIUS, Augustinus. *Odpověď Simplicianovi*, 2000, II-6, s.89.

¹⁹⁷ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.84.

¹⁹⁸ AURELIUS, Augustinus. *Odpověď Simplicianovi*, 2000, II-15, s.96-97.

¹⁹⁹ Viz. Fp 1,13 „Bůh v nás působí i chtění.“

²⁰⁰ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.67.

²⁰¹ AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, 2012, XIII-1, s.466

²⁰² AURELIUS, Augustinus. *Odpověď Simplicianovi*, 2000, II-16, s-97-98.

²⁰³ AURELIUS, Augustinus. *Odpověď Simplicianovi*, 2000, II-16, s-97-98.

²⁰⁴ AURELIUS, Augustinus. *Odpověď Simplicianovi*, 2000, II-17, s.100.

prozatím zůstává lidskému chápání utajena. „Jak nevyzpytatelné jsou jeho soudy a nevystopovatelné jeho cesty“ (Řím 11,33). Jasným shrnutím závěru, ke kterému Augustin v *Odpovědi Simplicianovi* dospěl, jeho vlastní slova: „Snažil jsem se obhájit svobodné rozhodování lidské vůle, ale Boží milost zvítězila.“²⁰⁵

8.2. Problém nenávisti, podobenství o hrncíři a nádobách

Dalším problémem, který se Augustin snaží objasnit, je záležitost Boží nenávisti. Je totiž psáno: „Jakuba jsem si zamiloval, Ezaua jsem však měl v nenávisti“²⁰⁶ (Řím 9,13). Jak je možné, že měl Bůh Ezaua v nenávisti, když je zároveň psáno, že Bůh nemá v nenávisti nic z toho, co učinil?²⁰⁷ Augustin vysvětluje tento zdánlivý rozpor následovně. Dobrým Božím stvořením je člověk podle Augustina „nakolik je člověkem, ne nakolik je hříšником.“²⁰⁸ Bůh člověka miluje a tvoří jej jako dobrého (všechna Boží stvoření jsou nutně dobrá), v nenávisti má pouze jeho hřích jako obrat člověka od Boha samého a tedy lidskou bezbožnost. Tento hřích pocházející z lidské vůle se do Božího stvoření nepočítá.²⁰⁹ „Ty jsi ho učinil, ale hříchu v něm jsi neučinil.“²¹⁰ „Bůh tedy neměl v nenávisti Ezaua jako člověka, ale Ezaua jako hříšníka.“ Bůh lidskou bezbožnost nenávidí, proto za ni některé po právu trestá. Jiné ale ospravedlňuje, „tak jak on sám na základě oněch neproniknutelných úsudků usoudí, že se to má udělat.“²¹¹

V kontextu predestinace se Augustin odvolává na Pavlovo podobenství o hrncíři a nádobách z deváté kapitoly Listu Římanům, který podle svého rozhodnutí vyrábí některé nádoby ke „vznešeným“ a jiné ke „všedním“ účelům (Řím 9,21). Všechny jsou ale k nějakému účelu vyrobeny podle hrncířova nejlepšího úsudku.

Všichni lidé (stejně jako nádoby) pocházejí ze stejné „hlíny“, jsou totožného původu. Někteří jsou ale určeni „ke cti“, tj. ke spáse, jiní „ku potupě“, tj. k zatracení.²¹² „Vždyť

²⁰⁵KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*, 2006, s.84. (Původním pramenem citace je Augustinův spis *Retractationum libri II.*)

²⁰⁶ Srv. český ekumenický překlad: „Jákoba jsem si zamiloval, ale Ezaua jsem odmítl“ (Řím 9,13).

²⁰⁷ Viz Mdr 11,25 „Šetříš všecko, protože to je tvé, Panovníku, který miluješ život.“

²⁰⁸AURELIUS, Augustinus. *Odpověď Simplicianovi*, 2000, II,18, s.100-101.

²⁰⁹ AURELIUS, Augustinus. *Odpověď Simplicianovi*, 2000

²¹⁰ AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, 2012, I-7, s. 20.

²¹¹AURELIUS, Augustinus. *Odpověď Simplicianovi*, 2000, II,18, s.100-101.

²¹² Tamtéž, II-18, s.101-102.

jako nádoby k ozdobě jsme uděláni z téže hmoty, z níž jsou udělány i jiné nádoby k nezdobě.²¹³ Všichni poté hrají v Božím stvoření určitou, předem určenou roli, jsou stvořeni k nějakému „užitku.“ Augustin věří, že i nádoby „ku potupě“ prospívají nádobám „ke cti“ a Bůh na nich zároveň demonstruje svou moc. Bůh všechny nejen tvoří, ale zároveň jim nařizuje. Výsledky svých činností poté nikdy nemá v nenávisti – i nařízení zaslouženého trestu pro nádoby zhouby využívá jako prostředku dosažení spásy, pro nádoby „ke cti,“ nad kterými se smilovává.²¹⁴

²¹³ AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, XIII-14, 2012, s. 482.

²¹⁴ AURELIUS, Augustinus. *Odpověď Simplicianovi*, II-18, 2000, s.101-102.

9. Téma lásky u sv. Augustina

Jak bylo ukázáno výše, láska (k Bohu a k bližnímu) hraje v Augustinově nauce o milosti zásadní roli. Ať už se jedná o gratuitní povahu vztahu člověka k Bohu, lásku jako jedinou správnou motivaci k naplňování zákona či důraz, jaký Augustin klade na přikázání lásky, jež převyšuje všechna ostatní přikázání—téma lásky doprovází Augustinovu problematiku milosti na každém kroku.

Problémem lásky u sv. Augustina se zabývala filosofka, publicistka a politoložka německého původu Hannah Arendthová ve své disertační práci, která nese název *Láska a sv. Augustin*. Jedním z ústředních témat jejího díla je Augustinem hojně proklamovaná láska k bližnímu jako praktický důsledek Augustinových úvah o milosti. Na základě Augustinových myšlenek se Arendthová snaží porozumět a vyložit způsob, jakým se člověk setkává se svým bližním, a na čem je založen jejich vzájemný vztah.

9.1. Sebezapření a izolace, Bůh jako pravý zdroj bytí a lásky

Křesťan je na základě Nového Zákona povinen milovat svého bližního jako jej miluje Bůh a zároveň jako miluje sám sebe.²¹⁵ Předpokladem pochopení druhého člověka a lásky k němu je podle Augustina porozumění sobě samému. Člověk musí nejprve znovuobjevit pravý zdroj svého bytí (jež přesahuje tento svět)—znovu naleznout a pochopit Boha jako svého stvořitele a uchopit své bytí v jeho přítomnosti. V průběhu tohoto procesu jistým způsobem „popírá“ člověk sám sebe a ocitá se v určité „izolaci“ od pozemského světa. Právě v této izolaci nalézá Boha nejen jako zdroj svého bytí, ale zároveň i jako „zdroj lásky k bližnímu.“²¹⁶ (Boha, jako jediný pravý zdroj lásky i jako předpoklad jejího uplatnění v životě člověka jsme si již ukázali výše).²¹⁷ To vše se pak samozřejmě děje pouze a jen na základě Boží milosti. Právě skrze ni je člověk schopen stáhnout se z tohoto světa a nepatřit už jemu, nýbrž Bohu.²¹⁸

Pouze pochopí-li člověk sám sebe jako stvořenou bytost, může stejným způsobem nahlédnout i své bližní. Poté spíše než jejich přítomnost v nich miluje jejich potenciál,

²¹⁵ ARENDTH, Hannah. *Love and Saint Augustin*, 1996, s. 93.

²¹⁶ ARENDTH, Hannah. *Love and Saint Augustin*, 1996, s. 95. Přeložila Veronika Spiegelová.

²¹⁷ Podkapitola *Láska a víra* v kapitole *Spor s Pelagiem*, pozn. aut.

²¹⁸ Tamtéž, s. 78.

tedy kým se mohou stát, potažmo „Boha v nich“, který je jejich zdrojem a stvořitelem. Nemilují v nich tedy to, co pomíjí, nýbrž to, co je v nich věčné. Milující, nacházející se v izolaci, do ní zároveň volá i svého bližního. „Milující proměňuje milovaného v sobě rovného.“²¹⁹ Konkrétní lidská bytost ztrácí v porovnání s jediným zdrojem, ze kterého všichni lidé pochází, svůj význam. Člověk se v tomto smyslu tedy stává pouhou „možností“ pro druhého člověka milovat Boha.²²⁰

Přijetí Boží lásky se tedy uskutečňuje skrze lidské sebezapření. Člověk se zříká nejen sám sebe, ale i světa se všemi pozemskými vztahy. Jeho bližní ztrácí význam jako konkrétní lidská pozemská existence a stává se pouze Božím stvořením. Člověk zůstává v naprosté izolaci a je tak těžko pochopitelné, jakým způsobem se v této izolaci setkává se svým bližním, jako s někým, kdo má nějaký specifický význam.²²¹ Arendthová potom hledá odpověď na otázku, proč hraje láska k bližnímu v Augustinově myšlení tak velkou roli, navzdory výše nastíněným souvislostem.²²²

9.2. *Civitas terrena, civitas Dei*, láska jako reflexe sdílené minulosti

Augustin věří, že „pravé společenství je založeno na společné víře.“²²³ Společnost věřících je specifická tím, že se zabývá něčím, co přesahuje tento svět. Nevztahuje se k nějaké dříve existující skutečnosti, ale k určité potenciální možnosti, kterou je život věčný v Boží přítomnosti. To je záležitost natolik zásadní, že vyžaduje stoprocentní nasazení každého člena tohoto společenství. Jak bylo ukázáno výše, víra na základě Boží milosti vrhá člověka do izolace v Božské přítomnosti. Má ale určité specifikum—je vázána na konkrétní událost v lidských dějinách—na příchod a oběť Ježíše Krista, jež vykoupil celý svět.²²⁴

Přes veškerou rozmanitost světa existují podle Augustina dva typy společenství. První nazývá *civitas terrena* (pozemský stát), druhý *civitas Dei* (stát Boží). Obě společenství se zakládají na jisté historické skutečnosti—*civitas terrena* spojuje lidi na základě jejich společného původu v Adamovi, a vyznačuje se především sdíleným

²¹⁹ ARENDTH, Hannah. *Love and Saint Augustin*, 1996, s. 96-97. Přeložila Veronika Spiegelová.

²²⁰ ARENDTH, Hannah. *Love and Saint Augustin*, 1996, s. 95-97.

²²¹ ARENDTH, Hannah. *Love and Saint Augustin*, 1996, s. 94.

²²² Tamtéž, s. 98.

²²³ ARENDTH, Hannah. *Love and Saint Augustin*, 1996, s. 99. Přeložila Veronika Spiegelová

²²⁴ ARENDTH, Hannah. *Love and Saint Augustin*, 1996, s. 99.

lidským hříchem a z něho plynoucí smrtelností, zatímco *civitas dei* je založené na historické skutečnosti Kristova příchodu a oběti přinášející milost a tedy možnost života věčného. První se vyznačuje láskou k sobě a ke světu, druhé láskou k Bohu. Rozdíl spočívá v tom, že zatímco k Adamovi patří člověk nutně původem, příslušnost k Ježíšovi je otázkou svobodné lidské volby Boží milosti (popřípadě Boží milosti samotné), kterou Ježíš představil svým příchodem světu. Jelikož do ní každý člověk automaticky patří svým narozením, příslušnost k *civitas terrena* vždy nutně předchází příslušnosti k *civitas Dei*.²²⁵

Civitas terrena je založena následujícím způsobem. Společný původ všech lidí v Adamovi zásadním způsobem určuje jejich existenci (viz výše). Všichni do jednoho jsou si na základě tohoto společného původu rovni – nacházejí se totiž v identické situaci hříchu a sdílejí tak totožný osud – smrtelnost. Vzájemné vztahy lidí se na základě této sdílené skutečnosti vyznačují vzájemnou závislostí a nutnou důvěrou mezi lidmi, bez kterých by jejich život nemohl fungovat. Láska je potom v tomto kontextu lidského života chápána pouze jen jako jakýsi výraz této závislosti.²²⁶

Lidé v *civitas terrena* žijí nezávisle na Bohu, svém tvůrci, pravém původu jejich bytí, přesahujícím tento svět.²²⁷ Neuvědomují si, že v Adamovi spočívá jejich původ pouze nepřímo, že v Adamovi má původ pouze člověk jako příslušník pozemského lidského společenství, lidské rasy. Jako člen tohoto společenství byl člověk vždy součástí pozemského světa, který na základě toho nevnímá jako „cizí místo, do kterého byl stvořen“, ale jako něco známého, co mu patří. Původ pozemského světa v Adamovi zároveň koresponduje s počátkem oddělení člověka od Boha.²²⁸

Naleznout a reflektovat Boha jako pravý zdroj svého bytí jsou lidé schopni až díky historické události Božího zjevení v Kristu Ježíši, zakládajícím *civitas dei*. Právě až v okamžiku vykoupení jsou schopni nahlédnout onu „rovnost“ svého sdíleného hříšného původu. Právě tu označuje Arendthová jako jediný možný stabilizační prvek lidského společenství, na základě kterého nabývá „bližní“ specifické důležitosti.²²⁹

²²⁵ ARENDTH, Hannah. *Love and Saint Augustin*, 1996, s.100-103.

²²⁶ ARENDTH, Hannah. *Love and Saint Augustin*, 1996, s.100-101.

²²⁷ Tamtéž, s.103.

²²⁸ ARENDTH, Hannah. *Love and Saint Augustin*, 1996, s.104. Přeložila Veronika Spiegelová.

²²⁹ ARENDTH, Hannah. *Love and Saint Augustin*, 1996, s.105.

Spása přicházející na svět skrze Ježíše je potom určena všem lidem tohoto světa bez ohledu na jejich zásluhy. „(...) všichni jsou vykoupeni společně, stejně jako byli všichni nalezeni ve stejné situaci.“²³⁰ Až s příchodem Krista tedy nabývá realita lidské situace explicitního charakteru- až tehdy může být pochopena jako sdílený hřích. „V tomto procesu získává rovnost nový význam- lásku k bližnímu.“²³¹

Na základě reflektované příslušnosti k Adamovi se mění přístup člověka k lidskému společenství- nevnímá je již jako samozřejmé a nevyhnutelné, ale přijímá je svobodně se všemi závazky a povinnostmi, které z něj pramení.²³²

Specifický vztah a potažmo láska k bližnímu se tedy primárně zakládá na reflexi minulosti jako sdílené situace všech lidí, spíše než na křesťanství jako takovém. Z tohoto základu vyvstává povinnost křesťana vůči svým bližním, kteří mohou být skrze něj zachráněni, spaseni. „Božská milost dává lidské pospolitosti nový smysl, spočívající v obraně vůči světu.“²³³ Právě tato „obrana“, tento společný boj činí základ *civitas Dei*. Jednotlivci se tomuto pozemskému světu odcizují, aby se znovu spojili jako příslušníci nového Božského státu. Místo nutné a nevyhnutelné závislosti jednoho na druhém, která vyplývala z příslušnosti k *civitas terrena*, jsou teď lidé nově propojeni poutem vzájemné lásky.²³⁴ Rovnost nabývá nového významu – mění se z „rovnosti hříchu“ na „rovnost milosti“.²³⁵

9.3. Hřích jako přetrvávající fenomén stavu milosti

Je ale důležité si uvědomit, že „hříšná minulost zůstává konstitutivním prvkem stavu milosti“ i v *civitas Dei*.²³⁶ *Civitas terrena* je sice zrušena, ale po zbytek svého života s ní musí věřící bojovat. Přestože se totiž od světa odloučí, zůstává v něm žít a je tak neustále zmítán touhami, kterými se vyznačuje. I v *civitas Dei* zůstává hřích hříchem a bližní je jeho neustálou připomínkou. Buďto totiž demonstruje výsledek práce Boží

²³⁰ ARENDTH, Hannah. *Love and Saint Augustin*, 1996, s.105. Přeložila Veronika Spiegelová.

²³¹ ARENDTH, Hannah. *Love and Saint Augustin*, 1996, s.108. Přeložila Veronika Spiegelová.

Pro tuto pravou lásku, kterou rozlévá Bůh v lidských srdcích, používá Augustin pojem *caritas* a odlišuje ji od *cupiditas*, kterou člověk miluje věci, které může ztratit proti své vůli. (Arendth, s. 20)- pozn. aut.

²³² ARENDTH, Hannah. *Love and Saint Augustin*, 1996, s.102.

²³³ ARENDTH, Hannah. *Love and Saint Augustin*, 1996, s.108. Přeložila Veronika Spiegelová.

²³⁴ ARENDTH, Hannah. *Love and Saint Augustin*, 1996, s.108.

²³⁵ Tamtéž, s.106. Přeložila Veronika Spiegelová.

²³⁶ Viz výše- pokračující boj s žádostivostí i ve stavu pod milostí, pozn. aut.

milosti, a poskytuje tak člověku možnost tuto milost milovat a ctít, nebo slouží jako výstraha a ukázka lidské minulosti, čili toho, co by byl člověk bez ní.²³⁷

Jakkoli je tedy povinnost a pouto lásky vůči bližním určeno onou sdílenou minulostí všech lidí, za konkrétní impuls považuje Arendthová vědomí nebezpečí, ve kterém se každý člověk nachází.²³⁸ „(...)nebezpečí každé duše, jež v Adamovi umírá.“²³⁹ Právě pocit nebezpečí, charakteristický pro život každého člověka, je podle Arendthové základní motivací ke sdílené křesťanské lásce. Stejně jako minulost, i smrt nabývá pod vlivem Kristovy zvěsti pro křesťana nového významu. Nejedná se totiž už pouze o smrt fyzickou, jako přirozenou součást života člověka, ale především o smrt věčnou jako trest za lidský hřích. Z té může být člověk vykoupen skrze Krista, který je zárukou věčnosti. Skrze Krista se může smrt proměnit ve spásu. Stále ale přetrvává nebezpečí nedosažení této věčnosti, a tudíž strach z propadnutí věčné smrti či věčnému zatracení. „Lidská smrtelnost se z nutnosti proměnila v hrozbu.“²⁴⁰ Na jejím základě potom člověk přirozeně lne k těm, kteří ji sdílí.²⁴¹

9.4. Boží milost jako předpoklad lásky k bližnímu

Závěrem je třeba zdůraznit, že podle Augustina je předpokladem lásky člověka k bližnímu nutně vždy Boží milost. Bez pomoci Boží milosti nemůže člověk sám ze sebe druhého člověka milovat ani spasit. Zároveň se Arendthová v závěru vrací k myšlence nepřímé povahy lásky člověka k bližnímu: „Přikazuje se nám, abychom milovali svého bližního (...) pouze proto, že činíme-li tak, milujeme Krista.“²⁴² Člověk se v posledku opět stává pouhým prostředkem vztahu a lásky člověka k Bohu; vzájemné lidské vazby lásky v *civitas Dei* se stávají stejně provizorními jako vztah vzájemné závislosti v *civitas terrena*. Oba totiž mají smysl pouze v kontextu pozemského života, ať už je ukončen věčnou smrtí, či návratem do Boží přítomnosti na věčnosti.²⁴³

²³⁷ARENDTH, Hannah. *Love and Saint Augustin*, 1996, s.105-107.

²³⁸ Tamtéž, s.109.

²³⁹AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*, XI-13, 2012, s. 296.

²⁴⁰ARENDTH, Hannah. *Love and Saint Augustin*, 1996, s.110. Přeložila Veronika Spiegelová.

²⁴¹ARENDTH, Hannah. *Love and Saint Augustin*, 1996, s.110.

²⁴²ARENDTH, Hannah. *Love and Saint Augustin*, 1996, s.111. Přeložila Veronika Spiegelová.

²⁴³ ARENDTH, Hannah. *Love and Saint Augustin*, 1996, s.111.

Tento koncept odpovídá Augustinově konceptu Božího „řádu lásky“ (*ordo amoris*), na jehož základě jsou hierarchizovaná dobra a který určuje, co a do jaké míry má člověk milovat. Na základě tohoto řádu je potom pozemský život, zahrnující bližní pouze prostředkem ke konečnému cíli- Bohu, jako nejvyššímu dobru, jehož jediného má člověk milovat pro něj samého.²⁴⁴

²⁴⁴ARENTH, Hannah. *Love and Saint Augustin*, 1996, , s. 36.-37.

10. Závěr

Jak jsem předeslala v úvodu, mezi hlavní cíle mé bakalářské práce, o jejichž naplnění jsem se snažila, patřilo především představení hlavních myšlenek, motivů a východisek teologie milosti sv. Augustina, stručné nastínění několika základních momentů jejího vývoje a v neposlední řadě také přiblížení problematiky lásky k bližnímu, jako praktického důsledku působení Boží milosti v člověku.

Jelikož se jednalo o tematiku značně rozsáhlou a komplexní, bude těžké ji shrnout do několika málo závěrečných odstavců, už proto, že Augustinovy názory na určitá témata se v průběhu jeho filosofického života měnily. Přesto se teď pokusím o stručné shrnutí alespoň nejzásadnějších poznatků, ke kterým jsem ve své práci dospěla.

Sv. Augustin jeho teologii milosti do značné míry postavil na myšlenkách novozákonních listů sv. apoštola Pavla. Jednalo se především o několik následujících motivů: motiv sdílené hříšnosti všech lidí vycházející z volního hříchu Adamova, v jehož důsledku se člověk ocitá pod nadvládou hříchu a žádostivosti, která mu brání v naplňování zákona; motiv zákona jako prostředku k ukázení hříchu, na jehož základě si člověk zaslouží spravedlivý trest za jeho porušování; motiv milosti Boží, jako východiska z nastalé situace; a v neposlední řadě i motiv predestinace, jako předurčení lidí ke spáse či zatracení bez ohledu na lidské zásluhy.

Na základě Adamova selhání se lidé rodí s poškozenou přirozeností, která se vyznačuje oslabenou vůlí, v důsledku čehož nejsou sami ze sebe schopni konat dobro, ztrácejí svoji původní svobodu, a jsou tak odsouzeni k hříchu. Za to je jim pak Bohem udělován spravedlivý trest—na situaci hříchu, do které se narodili, totiž na základě příslušnosti k lidskému rodu nesou spolu s Adamem plnou odpovědnost. Ve křtu je jim tento sediment dědičného hříchu spolu s dalšími volnými hříchy odpouštěn, až do konce života si však nesou jeho následky ve formě pozemské smrtelnosti a přetrvávajícím bojem s žádostivostí. Toto odpouštění hříchu ve křtu, stejně jako pomoc v boji s přetrvávajícím sklonem k hříchu, se potom děje na základě Boží milosti jako nezaslouženého Božího daru. (Plné svobody od hříchu dosahuje člověk až na věčnosti).

Skrze Boží milost tedy získává člověk dobré zásluhy, nikdy ne obráceně. Zatímco vše zlé pochází z člověka, vše dobré, čím člověk disponuje a koná, má svůj původ

v Bohu. K dobru naklání Bůh člověka sladkostí své milosti. Afikuje lidskou vůli láskou a člověk tak potom nachází v dobru zalíbení, a proto jej volí na úkor hříšné žádostivosti a činí je z lásky k němu (nikoli např. ze strachu z trestu či očekávání odměny). Takto vykonané dobro potom Bůh odměňuje věčným životem, který se tak v důsledku stává spíše milostí za milost.

Jednou z nejpálčivějších otázek, na niž se snaží Augustin najít odpověď, je otázka, na základě čeho je člověku Boží milost udělována, neděje-li se tak na základě jejich zásluh. Augustin ji nejprve chápe jako odpověď na volbu víry vycházející z lidské vůle, i toto lidské rozhodnutí uvěřit ale nakonec podmiňuje náležitému volání Boha a víra se tak stává jen dalším nezaslouženým Božím darem.

Augustin završuje své úvahy učením o predestinaci, kdy Bůh na základě své svrchované vůle předem vyvoluje určité lidi ke spáse a jiné k zatracení. Všechna Boží rozhodnutí jsou potom nepochybně spravedlivá (viz příslušnost k Adamovi) a odpovídají dokonalému Božímu plánu.

Co se týče lásky k bližnímu, kterému jsem se věnovala v úplném závěru své práce, i ta je podle Augustina záležitostí Boží milosti. Skrze ni totiž člověk znovuobjevuje Boha jako pravý zdroj svého bytí i lásky, a může pak sám sobě i svým bližním porozumět jako Božímu stvoření a milovat v nich v posledku opět Boha. Lidé se tedy spíše než cílem stávají pro člověka prostředkem demonstrace jejich lásky k Bohu. Svou specifickou důležitost potom podle Hannah Arendthové získává bližní na základě reflexe sdílené situace hříchu a možnosti všech lidí a z ní plynoucí hrozby ve formě věčného zatracení potažmo situace možné milosti, skrze níž je možné dosáhnout věčného života v Boží přítomnosti. Přestože totiž člověk obdrží skrze Ježíše Krista milost, boj s hříchem přetrvává a lidský život se tak trvale vyznačuje strachem ze ztráty svého podílu na věčnosti. Právě tato realita je podle Arendthové základní motivací lidí ke vzájemné křesťanské lásce.

Z tohoto shrnutí je myslím zřejmé, že ačkoliv se Augustin snaží problém milosti prezentovat jako záležitost spolupráce Boží milosti a lidské vůle, už od svých raných úvah ponechává lidské aktivitě jen málo prostoru, přestože stále dokola, místy až poněkud příliš dogmaticky, zdůrazňuje jeho důležitost. Pakliže nějaký podíl lidské aktivity připouští, chápe jej skoro bezvýhradně až jako následek Boží milosti. Právě to je pro mě osobně hlavním nedostatkem Augustinových úvah.

Přestože se Augustin snažil (usiloval) za dobu svého filosofického působení vyřešit a zodpovědět mnohé z problémů a otázek týkajících se tématu milosti a lásky, ne na všechny se mu podařilo nalézt uspokojivé odpovědi a mnoho dalších jich v průběhu jeho úvah vyvstalo. Není se čemu divit—obhájení jediné podstaty bytí jako neskonale dobrého a svrchovaného Boha v situaci nepopíratelné existence zla a hříchu přítomných v lidském životě byl úkol jistě nelehký. I proto, přes veškerou kontroverznost i občasnou rozporuplnost Augustinova učení, je tedy nezbytné uznat jeho obrovský přínos nejen křesťanskému, ale i filosofickému myšlení vůbec.

11. Seznam použité literatury

AURELIUS, Augustinus. *O milosti a svobodném rozhodování; Odpověď Simplicianovi*. 1. vyd. Překlad: SOUSEDÍK, Stanislav, KOUPIL, Ondřej; úvod napsal MACHULA, Tomáš. Praha: Krystal OP, 2000. 137 s. ISBN 80-85929-41-4.

AURELIUS, Augustinus. *Říman, člověk, světec*. 1. vyd. Úvodní studii napsal HOŠEK, Radislav. Praha: Vyšehrad, 2000. 351 s. ISBN 80-7021-266-7.

AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*. 6. vyd. Překlad: LEVÝ, Mikuláš. Praha: Kalich, 2012. 565 s. ISBN 978-80-7017-165-3.

ARENDR, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996. 233s. 0-226-02597-7.

KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2006. 382 s. ISBN 80-7298-172-2.

MACHOVEC, Milan. *Svatý Augustin*. Praha: Orbis, 1967. 212 s.

Nový zákon- český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 1985. 588.s.