

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
Katolická teologická fakulta

Jiří Pluhař

**SROVNÁNÍ PROBLEMATIKY VZTAHU MILOST -
SVOBODA U SV. AUGUSTINA A U SV. BERNARDA**

Vedoucí bakalářské práce: Prof. Ctirad Václav Pospíšil

PRAHA 2006

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně a v seznamu literatury uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil.

V Praze dne 25.9. 2006

Jiří Pluhař

Práci věnuji s poděkováním Marii Fuxové a svým rodičům

Úvod

Je velmi těžké určit hlavní pohnutku, která mě vedla k sepsání této práce. Vycházel jsem z jednoduchého předpokladu, že závěrečná práce slouží především ke zdokonalení studenta a tedy i vlastního studia. Za hlavní předmět považuji systematickou teologii a na naší fakultu jsem přišel studovat hlavně teologické disciplíny. Bohužel v rozvrhu kombinovaného studia nezbylo na systematickou teologii mnoho času. Jen díky snaze a obětavosti obou přednášejících Profesora Ctirada Václava Pospíšila a Stanislava Drobného Th.D. jsem mohl získat ne příliš obsáhlý ale přesto inspirující přehled o této vědě. Oběma za to uctivě děkuji.

Zúžená výuka se musela promítnout do rozsahu vyučované problematiky. Byl to právě problém milosti, který byl zmíněn velmi okrajově. Ale byla to právě neznalost tématu, která mě přiměla k jeho volbě. Terra incognita je vždy lákavá a nutí člověka nezávisle přemýšlet. Chybí zavedená šablona, kterou by si odnesl z hodiny.

Bylo ale nemožné zpracovat celé téma milosti. Na to nemohou stačit síly žádného normálního začátečníka. Proto jsem zvolil srovnávací metodu dvou velkých církevních učitelů, kteří se v odstupu sedmi staletí vyslovili ke stejnému problému ve stejnojmenném díle. Pokud je člověk na začátku, má se učit rozbořem děl mistrů. Pak je nepatrná naděje, že někdy napíše vlastní solidní dílo, které někomu pomůže.

Postupně jsem práci rozdělil do třech dílů a závěru. První z nich podává přehled o vývoji poměru mezi milostí a svobodou rozhodování v západní teologii. Díl nebyl zamýšlen v takovém rozsahu, v jakém je udělán. Je napsán hlavně pro mé budoucí kolegy z kombinovaného studia, kteří si budou potřebovat rychle zjistit nějaké základní informace o tomto tématu. Druhý a třetí díl podávají rozbor a komentář spisů svatého Augustina z Hippo a svatého Bernarda z Clairvaux. Závěr je velmi krátký, ale shrnuje hlavní rozdíly mezi oběma mistry a jejich přínos pro teologii.

Velmi záhy jsem zjistil, že při porovnávání tak velkých a zároveň odlišných autorů potřebuji jakýsi pevný bod, kterým bych je mohl poměřovat. Při jeho hledání jsem se obrátil k Písmu, které je základem systematické teologie. Nalézt ho nebylo jednoduché, ale díky předmluvě Prof. C. V. Pospíšila¹ jsem je našel. Jako hlavní bod jsem zvolil 1 Tim 2,3-4² a jako pomocné kritérium 1 Kor 3,9³. Právě výklad prvního citátu rozděluje oba mistry a

¹ Viz CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL; *Bernard z Clairvaux a jeho spis v BERNARD Z CLAIRVAUX; O milosti a svobodném rozhodování*; Karolinum; Praha 2004

² „To je dobré a vítané u našeho Spasitele Boha, který chce, aby všichni lidé došli spásy a poznali pravdu.“

³ „Jsme spolupracovníci na Božím díle.“

já jsem se ho pro jeho univerzálnost snažil aplikovat i na hodnocení systému milosti v prvním díle.

Velmi obtížně jsem hledal styl jak práci napsat, aby byla trochu zábavná. Texty systematické teologie jsou často dosti suché. Zvolil jsem proto smělé řešení. Celou práci jsem pojal jako přednášku k posluchačům, kromě rozborů spisů. Tam jsem se pro zachování objektivitu držel třetí osoby singuláru. Doufám, že to tuto práci udělá stravitelnější pro případného čtenáře.

Při psaní práce jsem shledal, jak málo je současné literatury o milosti na českém trhu. K dispozici je pátý díl Dogmatické teologie Ludvíka Otta v překladu Prof. Václava Wolfa, jedná se o dílo informačně nezávadné, ale pro hlubší pochopení naprosto nedostačující. Mnohem vydařenějším pokusem o zprostředkování tématu je Systematická teologie 2 od kolektivu amerických autorů, kde se milostí zabývá traktát Rogera Haigta. Dílo je čtivě napsané, provokuje k novému promýšlení otázek, ale místy je příliš unáhlené⁴. Pozornost může vzbudit ukvapené hodnocení Bernarda z Clairvaux. Nejlepší dostupnou knihou je dogmatická učebnice Michaela Schmauze „Život milosti a milostiplná“, která se podrobně zabývá problémem milosti a svatých.

Velmi kvalitní publikací je Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu od vydavatelství Krystal Op. Velkým přínosem pro mou práci byly dekrety Tridentského koncilu O dědičném hříchu a Dekret o ospravedlnění, které publikace obsahuje.

Dalším pramenem a to velmi vítaným pro mě bylo dílo kolektivu autorů Lenka Karfíková, Jiří Mrázek; Milost podle Písma a starověkých autorů, Mlýn; Jihlava 2004. Nejlepší pramenem pro mě byla díla obou autorů. Dílo svatého Augustina v překladu Stanislava Sousedíka a dílo svatého Bernarda z Clairvaux v překladu Markéty Korontálievé. Nicméně tento výčet kvalitních i méně kvalitních děl nic nemění na tom, že v češtině není tato problematika stále zpracována na dostatečné úrovni. Určitou naději snad skýtají další, ještě nevydané, díly Systematické teologie Jean Hervé Nicolase.

Úplným závěrem mohu říci, že se pro mě práce stala potěšením i hrozným břemenem. Téma mě přerůstalo po všech stránkách. Děkuji panu Profesorovi C. V. Pospíšilovi, že mi dovolil zpracovávat tak obtížné téma a tím snad i růst. Dále musím poděkovat Marii Fuxové, která mi byla oporou a nedovolila mi vzdát načaté dílo a rovněž děkuji rodičům za klidné zázemí, které mi vytvořili pro mou práci.

⁴ Viz poznámka 176

Přeji každému, kdo se odhodlá číst tyto řádky, aby našel alespoň větu, která potěší srdce a osvěží duši.

I Poměr mezi milostí a svobodou v západní teologii

Jak bylo již naznačeno v úvodu, není úkolem naší práce podat vyčerpávající přehled o problematice, která svou šíří zaplňuje velkou část kontinentu nazývaného Systematická teologie. Ani tato část nebude výjimkou. Jejím skromným posláním je ukázat čtenáři neúplnou mozaiku vývoje problematiky milosti a svobody. Bez znalosti dějin našeho problému, by nemohl čtenář ocenit význam obou hlavních postav této práce a jejich vliv na budoucí učence. Vliv, který je patrný i dnes. Slova neúplná mozaika jsem ne zvolil náhodou. Problematika bude probírána chronologicky ale ve velkých skocích a mnoho důležitých autorů bude opominuto. Vzhledem k tématu práce ale nelze postupovat jinak.

I.1 Starý zákon⁵

V naší době je milost chápána jako něco velmi osobního. Svět Starého zákona nabízí ale úplně jiný obraz. Milost je zde hlavně působení Hospodina na svůj lid. Jedná se vlastně o hluboký dialog božího lidu a jeho Stvořitele. Toto působení zahrnuje věci pro dnešního člověka těžko představitelné. Bůh vychovává Izrael a všechny jeho zásahy jsou v kontextu Starého zákona chápány jako milost. Boží výchova se v knihách SZ pohybuje v cyklu požehnání → rozkvět → nevěra → trest → pokání → odpuštění → požehnání a tak stále dokola. V tomto cyklu jsou požehnání, trest, odpuštění různými projevy milosti stále odpuštějšího Boha, který je ve své výchově paradoxně „mocně bezmocný“⁶. Snad nejkrásněji se nám tento sociální rozměr milosti SZ otvírá v knize proroka Nehemjáše⁷, nebo při darování zaslíbené země v Deuteronomiu⁸. Tento druh milosti označovala biblická hebrejšтина slovem *hen*, které v profánní oblasti vyjadřovalo gesto panovníka obracejícího se na svého poddaného.

Bylo by ale omylem se domnívat, že osobní rozměr milosti není ve SZ vůbec znám. V osobní rovině milost vyjadřuje příklon Hospodinova požehnání ke konkrétnímu člověku a rozvoj člověka pod vlivem daného požehnání. Klasický je příběh praotce Abrahama⁹. Celý jeho život ukazuje postupný růst v milosti a s tím související naplňování slíbených požehnání. Je ovšem typické pro celý SZ, že zaslíbení se netýkají pouze u Abrahama, ale stávají se majetkem celého božího lidu. Další svědectví o osobním rozměru milosti nám

⁵ Většina látky zpracována podle MARTIN PRUDKÝ; „*Bůh milostivý*“ & *Izrael, lid z „Boží milosti*“ v LENKA KARFÍKOVÁ, JIŘÍ MRÁZEK; *Milost podle Písma a starověkých autorů*; Mlýn; Jihlava 2004

⁶ Viz LENKA KARFÍKOVÁ, JIŘÍ MRÁZEK; *Milost podle Písma a starověkých autorů*; Mlýn; Jihlava 2004 str. 42

⁷ „Měl jsi s nimi trpělivost po mnohá léta. Skrze své proroky jsi jim dával výstrahu svým duchem, ale neposlouchali. Proto jsi je vydal do rukou národů cizích zemí. Ale z nesmírného slitování jsi s nimi neskoncoval a neopustil jsi je, protože jsi Bůh milostivý a soucitný.“ Neh 9, 30–31

⁸ Viz Dt 8,7 nebo 11,11

⁹ Viz Gn 17,4-9

podávají Žalmy¹⁰, ale i ostatní sapienciální knihy¹¹ dále pronikají do tohoto tajuplného tématu. Tím SZ pomalu naznačuje cestu novému chápání milosti v prvních staletích.

Problematika svobody je ve SZ podstatně složitější. Některé pasáže v nás mohou vyvolat mylný dojem, že člověk žádnou svobodu nemá. Velmi slavný je popis „zatvrzení srdce“ egyptského faraóna¹² při vyjití Izraele z Egypta. Tento text se později stane důležitý v Augustinově sporu s pelegiány o důležitosti milosti v lidském životě. Na druhou stranu je ve SZ mnoho příběhů a výroků, které potvrzují lidskou svobodu. Asi nejslavnějším příběhem je vyprávění o pádu¹³ prvních lidí. Zde sehrála svoboda klíčovou roli a nebyla ze strany Hospodina nikterak omezována. Jinak by ani nebylo možné přičítat hřešícím lidem důsledky jejich činů. Toho si byli svatopisci textu dobře vědomi.

Ani po pádu ale neztratil člověk v pohledu SZ svou svobodu. Velmi zřetelně je to vidět v apelu prorockých knih na obrácení lidského smýšlení zpět k Hospodinu¹⁴. Nejkrásnější vyjádření vztahu Hospodina k lidské svobodě padlého člověka můžeme najít u proroka Ezechiela¹⁵. Nicméně již v myšlení SZ je znát určité napětí mezi milostí a svobodou. V celkovém kontextu se ale nejedná v žádném případě o dva konkurující si pojmy. Milost tajuplně spolupracuje se svobodou a svoboda s milostí. Zřetelně je to patrné ve vyznání Hospodina k padlému lidu v knize proroka Ozeáše¹⁶.

I.2 Nový zákon

Slovo milost je v NZ odvozeno z řeckého charis, což v profánním významu znamená vše, co působí radost a potěšení. Na rozdíl do světa SZ má v NZ milost dvě základní roviny. V první rovině opět označuje vztah mezi Bohem a jeho lidem, láskyplně udílené požehnání obnovující život církevních obcí i jednotlivců. Zde nenacházíme žádný výraznější rozdíl. Ten nastává až s objevením druhé roviny. Sám Bůh se totiž stává Milostí, která přišla vykoupit svůj lid. V Ježíši k nám sestupuje její plnost. První rovinou se bohatě zabývají Pavlovy listy, druhá rovina je zdůrazněna hlavně u synoptiků a Jana.

¹⁰ Viz Ž 1,1 nebo 118,26.

¹¹ Viz Sir 1,9-10 nebo Mdr 1,1. 6,1

¹² Viz Ex 4,24 a 7,13

¹³ Viz Gn 2-3

¹⁴ Viz Ez 18,21-28

¹⁵ „Což si libuji v smrti svévolníka? Je výrok Panovníka Hospodina. Zdalipak nechci, aby se odvrátil od svých cest a byl živ?“ Ez 18,23

¹⁶ „Proto ji přemluvím, uvedu ji na poušť, budu ji promlouvat k srdci. Zas ji dám její vinice, dolinu Akór jako bránu k naději. Tam mi opět odpoví jako za dnů mládí, jako v den, kdy vystoupila z egyptské země.“ Oz 2,16-17

I.2.1 Téma milosti a svobody v Evangelíích¹⁷

V synoptických evangelíích je slovo charis poměrně vzácné, ale milost je zde zastoupena hojně. Její úsvit se objevuje již v andělově oslovení¹⁸ Bohorodičky. V první kapitole radostné zvěsti, v první zmínce o Mesiáši se nám jasně objevuje základní rovnice milosti v NZ ⇨ JEŽÍŠ JE MILOST. Zároveň zde milost tvoří jakýsi most mezi Synem a Otcem. Je zdůrazněním Ježíšova synovství¹⁹ a potvrzuje jeho učitelské poslání²⁰. Ale záběr synoptiků je s ohledem na uvedenou rovnici širší.

Lukáš problematiku rozebírá v podobenství o ztraceném synu²¹. V tomto příběhu je podána zhuštěná zkušenost lidstva s Bohem. Syn odchází od otce (Boha), ale tím nepáchá hřích. Jeho hřích spočívá v pošetilem jednání ve světě. Po dopadu na dno se vrací jako kající k otci s nadějí na místo služebníka, když přestal být synem (lidstvo po pádu). Otec ho ale bere zpět za vlastního (ne soud ale milost). Ve světle Kristova kříže a zmrtvýchvstání dostává celé podobenství nový význam. Ježíš je ten, kdo dokáže smířit otce se synem. On hledá a zachraňuje ztraceného²². ⇨ On je zosobněná milost. Můžeme říci, že všechny Ježíšovy skutky jsou u synoptiků jedním velkým znamením milosti.

Z uvedeného podobenství u Lukáše lze získat vcelku komplexní obraz o otázce svobody v synoptických evangelíích. Svoboda syna je naprosto zřejmá. Aktér podobenství není k ničemu nucen. Jedná podle svého uvážení. Pokud ale zapomíná na Boha a v důsledku toho jedná neodpovědně, tedy hřeší. Lukáš může vzbuzovat dojem, že svoboda má v lidském životě hlavní slovo. Hřích se u něho často kryje s nevědomostí. Proto byl někdy nazýván prvním pelagiánem²³. Podobně ale ve svých podobenstvích uvažuje Matouš. Stačí porovnat jeho slavná podobenství o dvou synech nebo vinařích²⁴. U synoptiků je problém svobody a milosti vyvážený. Lidské jednání je stále svobodné, ale dochází svého naplnění až při setkání s živým Kristem.

Jan hned v počátku definuje Krista jako plného milostí²⁵. A v návaznosti dodává, že všechnu milost máme od Krista. Jak později uvidíme, tuto pasáž²⁶ později použije na klíčovém místě svého díla „O milosti a svobodném rozhodování“ svatý Augustin. Pro prvotní církve znamenal tento výrok „pouze“ důležité konstatování, že neexistuje žádné

¹⁷ Většina látky zpracována podle PETR POKORNÝ; *Markovo evangelium a Lukášovské spisy* v LENKA KARFÍKOVÁ, JIŘÍ MRÁZEK; *Milost podle Písma a starověkých autorů*, Mlín; Jihlava 2004

¹⁸ Viz L 1,28

¹⁹ Viz L 2,40

²⁰ Viz L 4,22

²¹ Viz L 11,32

²² Viz LENKA KARFÍKOVÁ, JIŘÍ MRÁZEK; *Milost podle Písma a starověkých autorů*, Mlín; Jihlava 2004 str. 78–84

²³ Viz LENKA KARFÍKOVÁ, JIŘÍ MRÁZEK; *Milost podle Písma a starověkých autorů*, Mlín; Jihlava 2004 str. 79

²⁴ Viz Mt 21,28-45

²⁵ Viz J 1,14

²⁶ „Z jeho milosti jsme byli obdarováni mi všichni milostí za milostí.“ J 1,16

dobro od Boha, které by nám nebylo udíleno skrze Ježíše Krista. Nenajdeme zde ještě žádné fatální zabarvení. Milost se tak stává v Janovi více personifikovaná. Zároveň vstupuje do života prostých lidí. V rozhovoru se samařankou²⁷ vystupuje Kristus jako dárce milosti a požehnání bez ohledu na postavení člověka ve společnosti a jeho příslušnosti k vyvolenému lidu. Tento soteriologicky přesažný rozměr milosti poté ve svých úvahách bohatě rozvíjí Pavel.

1.2.2 Téma milosti a svobody v Pavlových listech²⁸

Pojem milost společně s pojmy spravedlnost a zákon tvoří u Pavla důležitou triádu. Největší teolog ospravedlnění v NZ často staví zákon a milost proti sobě. Hlavní body své teologie milosti koncipuje Pavel v listech Galatským a Římanům. Proto jim budeme věnovat v této kapitole téměř výhradní pozornost.

V listu Galatským stojí milost a zákon na první pohled nesmiřitelně proti sobě²⁹. Plodem Kristovy milosti je ospravedlnění a z něj plynoucí spása, zatímco plodem zákona je odsouzení a smrt. Tento na první pohled nesmiřitelný protiklad ale vyžaduje hlubší porozumění. Pro Pavla jsou jak milosti tak zákon opravdové dary dobrotivého Boha. Zákon vyjadřuje Boží vůli, milost pak Boží příklon k člověku. Nemohou tedy být špatné sami ze sebe. Zákon ovšem hříchy lidstva pouze označuje a ony trvají. Milost Kristova hříchy odpouští. Milost je tedy důležitější pro spásu. Z toho plyne její jednoznačné nadřazování v Pavlových listech. Obrácený postup by znamenal katastrofu. Na místo radostné zvěsti by nastoupilo slepé zákonictví. Pavel také neváhá toto nebezpečí naprosto jasně pojmenovat³⁰.

V listu Římanům není protikladnost milosti a zákona tak zřejmá. Problematika je důkladněji zpracována. Již ve třetí kapitole Pavel hovoří o zjevení spravedlnosti bez zákona. Milost je zde chápána jako aktivní jednání v Kristu. Tím se apoštol vyvaruje nebezpečí, aby jeho výroky proti zákonu nebyly chápány jako bezbřehý libertinismus. Lepší pochopení nám umožňuje návrat zpět k listu Galatským³¹. Toto vyznání je zřejmým klíčem k porozumění vztahu milosti a zákona u Pavla. Ve výkladu o Abrahamovi³² vystupuje milost jako opak zásluhy. Praotci národů je víra uznána za spravedlnost, nejedná

²⁷ Viz J 4,7-26

²⁸ Většina látky zpracována podle JAN ROSKOVEC; *Pojem milosti v Pavlovském okruhu Nového Zákona* v LENKA KARFIKOVÁ, JIŘÍ MRÁZEK; *Milost podle Písma a starověkých autorů*, Mlýn; Jihlava 2004

²⁹ Viz Ga 2,15-21

³⁰ „Nepohrdám Boží milostí: Kdybychom mohli dosáhnout spravedlnosti skrze zákon, byla by Kristova smrt zbytečná.“ Gal 2,21

³¹ „Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus.“ Gal 2,20

³² Viz Ř 4

se však o podcenění skutků, nýbrž o docenění plného spolehnutí se na aktivní působení Boží v naprosté lidské bezmoci.

V další kapitole staví Pavel milost proti soudu³³. Zákon může hříchy pouze označovat, zatímco milost je mocnější, dokáže hříchy odpouštět. Proto se má křesťan pravou milostí chlubit. Chlouba Kristovou milostí je nanejvýš oprávněná³⁴, protože dovoluje křesťanovi nalézt své místo před Spasitelovou tváří. Avšak chlouba opřená o zákon je falešná³⁵. Nevede ke spáse ale k zavržení. Kontrast mezi milostí a zákonem v systematické teologii proniká do oblasti morální teologie jako kontrast mezi pokorou založenou v důvěře v Krista a pýchou, která se opírá pouze o vlastní skutky.

Souhrnně můžeme říci, že milost je velmi dynamická. Působí vše dobré v člověku. To jistě vyvolává dojem, že pro lidskou svobodu není u Pavla místo. Ale ani člověk není jenom pasivní. Není pouhou hlinou, která by byla bez své vůle Bohem pouze tvarována. Milost se totiž v člověku buď rozhojňuje,³⁶ nebo je přijímána nadarmo³⁷. To však je evidentním důkazem lidské svobody spolupracující či nespolečující s milostí Boží.

S Pavlovou teologií milostí úzce souvisí jeho teologie darů a Ducha. Dar (charisma) je přímo odvozen od slova milost (charis). Pavel používá daru pro popis nové existence člověka ve vykoupeném světě. Člověk již není vymezen předpisy zákona ale obdarování od Boha pro sebe i církve. Jednota církve a rozmanitost darů je pak přirovnávána k tělu s různými údý³⁸. Hlavou těla je ale Kristus a tělo je ovládáno jedním Duchem. Opět se objevuje kontrast dar (milost) a zákon.

Zjednodušeně můžeme přepokládat, že Duch je u Pavla ten, kdo působí ospravedlnění a proměňuje věřícího člověka. Duch rozvíjí jeho vlastní podstatu³⁹ (tělo — sarks) a překonává ji. Pod mocí Ducha se věřící připodobňuje Kristu. S jeho pomocí se stává také Božím synem. Přijetí za syny⁴⁰ je silným Pavlovým motivem. Každý věřící se stává součástí nového Izraele a také, což je důležitější, spoludědicem Krista. Dotaženo až dokonce je bratrem Božího Syna. Od obrácení (metanoia) má člověk podíl na plném životě Trojice.

³³ Viz Ř 5,16

³⁴ Viz Ř 5,2n

³⁵ Viz Ř 2,17.23

³⁶ Viz 2 K 4,15

³⁷ Viz 2 K 6,1

³⁸ Viz 1 K 12 nebo 7,7

³⁹ Viz Ř 8,4 — 9,13

⁴⁰ Viz Ř 8,14-17

I.2.2.1 Vyhodnocení Pavlova učení a stanovení „úhelných kamenů“

Z výše uvedených poznatků vyplývá harmonický závěr. Pavel jednoznačně upřednostňuje milost. To ale nevede k popírání lidské svobody. Naopak svoboda je pro Pavla nepostradatelná. Bez svobody není obrácení, není rozvíjení milosti. Pokud je věřící skutečně bratr Kristův, pak by nesvoboda věřícího v důsledku znamenala, že sám Kristus je nesvobodný. Tedy oba pojmy nestojí proti sobě, ale tajuplně se doplňují. To předpokládá i láskyplná odpověď Pavla příteli Timoteovi,⁴¹ která smiřuje oba pojmy. Další vývoj západní teologie se však bohužel vždy nesledoval tuto Pavlovu linii. Učitelé západní teologie se tohoto úkolu zhostili s různou měrou úspěšnosti. Dalším důležitým výrokem je věta z listu Korintským⁴², která dokazuje nutnost spolupráce člověka s Bohem a Boha s člověkem na díle spásy. Pro nás tedy budou tyto věty jakýmsi měřítkem, či lépe řečeno jakýmsi „úhelnými kameny“ při hodnocení jednotlivých učení o milosti a svobodě. Hlavní důraz ale bude kladen na větu z listu Timoteovi, protože z ní samotný vývoj udělal prubířský kámen diskusí o milosti. Pokud bude nějaké učení přímo kolidovat s touto větou, pak ho můžeme brát jako podezřelé.

I.3 První staletí

Příběh milosti nás nyní zavádí do prvních staletí. Milost v tomto období byla na okraji zájmu teologů. Hlavní teologické spory se vedly na východě. Týkaly se samotného jádra křesťanství. Byla zde vymezena podstata Boží, osoby Trojice a plné lidství i božství Kristovo. Filosoficky hluboce zakořeněný východ neměl nikdy tendenci klást milost a svobodu proti sobě. Proto ani u církevních otců prvních dvou staletí nenalzáme toto téma nějak jednotně zpracované. Za zmínku ale jistě stojí minimálně Klement Římský, jeden z nejslavnějších apoštolských otců, který se stal v mnohém pokračovatelem apoštola Pavla, pak Valentinovská škola a messalianismus.

I.3.1 Klement Římský⁴³

Pro pochopení Klementova (†101) pojetí milosti je důležitý jeho list Korintským, podle tradice označovaný jako první. I Klement chápe milost jako Boží příklon k člověku. Na rozdíl od Pavla je Klement více moralistou. Jedním z projevů milosti je pro něj pokoj a svornost. Dává křesťanům za příklad harmonii s přírodou a přirovnává je v souladu s Pavlem k lidskému tělu, jehož jednotlivé údy musí být v souladu jako v armádě. Ježíš je

⁴¹ „To je dobré a vítané u našeho Spasitele Boha, který chce, aby všichni lidé došli spásy a poznali pravdu.“ 1 Tim 2,3-4

⁴² „Jsme spolupracovníci na Božím díle.“ 1 Kor 3,9

⁴³ Většina látky zpracována podle JAN A. DUS; *Milost u Klémenta Římského* v LENKA KARFÍKOVÁ, JIŘÍ MRÁZEK; *Milost podle Písma a starověkých autorů*, Mlín; Jihlava 2004

pro něj učitelem této milosti. Významná je připomínka Kristovi smrti a jeho prolité krve, která přinesla celému světu milost pokání. Ta se projevuje třemi způsoby: prodlouženou lhůtou pokání, Boží ochotou odpouštět a skutky pokání. Mezi skutky pokání Klement řadí: poslušnost, víru, pohostinnost, pokoru a ostatní dobré skutky. Víra ale hraje, podle Pavlova vzoru, výsadní postavení⁴⁴. Zatímco Pavel obrací pozornost na nového člověka, který zemřel hříchu a v Kristu vstoupil do nového života, pak Klement klade větší důraz na zprostředkovávající úlohu Krista (Milosti) směrem k Bohu Otci. I když je Klementovo zpracování problematiky milosti hodně útržkovité, jsou názory tohoto čtvrtého nástupce Petra jistě zajímavé a můžeme podle nich odhadnout směr, kterým se učení o milosti vydá.

I.3.2 Valentinovská škola⁴⁵

Valentinovská škola má v historii teologie milosti zvláštní postavení. Představuje jakousi odbočku. Jedná se o velmi vlivný proud 2. století, náležející ke gnostickému směru, který byl později postaven mimo pravověrné křesťanství. Jeho výrazným rysem byly básnický jazyk a silná mytologizace pythagorejsko-platónského typu. Tím došlo k narušení evangelijní zvěsti, protože křesťanství nepoužívalo nových pojmů k svému lepšímu vyjádření, ale přizpůsobilo svůj obsah starým náboženským systémům. Radostná zvěst byla rozšířena o emanační chápání světa v duchu novoplatonismu. Hlavním představitelem byl Egyptan Valentin, který začal roku 135 vyučovat v Alexandrii a pak působil zhruba dvě desetiletí v Římě, kde získal stoupence v tamní křesťanské obci. Konec života strávil na východě. Nemůžeme zde ani nastínit valentinovskou teologii. Svým rozsahem mnohonásobně přesahuje možnosti této práce a svými výrazovými prostředky i mytickým myšlením je dnešnímu čtenáři velmi vzdálená. Jeden bod v této teologii milosti ale má pro nás velký význam.

Podle valentinovců existují dva druhy lidí. Lidé duchovní a lidé duševní. Ti první mají dokonalé poznání o Bohu, jsou zasvěcení do mystérií a budou v každém případě spaseni. Není jistě náhodou, že se valentinovci počítali mezi lidi duchovní. Ti druzí mohou být spaseni pouze svou vírou a konáním dobrých skutků, jinými slovy jejich spása je značně nejistá. Duchovní i duševní výbava je ale darem Milosti (Stvořitele, Demiurga). Protože valentinovské skupiny byly součástí místních církví, můžeme zde pozorovat

⁴⁴ „I my tedy, jeho vůlí v Ježíši Kristu povolání, neospravedlňujeme se sami sebou ani svou moudrostí nebo rozumností nebo zbožností nebo svými skutky, které jsme vykonali se zbožným srdcem, nýbrž vírou, kterou všechny od věků ospravedlnil všemocný Bůh.“ 1 Clem 32,4 podle LENKA KARFÍKOVÁ, JIŘÍ MRÁZEK; *Milost podle Písma a starověkých autorů*, Mlín; Jihlava 2004 str. 106

⁴⁵ Většina látky zpracována podle MATYÁŠ HAVRDA; *Valentinovské pojetí milosti* v LENKA KARFÍKOVÁ, JIŘÍ MRÁZEK; *Milost podle Písma a starověkých autorů*, Mlín; Jihlava 2004

zajímavý jev. Učení o milosti poprvé přináší praktické schizma. Tento model bude za trochu jiných podmínek později rozpracován tak, že církev bude rozdělena na vyvolené a nevyvolené. Jak vidíme, valentinovská škola bude mít s naším úhelným kamenem problémy. Předpokládá mlčky, že Bůh od samého počátku stojí o spásu jedněch lidí více, než o spásu toho „méně“ významného zbytku. Valentinovské učení bylo po odsouzení gnóse zapomenuto, myšlenka rozdělení podle Boží vůle, ale bohužel nikoli. A tím je poučné pro náš výklad.

I.3.3 Messalianismus⁴⁶

Messalianismus je vedle gnóse jednou z nejstarších křesťanských herezí, která se přímo dotýká milosti. Jeho nejsilnější vliv spadá do čtvrtého století a je spojen s působením falešných charismatiků. Teze messalianismu je velmi jednoduchá. Stoupenci tohoto proudu tvrdili, že Boží milost se musí zakoušet fyzicky. Z toho vyplývala chybná pravidla hlavně pro modlitbu. Zakoušení božství se tak stalo hlavním kritériem opravdové modlitby a vlastní vztah k Bohu byl odsunut do pozadí. Smutek byl pro messaliány znamením toho, že Duch Svatý opustil člověka. Tento názor byl otcem odmítnut, ale ve vyhraněných komunitách se může objevit i dnes. Stejně jako všechny hereze starověku je messalianismus latentně aktuální.

I.4 Ambrož⁴⁷

Zatímco ve 2. století nás problematika milosti zavedla k valentinovské škole a jejím slavným oponentům,⁴⁸ kteří rozvíjeli nauku o milosti v rámci církve. O století později je již toto téma rozebíráno jedním z největších církevních myslitelů západu ponicejské doby svatým Ambrožem (339—397). Nicméně ani Ambrož nám nepodává téma milosti soustavně zpracované, to přenechává svému velkému žáku Augustinovi z Hippo.

Východiskem pro nauku o milosti je zpočátku pro Ambrože zasvěcený život. Kdo si ho dokáže zvolit je štědře odměňován milostí. Na druhou stranu ale Ambrož nikdy nesklouzne k podceňování manželství, naopak manželství se u něj těší velké úctě. Spíše můžeme říci, že píše o cestě jemu bližší, aniž by ty ostatní podhodnocoval. Tento vyvážený postoj se později ze západní teologie na dlouhé věky vytratil. Ambrožova spiritualita má přísně kristocentrický charakter. Člověk je volán ke Kristu, jako k jedinému prostředníku

⁴⁶ Většina látky zpracována podle JOSEPH RATZINGER; *List biskupům katolické církve o některých aspektech křesťanské meditace v Křesťanství a ostatní náboženství; dokument Mezinárodní teologické komise*; Krystal OP; Praha; 1999

⁴⁷ Většina látky zpracována podle VÍT HUŠEK; *Nauka o milosti u Ambrože Milánského* v LENKA KARFÍKOVÁ, JIŘÍ MRÁZEK; *Milost podle Písma a starověkých autorů*, Mlýn; Jihlava 2004

⁴⁸ Hlavně Irenej z Lyonu (*130 - †202) se svým dílem „Adversus haereses“ a Tertullian (*160 - †220) se spisem „Adversus Valentianos“

Trojice. Milost je v tomto období pojímána jako přiblížení se ke Kristu⁴⁹, který je vrcholem mystické cesty.

V dalším období tvorby, které lze datovat do 80. let, je milost pro Ambrože úzce spojena s Duchem svatým. Ambrož v této době hájí božství třetí osoby. Duch svatý je dárce netělesné milosti, která oživuje a posvěcuje všechna stvořená jsoucna. Proto je Duch svatý, podle Ambrože, nestvořený. Pak je ale milost Ducha totožná s milostí Otce a Syna. Ambrožův koncept milosti je tedy trojiční, což je nesmírně důležité. Milostí Ducha svatého jsou lidé „adoptivními“ syny Božími. Pouze Kristus je synem ve vlastním slova smyslu. Lidé jsou dětmi Božími milostí, Kristus pak přirozeností. Tato milost se podílí i na znovuzrození při křtu a následném oblečení nového člověka. Podobně rozvádí Ambrož problematiku milosti v pasážích o eucharistii. Díky milosti se eucharistie proměňuje v Krista, milostí se proměňuje sama podstata věcí a konečně milost proměňuje nitro člověka a ten přechází od hříchu k životu.

V závěrečném období života zkoumal Ambrož vztah Zákona a milosti. Stejně jako Pavel dochází Ambrož k nutnému závěru, že milost je důležitější, protože odpouští hříchy, což nelze od Zákona očekávat. Na druhou stranu Ambrož zdůrazňuje duchovní rovnu Zákona, která Židům unikla, a proto chápali Zákon jen jako literu. Duchovní rovna Zákona vede k milosti víry, která dává svobodu. Milost je ale zdarma daná a nelze si ji ničím zasloužit. Bůh dává milost zdarma těm, ve kterých našel zalíbení. Největší zalíbení má přirozeně ve svém Synu, který je mu roven. V lidech má Bůh zalíbení z jiného důvodu. Miluje je, protože je stvořil k svému obrazu⁵⁰. Stejně jako je nezasloužené stvoření je pak nezasloužená i milost. Ti, kterým byla milost dána, jsou jí, zároveň posilováni ve zbožném životě. Ona je pramenem síly pro ustavičné konání dobra. Lidské činy jsou jen odpovědí na darovanou milost⁵¹. Lidská svoboda je tedy ve stínu milosti vytěšňována na okraj.

Důležité pro nás je, že pojem milosti se u Ambrože vyvíjel. Ambrož postupně opouští koncepci milosti, kterou chápe jako přiblížení se ke Kristu a místo ní upřednostňuje koncepci zdarma dané milosti, která odpouští hříchy a způsobuje vytrvalost ve ctnostech. Augustin ve svém chápání milosti rozvine právě tuto tezi svého velkého učitele. Tím určí západní chápání milosti téměř do doby II. Vatikánského koncilu.

⁴⁹ Viz De Isaac 2-4; podle LENKA KARFÍKOVÁ, JIŘÍ MRÁZEK; *Milost podle Písma a starověkých autorů*, Mlín; Jihlava 2004 str. 137-141

⁵⁰ Viz Enerrationes in psalmos XII davidicos 43,13 LENKA KARFÍKOVÁ, JIŘÍ MRÁZEK; *Milost podle Písma a starověkých autorů*, Mlín; Jihlava 2004 str. 150

⁵¹ „Ale protože celá lidská situace je podrobena křehkosti a není v našich silách řídit vůlí svoje kroky, proto ti říká: Důvěřuj Pánu, on bude jednat, to je: otevře tvou cestu a nedovolí, aby ses musel bát světla“ Enerrationes in psalmos XII davidicos podle LENKA KARFÍKOVÁ, JIŘÍ MRÁZEK; *Milost podle Písma a starověkých autorů*, Mlín; Jihlava 2004 str. 151

I.5 Augustin z Hippo — učitel milosti

Augustinovo učení o milosti bude podrobněji rozpracováno ve druhém díle této práce. Protože ale Augustin učení o milosti a svobodě ustanovil v jeho základní podobě pro celý římský patriarchát, musíme se zmínit o nejdůležitějších Augustinových myšlenkách, které dále formovaly a někdy také deformovaly myšlení západní teologie již nyní. Pro Augustina (*354 - †430) byl problém milosti a jejího poměru ke svobodě jedním ze stěžejních problémů tehdejší teologie. Hájil milost proti tehdejším heretikům a vypracoval nejsoustavnější učení o milosti ve starověku. Proto byl právem nazván „učitelem milosti“, i když se nevyhnul některým nesprávným závěrům.

V této části si pouze řekneme závěry, ke kterým vede Augustinovo pojetí milosti. Vývoj jeho učení a jeho poctivý souboj s touto problematikou budou probrány ve druhé části. Svätý Augustin zastává stejně jako svätý Pavel názor, že milost má větší význam než Zákon a je důležitější než svobodná vůle. Ta totiž bez milosti nedokáže dojít k Bohu a tedy ani k naplnění lidství. Bohužel dochází k jiným závěrům než svätý Pavel. Bůh rozděluje milost podle svého uvážení. Milost tedy nedostanou všichni lidé, ale pouze lidé vyvolení, nebo jinak řečeno předurčení. Toto slovo se od Augustinových časů stalo pevnou součástí a bolavým problémem západní teologie. Bůh lidi miluje, a proto některé spasí, ač jsou toho nehodní a jiné spravedlivě zavrhně za Adamův hřích.

Tato část učení se nestala součástí dogmatu církve. Nicméně obrovská autorita Augustina i jistá logičnost tohoto řešení způsobovaly, že se problém předurčení stále objevoval a velcí teologové se ho snažili vyřešit. Teprve ve 20. století došlo definitivnímu odklonu od Augustinova řešení. Mezi slavné teology, kteří proti tomuto učení vystoupili patří i náš rodák Vladimír Boublík⁵². Můžeme tedy konstatovat, že Augustinovo řešení je neslučitelné s našimi úhelnými kameny milosti.

I.6 Maxim Vyznavač⁵³

Pokud Augustin dal pevný směr našemu chápání milosti na západě, může vyvstat přirozená otázka, zda to vůbec mohlo být jinak? Na západě se Boží milost a lidská svoboda dostala do více či méně ostré opozice. Ve východní teologii k tomu ale nedochází. Východní dogmatika dodnes nepotřebovala systémy milosti, tj. teologické školy, které

⁵² Viz VLADIMÍR BOUBLÍK; *Teologická antropologie*; Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří; 2001; str. 14 - 18

⁵³ Většina látky zpracována podle LADISLAV CHVÁTAL; *Souvztažnost milosti a přirozenosti: kosmologické předpoklady nauky o milosti u Maxima Vyznavače* v LENKA KARFÍKOVÁ, JIŘÍ MRÁZEK; *Milost podle Písma a starověkých autorů*, Mlýn; Jihlava 2004

upravují poměr milosti a svobody. Proč tomu tak je, může ukázat nástin učení jednoho z největších otců východu Maxima Vyznavače (*580 — †662).

Celý náš život je podle Maxima jediným výstupem k Bohu. Bůh je Stvořitelem člověka, kterého stvořil z nicoty, ale také jeho jediným přirozeným cílem. Maxim v životě člověka rozlišuje tři druhy bytí — prosté bytí, dobré (špatné) bytí a věčné bytí. Člověk v narození dostává přirozené bytí., ve kterém se člověk svobodně rozhoduje pro dobro nebo zlo, a které člověku již podle názvu přísluší přirozeně. Rozhodnutím svobodné vůle si člověk volí dobré či špatné bytí. Toto bytí lze chápat také jako cestu životem. Pokud se člověk díky své svobodě odvrátí od své přirozenosti, volí si špatné bytí a další cesta k Bohu se mu uzavírá. Plnost dobrého bytí získává až milostí křtu. Život se završuje věčným bytím. Toho může člověk dosáhnout jen skrze milost a plně ho zakusit až po vzkříšení. V celé koncepci je svoboda chápána jako přitakání přirozenosti. Přirozenost je chápána jako zacílení člověka k Bohu. Přirozenost se může zcela naplnit pouze skrze milost, protože není v lidských silách dojít k Bohu. Ale zacílení vybírá právě svoboda. Proto také nedochází mezi svobodou a milostí k žádnému střetu. Obě mají v životě spásy nezaměnitelné místo. Své myšlenky Maxim dále rozvádí v učení o logu⁵⁴, které zde ale z praktických důvodů není uvedeno.

Zmíněná teorie jistě není bez chyby. Ale nedochází v ní k disharmonii mezi milostí a svobodou, kterou bude často velmi hořce prožívat západ. Zde se trpce projevila oddělenost východní teologie. Zatímco západní otcové následovali Augustina a snažily se opravit problematické body jeho nauky, východní teologové rychle pochopili, že Augustinovo pojetí milosti a svobody stojí na špatném předpokladu vzájemného protikladu obou veličin a nepřijali jeho učení za své. V historii neplatí „kdyby“, ale přesto nemůžeme nevidět, jak si mohla západní teologie ušetřit mnoho trápení, ba i herezí, kdyby se nechala poučit východní teologií. Z výše uvedeného je patrná aktuálnost výzvy II. Vatikánského koncilu o naslouchání moudrosti východních otců⁵⁵.

I.7 Od středověku po současnost

V minulých kapitolách jsme se museli podrobněji zabývat historií milosti, abychom lépe pochopili kontext, ve kterém Augustin tvořil. O teologii milosti platí stejně jako o ostatních velkých tématech systematické teologie, že byla podstatně vypracována již ve starověku. Neplatí zde však tvrzení, že následující staletí vlastně jen komentovala

⁵⁴ Viz LENKA KARFÍKOVÁ, JIŘÍ MRÁZEK; *Milost podle Písma a starověkých autorů*, Mlín; Jihlava 2004 str. 184–190

⁵⁵ „Ať všichni vědí, že poznávat, mít v úctě, uchovávat a rozvíjet drahocenné liturgické a duchovní dědictví východních křesťanů je nesmírně důležité pro věrné udržování křesťanské tradice v její plnosti.“ Dekret o ekumenismu 15

starověké teze, právě naopak. V době barokní se téma milosti stalo nejrozvíjenější disciplínou v teologii. Proto se zaměříme hlavně na tridentský koncil, popis systémů milosti, a klasifikaci milosti platnou do nedávné doby. Stručně bude zmíněn obrat ve 20. století.

1.7.1 Od patristiky k reformaci

Téma milosti nevyvolávalo od dob Augustina zásadní debaty. Přesto církevní učitelé pociťovali potřebu vyhraněné Augustinovy postoje zjemňovat, protože neustále sváděly teology k praktickému zavržení lidské svobody⁵⁶. Velký boj za docenění milosti svedli Anselm z Canterbury a Bernard z Clairvaux. Oba dva velkou měrou přispěli k zformování tomistické nauky o milosti. Můžeme s klidným svědomím prohlásit, že v nauce o milosti vycházel Tomáš Akvinský právě z podnětů Bernardových. Anselmův přínos byl trochu jiného rázu.

Anselm byl velký bojovník za lidskou svobodu a racionalitu. Vycházel z teze, že člověk poznává pravdu, a proto může pravdu i konat⁵⁷. To pro něj byla nezrušitelná mez lidské svobody. Samozřejmě nepředpokládal, že člověk může žít svatě bez milosti. Ale v době monistické teologie se jednalo o vzácný případ teologa, který nešel cestou Augustinovou.

V Bernardovi se setkáme s jedním z největších teologů milosti vůbec. Blíže se s jeho dílem seznámíme ve třetím dílu. Nyní zmíníme jeho základní rozdíl od Augustina. Jak jsme výše viděli „učitel milosti“ úplně podřídil svobodu rozhodování milosti. Prostě řečeno, pokud chce někdo dobré, chce tak pouze proto, že mu to Bůh dává. Tuto tezi Bernard dovedně vylepšil. Podle něj Bůh dává moc konat dobro. Ale člověk ze své přirozenosti má svobodu toužit po dobrém či po zlém. První krok je tedy na člověku. Pokud touží po dobrém, Bůh ho může provázet svou milostí. Bernard se nám ukazuje jako pronikavý reformátor Augustina.

Bernardovo učení se promítlo do myšlenek Tomáše Akvinského. Tomáš díky své systematické genialitě sestavil teorii milosti, která podle něj dostala název tomistická. Často je také známa pod názvem Banězianismus. Konečná formulace tohoto systému

⁵⁶ Viz vystoupení mnicha Gottschalka (*803-†869). *2000 let křesťanství*; Karmelitánské nakladatelství v Kostelním Vydří, 1999 str. 260

⁵⁷ „A právě tak, i když nám schází správnost vůle, jsme přesto uzpůsobeni k tomu, abychom mohli nahlížet a chtít, a díky tomu můžeme správnost pro ni samu zachovávat, pokud ji máme. Podobně, když nám schází správnost, nejsme schopni nehřešit — právě proto, že nám chybí správnost. Člověk má tedy vždy svobodu rozhodování, není však vždy otrokem hříchu, nýbrž jen tehdy, když mu schází správná vůle.“ ANSELM Z CANTERBURY; *O svobodě rozhodování XII.*; z *Fides quaerens intellectum*; Kalich 1990

milosti spadá až do období po Tridentuském koncilu. Protože se jednalo o jediný ucelený systém milosti před tímto posvátným sněmem, zmíníme se o něm již nyní. Budeme přitom vycházet z výkladu Prof. Michaela Schmauze⁵⁸.

1.7.2 Tomismus

Tomistický systém předpokládá působení milosti účinné a milosti dostačující. Účinná milost je od Boha vycházející pohyb působící sám ze sebe, který svou vnitřní silou formuje souhlas vůle. Proto je boží pohyb nadřazený lidskému jednání. Dostačující milost dává pouze plnou možnost konání. Vlastní konání dává účinná milost, která následuje milost dostačující. Svobodná vůle ji v tom ale může zabránit. Mezi milostmi dostačující a účinnou je stejný vztah jako mezi potenci a aktem. Účinná milost je v souladu s lidskou přirozeností a přes své výsadní postavení neumenšuje její svobodu, protože pouze přijetím účinné milosti se zcela naplňuje lidská přirozenost a tím i svoboda. Protože jsou pojmy účinná a dostačující milost možná příliš složité, můžeme jednoduše říci, že účinná milost je plný život s Bohem a dostatečná milost je pozvání k tomuto životu, které se ještě neuskutečnilo. Podle Charlese Journeta⁵⁹ nám pro lepší pochopení tomismu může pomoci příklad s růží. Růžový květ pochází z růžového keře jako z druhé příčiny a od Boha jako od první příčiny. Stejně tak je to i se svobodou člověka. Pochází plně od Boha jako od první příčiny a plně od člověka jako od druhé příčiny. Tedy mezi milostmi a svobodou neexistuje rozpor.

1.7.3 Reformace a Tridentuský koncil

V 16. století přestal být problém milosti okrajovým problémem teologie. Naopak se náhle ocitl ve středu dění. Hlavním podnětem proto bylo vystoupení Martina Luthera a jeho učení o milosti. Luther vycházel z pozic Augustinových, ale více je vyhranil. Člověk je podle něj bytost natolik zkažená, že je nemožné aby se ze své vůle dopustil dobrého skutku. Jediné co může nabídnout je víra, která je ovšem také darem. Milost spočívá v bezvýhradném přijetí hříšníka Bohem. Hříchy nejsou odpouštěny ve smyslu úplného zrušení, ale jsou přikrývány boží milostí a dále se nepřičítají. Pro lidskou svobodu místo již téměř nezbyvá. Velkým kladem této velmi ponuré konce je, že se člověk může před Boha postavit bez zbytečných komplexů, takový jaký je.

⁵⁸ Viz MICHAEL SCHMAUZ; *Život milosti a milostiplná*; Rímskokatolická cyrilometodská bohoslovecká fakulta univerzity komenského v Bratislave 1993; str. 57–59

⁵⁹ Viz CHARLES JOURNET; *Promluvy o Milosti*; Krystal OP, Praha 2006; str. 27

Tridentský sněm reagoval na Lutherovo učení velmi umírněně. Nicméně jasně vystoupil proti tezi, že milostí hříchy nezanikají, jenom se nepřičítají⁶⁰. Problematika milosti a svobody byla na koncilu projednávána hlavně v „Dekretu o ospravedlnění“ z roku 1546. Tento dekret patří k nejpreciznějším dílům v historii systematické teologie. Pro nás je důležité, že vystoupil proti všem známým extrémním názorům ohledně svobody a milosti. Zachoval rovnováhu mezi oběma pojmy, ale milosti přisoudil prvořadé postavení, protože ona je nástrojem spásy. Na druhou stranu se zastal svobody proti všem pokusům přisoudit jí podřadný význam vedle milosti. Nejkrásněji vyjádřil sněm tuto tajuplnou rovnováhu v 5. kapitole zmíněného dekretu⁶¹.

Může se nám zdát, že koncil nic nového o milosti a svobodě neřekl. To ale v žádném případě nebylo jeho cílem. Jeho hlavním úkolem bylo pouze jasně vymezit základní rámec mezi milostí a svobodou, což se mu podařilo měrou vrchovatou. Poselství sněmu bychom mohli shrnout do věty, že lidská vůle zůstává pod vlivem účinné milosti svobodnou. Mezi milostí a svobodou nicméně zůstalo i nadále patrné napětí. „Dekret o ospravedlnění“, jak jsme viděli v článku 5, připouští jak primární důraz na milost, nebo primární důraz na svobodu. O přesnější vymezení milosti a svobody snažily již výše zmíněné systémy milosti.

1.7.4 Molinismus

O prvním ze systémů – tomistickém, jsme se zmínili výše. Molinismus oproti němu volí jiný postup. Účinná milost nepůsobí svou vlastní silou, ale následkem příčiny, která se nachází mimo milost. Touto příčinou je svobodný souhlas vůle. Jedinečnost Boha je zde zajištěna jiným způsobem, než u teorie tomistické. Bůh neomylně zná, výsledek účinné milosti u každého člověka v každém možném světě. Proto i ví, že konkrétní člověk bude souhlasit s účinnou milostí. Někteří molinisté doplňují, že účinná milost je vždy přiměřená okolnostem člověka, který ji přijímá. Sám Molina pro lepší vysvětlení své teorie užíval příklad s lodí na řece. Bůh i člověk podle něho jednájí jako koně dva koně, kteří podél průplavu táhnou loď. Činnost Boží (milost) i činnost lidská (svoboda rozhodování) se spojují, jako činnost těchto dvou koní⁶².

⁶⁰ „Jestliže někdo popírá, že milost Ježíše Krista, našeho Pána, udělená ve křtu, odpouští vinu dědičného hříchu, nebo kdo tvrdí, že se neodstraňuje všechno to, co patří k podstatě hříchu, ale říká, že se to pouze setře, nebo se to nepřičítá: anathema sit. DS 1515; *Dekret o dědičném hříchu*; Krystal OP, Praha 2000

⁶¹ „Když se Bůh skrze osvětlení Ducha svatého dotýká srdce člověka, nezůstává člověk zcela nečinný, protože přijímá vnuknutí, byť ho může i odmítnout. Zároveň se ale bez milosti Boží nemůže před Bohem pohnout ke spravedlnosti. Když se tedy ve svatých písmech říká: „Obráťte se ke mně, a já se obrátím k vám“ (Zach 1,3), je nám připomínána naše svoboda. Když odpovídáme: „Obrat' nás, Pane, k sobě, a budeme obráćeni“ (Pláč 5,21), vyznáváme, že Boží milost nás předchází.“ DS 1525; *Dekret o ospravedlnění*; Krystal OP, Praha 2000

⁶² Viz CHARLES JOURNET; *Promluvy o Milosti*; Krystal OP, Praha 2006; str. 26

I.7.5 Srovnání tomismu a molinismu — příkladem s pláštěm

Účelem této kapitoly je srovnání obou systémů a pro větší přehlednost použijeme příklad s pláštěm. Jak můžeme vidět, předností tomismu je velká propracovanost. Konečná podoba výše popsaného systému je dílem Dominga Bañéze (†1604). Tomismus klade základní důraz na boží milost. Při důkladném prostudování je ale patrné, že i lidská svoboda si podržela své místo. Člověka si můžeme představit cele zahaleného do milosti dostačující jako do kabátu, tento kabát ovšem zatím na člověku pouze visí. Pokud člověk svou vůlí tuto milost přijme, milost dostačující se změní v milost účinnou a kabát začne člověka hřát. Zastánci této školy byli všichni vrcholní scholastičtí teologové Tomáš Akvinský, Bonaventura z Bagnoregia, Duns Scotus. Ale i v potridentské době měla mnohé zastánce, počínaje Domingem de Sotem (†1560), pokračujícíe Domingem Bañezem (†1604) a dalšími význačnými teology až do našich dnů. Z teologů, kteří podporovali tomismu blízká stanoviska v našich zemích, musíme zmínit jednoho z největších filosofů pobělohorské doby Valeriána Magni (†1665)⁶³.

Pokud zůstaneme u příkladu s pláštěm je molinistický přístup jiný. Člověk si uvědomuje potřebu pláště, a pokud o něj zažádá, tak ho dostane. Nejprve je žádání, pak následuje milost. Bůh ale přesně ví, nejen jaký plášť bude kdo potřebovat, ale také ví, zda o něj bude stát. Podobenství s pláštěm je jistě příliš zjednodušené, snad ale vystihuje podstatu rozdílnosti přístupů. K nejslavnějším myslitelům blízkým molinismu můžeme počítat Luise de Molinu (†1600), Francisca Suarezze (†1617), Roberta Bellarmina (†1621). K naší radosti patřili ke stoupencům molinismu i dva velcí zástupci české filosofie 17. století Rodrigo de Arriaga (†1667) a Jan Caramuel z Lobkovic (†1682)⁶⁴.

Při srovnání obou systémů je nám jasné, že tomismus na prvním místě zdůrazňuje milost, molinismus zase svobodu. Ve skutečnosti jsou ale obě východiska správná a záleží spíše na osobním založení člověka, které z nich si zvolí. Ani jedna škola totiž nepovyšuje jednu hodnotu neúměrně nad druhou, ani ji nepřiměřeně nesnižuje. Bylo by nesmyslné stavět tyto směry proti sobě⁶⁵. Obě školy vycházejí poctivě jak z tradice, tak z Písma a mohou se pochlubit, jak jsme viděli, vynikajícími osobnostmi, včetně učitelů církve.

⁶³ Pro zjednodušení zde nejsou uváděny veškeré systémy milosti, proto ani u hlavních představitelů není uváděn vždy přesný systém milosti. Pro účely této práce, ale není nutné rozebírat všechny systémy milosti. Tomismus byl sloučen s augustianismem a molinismus s kongruismem, protože rozdíly v těchto systémech jsou pro nás nepodstatné. Za zmínku také stojí synkretismus, který ne příliš šťastně kombinuje oba systémy, se svým nejnámějším představitelem, učitelem církve Alfonsem z Liguori (†1787). Přehledné i když dosti zjednodušené srovnání systémů poskytuje Ludvík Ott; Dogmatika V. díl, Matice cyrilometodějská, Olomouc 1994 str. 28-29.

⁶⁴ Viz STANISLAV SOUSEDÍK; *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*; Vyšehrad, Praha 1997

⁶⁵ Podobné tendence odsoudil Pavel V., který dal roku 1607 volnost učení jak molinistům tak tomistům. Viz JAROSLAV KADLEC; *Církevní dějiny III.*; Vydavatelství univerzity Palackého v Olomouci, Olomouc 1993 str. 352

I.7.6 Jansenistická mezihra a přesun zájmů

Tridentský sněm jasně vytýčil rámeček problematiky svobody a milosti. Jednalo se o nesporný úspěch. Každý velký sněm ovšem provázela nějaká hereze. I v 17. století se tedy objevilo učení, které přišlo jako obrana dominantního postavení milosti proti molinistické škole. Zakladatel tohoto proudu C. Jansen (†1638) ve svém posmrtně vydaném díle „Augustinus“ (1640), na základě některých výroků církevního učitele, dokazoval, že milost je jednoznačně nadřazená svobodné vůli. Mezi jeho názory se objevily i některé naprosto neudržitelné. Jansen zastával názor, že některá přikázání jsou nesplnitelná, milost je neodolatelná, člověk ke své spáse nepotřebuje vnitřní svobodu, lidská vůle je neschopná odporovat milosti a konečně, že smrt Ježíše neplatí pro všechny lidi.

Dnes nám toto učení může připadat kruté a cizí. Musíme si ovšem uvědomit v jak nejisté vznikalo době, i že je neuměřenou reakcí na molinistické učení, které bylo mnohými považováno za velmi volnomyšlenkářské. Také si musíme připomenout, že skutečně některé Augustinovy výroky svádějí k takovému výkladu. Všechny uvedené výroky odsoudil roku 1653 Innocenc X⁶⁶. Poté se, až na krátkou mezihru s „druhým jansenismem“, učení o milosti stabilizovalo. Novověk vytvořil prostředí, ve kterém se zpochybňování svobody stávalo čím dál tím více pouhou akademickou záležitostí. Systematická teologie se zaměřila na problematiku mariánských dogmat a na papežský primát. Nové probuzení zájmu o problém milosti přišlo až ve 20. století a je těsně spojeno s osobou Karla Rahnera.

I.7.7 Dělení milosti — praktický exkurz

Úkolem této kapitoly je dán čtenáři možnost seznámit se s terminologií, které se užívalo v souvislosti s naší problematikou několik staletí. Terminologie vychází z tomistického systému milosti a je součástí klasických učebnic systematické teologie do konce 20. století. Můžeme si povšimnout, že v praxi z celého bohatého pojmosloví potřebujeme pouze několik termínů.

Podle tomistické tradice, jak ji uvádí Slovník dogmatické teologie⁶⁷, můžeme milost členit:

- ✘ Nestvořená milost — jedná se o samotného Boha, který v lásce daruje sebe samého. On sám je milostí.
- ✘ Stvořená milost — jedná se o dary Stvořitele svému stvoření. Podle druhů obdarování se dále člení:

⁶⁶ DS 2001–2005 Viz Slovník dogmatické teologie, str. 383

⁶⁷ BEINERT, WOLFGANG; *Slovník katolické dogmatiky*; Matice cyrilometodějská; Olomouc 1994str. 196 - 197

- Vnější milost — tím rozumíme veškeré vnější okolnosti, ve kterých člověk žije (rodina, náboženství).
- Vnitřní milost — jedná se o milost, která obdarovává nitro člověka. Podle způsobů jejího působení ji můžeme členit:
 - ⊙ Sociální milost — tím jsou myšlena obdarování jednotlivce, které slouží prospěchu celé společnosti (charismata)
 - ⊙ Osobní milost — je myšleno konkrétní božské působení na jednotlivce, za účelem přiblížit ho co nejvíce boží lásce. Pro stále široké pojmové vymezení byla osobní milost dělena:
 - ☞ Posvěcující milost — pojem zahrnoval tu milost, která má nadpřirozenou povahu. Ulpívá na nitru člověka jako znamení. Jejím dalším projevem jsou teologální ctnosti. Někdy byla označována jako stavovská milost.
 - ☞ Aktuální milost — míní se milost, kterou Bůh přímo působí na rozum a vůli člověka, a která předchází, a nebo následuje konání člověka a dává uschopnění pro spásný úkon, nebo jeho uskutečnění. V předcházejících kapitolách jsme se setkávali většinou s aktuální milostí.

Uvedená terminologie má velkou popisnou sílu, ale v dnešní době se nutně jeví jako zastaralá. Její velká rozvětvenost, která trochu připomíná učebnici práva, ubírá teorii vypovídací sílu.

I.7.8 Novodobé postřehy Karla Rahnera⁶⁸

Z uvedeného rozdělení milosti si můžeme udělat představu o tom, jak komplikované bylo učení o milosti v době před II. Vatikánským koncilem. Tradiční traktát „De Gratia“ se podobal spíše učebnici práva a jeho spojitost s reálným životem byla dosti nejasná. Karel Rahner (*1904 — †1984) patřil k hlavním představitelům nové katolické teologie, kteří vrátili problém milosti zpět do skutečného života a jeho myšlenky ovlivnili i teologii milosti na II. Vatikánském sněmu.

Karel Rahner se rozhodl přistupovat k problému milosti z trochu jiného úhlu. Jeho inovující pohled na milost můžeme sledovat v několika bodech⁶⁹:

1. Rahner se rozhodl upravit vztah mezi stvořenou a nestvořenou milostí. Od dob patristiky byla hlavním objektem teologického myšlení stvořená milost,

⁶⁸ Látka zpracována podle ROGER HAIGHT; *Hřích a milost* v FRANCIS S. FIORENZA, JOHN P. GALVIN; *Systematická teologie 2*; Centrum pro studium demokracie a kultury; Vyšehrad; Praha 1998

⁶⁹ Viz ROGER HAIGHT; *Hřích a milost* v FRANCIS S. FIORENZA, JOHN P. GALVIN; *Systematická teologie 2*; Centrum pro studium demokracie a kultury; Vyšehrad; Praha 1998 str. 200 - 201

chápaná jako Boží působení na člověka a následně jako znamení v jeho duši. Vedle toho se rozlišovala ještě nestvořená milosti, což byl Bůh sám, doprovázející člověka na cestě životem a sdělujícímu svou lásku. Rahner toto chápání milosti obrátil. Milost je podle něj v prvním případě sebesdělení Boží a přítomnost v lidské existenci.

2. V reakci na novoscholastiku Rahner zdůrazňoval, že milost spoluvytváří vlastní situaci lidské existence. Není to jen vnější a neprožívaná síla, která se přimyká k jinak lhostejné lidské přirozenosti. Je tomu tak, že Boží přítomnost jako nabídka spásy je součástí lidské existence, jejíž spásu si Bůh přeje od počátku.
3. Podle Rahnera není milost vzácná a omezená pouze na křesťanství. Naopak protože je spásná Boží vůle univerzální je univerzální i Boží milost. Milost je tedy předkládána každému člověku bez rozdílu na kulturní nebo náboženské podmínky.
4. Milost má sice podle Rahnera nadpřirozený charakter, to však neznamená, že ji nemůžeme zakoušet. Naopak lidé milost přímo zakoušejí. Nemohou ji sice poznávat přímo jako všední předmět poznání, ale lze ji zakoušet díky ryzí transendenci člověka k Bohu. Je důležité si uvědomit, že Rahner blíže nespécifikuje jaké prožitky musí mít člověk zakoušející milost. Dokonce vyjímá milost z běžného poznání. Proto ho nemusíme podezřívát z messalianismu, i když při slovech o přímém zakoušení milosti, nás tato myšlenka mohla napadnout.

Může se nám zdát, že Karel Rahner nedošel k ničemu podstatně novému. Se všemi myšlenkami jsme se měli možnost setkat v minulém textu alespoň v zavínuté formě. Ale úkolem teologa není objevovat za každou cenu nové věci. Spíše ukazovat v novém a aktuálním světle již dávno známé poklady víry. Pokud porovnáme body Rahnerova obratu s teologickým manuálem „De gratia“⁷⁰, jedná se o změnu revoluční.

Všechny body Rahnerovy inovace nějakým způsobem ovlivnily II. Vatikánský koncil. Bez třetího bodu si lze těžko představit vznik dokumentů „O ekumenismu“ nebo „O náboženské svobodě“. Otisk Rahnerova druhého bodu obratu se jasně projevil v dogmatické konstituci „Lumen gentium“, kde je Kristus definován jako pramen milosti⁷¹. Důležité je u Rahnerovy teologie, že klidně ob stojí před naší „úhelnou větou“ učení o

⁷⁰LUDVÍK OTT; *Dogmatika V. díl*, Matice cyrilometodějská, Olomouc 1994

⁷¹Viz LG 8;9;50; *DOKUMENTY II. Vatikánského koncilu*, Zvon, Praha 1995

milosti „To je dobré a vítané u našeho Spasitele Boha, který chce, aby všichni lidé došli spásy a poznali pravdu.“ 1 Tim 2,3-4, s kterou měli mnozí jiní velké problémy.

I.8 Vyhodnocení

Sledovat historii milosti a svobodného rozhodování dál nemá smysl, protože se dostáváme do současnosti. Je ale jasné, že dnešní systematická teologie hodně vystoupila ze stínu svatého Augustina a vydává se na nové cesty. Kapitola o Maximu Vyznavači nám snad ukázala, že tento vývoj nemusíme sledovat s přílišnými obavami. Je spíše vždy nebezpečnější setrvávat tvrdohlavě na tzv. ověřených pozicích, i když neodpovídají na současné problémy.

Můžeme říci, že Augustinova teorie milosti, která v sobě zahrnuje předurčení je dnes většinou teologů opuštěna. Jakákoliv podoba vyvolení úzkého počtu lidí ke spáse, se stala neudržitelnou. Pokud si uvědomíme, že by Bůh předem vyvolil ke spáse pouze některé lidi, pak z tohoto předpokladu nemilosrdně plyne, že by zbytek vyvolil již předem k věčnému zavržení, tzv. věčné reprobaci. Z těchto důvodů se dnešní teologové od predestinace spojené s reprobací distancují. Snad nejlépe to vysvětluje Prof. Michael Schmauz⁷². Ve svém díle „Život milosti a milostiplná“ vysvětluje, že se církve od takového pohledu na Boha distancovala. Bůh se totiž mění v někoho krajně nedůvěryhodného. Tento obraz Boha je ovšem neslučitelný s milujícím Otcem Ježíše Krista. Velmi podobné názory má i výše zmíněný⁷³ český teolog Vladimír Boublík, který navíc podtrhává rozdíl mezi Augustinovou a Pavlovou koncepcí milosti a svobody⁷⁴.

Odsoudit Augustina jako zastaralého by ale bylo krátkozraké a stejně hloupé jako jeho přílišné adorování. V dalším dílu této práce si blíže ukážeme, jak důkladně a poctivě se problematikou zabýval ve svém díle „O milosti a svobodném rozhodování“ a jaký poklad dodnes můžeme v jeho odkazu nalézt, i když občas samozřejmě mezi řádky nalezneme chladný stín jeho doby i jeho omylů.

⁷² MICHAEL SCHMAUZ; *Život milosti a milostiplná*; Rímskokatolická cyrilometodská bohoslovecká fakulta univerzity komenského v Bratislave 1993 str. 12 -15

⁷³ Viz kapitola I.5

⁷⁴ Viz VLADIMÍR BOUBLÍK; *Teologická antropologie*; Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří; 2001; str. 14 – 18 a také kapitola I.2.2.1

II Dílo svatého Augustina

Poté, co jsme se v prvním dílu seznámili se stručnou historií vývoje svobody a milosti v teologii církve hlavně latinského ritu, je čas blíže se zabývat učením o milosti a svobodě rozhodování svatého Augustina. Hlavním zdrojem pro nás bude dílo „O milosti a svobodném rozhodování“ s přihlédnutím k jiným dílům našeho autora. Nejdříve ale bude dobré seznámit se stručným životopisem „učitele milosti“, protože na něm bude lépe vidět vývoj jeho postojů v oblasti milosti.

II.1 Život svatého Augustina

II.1.1 Stručný životopis

Aurelius Augustinus se narodil 13. 11. roku 354 v severoafrickém městě Thagaste, které náleželo do provincie Numidie. Jeho otec Patricius náležel mezi přední šlechtice provincie a postaral se o synovo hmotné zabezpečení. Bohužel již v roce 372 zemřel. Augustinova matka Monika patřila k předním křesťankám provincie a na svého syna měla silný vliv. Zpočátku se ale Augustin vydal po stopách svého pohanského otce.

Po počátečních studiích v Thagaste a Madaure odešel roku 370 studovat rétoriku do Kartága. Studium rétoriky se odrazilo ve všech jeho spisech a někdy se setkáváme s faktem, že Augustin je často více přesvědčivým vypravěčem, než brilantním filosofem. Od roku 371 žil v konkubinátu s neznámou Afričankou, která mu porodila milovaného syna Adeodata. Roku 376 se stal učitelem gramatiky v Kartágu. O tři roky dříve začal studovat filosofii četbou Ciceronova „Hortensia“. V Kartágu také vstoupil Augustin do manichejské školy, můžeme to datovat roky 374 — 383. Rok 383 byl pro Augustina klíčový. Opustil Kartágo a odstěhoval se s rodinou do Říma, kde pokračuje v učitelské činnosti.

Roku 384 odešel Augustin do Milána. Milán navždy změnil jeho život. Potkal zde biskupa Ambrože a pod jeho vedením konvertoval ke křesťanské víře. O Velikonocích roku 387 byl se svým synem Adeodatem a přítelem Alypiem biskupem Ambrožem pokřtěn. Pro Augustinovu literární činnost byl důležitý pobyt v Cassiciacu, kde se svými přáteli žil jistým druhem mnišského života. Bylo pro něj nesmírně důležité, že všichni jeho přátelé mu byli v debatách rovnocennými partnery. Výklad Písma a rozbor Ciceronových „Tusculských hovorů“ byly na denním pořádku. Jednalo se asi o nejšťastnější období Augustinova života.

V roce 387 zemřela v Ostii Augustinova matka Monika a Augustin se vrátil do Afriky. V rodném Thagaste vedl s přáteli mnišský život podobný tomu v Cassiciacu. Vystupoval rozhodně proti manichejcům. Jeho syn Adeodatus v roce 390 zemřel. Roku 391 byl vysvěcen na kněze v Hippo Regiu. Vyžádal si odklad na hlubší studium Písma. Po smrti biskupa Valeria roku 396 byl vysvěcen na biskupa v Hippo Regiu. Téhož roku začal svůj boj proti pelagiánům, který trval až do jeho smrti. Vyvrcholil právě spisem „O milosti Boží a svobodném rozhodování“.

Zbytek svého života prožil Augustin v Hippo Regiu. Tento zbytek byl ale naplněn obrovskou literární činností. V roce 397 začal psát „Vyznání“, knihu, která je dodnes bestsellerem. Roku 413 začal psát spis „O Boží obci“, kterou dokončil až roku 427. Mezi roky 399 a 417 vznikalo jeho slavné dílo „O Trojici“. Vedle literární činnosti ale nesmíme opomenout svatý život tohoto biskupa. Miloval své věřící, jak o tom svědčí stovky jeho dopisů (277), které se velmi různí rozsahem (dvě stránky, ale i kniha) i obsahem (krátký pozdrav i věroučná pojednání). Když v roce 430 v obleženém Hippo Regiu zemřel, byla to pro církev velká ztráta. Putující církev v něm ztratila světce a učitele a umírající římská říše jednoho z nejlepších občanů.

II.1.2 Milost a svoboda v literárním odkazu

O roli svobody a milosti v Augustinově literárním odkazu jsme se jen velmi málo zmínili v první části⁷⁵. Před vlastním rozbořením díla „O milosti a svobodném rozhodování“ je proto nutné podrobněji vyložit vývoj Augustinova pohledu na milost a svobodné rozhodování a také objasnění pelagiánského učení.

II.1.3 Spisy pojednávající o dané problematice

V předchozím části jsme jen naznačili Augustinův postoj k problematice milosti a svobody. Je tedy nutné zabývat se touto problematikou důkladněji. Bez jejího pochopení nelze docenit význam zkoumaného spisu.

Rozhodujícím předělem je rok 396, kdy byla sepsána „Odpověď Simplicianovi“. Do skupiny spisů, které patří před toto datum a zabývají se milostí, patří „Výklad listu Římanům“, „Výklad listu Galatským“, „O svobodném rozhodování“. Nejdříve podrobněji prozkoumáme Augustinův názor na milost a svobodu lidského rozhodování ve spisech „Výklad listu Římanům“ a okrajově „O svobodném rozhodování“ (388 — 391). Poté ho pomocí Augustinova příkladu se starozákonními bratry Jákobem a Ezauem ho budeme

⁷⁵ Viz kapitola I.5

porovnávat s dalším slavným dílem „Odpovědi Simplicianovi“. Poté se budeme věnovat dalšímu vývoji Augustinových názorů.

Nejdříve ale stojí za to představit si jedno z největších ranných děl svatého Augustina, kde také koncipoval svou teorii milosti. Spis „O svobodném rozhodování“ (388 — 391) je krásné dílo o třech knihách, kde je téměř celá apologie křesťanské víry. Ve druhé knize jsou uvedeny důkazy Boží existence. Třetí kniha je pro naši problematiku mnohem zajímavější. Augustin zde rozebírá problém hříchu a milosti. Zastává důsledně názor, že milost je sice prvořadá, ale bez svobody není život křesťana myslitelný. Velmi zajímavý je odstavec 66, kde se Augustin dotýká osudu zemřelých dětí. Nenajdeme zde totiž žádné tvrzení, které by nepokřtěné děti vyjímalo z království nebeského. Právě tento názor bude později pro Augustina typický⁷⁶. Milost a svoboda zde nestojí proti sobě.

II.1.3.1 Výklad listu Římanům⁷⁷

„Výklad listu Římanům“ vzniká v době, kdy se Augustin připravuje na kněžskou službu a prohlubuje biblická studia. Toto dílo je jedním z nejlepších plodů tohoto období. Augustin zde srovnává život pod zákonem a pod milostí. Dochází ke stejnému závěru jako jeho učitel Ambrož Milánský. Zákon nemůže člověka zbavit hříchu, pouze ho pojmenovává, kdežto milost Boží člověka očišťuje a obnovuje. Augustin zde zkoumá i vztah ke svobodnému rozhodování. Člověk sám může pouze chtít nehřešit, ale bez milosti nedokáže své chtění uskutečnit. Tak se projevuje Adamova vina. Milost dává vůli její účinnost a působení Ducha svatého lásku k Bohu.

Augustin to blíže ukazuje na případu Ezaua a Jákoba. Jákoba si Bůh vyvolil, kdežto Ezaua nenáviděl a oba již v lůně matky. Jednomu tedy byla milost dána, druhému nikoli. Aby se s problémem vypořádal, Augustin zvolil následující řešení. Ani jednomu z bratrů nemohla být milost dána odměnou za zásluhy. Jednak by to již nebyla milost, ale pouhá odměna a hlavně ani jeden z bratrů žádné zásluhy mít nemohl. Bůh ale znal předem jejich víru. Pouze na základě víry dává Bůh dar svého Ducha a spásu. Víra je ale plodem svobodného rozhodování. Člověk i po pádu se může rozhodnout, zda věřit či nevěřit. Na základě víry je mu dáвана milost. Bůh povolává mnohé⁷⁸, ale jen ti, kteří mu svou vírou vyjádří souhlas, docházejí ospravedlnění a stávají se vyvolenými. Kontrast mezi velkým počtem povolaných a malým počtem vyvolených bude hrát v dalším Augustinově pojetí milosti stále větší roli. „Odpověď Simplicianovi“ je toho prvním a příkladem.

⁷⁶ Srovnej poznámku číslo 84

⁷⁷ Látka zpracována podle LENKA KARFÍKOVÁ; „Milost zvítězila.“ Augustinův dvojitý výklad Pavlovy nauky o milosti v LENKA KARFÍKOVÁ, JIŘÍ MRÁZEK; *Milost podle Písma a starověkých autorů*, Mlýn; Jihlava 2004

⁷⁸ Viz Mt 22,14

II.1.3.2 Odpověď Simplicianovi⁷⁹

Simplicián sehrál v Augustinově životě důležitou roli. Nejdříve seznámil Augustina s Ambrožem Milánským a později se sám stal Ambrožovým nástupcem na biskupském stolci v Miláně. Právě tomuto muži adresuje Augustin jeden ze svých nejdůležitějších spisů, ve kterém představí nový pohled na problematiku milosti a svobody.

Augustin zpočátku pouze opakuje své předchozí stanovisko. Žádné lidské zásluhy milosti nepředcházejí, ale jsou jejím ovocem. Ale Augustin jde v tomto spisu mnohem dál. Jeden problém totiž zůstává nevyřešen – problém lidské víry. Nelze i víru označit za speciální druh lidského činu? Pokud ano, pak by získala svoboda výsadní postavení nad milostí. Člověk sám by si otevíral cestu k Bohu. Augustin proto volí jiné řešení. Ano, lidská víra je lidským skutkem a jako všechny skutky je plodem milosti Boží. Milost tedy předchází veškerým skutkům člověka. Místo pro svobodu teoreticky zbývá v možnosti člověka s darovanou milostí (v tomto případě s vírou) souhlasit či nesouhlasit. Jenomže Augustin i tento souhlas označuje za plod milosti Boží.

Aby to mohl ilustrovat na konkrétním příkladu, vrací se Augustin opět k problému Ezaua a Jáкова a zůstává otázka, proč jednoho Bůh ještě před narozením miloval a druhého nenáviděl? Již nemůže použít argument, že Bůh znal předem jejich víru. Jejich víra již není záslužným činem. Ezaua musel tedy nenávidět z jiné příčiny. Augustin teď stojí před úkolem obhájit Boží spravedlnost. Podle něj Bůh Ezaua nenáviděl pro jeho hřích. Ezau ovšem žádný morální hřích mít nemohl, jediným možným cílem Božího hněvu se tak může stát hřích Adamův v Ezauovi. Za tento hřích byl Ezau potrestán. Jákov pak byl milován za milost Boží, která mu byla darována.

Augustin zdůrazňuje, že Boží vyvolení nebo zavržení není osobní. Bůh nemá nic proti lidem jako takovým⁸⁰. Jedny odměňuje, protože jim dává milost, druhé zatracuje, protože si to jako nositelé Adamova hříchu zaslouží. Bůh z masy hříšníků⁸¹ určené k zavržení vytahuje svou milostí lidi, které si vyvolil. Podle Božího úradku je lidstvo rozděleno na dvě skupiny, na skupinu určenou k zavržení, které je spravedlivou odplatou za dědičnou vinu a na skupinu určenou ke spáse, která je plodem zdarma dané milosti. Bůh

⁷⁹ Zpracováno podle SV. AUGUSTIN; *Odpověď Simplicianovi* v SV. AUGUSTIN; *O milosti a svobodném rozhodování, Odpověď Simplicianovi*; Krystal OP; Praha 2000

⁸⁰ „Všechna stvoření jsou dobrá, a každý člověk je stvoření, nakolik je člověkem, ne nakolik je hříšníkem.“ SV. AUGUSTIN; *Odpověď Simplicianovi* v SV. AUGUSTIN; *O milosti a svobodném rozhodování, Odpověď Simplicianovi*; Krystal OP; Praha 2000 str. 100

⁸¹ „Je totiž jediná masa hříšníků a bezbožníků z Adama, v níž vzdálení od milosti patří židé i pohané k jedné hlině. Jestliže totiž hrnčič vyrábí z téže hlíny jednu nádobu ke cti, druhou ku potupě a je-li zřejmé, že z židů i z pohanů jsou některé nádoby „ke cti“, jiné „ku potupě“, pak z toho vyplývá, že se to má chápat tak, že všichni patří k téže hlině.“ SV. AUGUSTIN; *Odpověď Simplicianovi* v SV. AUGUSTIN; *O milosti a svobodném rozhodování, Odpověď Simplicianovi*; Krystal OP; Praha 2000 str. 102

by mohl zatratit všechny, ale některé pro svou Lásku ušetřil, jiné spravedlivě zatratil. Tím ovšem vzniká v církvi faktické schizma. A právě toto schizma je neuralgickým bodem celé Augustinovy nauky o milosti formulované v „Odpovědi Simplicianovi“.

Koncepce milosti zvolená v „Odpovědi Simplicianovi“ nám může připadat velmi krutá. Přesto má některá světlá místa. Augustin velmi správně položil důraz na to, že Bůh je původcem každé milosti a tím jasně vymezil Boží místo v plánu spásy. Jinými slovy lze říci, že Bůh je Bůh a člověk je člověk. Toto zřetelné ontologické rozlišování je Augustinovým velkým vkladem. K neštěstí dochází teprve tehdy, když proti sobě postaví Boží lásku a Boží spravedlnost. Jako by jeden z největších církevních učitelů na chvíli zapomněl, že Boží atributy nemohou být v rozporu, protože Lásky a Spravedlnosti jsou jedna a táž Boží vlastnost, kterou pouze my lidé rozlišujeme podle svého složeného světa. U Augustina dochází v tomto spisu k tomuto šablonovitému řešení. Bůh je sama Lásky, tak musí někoho spasit a Bůh je sama Spravedlnost, tak musí někoho potrestat, protože všichni lidé nutně hřeší. Pro pochopení této koncepce jsou důležitá její biblická východiska⁸². Není náhodou, že si Augustin zvolil takové citáty z Pavla, které jednoznačně preferují boží milost a lidskou svobodu jako by v nich neexistovala. Proto ani konečné řešení nemůže být vyvážené.

II.1.3.3 Další vývoj Augustinových názorů na milost a svobodu

Dostáváme se druhé skupině Augustinových spisů o milosti, které začínají výše rozebranou „Odpovědí Simplicianovi“. Stručně ho lze zhodnotit takto. Vše je Boží milost. Veškeré dobré skutky mohou být vykonány jen díky milosti. Zavržený člověk si své zavržení zasloužil jako „nádobu hněvu“, tzn. nositel prvotního hříchu. Jen Bůh ví ve své moudrosti, proč mu nedal účast na nebeském království. Spása je dar, který člověk dostává pouze díky milosti a je zakryta také tajemstvím Boží moudrosti.

„Odpověď Simplicianovi“ ale nepatří ke spisům, které vznikly pod vlivem pelagianismu. Bylo by mylné se domnívat, že problém milosti upoutal Augustinovu pozornost, až vystoupením Pelagia⁸³. Spíše je pravdou, že pelagianismus jeho zájem o milost pouze prohloubil. V reakci na toto učení Augustin v obraně milosti mnohé názory ještě přiostril. Tak přišla na svět celá řada spisů, jako například:

- ✓ O vinách a odpuštění hříchů a o křtu dětí (412)
- ✓ O milosti a zákonu (412)

⁸² 1.) „Kdo ti dal vyniknout? Máš něco, co bys nebyl dostal? A když jsi to dostal, proč se chlubíš, jako bys to nebyl dostal?“ 1 K 4,7

2.) „Nezáleží tedy na tom, kdo chce, ani tom, kdo se namáhá, ale na Bohu, který se smilovává.“ Ř 9,16

⁸³ Viz II.1.3.4

- ✓ O přirozenosti a milosti (415)
- ✓ O zdokonalení lidské spravedlnosti (416)
- ✓ O Kristově milosti a prvotním hříchu (418)
- ✓ Dopis o milosti Boží — list 194 (418)
- ✓ Vavřincova příručka o víře, naději a lásce (421)
- ✓ **O milosti a svobodném rozhodování (427)**
- ✓ O předurčení svatých (428)
- ✓ O daru vytrvalosti (429)

Augustinovy názory již ve své době narazily na tvrdou kritiku. Hlavně rozdělení lidstva na dvě poloviny, kdy jedna je bez pomoci zavržena a druhá pouhou milostí spasena se stalo neudržitelným. Augustin však ještě v „Dopisu o milosti Boží“ na všech svých názorech trvá. Zvláště krutá je pasáž o nepokřtěných dětech⁸⁴. Také toto učení o zavržení nepokřtěných dětí bylo podrobena kritice⁸⁵ jak na Západě, tak na Východě. Musíme si však uvědomit, že toto učení, nikdy nebylo učením církve. Na druhou stranu inspirovalo vznik učení o tak zvaném předpeklí. Pro Augustina se nešťastný osud těchto dětí stal jedním z hlavních argumentů o nezaslouženosti milosti a tajuplné moudrosti Boží. Na druhou stranu, mu nemůžeme podsouvat zášť vůči nepokřtěným. Je to logické vyústění předpokladů jeho teorie milosti.

Ostrá kritika jeho odpůrců donutila Augustina přehodnotit svá stanoviska. Proto spisy z konce 20. let jsou psány ve smírnějším duchu. Do této skupiny patří i náš spis „O milosti a svobodném rozhodování“. Ze druhé skupiny se jedná asi o spis nejbenevolentnější a je dobrým obrazem Augustinovy nauky o milosti i svobodě. Ve svých pozdějších spisech se Augustin vrátil k striktní predestinaci a reprobaci⁸⁶. Možná proto, že boj s pelagianismem ještě nebyl ukončen. Pro lepší pochopení Augustinova myšlení si musíme tuto starou herezi představit blíže.

II.1.3.4 Pelagiánské učení

Vystoupení pelagiánů jakoby Augustinovo učení o milosti dokonale rozdělovalo. Augustinův přístup je před vystoupením pelagiánů jiný, než po něm. Je to jednoduché pochopit, když si uvědomíme, v čem spočívalo pelagiánské učení. Je známým faktem, že pelagianismus nějakým způsobem popíral boží milost. Jenomže to je velmi nepřesné.

⁸⁴ „Proč tedy žádné dítě nevstoupí do nebeského království, nepřijme-li znovuzrozuující očistu?“ AURELIUS AUGUSTINUS *Dopis o milosti Boží* §32, v AURELIUS AUGUSTINUS; *Říman, člověk, svět*; Vyšehrad; Příbram 2000

⁸⁵ K hlavním kritikům patřili Jan Cassianus, arcibiskup Hilarius z Arelate. JAROSLAV KADLEC; *Církevní dějiny I.*; Vydavatelství univerzity Palackého v Olomouci, Olomouc 1993 str. 172

⁸⁶ Viz JAROSLAV KADLEC; *Církevní dějiny I.*; Vydavatelství univerzity Palackého v Olomouci, Olomouc 1993 str. 172

Tento směr boží milosti uznává. Jeho hlavní slabinou je pochopení vztahu lidské přirozenosti a dědičného hříchu. Lidská přirozenost je v tomto učení stejně neporušená jako před pádem. Jedná se vlastně o popření dědičného hříchu.

Adamovo provinění zde není bráno jako něco, co se může dědit, ale pouze jako špatný příklad z minulosti, díky němuž jsou lidé schopni napodobovat již spáchané nepravosti, ale jejich přirozenost je nezkažená. Tedy se ovšem nabízí otázka, jaký byl smysl Kristovy oběti? Kristova oběť nebyla podle pelagiánů zbytečná. Kristus z lidstva sňal hříchy spáchané jako napodobení dědičné viny a dal lidstvu sílu překonávat další hříchy. Kristova oběť tedy neobnovila lidskou přirozenost, jen napravila šablonu lidského chování. Stejný přístup má toto učení i ke křtu. Křest je dílem Kristovy milosti a odpouští se jím spáchané viny, zároveň dává pokřtěnému sílu již nehřešit. Další dobrý život je tedy plně v režii pokřtěného.

Nelze tedy říct, že pelagiáni zavrhli Boží milost. Jenom přecenili úlohu svobody a lidské vůle v životě. Jedním z důvodů byl jistě i jejich přísný asketický život, který den co den vyžadoval přísné odříkání. Museli velmi dobře z praxe vědět, jak svobodné jednání ovlivňuje kvalitu jejich duchovní cesty. Ve svém učení mu dali ale velmi výsadní postavení. Proto byla jejich nauka odsouzena na provinčních sněmech roku 416 v Mileve a v letech 411, 416 a 418 v Kartágu. Protože se Pelagiovci stoupenci odvolávali na Východ, bylo jeho učení odsouzeno definitivně roku 431 na ekumenickém koncilu v Efesu⁸⁷.

O Pelagiovci se řeklo již mnoho nehezkého, je ale namístě si uvědomit, že stejně jako Augustin hledal správný poměr mezi svobodou a milostí. Nesporně se dopustil několika vážných omylů, to ovšem k hledání pravdy patří. Hranice mezi historicky uznávaným heretikem a historicky uznávaným světcem je někdy velmi úzká, jak dosvědčuje tragický případ Origenův. Proto bychom se dnes na Pelagiův odkaz měli spíše dívat s vděčností, protože to byl on, kdo postavil problém milosti do středu teologického zájmu.

II.2 Rozbor spisu „O milosti a svobodném rozhodování“

II.2.1 Okolnosti vzniku

Výše jsme naznačili, že tento spis je apologetického rázu. Augustin v něm čelí kritice svého pojetí svobody a milosti. Kritika vzešla ze severoafrického kláštera v městě

⁸⁷ Viz TOMÁŠ MACHULA; *Aurelius Augustinus, Teolog Boží milosti v Sv. Augustin „O milosti a svobodném rozhodování, Odpověď Simplicianovi“*; Krystal OP; Praha 2000 str. 8

Hadrumeta⁸⁸, jehož mniši podezřívali Augustina, že naprosto zavrhuje lidskou svobodu. Vzhledem k předchozím biskupovým spisům se tento názor mohl jevit jako oprávněný. Toto podezření bylo vážné a Augustin jako biskup je musel vyvrátit. Jinak by mohl ohrozit stabilitu své diecéze. Proto celý spis velmi pečlivě koncipoval a velmi složitý problém vyložil s pedagogickým mistrovstvím, které bylo hodné budoucího církevního učitele. Z těchto okolností lze odvodit i nesmírně smířlivý tón, který ostře kontrastuje s „Dopisem o milosti Boží“, který vznikl o osm let dříve⁸⁹. Spis je typickou ukázkou patristické teologie, která spočívala na pečlivém rozboru Písma. Augustin zde nezvolil přímo výklad určitých pasáží, naopak si předem stanovil osnovu a své myšlenky podpíral výroky z Písma. Sepsání spisu zabralo Augustinovi téměř dva roky (426 — 427).

II.2.2 Struktura spisu

Než přistoupíme k samotnému rozboru spisu, je dobré si ho rozdělit na systematické části. Samotný spis je velmi jednoduchý celek, psaný formou dopisu úzkému kruhu čtenářů. Ze všeho nejvíce připomíná dlouhé kázání nebo spíše učenou přednášku. Dopis je pro lepší přehlednost rozdělen na paragrafy, které jsou opatřeny názvy. Ucelenost díla činí rozdělení na části velmi obtížným. Proto níže uvedená struktura není jistě jediná možná, pravděpodobně existují lepší.

- I. Dokazování svobody a milosti (1–9)
 - A. Úvod (1)
 - B. Dokazování svobodné vůle (2–5)
 - C. Dokazování milosti (6–9)
- II. Prvořadost milosti (10–21)
 - A. Učení Pelagiánů (10–11)
 - B. Milost předchází zásluhy (12–16)
 - C. Víra předchází zásluhy (17–18)
 - D. Věčný život je odplata i dar (19–21)
- III. Úloha milosti v životě (22–40)
 - A. Nesprávná chápání milosti (22–27)
 - B. Síla milosti (28–30)
 - C. Svoboda a milost (31–32)
 - D. Láska jako zdroj síly a milosti (33–40)

⁸⁸ Město ležící jižně od Kartága na území dnešního Sousse. (poznámka autora)

⁸⁹ Viz AURELIUS AUGUSTINUS; *Dopis o milosti Boží* v AURELIUS AUGUSTINUS; *Říman, člověk, světec*; Vyšehrad; Příbram 2000

IV. Předurčenost lidí (41–46)

- A. Příklady (41–42)
- B. Naklánění vůle (43)
- C. Nezaslouženost milosti a úradek Boží (44–45)
- D. Rozloučení (46)

II.2.3 Rozbor spisu

V těchto kapitolách budeme krůček po krůčku sledovat, jak si Augustin poradil s problémem milosti a svobody. Protože se jedná o rozbor díla, změníme na chvíli styl našeho vyprávění a budeme pro větší objektivitu pokračovat ve třetí osobě singuláru. K vyprávění se vrátíme až v části II.2.4. Pro lepší orientaci uvádíme na počátku odstavců čísla paragrafů zhruba odpovídající číslům odstavců ve spisu. Protože se jedná o výklad, nikoli o opis není přesnější číslování možné. Začněme tedy částí, kterou jsme pouze pracovníčně označili I.

II.2.3.1 Dokazování svobody a milosti (1–9)

II.2.3.1.1 Úvod (1)

§1 Ve většině děl je úvod záležitostí stylu. Prostě je, aby byl. Zde tomu tak není. Augustin již v úvodu odhaluje svá stanoviska. Hned zpočátku říká, že lidé buď svobodu tak zdůrazňují, že „činí milost zbytečnou“, nebo naopak „popírají schopnost člověka se svobodně rozhodovat“. Augustin se od obojího distancuje. Co je podstatné, milost je definována již zde, jako síla „jíž nás Bůh k sobě volá, zbavuje tíže vin a umožňuje získávat si zásluhy, jimiž dosahujeme věčného života“. Definice je to krásná. Pokud si ale vezmeme v potaz rozdělení milosti v kapitole 1.7.7, pak je zřejmé, že Augustin pod pojmem milost, rozumí pouze milost aktuální. To je charakteristické pro celý spis. Myšlenka, že Kristus je sama milost, tak samozřejmá na Východě, je Augustinově myšlení vzdálená. Zde se hodně projevuje římské pojetí teologie, které se blíží pojetí právnímu.

Augustin si je vědom obtížnosti tématu a proto vyzývá bratry z Hadrumeta k trpělivosti slovy apoštola Pavla Flp 3,15.⁹⁰ a dodává „Bůh nám snad časem objasní to, o čem máme nesprávné mínění“.

II.2.3.1.2 Dokazování svobodné vůle (2–5)

§2–3 Augustin dokazuje, že z Písma je zřejmá svoboda rozhodování. Odvolává se přitom hlavně na text Řím 1,18-20⁹¹, ze kterého odvozuje svobodu člověka poznat Boha i

⁹⁰ „Kdo je dokonalý, ať smýšlí jako my; a jestliže v něčem smýšlíte jinak, i to vám Bůh objasní.“ Flp 3,15

to co je dobré a správné. Dále zdůrazňuje svobodu nehřešit. Podle Augustina není možné svalovat vinu za svá provinění na Boha. Odvolává se na Jak 1,13-15 a hlavní myšlenku textu „Bůh nemůže být pokoušen ke zlému a sám také nikoho nepokouší“.

§4 Hlavním argumentem pro svobodu rozhodování jsou pro Augustina různá Boží přikázání. Bylo by totiž od Boha nesmyslné dávat lidem přikázání, kdyby se nemohli rozhodnout je plnit. Přesvědčivě uvádí mnoho odkazů z Písma⁹². Druhý citát patří mezi nejpřesvědčivější.

§5 Jako další důkaz svobodné vůle je uváděn hřích. Člověk se může rozhodnout hřešit, bez ohledu na to zda zná Zákon, nebo ho nezná. V prvním případě se jedná o hřích vědomý, ve druhém případě o hřích nevědomý. Augustin oba pokládá za stejně vážné, protože jsou proti dobru. Výstižně argumentuje Lk 12,47-48⁹³. Zároveň varuje před úmyslnou nevědomostí. Ta totiž již předpokládá jisté vědomí o dobru a úmyslně se mu vyhýbá. Je pak dvojnásob špatná. Důležitá je poznámka o tom, že Bůh od člověka vyžaduje pouze možné věci. Tím uzavírá tuto část.

II.2.3.1.3 Dokazování milosti (6–9)

§6 V §6 je uvedena obhajoba milosti proti pelagiánům. Především důkazy o svobodě rozhodování mohou vést k myšlence, že sám člověk je schopen dobře žít bez Boží pomoci. Takový člověk se pak „chlubí sám sebou a ne Pánem“. Augustin si je vědom nebezpečí tohoto postoje, který člověka logicky staví nad Boha. Proto se odvolává na Jer 17,5⁹⁴. Varuje před spoléháním se na své tělo, které vykládá jako lidskou křehkost, a které odvrací mysl od Pána. Tento postoj připisuje právě pelagiánům. Naději musí mít člověk v Pánu a ne ve své křehkosti.

§7–8 Vlastní dokazování milosti začíná Augustin na příkladu duchovního povolání mnichů z Hadrumeta. Posloužil mu příklad z Písma o manželství a povolání z Mt 19,10-11⁹⁵. Biskup jasně upřednostňuje mnišský život, ale zároveň jasně říká, že povolání k němu je nezaslouženou milostí. Dále pokračuje stejnou myšlenkou ohledně manželství. Není sice tak dokonalé jako zdrženlivost, ale i ono je Božím darem. Bůh povolává různé lidi

⁹¹ „Boží hněv se zjevuje z nebe proti každé bezbožnosti a nepravosti lidí, kteří svou nepravostí potlačují pravdu. Vždyť to, co lze o Bohu poznat, je jim přístupné, Bůh jim to přece odhalil. Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle, takže nemají výmluvu.“ Řím 1,18-20

⁹² „Matčíným poučováním neopovrhuj“ Př 1,8; „Bez tvého souhlasu jsem nechtěl nic udělat, aby tvá dobrota nebyla jakoby vynucená, nýbrž aby byla dobrovolná“ Flm 14

⁹³ „Služebník, který zná vůli svého Pána a přece není hotov podle ní jednat, bude velmi bit. Ten, kdo ji nezná a přece udělá něco, za co zasluží bití, bude bit méně?“ Lk 12,47-48

⁹⁴ „Proklet budiž člověk, který se spoléhá na člověka, jenž má za své rámě tělo, od Hospodina odkláni srdce“. Jer 17,5

⁹⁵ „Jestliže je to mezi mužem a ženou takové je lépe se neženit. Ne všichni pochopí to slovo, ale jen ti, kterým je to dáno.“ Mt 19,10-11

k různým úkolům a všechny jsou darem jeho milosti. Zároveň každý člověk dostává díky milosti dostatek sil, aby mohl svobodně plnit příkázání. Bez milosti se pouze vzdává žádostivost a roste moc hříchu.

§9 Proto Augustin poukazuje na nutnost modlitby. Modlitbou se člověku dostává potřebná milost, která ho nevystavuje pokušením světa. Z modlitby tak člověk čerpá sílu žít dobrý život. Dobrá vůle bez milosti na dobrý život nestačí. Proto Augustin nádherně uzavírá tento oddíl slovy: „Člověku tudíž napomáhá milost k tomu, aby se jeho vůli nedávala příkázání nadarmo.“ Tento spis by byl velký, i kdyby mistr na tomto místě odložil pero.

II.2.3.2 Prvořadost milosti (10–21)

V těchto odstavcích musel Augustin zkoumat, zda je co do účinku prvotní milost nebo svoboda rozhodování. Již z předchozího textu nám může být zřejmé, jakou možnost zvolil, ale pojďme se podívat na dokazování, které k tomu zvolil.

II.2.3.2.1 Učení Pelagiánů (10–11)

§10 Ze začátku se biskup z Hippo ohrazuje, proti názoru pelagiánů, že „se nám milosti dostává na základě našich zásluh“, nebo řečeno jinými slovy, že lidé mají přesně tolik milosti, kolik si zaslouží. Tento názor byl samozřejmě neudržitelný, protože z Boha udělal dlužníka lidí. Toto nebezpečí Augustin rychle rozpoznal. Jako hlavní argument pelagiánů uvádí verš Zach 1,3⁹⁶, proti němu ale staví Jan 6,66⁹⁷.

§11 Tím jasně ukazuje, že v Písmu jsou výroky dokazující prvořadou úlohu milosti, tak i svobody. Jako další pelagiánské argumenty uvádí 2 Kron 15,2⁹⁸ a 1 Kron 28,9. Proti těmto výrokům uvádí Řím 4,4⁹⁹ s přesvědčivým argumentem, že pokud mají pelagiáni pravdu „pak milost není milostí“, protože je mzdou za naše činy.

II.2.3.2.2 Milost předchází zásluhy (12–16)

§12 Augustin začíná dokazování o prvořadosti milosti příkladem apoštola Pavla podle 1 Kor 15,9-10¹⁰⁰. Pavel měl dříve pouze špatné zásluhy za pronásledování církve. Díky milosti se obrátil a stal se apoštolem národů. Jeho milost tedy jistě nepředcházely zásluhy. Milost mu byla dána jako dar a ne jako mzda, mzdou za zlo by přeci byl trest.

⁹⁶ „Obrat'te se ke mně, a já se obrátím k vám.“ Zach 1,3

⁹⁷ „Nikdo nemůže ke mně přijíti, není-li mu to dáno od Otce.“ Jan 6,66

⁹⁸ „Vyšel před Ásu a řekl mu: "Poslyš mě, Áso i celý Judo a Benjamíne. Hospodin bude s vámi, když vy budete s ním. Budete-li se dotazovat na jeho slovo, dá se vám nalézt. Jestliže ho opustíte, opustí vás.“ 2 Kron 15,2

⁹⁹ „Kdo se vykazuje skutky, nedostává mzdu z milosti, nýbrž z povinnosti.“ Řím 4,4

¹⁰⁰ „Vždyť já jsem nejmenší z apoštolů a nejsem ani hoden jména apoštol, protože jsem pronásledoval církev Boží. Milostí Boží jsem to, co jsem, a milost, kterou mi prokázal, nebyla nadarmo; více než oni všichni jsem se napravoval - nikoli já, nýbrž milost Boží, která byla se mnou.“ 1 Kor 15,9-10

Augustin klade důraz na to, že Pavel v sobě milost dál svobodně rozvíjel a konečné zásluhy neměla „ani milost Boží sama, ani on sám, nýbrž milost Boží s ním“.

§13 Na příkladu Pavla považuje Augustin za prokázaný fakt, že milost je dříve než zásluhy. Přidává ještě další svědectví z Písma¹⁰¹. A dodává zkušenost, „když je milost člověku dána získává dobré zásluhy“. Bez milosti schopnost svobodného rozhodování člověka „sráží do propasti“.

§14–16 Augustin poté dále rozvíjí Pavlovo omilostnění. Vychází z výroku 2 Tim 4,7-8¹⁰². Vavřín spravedlnosti přeci Pavel nemohl dostat bez omilostnění. Pelagiáni ale zastávali podobné učení. Bůh by podle nich ve křtu Pavlovi viny odpustil, ale vše další by byla jeho zásluha. Proti této interpretaci je namířena závěrečná argumentace této části. Augustin tvrdí, že dobrým zásluhám musí předcházet „dobré myšlenky“. Těžiště sporu se tedy přesouvá na ně. Vzniká pak otázka, „odkud Pavel nabral sílu k dobrému boji“. Augustin vidí zdroj síly v Pánu a dokládá to mnoha citáty¹⁰³ z Písma. Nejdůležitější je Řím 9,16¹⁰⁴ Podle Augustina by bylo nesmyslné tento výrok obrátit. Bůh má v životě prvořadé místo. Pokud by zde byl větší důraz na Stvořitele, který ovlivňuje vše stvořené, byla by celá pasáž srozumitelnější i dnešního člověku. Takto má Bůh sice roli odpovídající, ale člověk na první pohled příliš pasivní.

II.2.3.2.3 Víra předchází zásluhy (17–18)

Poté co Augustin prokázal, jak skutky závisí na milosti. Zůstává otázkou, jak se to má s vírou. V kapitole II.1.3.1 byla vysvětlena Augustinova koncepce, ve které víra pochází od člověka a v kapitole II.1.3.2 bylo popsáno její opuštění. Toto rozhodnutí je klíčové. Proto se mu věnujeme vlastní kapitoly, i když postup je stejný jako u milosti.

§17–18 Augustin zde dokazuje, že víra je také darem z milosti. Tedy víra je milost. Opírá se o 1 Kor 7,25¹⁰⁵ a Ef 2,8-9¹⁰⁶. Víra je pak jasně darem milosti a tím nezaslouženým darem „jsme spaseni“. Proto člověk nemůže říci, že sám ze sebe uvěřil a vše ostatní na základě tohoto činu dostal jako zasloužený dar. Dobré skutky ovšem neztrácejí na významu, vždyť podle nich bude člověk jednou odměněn. Augustin jen zdůrazňuje, že „skutky jsou z víry a ne víra ze skutků“. Bez dobrých skutků se člověk nemůže líbit Bohu.

¹⁰¹ Žl 26,9; 29,7-8; Pís 8,5

¹⁰² „Dobrý boj jsem bojoval, běh jsem dokončil, víru zachoval. Nyní je pro mne připraven vavřín spravedlnosti, který mi v onen den dá Pán, ten spravedlivý soudce.“ 2 Tim 4,7-8

¹⁰³ Dt 8,17-18; 1 Kor 15,57; Řím 8,36-37

¹⁰⁴ „Nezáleží na tom, kdo chce, ani na tom, kdo běží a namáhá se, nýbrž na Bohu, který se smilovává.“ Řím 9,16

¹⁰⁵ „Došel jsem milosrdenství, takže jsem věřící.“ 1 Kor 7,25

¹⁰⁶ „Milostí jsme spaseni skrze víru, nikoli tedy ze sebe, je to Boží dar. Ne z vašich skutků, aby se nikdo nemohl chlubit.“ Ef 2,8-9

Augustin proto kárá názory těch, kteří si myslí, že samotná víra stačí. Odvolává se na Gal 5,6¹⁰⁷ a dodává, že víra se skutky „odlišuje Boží věrné od nečistých duchů“. Na závěr shrnuje vše do Pavlova schématu, že „víra se uplatňuje láskou“.

II.2.3.2.4 Věčný život je odplata i dar (19–21)

§19–20 Pokud je vše v životě dílem milosti, vynořuje se nepříjemná otázka. Jak je to s věčným životem? Má ho křesťan chápat jako odměnu za svou snahu, nebo jako milost? Augustin v těchto kapitolách řeší právě tyto otázky. Nejprve poukazuje na již zmíněný fakt, že „dobré skutky odměňované věčným životem jsou záležitostí Boží milosti“. Opět se odvolává na Ef 2,8-9¹⁰⁸ a opakuje nezbytnost milosti i skutků pro věčný život.

§20–21 Připojuje další výroky Pavla, kde je jasně patrné, jak lidé závisí na milosti a mohou se chlubit svými činy pouze jako dary. Zároveň Augustin zdůrazňuje, že v Kristu je člověk nové stvoření a je „stvořen k dobrým skutkům“. Pak je ale i milostí „odměna dobrého života, totiž život věčný“. Augustin zde použije nádherného obratu „milost za milost“. Cituje tak Písmo podle Jan 1,16¹⁰⁹. Svobodná vůle se však u Augustina nestává zbytečnou. Bůh ji stále potřebuje a vyžaduje. Proto se učitel dovolává Flp 2,12¹¹⁰ Kde „uvádět ve skutek“ je jasným úkonem svobodné vůle, kdežto obrat „s bázní a chvěním“ odkazuje k potřebě milosti, která svobodnou vůli disponuje k dobrému jednání.

Milost je zde již jednoznačně dominantní. Bůh si člověka milostí vyvoluje a jen díky milosti uschopňuje jeho svobodu činit dobro. Ale jen díky své svobodě člověk může přijímat tyto dary a společně s Bohem je rozvíjet. Svoboda tedy ustupuje do pozadí, ale nezaniká.

II.2.3.3 Úloha milosti v životě (22–40)

V závěru předchozí části ustoupila svoboda do pozadí. Augustin se tedy znovu a pečlivě pouští do rozboru poměru obou veličin. Nejdříve se věnuje postavení svobody a zákona, pak přechází k nesprávnému chápání milosti, na to navazuje pasáž o působení na svobodnou vůli a nakonec část o lásce.

¹⁰⁷ „Rozhodující je víra, která se uplatňuje láskou.“ Gal 5,6

¹⁰⁸ „Milostí jsme spaseni skrze víru, nikoli tedy ze sebe, je to Boží dar. Ne z vašich skutků, aby se nikdo nemohl chlubit.“ Ef 2,8-9

¹⁰⁹ „Z jeho milosti jsme všichni obdrželi, a to milost za milost.“ Jan 1,16

¹¹⁰ „S bázní a chvěním uvádějte ve skutek své spasení.“ Flp 2,12

II.2.3.3.1 Nesprávná chápání milosti (22–27)

§22–24 Augustin nejdříve vyvrací tvrzení, že zákon je milost. Nevyčítá nic zákonu, ale upozorňuje na skutečnost, že právě zákon stojí na počátku poznání hříchů a samotné hříšnosti. Odvolává se na Řím 3,20¹¹¹. Člověk se tedy nemůže o zákon opřít jako o milost. Zákon přeci nepůsobí odpuštění hříchů, ani před nimi nechrání. Pouze je určuje. Biskup zde varuje před pokušením plnit přikázání pouze vlastními silami. To je pýcha, která vede k pádu. O takových lidech a zákonu říká: „Mysleli si, že jej mohou vlastními silami plnit, ale neznali Boží spravedlnost, ne ovšem tu spravedlnost, kterou je spravedlivý sám Bůh, nýbrž tu, jíž se dostává lidem od Boha.“

Augustin naprosto správně upozorňuje na nemožnost žít spravedlivý život bez Boží pomoci. Jeho rozdělní spravedlnosti na „tu, kterou je spravedlivý sám Bůh“ a pak na spravedlnost, „jíž se dostává lidem od Boha“, je velmi zvláštní. Jako by Bůh byl jinak spravedlivý „uvnitř“, tedy v Trojici a jinak tuto bezpochyby dokonalou spravedlnost uplatňoval navenek. Pokud jinak, pak jistě ne tak dokonale. Což může vést až k závěru, že Bůh je spravedlivější k sobě, než k lidem. Pokud je ale spravedlivý k někomu více a k někomu méně, není spravedlivý vůbec.

Toto rozdělení spravedlnosti asi pramení z Augustinova právního pojetí milosti. Milost je pouze vztahem od Boha k lidem. Problém může částečně objasnit i ontologická koncepce. Bůh je absolutně dokonalé Jsoucno. Tedy i všechny vztahy, které má toto Jsoucno samo k sobě jsou naprosto dokonalé. Kdežto vztahy k méně dokonalým jsoucňům musí být méně dokonalé, protože termíny vztahů nejsou schopny akceptovat dokonalost. Nicméně problém ještě není vyřešen.

Dokonalost Jsoucna předpokládá, že jeho vztahy k jiným jsoucňům budou dokonalé, v tomto případě to znamená plně spravedlivé. Zůstává zde problém o intenzitě vztahu (spravedlnosti). Měla by být úměrná termínu (příjemci) vztahu. Tedy bylo by nesmyslné aplikovat božskou dokonalost na člověka prostě proto, že by ji neunesl. Proto je i Bůh spravedlivý k lidem dokonale a podle jejich přirozenosti. K sobě je spravedlivý také dokonale a podle své přirozenosti.

Lze ovšem souhlasit s Augustinem, že zákon sám o sobě není milostí.

§25 V §25 Augustin čelí názoru, že lidská přirozenost je zároveň milostí. Je to lákavý názor. Když Bůh stvořil člověka, bylo to jistě z jeho milosti. Proč by tedy sama přirozenost nemohla být milostí? Biskup z Hippo na to vtipně odpovídá: „Přirozenost máme společnou s bezbožníky a nevěřícími“. Jinými slovy přirozenost mají všichni lidé,

¹¹¹ „Vždyť ze skutků zákona nebude před ním nikdo ospravedlněn, neboť ze zákona pochází poznání hříchu.“ Řím 3,20

ale o všech lidech jistě nelze říci, že jsou plni milosti. Na základě této argumentace by byla milostiplnou nejen Panna Marie ale i císař Nero, protože lidskou přirozenost měli stejnou.

§26–27 Další názor, kterému Augustin čelí, předpokládá, že milost odpouští předchozí hříchy, ale nepomáhá lidem v překonávání budoucích pokušení. Tento názor ale činí neplatným samotná prosba otčenáše „a neuved' nás v pokušení“ Mt 6,13. „Jistě bychom o to Boha nežádali, kdybychom toho mohli dosáhnout silou vůle sami.“ Poslední nesprávný názor, který zde Augustin uvádí, předpokládá, že milost se lidem dostává za zásluhu dobré vůle. Pokud si lidé chtějí konat dobro, tak jim to milost umožní. Milost je ale odměnou za dobrou vůli. Tento názor pokládá Augustin za nejnebezpečnější a chystá se ho vyvrátit v následující části.

II.2.3.3.2 Síla milosti (28–30)

§28 Nejdříve se Augustin vrací k otázce víry. Připomíná, že víra je darem Božím podle 1 Kor 7,25¹¹². Víra totiž otevírá tuto otázku, stojí na počátku života křesťana. Pokud by byla zásluhou, pak by byl výše uvedený názor pravdivý. Jenže Augustin dokázal, že zásluhou není, vždyť víru mají i ti, „kdo si ji nežádají“. Také by bylo nesmyslné modlit se za nevěřící, „aby uvěřili“. Jelikož je víra milost, nemůže se jednat o zásluhu z dobré vůle. Teoreticky ale může existovat dobrý úkon vůle před vírou, která by pak byla odměnou. Augustin tuto možnost sice neuvádí, ale mění styl argumentace a zaměřuje se na změnu lidské vůle.

§29–30 Již na příkladu obrácení apoštola Pavla bylo jasně vidět, že Bůh dokáže změnit i špatnou vůli. Augustin to dokumentuje na Ez 11,19-20¹¹³. Skutečně, pokud Hospodin mění lidská srdce, je nesmyslné říkat, že lidé s kamenným srdcem měli zásluhu dobré vůle. Nejdříve byli učiněni dobrými a poté mohli mít dobrou vůli. Argumentaci ve prospěch milosti završuje Augustin poukazem na žádost „posvěť se jméno tvé“ v modlitbě Páně. Tato prosba nežádá zvýšení Boží svatosti, to je nemožné, Bůh je svatý maximální měrou. Žádá se v ní, aby se posvětil „v těch, jimž uštedřuje svou milost tím, že z nich odstraňuje srdce kamenné, jímž znesvěcují jméno Páně“. Řečeno dnešním jazykem, Bůh dává lidem sílu žít jako děti Boží. Jenže se po tomto přesvědčivém dokazování Augustin opět dostává do situace, kdy jako by zmizela svoboda rozhodování.

¹¹² „Došel jsem milosrdenství, takže jsem věřící.“ 1 Kor 7,25

¹¹³ „A dám jim jedno srdce a odstraním z jejich těla srdce kamenné a dám jim srdce z masa, aby se řídili mými nařízeními, zachovávali moje řády a jednali podle nich. I budou mým lidem a já budu jejich Bohem.“ Ez 11,19-20

II.2.3.3.3 Svoboda a milost (31–32)

§31 Tento problém řeší Augustin v dalších dvou odstavcích. Staví proti sobě výroky Písma podporující svobodu¹¹⁴ i výroky Písma podporující milost¹¹⁵. Pak hledá řešení, kterým by bylo možné sladit tak rozdílné výroky. Zvláště se zastavuje nad textem Ezechiela, jak je možné, že Hospodin o nových srdcích říká: „učiňte si“ i „dám vám“. Řešení se ukrývá v Augustinově vidění svobody. Člověk má totiž svobodnou vůli dvojitým způsobem, „buď je totiž svobodná vůči spravedlivosti, když totiž slouží hříchu, a v tom případě je zlá. Nebo je svobodná od hříchu, když slouží spravedlnosti, a pak je dobrá.“ Takové pojetí svobody vůle může být pro dnešního člověka překvapující. Nicméně podle něj má člověk opravdu vždy svobodnou vůli. Ale proč jednou dobrou a jednou zlou? Augustin dává odpověď hned vzápětí: „Milost Boží je vždy dobrá a skrze ni se stává ten, jenž měl dříve vůli špatnou, člověkem dobré vůle“. Tak tedy, pokud je vůle pod vlivem milosti, je dobrá, pokud není, je zlá, je však svobodná.

§32 Augustin svou tezi rozvíjí na výroku Písma: „Chceš-li můžeš plnit přikázání.“ Rozebírá pelagiánský názor, že Bůh nám neukládá nic nad naše síly. Augustin zastává názor, že „Bůh přikazuje některé věci, které jsou nad naše síly“, aby si lidé uvědomili, oč mají Boha prosit. Augustin argumentuje slovy Písma: „Kdo dá stráž před má ústa a umělou pečeť před mé rty, abych jimi nepoklesl.“ Sír 22,27 Opět se zde projevuje biskupův pastorální talent. Upřednostněním milosti volá bratry k pokoře. Ani ten nejdokonalejší asketa, se nemůže pyšnit svými zásluhami. Ale ani ten největší obdiv k Augustinovi, nemůže zastříť určité podcenění lidského jednání. Obhajoba svobody rozhodování z §5 se zde vytrácí. Tento dojem, ale biskup částečně napraví v další, asi nejdůležitější části celého spisu.

II.2.3.3.4 Láska jako zdroj síly a milosti (33–40)

§33 „Kdo chce plnit Boží přikázání, ale není sto, má již vůli dobrou, ale zatím slabou.“ Tak začíná Augustin další část svého spisu. K plnění přikázání člověk potřebuje kromě milosti Boha, také velkou vůli, kterou zde Augustin ztotožňuje s láskou. Potřebnost lásky dokazuje opět mnohými citáty¹¹⁶ z Písma. Tato část je nejbohatší na citáty. Proto budou uvedeny jenom ty nejdůležitější.

¹¹⁴ „Nezavrhujte svá srdce!“ Žl 94,8; „Odhoďte od sebe všechny nevěrnosti, jichž jste se dopouštěli, a učiňte si nové srdce a nového ducha.“ Ez 18,31; „Odhoďte od sebe všechny nevěrnosti.“ Řím 4,5; „Chceš-li můžeš plnit přikázání.“ Sír 15,15

¹¹⁵ „Bože, obrať nás!“ Žl 79,4; „A dám vám nové srdce a do nitra vložím nového ducha.“ Ez 36,26; „Kdo dá stráž před má ústa a umělou pečeť před mé rty, abych jimi nepoklesl.“ Sír 22,27

¹¹⁶ Jan 15,13; Řím 13,8-10; 1 Jan 4,18; Jan 13,37

§34–36 Z předchozí části je jasné, že Bůh působí chtění. Pokud chce člověk dobro, chce jen díky Bohu. Bůh na druhou stranu, žádá při konání dobra od člověka spolupráci. Tato spolupráce se nejlépe naplňuje v lásce¹¹⁷, jak dosvědčuje i velepíseň v listě korintským¹¹⁸. Láska je největší z teologických ctností, protože nejlépe disponuje svobodnou vůlí pod milostí k spolupráci s Bohem¹¹⁹. Láska odplácí zlo dobrem, proto se nejvíce podobá Bohu, který dává za špatné skutky milost, proto je i hlavním přikázáním¹²⁰.

§37 Právě z textu hlavního přikázání vychází Augustinova další úvaha. Nejprve dokazuje, že láska je jako každá milost z Boha. Nemělo by ovšem smysl dávat lidem lásku, kdyby nebyli schopni svobodného rozhodování. Toho je k prožívání lásky totiž nezbytně zapotřebí. Nicméně to neznamena, že láska je prvotně z lidí. Augustin se odvolává na první list apoštola Jana¹²¹ a dále argumentuje. Láska je milostí jako vše ostatní. Pochází od Boha, který je láskou. Láska se ovšem něčím podstatným od ostatních ctností liší. Bůh dává vůli trochu lásky proto, „aby se dožadovala daru lásky větší“. Láska byť darovaná touží po dalším rozvíjení a to ji umožňuje svobodná vůle společně s milostí. Tedy byť je láska milostí, bez svobodné vůle není možné její rozvinutí a růst.

§38–39 Zde se skutečně stává člověk partnerem Boha. Není jen jakousi potencií milosti, která čeká na formující akt Boha. Naopak má v sobě sílu spolupracovat se Stvořitelem, který člověka učinil na sobě závislým, jako vše ve vesmíru, ale potřebuje svobodu lidského rozhodování v lásce, aby se člověk zdokonaloval. Augustin v této části na poslední chvíli zachránil svobodu člověka a zároveň obhájil nadřazenost milosti.

§40 Dále Augustin čelí názoru pelagiánů, že milost je od Boha, ale láska z lidí. Argumentace proti tomuto tvrzení se dá shrnout do tohoto schématu. Pokud platí že, „Bůh je láska“ 1 Jan 4,16, pak je směšné tvrdit, že Bůh je z lidí. I když je tento názor velmi lákavý, domyšlen do důsledku znamená podřízenost Boha lidem. To je ovšem nemyslitelné. Pokud by celý spis §40 skončil, pravděpodobně by se jednalo o jedno z nejmoudřejších děl patristické epochy na téma milosti. Bohužel spis má ještě čtvrtou část.

¹¹⁷ „Víme, že všechno napomáhá k dobrému těm, kdo milují Boha.“ Řím 8,28

¹¹⁸ 1 Kor 12,31 — 13,13

¹¹⁹ „Především však mějte lásku, která vše spojuje k dokonalosti.“ Kol 3,14

¹²⁰ „Které přikázání je první ze všech?“ Ježíš odpověděl: „První je toto:»Slyš, Izraeli, Hospodin, Bůh náš, jest jediný Pán, miluj Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce, z celé své duše, z celé své mysli, z celé své síly!« Druhé je toto:»Miluj svého bližního, jako sám sebe!« Většího přikázání nad tato není.“ Mk 12,29-31

¹²¹ „Milujme se navzájem, neboť láska je z Boha.“ 1 Jan 4,7; „My milujeme, protože Bůh napřed miloval nás.“ 1 Jan 4,19; a hlavně „Bůh je láska“ 1 Jan 4,16

II.2.3.4 Předurčenost lidí (41–46)

I když je čtvrtá část velmi rozporuplná, je zároveň poctivým dokončením úvahy, kterou Augustin započal již v předchozím kapitolách hlavně v §31. Zde do hloubky promýšlí, co znamená priorita milosti nad svobodným rozhodováním.

II.2.3.4.1 Hospodinovo ovlivňování vůle (41–42)

§41 Augustin zde opakuje, že „Hospodin, činí vůli ze zlé dobrou a pak ji dále pomáhá“. Tuto úvahu však domýšlí i o případy těch, kdo mají špatnou vůli. „Vůli těch i oněch ovládá tak, že ji může kdykoli k čemukoli naklonit, buď tak, že je musí po zásluze odměnit dobrodiními, nebo tak, že jim uloží tresty podle svého, nám sice zcela skrytého, avšak beze vší pochybnosti zcela spravedlivého rozhodnutí.“ Takto vyjadřuje Augustin všeobecné působení Boží milosti na svobodu lidského rozhodování.

Biskup z Hippo uvádí četné příklady lidí, jejichž vůle byla Hospodinem zatvrzena a oni byli za to řádně potrestáni. Na prvním místě uvádí, jak Hospodin zatvrdil faraónovo srdce¹²², poté následuje příklad, kdy Šimej¹²³ na Hospodinův popud zlořečil Davidovy a byl za to potrestán. O těchto a podobných případech Augustin uvádí s odvoláním na Řím, že se to „týká oněch nádob hněvu, lidí, o nichž apoštol praví, že byli určeni k záhubě“. Otázkou zůstává, jak může Hospodin odsoudit někoho k záhubě, když pohnul vůli dotyčného k takovému jednání.

§42 Augustin to vysvětluje na příkladu Šimeje, který zlořečil králi Davidovi. Hospodin to Šimejovi jistě nenařídil přímo, to by ho musel pochválit. Ve skutečnosti pouze „naklonil jeho dobrovolně špatnou vůli k tomu, že se tohoto hříchu dopustil“. Proto Bůh nenese vinu za Šimejovo jednání, Bůh si ho vybral za svůj nástroj podobně, jako si později vybral Jidáše. Člověk sice jedná z vlastní vůle, ale tak, že se uskutečňuje záměr Hospodinův, jak to ilustruje případ krále Roboama¹²⁴, který jednal tvrdě s těmi, se kterými měl jednat mírně a tím rozvrátil království. Lze to také shrnout takto, lidé jednají o své vůli, ale tak, že jim k tomu dává Hospodin popud¹²⁵.

II.2.3.4.2 Boží spravedlnost (43)

§43 Augustin znovu opakuje svou tezi, že Bůh „může lidskou vůli naklonit kamkoli chce“. Je si ale vědom slabiny této teze, protože okamžitě začíná obhajovat Boží spravedlnost. Upozorňuje čtenáře, že i když je člověk nakloněn ke zlému a jeho vůle tedy

¹²² Ex 7,3;10,1

¹²³ 2 Sam 16,10

¹²⁴ 1 Král 12,15

¹²⁵ „Královo srdce je v Hospodinových rukou jako vodní toky, nakloní je, kam se mu zlíbí.“ Př 21,1

nebyla milostí proměněna v dobrou, jistě si to zasloužil. Biskup se odvolává na Řím 9,14¹²⁶. Pokud je tedy špatný člověk špatný, pak si to pro svou špatnost zasloužil a Bůh ho spravedlivě trestá odnětím milosti. Zajímavý je názor, že „špatnost těchto lidí pochází z prvotního hříchu Adamova, zvětšeného mnohdy ještě přičiněním jejich vlastní vůle“.

Prvotní hřích skutečně naklání lidi ke zlému. V tom má církevní učitel pravdu. Jenomže pod vlivem prvotního hříchu jsou všichni lidé. Tedy Bůh si volí nakláněním dobré vůle jenom některé. Augustin si je této slabiny vědom a proto se odvolává na již zmíněné Řím 9,14 a na „skrytý, v každém případě však svrchovaně spravedlivý“ úrdek Boží. Bůh je samozřejmě tajuplný a nelze ho cele poznat. V tomto případě ale odvolání se na jeho tajuplnost, spíše zavírá ústa odpůrcům, než by oslavilo Boží spravedlnost. V další části to povede ještě k větším problémům.

II.2.3.4.3 Nezaslouženost milosti a úrdek Boží (44–45)

§44 V tomto úseku Augustin znovu prokazuje nezaslouženost milosti. Opakuje, že pokud by milosti předcházela sebemenší zásluha, milost by to vlastně nebyla. Augustin tuto nezaslouženost ukazuje na případu malých dětí. Některé děti přijmou milost křtu a jiné ne. Ovšem ani jedny z těchto dětí nemohli mít pro křest zásluhu. Nelze počítat ani se zásluhou rodičů, protože jsou křtěny děti nevěřících rodičů a naopak děti věřících z různých důvodů pokřtěny nejsou. Takové děti umírají „s nesplněnou povinností přijmout křest“. Augustin v tomto spise, ale nemluví o jejich zavržení. Výrok „s nesplněnou povinností“ lze vyložit i mírněji.

§45 Augustin si je vědom, křehkosti svého tvrzení o vyvolení. Lidstvo se totiž rozpadá na dvě skupiny. Jedna je díky milosti vyvolená ke spáse, druhá po zásluze k hříchu. Proto se ještě jednou vrací k případu faraóna. A srovnává dva typy výroků. V prvním případě Bůh zatvrdil srdce faraóna¹²⁷, ve druhém případě faraón své srdce zatvrdil sám¹²⁸. Proto může Augustin říci, že „Hospodin zatvrdil faraónovo srdce svým spravedlivým soudem“, i že „srdce sám faraón zatvrdil svým svobodným rozhodnutím“. Co bylo důležitější, již v tomto spisu Augustin neřeší, i když celá koncepce to jasně napovídá. I krásná pastorační rada: „Vaše úsilí nebude marné, setrváte-li až do konce na dobré cestě, po níž jste se vydali vpřed.“, nasvědčuje tomu, že si je biskup z Hippo vědom fatalistického nebezpečí, které v sobě jeho spis ukrývá.

¹²⁶ „U Boha není nespravedlnosti.“ Řím 9,14

¹²⁷ „Zatvrdil jsem faraóna“ Ex 7,3; „zatvrdil jsem a zatvrdím srdce faraóna“ Ex 9,12

¹²⁸ „Zatvrdil faraón své srdce i tentokrát a nechtěl propustit lid.“ Ex 8,32

Závěr spisu končí krásným vzkazem. „Bůh odplatí zlo zlem, protože je dobrý i spravedlivý. Pouze dobro zlem nebude odplácet, protože není nespravedlivý. Odplatí tedy zlo zlem, to je nespravedlnost trestem. A odplatí zlo dobrem, to je nespravedlnost milosti. A oplatí i dobro dobrem, čili milost milostí.“ Je to jistě závěr hodný církevního učitele.

II.2.3.4.4 Rozloučení (46)

§46 V závěru se biskup povzbudivě loučí s bratry z Hadrumeta. Nabádá je, aby vícekrát četli tuto knihu. Uvádí citáty z Písma¹²⁹, které podporují vzdělávání. Je si plně vědom toho, že on sám nemůže dát odpověď na všechny otázky, spíše se bratřím tohoto poznání „může dostat shůry“. Proto se o ně mají modlit. Jako celý spis je i rozloučení povzbudivé a pokorné.

II.2.4 Zhodnocení spisu

O myšlenkách spisu jsme si mnoho řekli před i při jeho vlastním rozboru. Proto naše zhodnocení může být stručné. V každém případě se jedná o mistrovské dílo, jak teologickým provedením, tak didaktickým podáním. To v žádném případě neznamená, že je bez vady. Každý učenec dělá chyby a lze říci, že velký učenec dělá velké chyby. Jeden z oblíbených omylů, se kterým se můžeme setkat i dnes je, že studium autora, který vynikal v nějaké problematice systematické teologie, nám vysvětlí celou problematiku, tak jak ji podává církev. Jedná se o závažný omyl. Teprve společenství církve vedené Duchem Svatým může v rámci lidských možností prosvětlit pravdu Božích tajemství.

V první části Augustin dosti přesvědčivě obhájil jak svobodu rozhodování, tak milost. Problém tkví v tom, že myslel hlavně na milost aktuální. Na druhou stranu lze to snadno pochopit. Augustin vysvětluje téměř právní vztah obdarování. Kde řeší, zda člověk od Boha vše dostal jako dar a je tedy jeho dlužníkem, nebo zda Bůh pouze odplácí podle našich činů a je dlužníkem našim. Je zřejmé, jak takovéto pojetí muselo dopadnout. Nicméně Augustin podnikl velkolepý pokus o plné obhájení Boží milosti a zachování svobody rozhodování.

Milost musí podle Augustina předcházet zásluhy. Jakékoli jiné řešení je pro něj nepřijatelné. Člověk by se tak stal nezávislým na Bohu. Stejně jako milost předchází zásluhy, musí předcházet i víru. To by pak Bůh nepovolával k sobě lidi, ale lidé by si volali Boha, jako objekt víry. Vše v životě je tedy darem. Pak vzniká otázka, jak si může člověk

¹²⁹ Jak 1,5; Jak 3,14-17

zasloužit nebeské království. Odpověď je v rozvíjení darů, jak se ukazuje zřetelněji v pasáži věnované milosti lásky.

Pro lepší pochopení se Augustin distancuje od nesprávného chápání milosti jako zákona, přirozenosti, nebo vlastní zásluhy. Opakuje, že milost předchází zásluhy a vše, co člověk udělá dobrého je nezasloužený dar milosti. Přesto mu zůstává svoboda rozhodování, aby mohl s Bohem spolupracovat. Vrcholem darů vedoucí ke svobodě je láska, která ke svému růstu potřebuje svobodu rozhodování. Spolupracuje s nabízenou milostí jen, pokud použije svobodu rozhodování. Zde se Augustin nejvíce přiblížil k harmonii mezi existencí milosti a svobody. Pro všechny jeho pokračovatele se mohlo toto východisko stát velkou výzvou.

Ve čtvrtém díle Augustin neopustil toto řešení, i když bychom pro chmurnost tohoto dílu tomuto zdání mohli snadno podlehnout, ale podle milosti křtu rozdělil lidstvo na dvě části. Část, která přijala křest a víru žije pod milostí, je vymaněna z nadvlády dědičného hříchu, užívá nezasloužené dary a svobodou rozhodování spolupracuje s Bohem, podle jeho vlastního úradku, na své spáse. Část, které byla milost křtu odepřena, žije nadále v dědičném hříchu a její jednání je svobodné ale zlé. Proto tato část nemůže být spasena. Musíme Augustinovi přiznat, že správně vyzdvihl jedinečnost milosti křtu. Ve svém právnickém myšlení však omezil touhu Boha spasit celý svět pouze na křesťany.

Bohužel ani všichni pokřtění nejsou vyvolení k životu věčnému. Bůh nenaklání všem jejich svobodnou vůli k dobrému a nechává je tak ve své skryté moudrosti padnout do špatných činů a následně do záhuby. Mají sloužit jako výstražný příklad těm, kterým se dostalo plné milosti spásy. Protože jsou ale díky prvotnímu hříchu špatní, nejedná s nimi Bůh nespravedlivě, pokud je určil k zatracení. Schizma a fatalismus takového pojetí spásy je očividné.

Žijeme-li v dnešní době, může být pro nás jednoduché odsoudit Augustinův fatalismus i jeho schismatické vidění světa, který je působením milosti předem rozdělen na dobré a špatné. Jenomže jak jsme si již řekli, velcí lidé dělají velké chyby. A dělají je právě proto, že napínají svůj intelekt až po samu mez lidského chápání. U každého církevního učitele najdeme výroky, které jakoby nepatřily k jeho moudrosti. Ale ve skutečnosti pouze dokazují krásnou lidskost autora, který si dovolil nádherný luxus vyhrazený člověku a mýlil se ve svých úvahách.

Pokud jsme tedy na počátku na počátku zhodnocení charakterizovali spis jako mistrovské dílo, nebyl to omyl. Největší Augustinova chyba je v tom, že již na počátku staví milost i svobodu rozhodování proti sobě. Protože Bůh vždy jedná jako první, tak

zcela po právu dal Augustin přednost milosti. V pasáži o lásce se velmi přiblížil optimálnímu řešení, ale pak znovu zdůraznil všeovládající vliv milosti, který rozvinul i na vyvolenost lidí ke spáse.

Tento velikán mezi církevními učiteli, žil v době, kdy se o milost vedl spor. Z celého spisu je znát, že se její postavení snaží hájit proti všem možným útokům. Tato poctivá defensiva vedla nakonec k přílišnému zdůraznění milosti. Cokoli člověk udělá dobře, je zásluhou milosti, cokoli člověk udělá špatně, je zásluhou jeho svobodné vůle. Augustin si byl tohoto nebezpečí vědom, a proto v závěru povzbuzoval k aktivnímu životu¹³⁰. Ve své době biskup z Hippo milost obhájil. Bylo na dalších generacích, aby jeho učení zharmonizovali a zbavily nešťastných tezí. Není možné klást Augustinovi za vinu, že teologie tak dlouho žila i ve stínu jeho omylů. Jedním z prvních, kdo se úspěšně pokusil změnit tento vývoj na západě, byl právě Bernard z Clairvaux.

¹³⁰ „Vaše úsilí nebude marné, setrváte-li až do konce na dobré cestě, po níž jste se vydali vpřed.“ „*O milosti a svobodném rozhodování*“; Krystal OP; Praha 2000 str. 66, § 45, „*O milosti a svobodném rozhodování*“; Krystal OP; Praha 2000

III Dílo a inovace Svatého Bernarda

Ve třetí části se dostáváme k autorovi, který je méně známý než Augustin z Hippo. Přesto si na poli zkoumání milosti zaslouží minimálně stejnou pozornost. Jedná se o slavného mnicha, politika a nakonec učitele církve Bernarda z Clairvaux. Bernard zkoumal otázku milosti 700 let po Augustinovi. Svůj spis nazval „O milosti a svobodném rozhodování“, tedy naprosto stejně jako kdysi svatý Augustin. Shoda nadpisu není náhodná. Bernard se pokouší odstranit některé temné body Augustinova pojetí a vrátit svobodě rozhodování její místo. Není tedy pouhým opisovačem, je konstruktivním reformátorem milosti. Proto si jeho dílo zaslouží podrobnější prozkoumání.

III.1 Život svatého Bernarda

Bernard se narodil kolem roku 1090 jako třetí syn šlechtice Tezelina a jeho paní Aletty v panství Fontaines-les-Dijon. V roce 1097 nebo 1098 začal navštěvovat školu kanovníků v Châtillon-sur-Seine. Roku 1107 zemřela jeho matka. Roku 1112 nebo 1113 Bernard vstoupil společně s dalšími mladými šlechtici do kláštera v Cîteaux. 25. června téhož roku, odchází se skupinou spolubratří do novězaloženého kláštera v Clairvaux, do jehož čela je jmenován právě on.

Roku 1128 je Bernardovo opatství povýšeno na protoopatství, jinými slovy opatství, které může zakládat další domy. Do roku 1158, což je rok Bernardovi smrti, bude existovat takových dceřiných klášterů kolem stovky. Od roku 1118 máme zprávy o Bernardově žaludeční nemoci, která ho bude provázet celý život. Na druhé straně právě této nepříjemné nemoci pravděpodobně vděčíme za církevního učitele. Bernard totiž nemohl vykonávat těžké práce jako ostatní bratří a jako náhradu dostal úkol sepisovat kázání a poučné knihy.

Rok 1128 byl význačným také církevním sněmem v Troyes. Bernard zde sestavil upravená statuta pro templářský řád. Jedná se vlastně o statuta cisterciáků s praktickými dodatky pro muže ve zbroji. V tomto období také vzniká spis „O milosti a svobodném rozhodování“ (1127 nebo 1128). Bernard se od reformy vlastního řádu stále více specializoval na reformu celé církve. Do konce svého života sepsal 548 listů, ať již vlastní rukou nebo tak, že pověřil jinou osobu napsat jeho jménem list, podle již existujícího listu. Po dlouhá staletí to byla běžná praxe v korespondenci. Jako příklad může posloužit dopis

českému knížeti Vladislavovi II., napsaný podle listu č. 363¹³¹. V listu je český kníže vybízen k účasti na křížové výpravě.

Tím se dostáváme k dalším důležitým bodům Bernardova života. Poté co se postavil v době papežského schizmatu (1130—1138) za papeže Honoria II., vystoupil rozhodně na II lateránském koncilu (1139) ve prospěch urovnání rozporů v církvi a přimlouval se za mírný postup vůči těm, kteří dříve stranili vzdoropapeži Anakletovi II. V témže roce se rozpoutal zuřivý spor s Petrem Abaelardem (1079—1142), který neslouží Bernardovi ke cti.

Petr měl za sebou plodný a strastiplný život. Byl představitelem nového teologického směru, který později dostal jméno scholastika. Není pochyb o tom, že byl geniální. Pokud si jeho osobnost chceme přiblížit lépe, tak nám může pomoci postava Mozarta z Formanova filmu *Amadeus*. Jako byl Mozart geniální v hudbě, tak byl Abaelard geniální ve filosofii své doby a se stejnou lehkostí si dělal nepřátele. Jako klerik se oženil s krásnou a velmi vzdělanou Heloise. Její poručník ho dal vykastrovat a Petr poté strávil zbytek života po kláštorech a univerzitách. Všude byl nadšeně přivítán a pro svou povahu později vyhnán. Rok 1139 ho zastihl ještě v Paříži na vrchu svatě Jenofévy.

Roku 1140 nebo 1141 se v Sens konal synod, který odsoudil Abaelardovo učení. Mnohé nasvědčuje tomu, že Bernard ne příliš noblesně prosadil Petrovo odsouzení. Petr se okamžitě odvolal do Říma a vydal se v šedesáti letech na cestu, aby se obhájil. Bernard okamžitě reagoval silnou korespondencí¹³² přímo k papeži, aby prosadil definitivní Petrovo odsouzení. To se mu i podařilo, Petrovi bylo uloženo doživotní mlčení a jeho spisy byly určeny ke spálení. Petra se již rozsudek osobně příliš nedotkl. Nalezl klid v opatství Cluny, kde se štvance ujal Petr Ctihodný. Tam také strávil nejšťastnější rok svého neklidného života. Zemřel roku 1142 poprvé obklopen pochopením.¹³³

Příběh sporu mezi Bernardem a Petrem nám může objasnit jeden z Bernardových rysů. Byl vždy plně angažovaný. Plně se dal do služeb dobra, ale pokud v někom viděl nepřítel církve a Boha, byl k němu nesmiřitelný a pronásledoval ho do posledního dechu. Tato vytrvalost předurčovala Bernarda pro přední místo v evropské politice. Tento svůj talent mohl plně rozvinout o několik let později (1. března 1146), kdy papež Eugenius III.

¹³¹ Viz CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL; *Bernard z Clairvaux a jeho spis v BERNARD Z CLAIRVAUX; O milosti a svobodném rozhodování*; Karolinum; Praha 2004 str. 10

¹³² „Tento muž vede spor o víru proti víře. Překračuje to, co je mu vymezeno.... Ovšem co je na nebi a na zemi tvrdí, že mu nic není neznámé, mimo něho sama. Odstraňuje mezníky postavené našimi Oci, když předkládá nejvznešenější otázky zjevení.“ Dopis Inocenci II. z roku 1140. Podle JOSEF PIEPER; *Scholastika*, Vyšehrad, 1993; str. 65

¹³³ Více o Abaelardovi a Heloise v díle MILANA KAMENÍKA; *Burgundko kraj mnichů, Cítavaux a Bernard z Clairvaux*; Vyšehrad, 2002; str. 287 – 299

vydal bulu o vyhlášení křížové výpravy. Papež byl Bernardovým žákem a spoléhal se tedy na jeho podporu. Bernard dlouho váhal, nebyl si jist ani vhodností volby nového papeže, ani vhodností křížové výpravy. Spíše dával přednost obranné válce. Nakonec se ale v podpoře křížové výpravy plně angažoval. Jednalo se tedy spíše o projev poslušnosti vůči papeži a příteli.

Ale poslušnost neubírá Bernardovu osobní odpovědnost na křížové výpravě. Nábor vojáků měl velký úspěch právě díky Bernardově autoritě. Podpora nejuznávanějšího učence své doby, dávala výpravě punc neporazitelnosti. Po neúspěchu křížového tažení mnozí dávali vinu právě Bernardovi. A musíme přiznat, že částečně právem.

Během křížové výpravy docházelo k pronásledování židů, hlavně v německy mluvících oblastech. Zde se Bernard projevil jako skutečný učenec a křesťan. Ostře takové zločiny kritizoval. Proto má dodnes u židovských spolubratrů dobré jméno.

Do stejného období spadá i slavný spor s Gilbertem de La Porrée biskupem z Poitiers. Gilbert vydal v té době spis O Trojici, kde podle mínění části církve byly heretické výroky. Celá záležitost se řešila na synodě v Remeši 22. března 1148. Gilbert měl na synodě mnoho příznivců, a proto se odsouzení spisu nepovedlo prosadit, ani přes bouřlivý Bernardův odpor, který svou divokostí vyvolal pohoršení u mnoha účastníků sněmu.

V roce 1150 Bernard podpořil připravovanou křížovou výpravu, která se pro malý zájem neuskutečnila. Poslední roky svého života strávil hodnocením uplynulého života, které vložil do spisu De consideratione ad Eugenium Papam. Bernard opustil tento svět dne 20. srpna 1153 zhruba o deváté hodině ranní.

V roce 1174 Bernarda kanonizoval papež Alexandr III.

Roku 1830 Pius VIII. Prohlásil tohoto prudkého ale hodného muže učitelem církve.

III.2 Rozbor spisu „O milosti a svobodném rozhodování“

III.2.1 Okolnosti vzniku

Zde se setkáváme s poněkud jiným typem díla než v předchozím dílu. Augustinův spis byl adresován mnichům v Hadrumetu. Bernardův spis vzniká za podobných okolností. Spis je adresován panu Guillelmovi, opatu od sv. Theodorika se žádostí o odborné posouzení. Jinak spis nemá adresáta. Je spíše obecnou odpovědí na žhavou otázku svého věku. Je napsán v době, kdy vzniká množství řádů s aktivním stylem života. Otázka poměru svobodného rozhodování a milosti se opět stává neobyčejně aktuální. Bernard vzpomíná na otázku, kterou mu při kázání na téma milosti položil jeden posluchač. Zněla:

„V jakou mzdu či odměnu doufáš, jestliže všechno dělá Bůh?“ Není důležité, zda příhoda s otázkou je jen autorovou licenci, problém vystihuje dokonale. Svým pojetím se tento spis liší od ostatních Bernardových děl. Jedná se totiž o dílo spekulativní, prokládané hojnými citáty s Písma. Spekulativnost nebyla u Bernarda dominantní. Svým zaměřením byl spíše mystik.

Právě spekulativnost odlišuje dílo Bernardovo od Augustinova. Augustin velmi krásně doplňoval dlouhé biblické citace vlastními myšlenkami. U Bernarda vystupuje vlastní myšlení mnohem více do popředí. Ale podobnost s Augustinem je větší, než s představiteli vrcholné scholastiky. Proto je Bernard někdy nazýván posledním církevním otcem¹³⁴.

III.2.2 **Struktura spisu**

Bernardův spis je podobně ucelený, jako spis Augustinův. Ve srovnání s dílem svatého Augustina máme ale jednu velkou výhodu. K rozdělení spisu na menší části můžeme použít práci Prof. Ctirada Václava Pospíšila¹³⁵. Jeho členění spisu nám poslouží jako hlavní kostra, kterou budeme podrobně rozpracovávat. Budeme se tedy řídit tímto schématem:

- I. Úvod (Prolog a I. kapitola)
- II. První část (kapitoly II. — VIII.) — Tři druhy svobody
 - A. Vymezení pojmů a rozdělení svobody rozhodování (3—6)
 - B. Rozlišení trojí svobody rozhodování v člověku (7—10)
 - C. Působení druhů svobody rozhodování v životě (11—17)
 - D. Vliv milosti na svobodu rozhodování (18—20)
 - E. Vliv pádu člověka na svobodu rozhodování (21—27)
- III. Druhá část (kapitoly IX. — X.) — Svoboda a problematika člověka jako obrazu Božího a podoby Boží
- IV. Třetí část (kapitoly XI. — XII.) — Svoboda rozhodování jako podmínka spásy. Problematika přičitatelnosti v případě tlaku na vůli.
- V. Čtvrtá část (kapitoly XIII. — XIV.) — Původcem spásy je Bůh

¹³⁴ Viz CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL; *Hermeneutika mystéria*; Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2005; str. 39

¹³⁵ Viz CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL *Bernard z Clairvaux a jeho spis v k BERNARD Z CLAIRVAUX; O milosti a svobodném rozhodování*; Karolinum; Praha 2004

III.2.3 Rozbor spisu

Dostáváme se k nejdůležitějšímu momentu tohoto dílu. Opět se budeme snažit, zachytit nejdůležitější myšlenky zkoumaného spisu. Rozbor znovu provedeme v neutrální třetí osobě singuláru, v části 3.4 se budeme opět snažit vyhodnotit dané dílo. Stejně jako v předchozí části uvádíme pro lepší orientaci na počátku odstavců čísla paragrafů zhruba odpovídající číslům odstavců ve spisu. Protože se jedná o výklad, nikoli o opis není přesnější číslování možné. Jedná se o jedno z vrcholných děl monastické teologie a jeho autor byl pro svůj sloh nazýván medutekoucí učitel.

III.2.3.1 Úvod (Prolog a I. kapitola)

§1 Jak bylo výše zmíněno, je „dílko“ adresováno panu Guillelmovi, opatu od sv. Theodorika. Bernarda k jeho sepsání inspirovala otázka z posluchačského pléna: „V jakou mzdu či odměnu doufáš, jestliže všechno dělá Bůh?“ Bernard zpočátku vyslovuje obavy z nízké úrovně svého „dílka“, nicméně precizní zpracování spisu tuto pasáž usvědčuje z literárního klišé své doby.

Bernard se snaží najít hned zpočátku poměr mezi milostí a svobodou. Podnětem je další otázka: „Kde tedy, jsou naše zásluhy a kde je naše naděje?“. Bernard nejdříve vyzdvihuje milost s odvoláním na Písmo¹³⁶. Milost je prioritní, protože se jedná o sklonění se Boha k nám. Bez milosti prostě nemůže člověk být.

§2 Nicméně zůstává otázka, k čemu je pak svobodné rozhodování? Bernard odpovídá jednoduše: „Vede ke spáse“. „Dílo spásy potřebuje k uskutečnění dva: jeden je ten, kdo spásu dává, druhý je ten, komu nebo v kom se spása děje.“ Bernard v této pozici argumentuje takto. Bůh vystupuje jako dárce spásy, svobodné rozhodování, jako její příjemce. Tím se nesnižuje ani velikost milosti, ani se nepřeceňuje důstojnost svobodného rozhodování. Touto harmonickou koncepcí Bernard začíná své dílo a může na ni směle stavět.

K uskutečnění spásy je tedy zapotřebí milost a dobrovolný souhlas svobodného rozhodování. Od dobrovolného souhlasu Bernard odlišuje přirozenou touhu. „Přirozenou touhu máme společnou s tvory“, dnes se označuje jako základní instinkty. Bernard před ní varuje, jako před „moudrostí těla“, která je podle apoštola Bohu nepřátelská.

Bernard hned podává definici dobrovolného souhlasu. „Je to stav, v němž je duše v podstatě svobodná a není ani k ničemu nucena, ani není znásilňována.“ Tedy rozhodnutí závisí pouze a zcela na jednotlivém člověku. Právě tento dobrovolný souhlas může

¹³⁶„Beze mne nemůžete činit nic.“ Jan 15,5

„Nezáleží na tom, kdo chce, ani na tom, kdo se namáhá, ale na Bohu, který se smilovává.“ Řím 9,16

spolupracovat s milostí na spáse člověka. Od samého počátku jsou zde milost a svoboda veličiny spolupracující. Ve zbývajících částech spisu půjde o to, vymezit jim přesnou úlohu v plánu spásy.

III.2.3.2 První část (kapitoly II. — VIII.) — Tři druhy svobody

První část tvoří základ Bernardova spisu. Bernard zde definuje klíčové pojmy, rozděluje podle povahy svobodu rozhodování, sleduje její projevy v lidském životě, definuje vliv milosti a hluboce reflektuje milost a svobodu rozhodování po pádu člověka. Celek je hluboce promyšlený a kompaktní, obdiv si zaslouží hlavně precizní Bernardovo členění pojmů.

III.2.3.2.1 Vymezení pojmů a rozdělení svobody rozhodování (3–6)

§3 Bernard si je hned z počátku vědom obtížnosti tématu a proto se pouští do analýzy pojmů, které úzce souvisejí se svobodou rozhodování. Vymezuje smyslové vnímání, přirozenou touhu, souhlas a nakonec vůli.

Smyslové vnímání Bernard pojímá jako „životní pohyb v těle, bdělý a vnější“. Je tedy spjata se životem a bdělostí a zaměřeno ven. Mezi tímto pojetím a pojetím dnešním není žádný podstatný rozdíl.

„Přirozená touha je síla v živém tvorů, která byla dána smyslům proto, aby se dychtivě pohybovaly.“ Jde vlastně o jakýsi motor, který zaměřuje smyslové vnímání. Bez něho jsou smysly pouze slepým oknem do světa bez schopnosti nalézt objekt. V dnešním pojmosloví přirozená touha spíše znamená nejvnitřnější potřeby člověka.

Důležitá je pojetí souhlasu jako „dobrovolného přitakání vůle, nebo stavu, v němž je duše podstatně svobodná“. Bernard zde opakuje definici z první části. Souhlas se tak stává nutnou podmínkou ke svobodnému rozhodování.

Vůli Bernard pojmal jako „rozumový pohyb, který řídí i smyslové vnímání i touhu“. Podle mistra rozum vůli vždy provází, ale nemá nad ní absolutní moc. Je pouze rádcem, vůle tedy může jednat v rozporu s rozumem, jinak by ji rozum ovládal a ničil. Tím by vůle přestala být svobodná. Cenou za svobodu, ale je, že vůle může volit i věci, které člověku neprospívají.

§4 Podle Bernardova názoru je vůle nejpodstatnější veličinou z výše jmenovaných. Nic z výše jmenovaného, „ani život, smyslové vnímání a touha nedělá nikoho ani ubohým, ani blaženým“. Teprve souhlas vůle se zlem nebo s dobrem činí lidi ubohými nebo blaženými. Pokud je souhlas proveden svobodně a s pevným soudem rozumu, nazývá ho Bernard svobodným rozhodováním. Tím definuje hlavní problém spisu.

„Svobodu tedy vždy doprovází soud, protože ten, kdo hřeší, sám sebe odsuzuje.“ Zlo i dobro se tedy vždy přičítá jednajícího. Bernard obezřetně poznamenává, že jedinou výjimkou je dědičný hřích, který si člověk nezpůsobuje sám. Tuto problematiku ale učitel z Clairvaux bude projednávat v jiném místě spisu.

§5 Vystává ovšem problém, zda je vůle stálá? Bernard si je vědom, že stálá být nemůže. Ale zároveň dokazuje, že „vůle může být změněna pouze jinou vůlí“. Pomáhá jí v tom soud rozumu. Proto šilencům, nebo dětem nemůžou být přičítány hříchy nebo zásluhy, protože „nejsou schopni užívat svého rozumu, tak ani neužívají vlastní vůle, a tedy ani svobodného rozhodnutí“. I v dnešní době je tato poznámka velmi moderní. Jinak by existovalo nebezpečí, že nesvéprávní budou Bohem trestáni za věci, které byli mimo možnosti jejich úsudku.

§6 Vůle má pro spásu největší význam, podle učitele z Clairvaux, „tvoří podstatu stvoření“. Pokud se tato myšlenka domyslí, tak se skutečně člověk podobá Bohu možná nejvíce právě schopností volby. Ale na rozdíl od Boha nevolí vždy věci dobré. Svobodná vůle vycházející pouze ze sil člověka nestačí k dokonalosti ani ke spáse. Bernard si je tohoto nedostatku vědom¹³⁷. Proto rozlišuje trojí svobodu člověka.

- 1.) Svobodu od nutnosti. — Jedná se o výše popsanou svobodu, kdy se člověk rozhoduje svobodně pro nějaké jednání. Je společná pro všechny lidi.
- 2.) Svobodu od hříchu. — Je to typ svobody, kdy je člověk naprosto osvobozen od panství hříchu¹³⁸. Tato svoboda je bez milosti nedostupná.
- 3.) Svobodu od ubohosti. — Jde o svobodu slávy dětí Božích, které jsou vyvedeny z otroctví zániku¹³⁹. Tato svoboda je povoláním k dokonalosti skrze Ducha svatého a je naplněna v nebeském království.

V další části bude Bernard zkoumat jednotlivé modifikace těchto druhů svobod a jejich význam pro spásu člověka.

III.2.3.2.2 Rozlišení trojí svobody rozhodování v člověku (7–10)

§7 Aby lépe objasnil problém s milostí, Bernard dále propracovává výše uvedené rozdělení svobody rozhodování. Vrací se k rozlišení svobody rozhodování na tři druhy, které nově pojmenovává a přesněji vymezuje. Jak je patrné z tohoto rozdělení:

¹³⁷ „Kde je Duch Páně, tam je svoboda.“ 2 Kor 3,17

¹³⁸ Viz „Když jste byli služebníky hříchu, měli jste svobodu od spravedlnosti; jaký jste tehdy měli užitek z toho, zač se nyní stydíte? Konec toho všeho je přece smrt. Avšak nyní, když jste byli osvobozeni od hříchu a stali se služebníky Božími, máte z toho užitek, totiž posvěcení, a čeká vás život věčný.“ Řím 6,20-22

¹³⁹ Viz „že i samo tvorstvo bude vysvobozeno z otroctví zániku a uvedeno do svobody a slávy dětí Božích.“ Řím 8,21

- 1.) Svoboda přirozenosti. — Člověk je „v ní stvořen do svobodné vůle a dobrovolné svobody, jako vznešené stvoření Boží“. Je patrné, že odpovídá svobodě od nutnosti a tvoří pevný základ pro celé vyřešení problému. V této svobodě se člověk stává pánem země, ona ho odlišuje od ostatních tvorů a „Bůh mu podřizuje všechn brav a skot¹⁴⁰“.
- 2.) Svoboda milosti. — Touto svobodou Bůh člověka „obnovuje do nevinosti jako nové stvoření v Kristu“. Jedná se evidentně o dar, ve kterém Bůh „podřizuje člověku divoká zvířata tohoto světa“. Bernard tím myslí demony. Mistr z Clairvaux zde krásně vystihl, že člověk může klidně ovládnout celý svět, ale bez této svobody, bude jenom sluhou zla. Tato svoboda plně odpovídá svobodě od hříchu.
- 3.) Svoboda života neboli slávy. — touto svobodou nás Bůh plně podřizuje sobě samým a převádí nás do svobody dětí Božích, ve které je přemožena i smrt. Tato svoboda více nepatří, než patří do tohoto světa, i když se v něm vyskytuje. O posledních dvou svobodách plně platí slova Pána, řečená v Jan 8,36¹⁴¹

Termíny používané v předchozím rozdělení a v rozdělení novém se skutečně liší jen pomyslnou distinkcí se základem ve věci. Proto Bernard v následujícím textu pojmy často zaměňuje. Pozornost si ale zaslouhuje, jak nenápadně a přitom důrazně vstupuje milost do Bernardova spisu. Pokud by někdo četl spis pouze do §6, mohl by největšího kazatele cisterciáků snadno označit za pelagianistu. Zde již to není možné. Milost zaujala své důstojné postavení.

§8 Učitel z Clairvaux zdůrazňuje, že pouze jediný člověk měl užívání trojí svobody v plnosti a to Ježíš Kristus ⇔ „první z lidské a zároveň božské přirozenosti, ostatní dvě z božské přirozenosti“. Geniálně tím podtrhává završení všech dokonalostí v Ježíši Kristu a skrze omezené možnosti závislost člověka na svém Vykupiteli. Také mnohem lépe než někteří předchůdci vystihuje rozdíl mezi člověkem a Bohem.

§9 V posledním úseku této části Bernard zdůrazňuje, že svoboda od nutnosti (svoboda přirozenosti) je společná pro dobré i zlé lidi. Vhodně zde zvolil variantu „od nutnosti“, protože mnohem lépe vyjadřuje svobodu lidské vůle. Bernard vlastně pouze shrnuje předešlé. Tato svoboda se týká přirozenosti, proto se musí vztahovat ke každému

¹⁴⁰ Ž 8,8

¹⁴¹ „Když vás Syn vysvobodí, budete skutečně svobodní.“ Jan 8,36

člověku nakolik je člověkem. Proto „se ani hříchem ani ubohostí neztrácí ani nezmenšuje: není větší u spravedlivého než u hříšníka, není ani plnější v andělu než v člověku“.

§10 Člověk tak činí dobro či zlo podle své vůle, dnešními slovy podle svého chtění. Bernard si je vědom, že ne vše, co je chtěno je také dosažitelné. Od chtění k činu vedla odjakživa dlouhá cesta a bez milosti je podle cisterciáckého mistra neschůdná. Člověk, který „chce mít dobrou vůli, ale nemůže“, tedy nemá svobodu od hříchu (svobodu milosti), má pouze svobodu od nutnosti (svobodu přirozenosti), která mu umožňuje obecnou touhu po dobru. Na tomto předpokladu, který Bohu nechává, co je boží a člověku neubírá důstojnost, staví Bernard konkrétní spiritualitu člověka.

III.2.3.2.3 Působení druhů svobody rozhodování v životě (11–17)

§11 V předchozí části Bernard rozebral podstatu jednotlivých svobod. Teď začíná hledat, jaké jsou projevy oněch svobod v lidském jednání. Tím se církevní učitel dostává ke třetímu a ve spisu nejdůležitějšímu rozdělení svobody:

- 1.) Projevem svobody od nutnosti je soud. Jeho úkolem je rozpoznat dobro a zlo. „Úkolem soudu je rozhodnout, co je dovoleno a co není“. Stojí v samém středu morální teologie a je základem pro jakékoli odpovědné jednání. Výsledkem soudu je tedy svoboda rozhodování, jak Bernard dále nazývá tuto základní svobodu.
- 2.) Projevem svobody od hříchu je úsudek. „Úsudek schvaluje, co prospívá a co nikoli.“ Proto mistr z Jasného údolí bude tuto svobodu dále často nazývat svobodou úsudku.
- 3.) Svoboda od ubohosti se projevuje zalíbením, které „zakouší to, v čem člověk s potěšením spočívá“. Pro přesnější pojmenování této svobody bude cisterciácký mistr dále používat termín svoboda zalíbení.

Rozdíl mezi soudem a úsudkem není příliš zřetelný. Více světla na tuto dosti matnou diferenci snad vrhne mistrovo vysvětlení, že „ne vše, co jako dobré a správné po úvaze dodržujeme, také rádi a ochotně přijímáme, ale spíše to jako tvrdé a obtížné sotva s klidnou myslí vydržíme snášet“. Určité věci tedy člověk vyhodnotí jako dobré, ale nepřijímá je zcela samozřejmě jako prospěšné a již vůbec v nich nemá zalíbení. Má tedy omezen jak úsudek, tak zalíbení. Pro obojí je potřeba milosti.

§12 Člověk tedy nezakouší plnou svobodu úsudku. To se nejlépe projevuje v prosbě modlitby Páně¹⁴². Plnost této svobody může přijít až s královstvím milosti. Ale

¹⁴² „Staň se tvá vůle, jako v nebi tak i na zemi.“ Mt 6,10

s každým přírůstkem božího království ve světě se zvětšuje i svoboda úsudku. Až Bůh plně obdaruje člověka milostí, pak bude prožívat plnou svobodu úsudku, tedy nebude rozpor mezi poznaným dobrem a chtěným dobrem¹⁴³, či mezi poznaným zlem a odmítnutým zlem. Svobodu úsudku omezuje hříšné tělo, které člověka odvádí od pravého dobra. Proto i zbožní hřeš¹⁴⁴. Právě hřích je nejjasnějším znamením, kdy se svoboda soudu rozchází se svobodou úsudku.

§13–14 Pokud se člověku svobody úsudku často nedostává, pak je to se svobodou zalíbení mnohem vážnější. Učitel z Jasného údolí vnímá život člověka jako neustálou a nejistou zkoušku¹⁴⁵. Je plný ubohosti a trápení. Vztahovat k němu zalíbení je téměř nepředstavitelné. Je sice faktem, že zalíbení se dá najít v časných věcech jako je jídlo, ale uspokojení z nich trvá pouze tak dlouho, dokud trvá jejich nedostatek. V žádné věci tohoto světa nemůže člověk, nalézt definitivní zalíbení, potřeba jejího užívání buď vyprchá, nebo věc sama pomine. Bernard pojímá pouť životem, jako „střídání věcí těžkých a lehkých, kde podle zkušenosti s těmi lehčími to vypadá jako jisté střídání ubohosti, takže pak někdy, když zažijeme mnoho velmi obtížného a přijdeme k tomu, co je snad méně obtížné, považujeme to za štěstí“. Svoboda zalíbení jakoby se v životě mohla pouze mihnout jako pomíjivý sen.

§15 Bernard nicméně připouští, že svobodu zalíbení zažívají ti, „kdo jsou někdy skrze kontemplaci uchvázeni v Duchu svatém“. Tato svoboda zalíbení nespočívá totiž v něčem pomíjivém a není tedy falešná. V kontemplaci se jedná o částečný prožitek budoucího dokonalého štěstí v Kristu, kde není místo pro ubohost. Takový prožitek je velmi vzácný a stejně tak i opravdová svoboda zalíbení. Naproti tomu svobodu úsudku mohou prožívat všichni spravedliví, kteří poznali milost Kristovu a svoboda rozhodování je společná všem lidem.

§16–17 Bernard tedy znovu definuje jednotlivé svobody a jejich vztah k milosti. První svoboda (svoboda úsudku) je závislá na ostatních. Člověk ze své moci dokáže pouze chtít. Nedokáže však již udělat, co chce. „Díky rozhodování můžeme chtít, díky milosti můžeme chtít dobro.“ Tím Bernard podtrhává boží úlohu při spáse člověka. Milost uspořádává chtění v člověku, cisterciácký učitel se přitom odvolává na svou milovanou Píseň písní¹⁴⁶ a na Mt 26,39¹⁴⁷. V přirozenosti člověka je uloženo „jak má chtít“, ale jen díky milosti může vědět „jak má chtít dobro“.

¹⁴³ „Přijď tvé království.“ Mt 6,10; Mt 12,28

¹⁴⁴ „Říkáme-li, že jsme bez hříchu, klameme sami sebe a pravda v nás není.“ 1 Jan 1,8

¹⁴⁵ „Zdali není člověk na zemi podroben v službu, nejsou jeho dny jako dny nádeníka?“ Job 7,1

¹⁴⁶ „Uspořádejte lásku ke mně.“ Pís 2,4

III.2.3.2.4 Vliv milosti na svobodu rozhodování (18–20)

§18 Milost má svobodu rozhodování opravdu zásadní vliv. Člověk má ze své přirozenosti svobodnou vůli, ale na milosti záleží, zda bude ta vůle dobrá či zlá. „Svobodná vůle tedy působí, že jsme svoji, zlá pak, že jsme ďábloví, dobrá, že jsme Boží.“ Pouze lidská svoboda, uzavřená do své omezenosti vede k záhubě. Učitel z Jasného údolí jasně ukazuje na nutnost otevřít se Bohu a nechat ho působit. Jak při zlé vůli, tak při dobré vůli stále působí základní svobodná vůle, „takže jsme po zásluze trestáni za zlo, které z vlastní vůle činíme, nebo jsme chváleni za dobro, které rovněž jinak než ze své vůle nemůžeme konat“. Pouze spoluprací s milostí, která je Božím darem, se může stát svobodná vůle stát dobrou. Z toho pramení i vědomí vlastní nedostatečnosti u Pavla¹⁴⁸.

§19 Dokonalost vůle spočívá, jak je již naznačeno výše, ve schopnosti „dostačovat na všechno dobré“. Podle Bernarda je k dokonalosti vůle potřeba dvojí dar milosti:

- Být moudrý — tedy obrácení vůle k dobré, což znamená, že se člověku „nelíbí nic, než to, co se sluší a je dovolené“. Tento druh milosti zakoušejí lidé spravedliví a získávají tak pravou moudrost.
- Plně moci — tedy utvrzení vůle v dobrém, což znamená, že člověku „nechybí nic z toho, co těší“. Tato milost je svěřena těm, kteří již zde zažívají alespoň částečně moc království.

§20 Dokonalé vůle v sobě nese trojí dobro. První vyplívá ze samotného stvoření, protože Bůh stvořil vše dobré. Druhé pochází ze svobody rozhodování, „s níž jsme stvořeni k obrazu toho, který nás stvořil“. Třetí obrací člověka ke svému Stvořiteli a pomáhá mu nalézt správné místo na zemi. Bernard zde v §20 vymezil místo člověka v plánu spásy i jeho místo před Bohem. Zůstává ale jeden problém. I přes důkladné rozdělení milosti a svobody se může zdát, že člověk nemůže vlastně vůbec nic a vše záleží na Stvořiteli, jestli ho povolá skrze milost a dobrou vůli, nebo nechá padnout do vůle zlé. Stará bolest svatého Augustina se opět vrací. Aby mohl učitel z Jasného údolí důstojně odpovědět, vrací se ke stavu před pádem člověka.

III.2.3.2.5 Vliv pádu člověka na svobodu rozhodování (21–27)

Tato část je jakousi exkurzí do Ráje a zkoumáním, co se stalo potom. V dnešní době podobné úvahy nebývají příliš populární, ale Bernardovi umožnily rozvést učení o milosti a hlavně ukázat postavení člověka pod vlivem prvotního hříchu. Až do tohoto

¹⁴⁷ „Avšak ne jak já chci, ale jak ty chceš.“ Mt 26,39

¹⁴⁸ „Chťit dobro, to dokážu, ale vykonat už ne.“ Řím 7,18

okamžiku neměl Bernard prvotní hřích příliš na zřeteli, i když s ním skrytě počítal. Výlet do Ráje mu paradoxně lépe umožnil pochopit strážně pozemského člověka.

§21 Bernard začíná otázkou: „Zda měl Adam v Ráji tuto trojí svobodu?“ Otázka se může jevit zbytečnou, ale není. Naopak obsahuje problém. Adam měl v Ráji jistě svobodu rozhodování, protože je vlastní každému člověku. Také žil v situaci, kdy byl bezhříšný, hleděl přímo na Boha. Pak jistě měl i svobodu úsudku i svobodu zalíbení. Jak o ně ale mohl přijít? Vždyť dosáhne-li člověk dokonalého zaslíbení, jistě se z něj nedá ničím vyvést. Vulgárně řečeno, by bylo „stejně jednoduché“ unést z Ráje duši apoštola Pavla,¹⁴⁹ jako připravit někoho o svobodu zalíbení. A stejné je to s úsudkem, dokonale spravedlivý člověk, milující pouze spravedlnost, jistě nespáchá ničemnost. Mistr z této pasti nachází řešení ve dvou stupních svobody.

„Každá z těchto dvou svobod má v sobě totiž dva stupně, vyšší a nižší. Vyšší svoboda úsudku znamená, že nemůže hřešit, nižší, že může nehřešit. Rovněž vyšší svoboda zalíbení znamená, že nemůže být znepokojován, ta nižší, že může nebýt znepokojován.“ Bernard nachází řešení v tom, že člověk měl v Ráji „nižší stupeň obojí svobody“. Pokud by člověk měl totiž v Ráji vyšší stupně obou svobod, tak by byl jeho pád vyloučen a jeho postavení by bylo pevnější, než postavení andělů. Na druhé straně by se nedalo mluvit o svobodném jedinci, zůstalo by jen dobře naprogramované monstrum.

§22 Mistr z Clairvaux si byl tohoto nebezpečí vědom a famózně se s ním vypořádal. Po objasnění situace před pádem se dostává k situaci v pádu. Adam sice mohl nehřešit, ale hřešil¹⁵⁰. Tím ztratil jak svobodu úsudku tak svobodu zalíbení. Hřešit mu umožnila právě svoboda rozhodování, která ho dělá člověkem. Adamovou volbou ale bylo, že ho bude nadále dělat člověkem zlým. Bůh za jeho čin nenese žádnou odpovědnost. Jednalo se o čistě lidskou volbu, Bůh naopak člověku dal potřebnou výbavu, aby ve zkoušce obstál.

§23 Po pádu se situace změnila. Všichni lidé ztratili svobodu úsudku a zalíbení. Platí tedy, že člověk nemůže nehřešit a může být znepokojován. Adam a s ním celé lidstvo vlastní silou obě svobody ztratilo, ale nemůže je vlastní silou získat zpět, protože „již, i kdyby chtělo nemůže nehřešit“.

§24–27 Svoboda rozhodování ale nadále zůstala všem lidem. Člověk je i nadále bytostí chtějící, ale není již ze své síly mohoucí ani moudrý. „Člověk proto potřebuje nutně

¹⁴⁹ poznámka autora

¹⁵⁰ „Člověk, i když byl ve cti, nepochopil, a proto byl připodobněn k nerozumným zvířatům a byl učiněn jako jim podobný.“ Ž 49,13

Boží moc a Boží moudrost — Krista. „Jako Boží moudrost může Kristus obnovit svobodný úsudek a protože je moc, tak může obnovit lidské „mohu“, tedy svobodu zalíbení. Obojí dokonalost lze plně zakusit až v budoucím životě. V současném životě podle Bernarda stačí: „Díky svobodě úsudku neposlušat hřích žádostivosti a díky svobodě zalíbení abychom se pro spravedlivost neděsili protivenství“. Tedy díky milosti, která je ztotožněna s Kristem jsou člověku ztracené svobody částečně přístupné i nyní.

III.2.3.3 Druhá část (kapitoly IX. — X.) — Svoboda problematika člověka jako obrazu Božího a podoby Boží

Ve druhé části se Bernard zabývá člověkem, který je obrazem i podobou Stvořitele. V dnešní době se jedná o snadno zaměnitelná slova. V Bernardově prostředí však obraz odpovídal lidské přirozenosti, kdežto podoba odpovídala daru milosti. Tohoto pojmového aparátu učitel z Jasného údolí bohatě využil pro vytvoření originální teologické antropologie.

§28 Obraz (lidskou přirozenost) Bernard nalézá v svobodě rozhodování. „Svobodné rozhodování nestrpí žádné porušení či umenšení.“ Jak je patrné z předchozího textu. Proto odpovídá přirozenosti, která také nemůže být umenšena nebo porušena. Pak by to nebyla přirozenost. Svobodné rozhodování „mělo sice počátek, ale nezná zánik“. To plně odpovídá přirozenosti člověka, který je stvořený ale k věčnosti.

§29–31 Podoba pak přirozeně připadá na svobodu úsudku a zalíbení. Tyto svobody se mohou zmenšovat i ztratit. Jak se to stalo Adamovi v Ráji. Skrže milost se ale mohou obnovit, ne již do stavu před pádem, kdy člověk mohl nehřešit, protože „nemůžeme být zcela bez hříchu nebo bez ubohosti“, ale „můžeme s pomocí milosti být nepřemoženi hříchem či ubohostí“. Cisterciácký učitel podle podobnosti rozlišil stupně stvoření na:

- ☼ Anděly, kteří mají nejvyšší stupeň podobnosti, protože i svoboda úsudku i zalíbení je u nich plná. Nemohou tedy upadnout do hříchu a ubohosti.
- ☼ Adama, který měl nižší stupeň těchto svobod, ale nesetřval v nich, jak Bernard dokazoval v předchozím dílu.
- ☼ Padlého člověka, který nemůže být bez hříchu a ubohosti, ale může se jim pouze nepodávat.
- ☼ Démony, kteří nemají vůbec žádnou podobu se Stvořitelem.

„Bůh rozděljuje, jak chce“ svobodu zalíbení i svobodu úsudku a tím i svou podobu. „Jeho podoba je plně v nebi, v ráji prostředně, na zemi mírně a v podsvětí vůbec ne.“ Ovšem svoboda rozhodování je všude. Tedy i v podsvětí, kde zahynuly ostatní dvě

svobody. Tam podle Bernarda přetrvává pouze zlá vůle, která má zálibu v hříchu a chce hřešit beztrestně. Podle předchozích kapitol je zřejmé, že aby zlá vůle byla zlou, musí být svobodná. Tedy Boží obraz zůstává zachován i v podsvětí, jinak řečeno, i v pekle jsou stále lidé.

§32 Učitele z Jasného údolí ale primárně nezajímá podsvětí. Je to pro něj pouze příprava na popsání situace ve světě. Zkoumá, zda se ve světě vyskytuje Boží podoba, otázka Božího obrazu je jasná. Dochází k jasnému závěru. Pouze příchod a milost Ježíše Krista částečně obnovily Boží podobu ve světě. „Kdyby se neobjevila Moudrost v těle, až dosud by tu ležel ošklivý a deformovaný Boží obraz.“ Moudrost obnovila Boží obraz, který byl „špinavý pod vrstvou hříchu a učinila ho sobě podobným¹⁵¹“. Kristus tak vrátil člověku formu „v oblasti, kde ji dříve ztratil“. Forma zde není myšlena jako určující princip aristotelské filosofie. Je to navrácení původní plnosti člověku.

§33–34 Kristus je Bernardem chápán jako sama forma. „Přišla totiž sama forma, k níž bylo třeba připodobnit svobodné rozhodování. Forma však to je moudrost, připodobnění pak to, aby obraz v těle konal to, co forma koná ve světě.“ Forma podle Bernarda uspořádává svět od jednoho konce k druhému. Svobodné rozhodování by mělo řídit tělo tak, jako forma řídí svět. To je recept, jak člověk již nebude otrokem hříchu, ale stane se skutečně svobodným. Potřebuje k tomu ovšem pomoc toho, „jehož příkladem jsme k tomu vyzýváni“, pomoc „Ducha Páně“.

§35 Proto učitel z Clairvaux hned dodává: „Nikdo ať si ovšem nemyslí, že rozhodování říkáme svobodné v tom smyslu, že se stejnou mocí a snadností se přiklání k dobrému i zlému, protože člověk sice mohl upadnout sám od sebe, ale nikoli vstát, leda s pomocí Ducha Páně.“ Bernard se v pravý okamžik zastal milosti, protože bez tohoto upřesnění, by mohl být podezříván z pelagianismu. Na závěr dodává, že svobodné rozhodování ve vlastním slova smyslu náleží pouze člověku. Andělé mají takovou svobodu zalíbení, že nemohou být špatní a naopak démoni naprosto postrádají dobrou vůli, takže nemohou být dobří. Až ale člověk vstane k životu věčnému, bude svobodu rozhodování postrádat, protože vstane buď k dobru, nebo ke zlu a tento stav bude definitivní.

Na závěr mistr z Clairvaux zkoumá povahu svobody u bytostí, které stály v samotném středu tehdejšího myšlení. Bůh sám má svobodu rozhodování. „Bůh nemůže být zlý, působí to pevná vůle k dobrému, a dobrovolná pevnost.“ Vyjádřeno dnešním jazykem, svoboda patří neoddělitelně k Boží podstatě. Rovněž Ďábel je svobodný. Jeho

¹⁵¹ „Víme však, že až se zjeví, že mu budeme podobni, protože ho spatříme takového, jaký jest.“ 1 Jan 3,2

sklon ke zlu „nepůsobí cizí násilný útlak, ale jeho vlastní tvrdošíjná vůle ke zlu a dobrovolná zatvrzelost“.

§36 V porovnání s výše uvedenými bytostmi je člověk jistým způsobem nezávislý, protože ze své vůle buď koná zlo a spravedlivě je potrestán, nebo zůstává v dobru a po zásluze je spasen. Bernard ihned obezřetně dodává: „Ne že by mu vlastní vůle mohla stačit ke spáse, ale že by spásy žádným způsobem nedosáhl bez vlastní vůle. Nikdo totiž není spasen proti své vůli.“ Zároveň ale jedním dechem dodává, že Bůh „chce, aby všichni lidé byli spaseni“¹⁵². Jedná se o jednu z nejlépe vyjádřených harmonií mezi svobodou rozhodování a milostí v celém díle.

III.2.3.4 Třetí část (kapitoly XI. — XII.) — Svoboda rozhodování jako podmínka spásy. Problematika přičitatelnosti v případě tlaku na vůli.

Z předchozího textu vyplývá potřeba Boží milosti a zároveň aktivní láska Boha k člověku. Cisterciácký učitel na rozdíl od svého velkého předchůdce nezúžil Boží milost jen na část lidstva. Právě naopak, v § 36 se jasně vyjadřuje pro to, že Bůh chce spásu všech lidí. Proto působí i na jejich vůli¹⁵³. Přestože působí na vůli všech lidí, aby došli spásy, přece nikoho nespasí proti jeho vůli. Nepůsobí na vůli přímo, ale „děsí lidi nebo je zasahuje úderem s tím záměrem, aby z nich učinil ty, kteří chtějí“. Dnešnímu člověku tato výchova možná připadá poněkud divná, ale v drsném a nejistém 12. století se jedná o normální způsob vyjádření vztahu mezi lidmi a jejich Stvořitelem.

§37 Důležitou roli v životě hraje pokušení. Bernard zkoumá, jakou měrou umenšuje svobodu rozhodování. Podle něj pokušení tísní člověka vně nebo uvnitř, ale jeho rozhodování zůstává svobodná, protože i když je tísněno, je to nakonec ono, kdo souhlasí, nebo nesouhlasí s pokušením. Bernard se odvolává na příklad apoštola Pavla, který „je vlečen pod zákon hříchu, ale přeci se chlubí, že je schopen správného a z větší části také svobodného souhlasu“¹⁵⁴. U Pavla je umenšena svoboda úsudku, ale svoboda rozhodování trvá.

Dále Bernard zkoumá problém ještě palčivější. Jakou měrou je člověk odpovědný, když pod nátlakem zapře víru, třeba jako Petr? Mistr z Clairvaux následuje v tomto problému svého velkého předchůdce Anselma z Canterbury, který se stejným problémem

¹⁵² „To je dobré a vítané u našeho Spasitele Boha, který chce, aby všichni lidé došli spásy a poznali pravdu.“ 1 Tim 2,3-4

¹⁵³ „Nikdo nemůže přijít ke mně, jestliže ho nepřitáhne Otec.“ Jan 6,44; „Přinut’ je, ať přijdou.“ Lk 14,23

¹⁵⁴ „Ve své nejnuitnější bytosti s radostí souhlasím se zákonem Božím.“ Řím 7,22

zabýval ve svém díle „O svobodě rozhodování“¹⁵⁵. Bernard použil Anselmovu analýzu svobody rozhodování pod nátlakem z V. a VI. kapitoly výše zmíněného spisu.

§38 Bernard začíná své uvažování na principu sporu. „Člověk nemůže současně chtít i nechťt“¹⁵⁵. Tedy pokud volí nějakou možnost, byť pod nátlakem, nějakým způsobem ji chce. Svě učení ozřejmuje na Petrově zapření Krista. „Petr popřel pravdu proti vlastní vůli, bylo totiž nutné buď popřít, nebo zemřít.“ Celou situaci mistr popisuje i záporným výrokiem. „Nechťtěl zapřít, ale ještě více nechťtěl zemřít.“ Petr „tedy zhřešil, nikoliv bez souhlasu vlastní vůle, sice slabé a ubohé, ale zjevně svobodné“. Jinými slovy Petr miloval více sebe, než Krista a proto ho zapřel. Svobodně pak volil sebelásku. Později, když sebeláska pominula, nedokázal již Krista zapřít pod žádnou hrozbou.

§40 Z toho Bernard vyvozuje existenci dvojího nátlaku na vůli:

Pasivního — v něm je člověk nucen něco snášet proti vlastní vůli a děje se tedy bez dobrovolného souhlasu. Zlo, které se v člověku děje proti jeho vlastní vůli, mu nesmí být přičítáno. Je obtížné určit, co konkrétně Bernard, tímto nátlakem myslel. Jistě sem patří myšlenky či představy, které člověka trápí proti jeho vůli.

Aktivního — při tomto nátlaku člověk spolupracuje s tím, kdo ho k něčemu nutí. Jako příklad Bernard uvádí křesťany, kteří ze strachu před smrtí zapřeli Krista. Jejich vůle byla svobodná a oni volili ve strachu sebelásku. „Meč přemohl vůli, aby byla taková, ale nenutil ji. Bernard si uvědomuje, že vůle musí být upevňována působením Ducha Pánova, jinak nemá šanci vydržet.

§41 Tuto myšlenku mistr dále rozvíjí v obrazu, kde se svoboda rozhodování nachází jakoby na svahu mezi touhou těla a Božím Duchem. Pokud ji Duch nepodporuje, přirozeně sklouzává k nižšímu. Vůle je totiž zatížena jak zákonem hříchu, tak také zvykem. Ale i pád dolů se děje se souhlasem vůle i výstup nahoru s Božím Duchem se děje s jejím přispěním. „Takže ani spása, ani odsouzení žádným způsobem nemohou být bez předchozího souhlasu vůle.“

III.2.3.5 Čtvrtá část (kapitoly XIII. — XIV.) — Původcem spásy je Bůh

§42 Předchozí závěr ale znamená, že „svobodné rozhodování je buď spravedlivě odsouzeno, protože není žádnou vnější silou předem směřováno k hříchu, nebo milosrdně spaseno, když mu ke spravedlnosti nedostačuje žádná jeho vlastní síla“. Bernard opět zdůrazňuje, že svobodné rozhodování je ke spáse nutné, ale samo je naprosto nedostatečné.

¹⁵⁵ Viz ANSELM Z CANTERBURY; *Fides quaerens intellectum*; Kalich; 1990 str. 191–244

§43 Bůh dává lidem jak odměny tak zásluhy. Člověk má obojí přijímat od Boha jako náležité. Mistr z Jasného údolí připomíná, že „spása není věcí svobodného rozhodování, ale Pána, který sám je spása“. Bernard si je vědom, že pokud by spása záležela výhradně ve svobodném rozhodování, pak by oběť Pána byla zbytečná. Proto klade v posledním dílu tak velký důraz na milost. Zajímavé je jeho pojetí ctnosti. Ctnost je u Bernarda přijetí darů Ducha – tedy posvěcení, které je člověku dáno proto, aby se stal synem Božím. Cisterciácký učitel učení o zásluhách krásně shrnuje ve větě: „Božími dary jsou nepochybně jak naše dobré skutky, tak jeho odměny a ten, kdo se stal dlužníkem za ně, způsobil také, že i my z nich máme zásluhy“. Veškeré dobro tedy pochází od Krista a on zároveň umožňuje různým stvořením se na něm podle svých možností podílet.

§44–45 Spolupracovat na dobru ale mohou stvoření¹⁵⁶ pouze na základě své přirozenosti a v případě rozumových bytostí svobodné volby. Bernard rozlišuje tři druhy stvoření, která se podílejí na Božím díle:

- ☼ Nerozumná stvoření. Sem patří veškerá zvířata, rostliny a nižší tvorové jako kameny. Bůh je používá k dílu spásy bez jejich dobrovolného souhlasu, který ani nemohou mít. Bůh uskutečňuje své dílo „bez tohoto stvoření“, protože si není vědomo své úlohy v něm. Svým životem koná vůli svého Tvůrce, ale morálně stojí mimo dobro a zlo, jak se dnes s oblibou říká.
- ☼ Zlí lidé nebo andělé. I zlá stvoření Bůh využívá k uskutečňování plánu spásy a to proti jejich vůli. Proto je jejich odměnou na věčnosti trest. Oni jsou nakonec nejvíce potrestáni zlem, které sami dobrovolně a svobodně páchali.
- ☼ Dobří lidé a dobří andělé. Tato stvoření dobrovolně spolupracující s Bohem na plánu spásy. Své svobodné rozhodování používají k souhlasu se Stvořitelem. Bůh pak s nimi sdílí své dílo. Milost Boží je s nimi v jejich konání s nimi¹⁵⁷. Spravedlivou odměnou těchto stvoření je věčné dobro. Bůh přiznává člověku zásluhy tam, kde skrze něho a s ním uznal za hodné vykonat něco dobrého. Člověk se tak u Bernarda stává spolupracovníkem Božím¹⁵⁸.

§46 Bernard pak dochází k překvapivému závěru. „Jedinou zásluhou svobodného rozhodování je, že souhlasí“. Ale i zde je problém. Bez Boha člověk nemůže „ani myslet,

¹⁵⁶ „Jsme spolupracovníci na Božím díle.“ 1 Kor 3,9

¹⁵⁷ „Nikoli já, nýbrž milost Boží, která byla se mnou.“ 1 Kor 15,10

¹⁵⁸ 1 Kor 3,9

což je méně než souhlasit¹⁵⁹. Celá svoboda rozhodování se zdá být ztracena. Bernarda ale opět volí cestu trojí rozčlenění, tentokrát dobra v člověku.

Bůh v nitru člověka působí podle učitele z Jasného údolí tři stavy: a) přemýšlet o dobru; b) dobro chtít; c) dobro konat. Přemýšlet o dobru a dobro konat to působí čistě boží milost, ale dobro chtít znamená, že boží milost vyžaduje lidskou spolupráci. Tím Bernard obhájil smysluplnost svobodného rozhodování.

§47 Milost člověka provází ve všech stavech. Člověk se tedy nemůže chlubit svými činy, jako by je vykonal pouze ze své síly. „Milost povzbuzuje svobodné rozhodování, když zasévá předmět přemýšlení; uzdravuje, když mění pocit; posiluje, aby dovedla k činu; uchovává, aby člověk nepocítil úbytek.“ Touto charakteristikou vystihuje Bernard působení milosti v člověku a naznačuje i jeho spolupráci s ní. Problém možného napětí mezi milostí a svobodou rozhodování, který by mohl ve čtenáři zůstat, se snaží řešit jasným vymezením. „Ona pracuje se svobodným rozhodováním tak, že pouze v tom prvním případě (a) ho předchází, v ostatních (b, c) pak doprovází a předchází jen proto, aby pak mohla spolupracovat“. Bernard proto již dále neuznává rozdělení na část milosti a část svobodného rozhodování v člověku, ale zastává existenci jednoho působení v nedělitelném skutku, i když ho vytvářejí dvě jednotlivosti. Existuje tedy pouze „celá milost i celé rozhodování“ a „celá milost v rozhodování, celé rozhodování skrze milost. Mnohé výroky z Písma¹⁶⁰ v tomto světle ztrácí svůj fatální význam.

§48 Cisterciácký učitel pro podpoření svého předchozího modelu zkoumá trojí Boží činnost a roli, kterou v ní člověk hraje. První činností je stvoření. Stvoření se člověku dostává bez jeho zásluh, je to dar od Stvořitele, který neexistující uvádí do existence. Druhá činnost je formování, člověk je v ní uzdravován, z kontextu je patrné, že Bernard myslí hlavně duchovní uzdravení z hříchu. Uzdravení ale vyžaduje spolupráci léčeného. Třetí činností nazývá Bernard završení. Míjí tím vzkříšení a život věčný. Tato činnost je opět plně pod milostí, protože „mrtvý sám sebe nemůže vzkřísit“.

§49 Předchozímu rozdělení odpovídá u Bernarda trojí působení Boží milosti v člověku. Učitel rozlišuje:

- a) Stvoření do svobody vůle — jedná se o dar milosti, kterým je člověku dána existence, ale i schopnost spolupracovat v životě na Stvořitelově díle.

¹⁵⁹ „Ne že bychom mohli tuto způsobilost přičítat sami sobě na základě toho, co je v nás; naše způsobilost je od Boha, 2 Kor 3,5

¹⁶⁰ „Nezáleží tedy na tom, kdo chce, ani na tom, kdo se namáhá, ale na Bohu, který se smilovává.“ Řím 9,16; „Máš něco, co bys nebyl dostal?“ 1 Kor 4,7

b) Obnovení do ducha svobody — jedná se o obnovování člověka skrze formu (Krista). Je zde ale nutná spolupráce. Materií prostě musí chtít být formována. „Obnovení, které se jakýmsi způsobem děje s námi skrze náš dobrovolný souhlas, nám bude přičítáno za zásluhy.“

c) Završení ve stavu věčnosti — jde o přijetí Kristovy plnosti, o život ve slávě. Je to opět o ryzí dar milosti.

§50 Závěrem svého díla Bernard shrnuje své učení do jedné věty, která by mohla být jakýmsi logem celého díla. „Tedy to, co v nás jistě koná Duch Boží, to jsou Boží dary; ale to, co je se souhlasem naší vůle, to jsou naše zásluhy.“ Na tomto východisku vysvětluje i Pavlův případ s věčnou odměnou podle 2 Tim 4,7-8¹⁶¹.

Ve výroku Písma se totiž skrývá obtíž. Pavel zdůrazňuje, že nemluví sám za sebe, ale že skrze něj mluví Duch. Pokud je to tak, pak jsou všechny jeho činy vlastně dary. Čím si tedy mohl Pavel zasloužit vavřín spravedlnosti? Spravedlnost je odměnou za zásluhy, dar odměnu nevyžaduje. Bernard si klade otázku, jakou měrou Pavel s Duchem spolupracuje? Zda je pouhým nástrojem, skrze něhož Duch koná, nebo „koná s ním“. Pavel sám si byl tohoto problému vědom, jak mistr z Jasného údolí ukazuje na citátu¹⁶² z 1 Kor 9,16-17. Proto Pavlovi vznikají zásluhy, protože souhlasí s Boží milostí.

§51 Zbývá otázka, kdo je původcem zásluhy? Původcem zásluhy je podle Bernarda Bůh. Bůh totiž z Pavla „učinil pomocníka, když způsobil, aby chtěl, to znamená, aby souhlasil s jeho vůlí“. Tím Bůh učinil Pavla „tím, kdo si zaslouží vavřín“. Celou závěrečnou pasáž shrnuje Bernard do věty: „Bůh je tedy původcem zásluhy, protože vůli připojuje ke skutku a skutek přidává vůli.“

Závěr spisu může zaznívat fatalisticky. Bůh potřebuje svobodný souhlas člověka, ale sám tento souhlas dává. Jakoby vše bylo jenom na Bohu. Proto mistr z Jasného údolí přidává úplně na závěr zmínku o „našich zásluhách“. Pojímá je jako „semínka naděje, počátky lásky, skryté znaky předurčení, předznamenání budoucího štěstí, cesta do království“ a což je důležité „nikoli důvod kralování“. Jedním termínem se jedná o spolupráci s Bohem. Bernard tím zdůrazňuje důležitost aktivního života pro člověka. Zároveň poukazuje na velikost Boží lásky, která spolupracuje s hříšníky. „Vždyť ty, které ospravedlnil, ne ty, které jako spravedlivé našel, ty také uvedl do své slávy.“

¹⁶¹ „Dobrý boj jsem bojoval, běh jsem dokončil, víru zachoval. Nyní je pro mne připraven vavřín spravedlnosti, který mi dá v onen den Pán, ten spravedlivý soudce.“ 2 Tim 4,7-8

¹⁶² „Neboť jestliže nerad budu hlásat evangelium, byl mi svěřen úkol; jestliže pak dobrovolně, je to moje sláva.“ 1 Kor 9,16-17

III.2.4 Zhodnocení spisu

Sepsáním tohoto díla podnikl Bernard revoluční krok. Pokusil se obhájit smysluplnost lidské svobody. Bernard vychází od svobody. Již v §3 ji definuje. Jeho největší přínos spočívá v rozdělení svobody. Velký učitel se nespokojil s jednoduchou definicí, kterou by pak konfrontoval s definicí Boží milosti. Naopak zjistil, že svoboda má několik vrstev. Ve spisu nám mistr z Jasného údolí představil devět druhů svobody. Ve skutečnosti se ale jedná pouze o tři.

Jako základ staví Bernard svobodu rozhodování nebo též svobodu od nutnosti či svobodu přirozenosti. Je v ní obsažena schopnost člověka volit, jinými slovy vyjít ze sebe k něčemu jinému. Proto je společná všem lidem a bez schopnosti vyjít se nedá realizovat záměr Boží spásy.

Druhá svoboda je svoboda úsudku, kterou Bernard také nazývá svobodou od hříchu nebo svobodou milosti. Člověk je díky úsudku rozpoznat dobré a zlé a vykonat dobré. K tomu již je ale potřeba spolupůsobení Boží milosti. První svoboda může fungovat sama o sobě, ale u ostatních dvou druhů je milost nutná k jejich dobrému naplnění.

Třetí svobodu nazývá cisterciácký učitel svobodou zalíbení, nebo též svobodou života či svobodou od ubohosti. Díky této svobodě je s pomocí milosti Boží člověk nejen schopen po dobru toužit a dobro vykonat ale i v něm s největším uspokojením spočinout. Teprve tato svoboda činí člověka plným křesťanem, a jak Bernard učí její prožitek je velmi vzácný.

Bernardova koncepce má velkou výhodu v tom, že základ svobody zůstává člověku. Nejedná se o konfrontaci buď milost, nebo svoboda. Základ je v člověku, ale do plnosti ho musí dovést Bůh. Mohli bychom to přirovnat k semínku v zemi, která má v sobě sílu růst, ale slunce a ostatní vnější vlivy spolurozhodují, jak poroste. Milost je tedy nezastupitelná, duchovní růst člověka je bez ní nemyslitelný.

Do koncepce spisu Bernard zabudoval i problém pádu a vznik dědičné viny. Adam měl v Ráji všechny svobody, ale takovým způsobem, že se mohl rozhodnout je ztratit a to se také stalo. Bernardova teorie je velmi důmyslná a zaslouží obdiv. Opět se zde setkáváme jakoby s chirurgickou přesností v rozlišování kategorií svobody.

Rovněž další část věnovaná obrazu a podobě Boží zaslouhuje naši pozornost. Dnešní teologie sice používá naprosto jinou terminologii, ale řeší podobné problémy. Mistr z Jasného údolí rozlišil mezi obrazem, který je podstatou člověka a odpovídá svobodě rozhodování a podobou, která je projev milosti v člověku a stále více ho připodobňuje k Bohu. Jinak řečeno, čím je člověk Bohu blíže, tím je mu podobnější a tím je více

člověkem. Obrazem Božím zůstává vždy. V době kdy jsme konfrontováni s teorií prázdného Pekla, nebo názorem, že v Pekle nejsou lidé¹⁶³, se může Bernardovo řešení jevit jako vítaný příspěvek do moderní diskuse. Podle něj v Pekle skutečně není žádná Boží podoba, ale stále tam existují deformované Boží obrazy. Tedy vlastní lidství zůstává i v Pekle.

Svoboda rozhodování je tedy základem pro spásu. Cisterciácký učitel se ale nevyhnul ani otázce, do jaké míry je svoboda rozhodování odolná nátlaku. Řešení je pro něj jednoduché. I když jednáme pod nátlakem, stejně jsme si vůlí tuto možnost vybrali, jinak bychom to nekonali. Jsme tedy za svůj čin odpovědní, ne ovšem v takovém rozsahu, jako bychom ho spáchali zcela dobrovolně. Je důležité pochopit, že se jedná o řešení čistě logické. Těžko by mohlo obstát pod zorným úhlem moderní psychologie. Jeho základ je ale provedený dobře.

V závěru spisu Bernard zdůraznil Boží úlohu při spáse člověka. Mistr si je vědom, že člověk za vše vděčí Bohu. Proto si v žádném případě nemůže přičítat zásluhu za svou spásu. Záleží pouze na milosti Boží, zda budeme dobří nebo špatní, jinými slovy, zda bude naše chtění dobré a zda budeme dobro milovat a v něm setrvávat. Najednou jako by se nám vracel problém fatalismu v celé své velikosti. Po všech skvělých myšlenkách nechává Bernard člověka jakoby nahého, vydanému napospas Boží vůli. Ale závěrečný **oddíl** nesmíme vidět bez kontextu s předchozími částmi. Vlastní chtění je stále v našich rukou. Pod milostí Boží může pouze růst do dobra.

Pokud však člověk nebude chtít, Boží milost v něm nebude mít co rozvíjet a růst bude nemožný. Tedy růst k nebi je záležitostí milosti, ale semeno, ve kterém je touha tohoto růstu je v srdci člověka. Proto mnišská askeze není pro našeho učitele z Jasného údolí zbytečná. Bernard navíc předpokládá milost pro všechny žijící. Bylo by obtížné najít v tomto díle jakékoli rozdělení lidstva na předurčené k spáse a k věčnému zavržení. V §36 se cisterciácký učitel výslovně odvolává na úhelný kámen všech teorií milosti 1 Tim 2,4. Bůh podle něj chce, aby všichni lidé byli spaseni, ale nikoho ke spáse nenutí. Revolučnost Bernardova přístupu je jednoduše v tom, že člověk spolupracuje s Bohem na své spáse¹⁶⁴. Tím tento opomíjený učitel církve vystupuje ze stínu předchozích generací a dává podnět nastupující scholastice k vypracování systému milosti, s kterým jsme se v první části setkali jako s tomizmem.

¹⁶³ Viz C. S. LEWIS; *Problém bolesti*; Návrat domů; Praha 1998; str. 101

¹⁶⁴ Viz „Jsme spolupracovníci na Božím díle.“ 1 Kor 3,9 použito v §45

IV Závěrečné srovnání teologií milosti a jejich vliv na spiritualitu

Poslední část této práce bude věnována porovnání přístupu obou církevních učitelů. Vzhledem k tomu, že vše hlavní bylo řečeno v předchozích částech, bude toto vyhodnocení stručné.

Při srovnávání našich dvou učitelů stojíme před těžkým úkolem. Srovnáváme totiž dva rozdílné lidi, dvě rozdílné povahy a tedy i dva jiné systémy myšlení. Přes tyto rozdíly ale najdeme mnoho styčných bodů.

Pokud se primárně zaměříme na dobu, kdy naši pisatelé žili, tak se nám musí jevit velmi rozdílně. Propast sedmi staletí z nich na první pohled nutně dělá dokonalé cizince. Opak je však pravdou. Augustin byl jeden z nejlepších řečníků a učenců své doby, o Bernardovi ovšem můžeme říci to samé. Jeho kázání i jeho vliv učence se staly legendou. Augustin nesmlouvavě a někdy snad až příliš horlivě hájil církev proti všem bludům. V této práci zvláště vynikl blud pelagianismu. Nemůže nám to nepřipomenout Bernardovu horlivost proti Petrovi Abelardovi a jeho vystupování na synodě v Remeši, i když zde svou divokostí žák mnohonásobně předstihl „učitele milosti“.

Nejpodstatnějšími společnými prvky obou mužů jsou láska k Bohu, lidem a moudrosti. Je jisté, že právě tyto vlastnosti odemykají každé jejich dílo a mohou nám ho ukázat v pravém světle. K stručnému porovnání použijeme těchto bodů:

- a) Biblická východiska
- b) Poměr milosti a svobody rozhodování
- c) Problém predestinace

IV.1 Biblická východiska a jejich interpretace

Oba učitelé při řešení problému vycházejí především z bohaté interpretace Písma. Uvědomují si, že milost musí mít vždy nějakým způsobem přednost před svobodou rozhodování. Je totiž darem a projevem dokonalého Boha, na kterém závisí vše stvořené. Jako jeden z určujících výroků stojí u našich spisovatelů Řím 9,16¹⁶⁵. Augustin z tohoto výroku vychází v §16¹⁶⁶, kde potvrzuje rozhodující roli milosti a velmi pasivní úlohu svobody rozhodování. Bernard tímto výrokem začíná celý spis v §1. Čtenář tak může nabýt dojmu, že půjde v pevně vytýčených Augustinových šlépějích. Opak je však pravdou, jak jsme měli možnost vidět v třetím díle, Bernard kráčí vlastní cestou přes rozbor svobody.

¹⁶⁵ „Nezáleží na tom, kdo chce, ani na tom, kdo běží a namáhá se, nýbrž na Bohu, který se smilovává.“ Řím 9,16

¹⁶⁶ Viz kapitola II.2.3.2.2 v druhé části této knihy.

Dalším styčným bodem je 2 Tim 4,7-8¹⁶⁷. Augustin tímto výrokem v §14 dokazuje nadřazenost milosti nad veškerým lidským jednáním. Pavel měl dobré i zlé zásluhy, ale díky milosti mu bude dána odměna právě za ty dobré. Bernardova interpretace je podobná, ale zároveň zahrnuje Pavlův souhlas s Boží milostí, který je záležitostí Pavlovy vůle. Proto mu může být dána odměna za dobré skutky.

Dalším styčným bodem je Jan 6,66¹⁶⁸ u Augustina a Jan 6,44¹⁶⁹ u Bernarda. Jedná se o výroky obsahově v podstatě identické. Pro Augustina ovšem tento výrok v §10 znamená jednoznačný argument proti pelagiánům ve prospěch milosti. Bernardova interpretace v §36 je mnohem složitější. Připouští sice, že Bůh musí přitáhnout člověka, ale zároveň dodává, že tak činí pouze ve spolupráci s jeho svobodnou vůlí. Tažený člověk je přirovnán ke slepci, kterému Bůh ukazuje cestu. Jak vidíme, rozdíl je v důrazu na nadřazenost milosti.

Z toho vyplývá i jiná reflexe míst z Písma, které se týkají svobody. Augustin ve svém absolutním důrazu na milost rozdělil lidstvo na omilostněné a neomilostněné. Bernard zvolil jiný postup. V §36 se přímo odvolává na 1 Tim 2,3-4¹⁷⁰. Tím popírá rozdělení lidstva podle udílení milosti. Augustin tento výrok ve svém díle nemá a v jiných svých dílech ho vykládal dosti násilně. Dalším výrokem, který od sebe výrazně odlišuje oba mistry, je 1 Kor 3,9¹⁷¹. Bernard si ve své koncepci může dovolit označit v §45 člověka za spolupracovníka Božího. Augustin se tomuto výroku ve svém díle z pochopitelných důvodů vyhnul.

IV.2 Poměr milosti a svobody rozhodování

Minulý odstavec již mnohé naznačil. Biblická východiska jsou skutečně rozhodující pro definování poměru mezi milostí a svobodou rozhodování. Augustin, jak jsme několikrát ukázali, kladl v době tvorby svého spisu veškerý důraz na milost. Důvodem byla její obhajoba proti nebezpečnému učení pelagiánů. Ovšem do důsledku domyšlené tvrzení, že milost předchází veškeré zásluhy, vede k problematickým závěrům.

Augustin nemohl ve svém díle poctivě aplikovat náš úhelný kámen¹⁷² všech učení o milosti 1 Tim 2,3-4. Podle tohoto vztahu by totiž všichni lidé museli být spaseni naprosto nutně, jak vtipně poznamenal C. V. Pospíšil ve své předmluvě k Bernardovu dílu. Je to

¹⁶⁷ „Dobrý boj jsem bojoval, běh jsem dokončil, víru zachoval. Nyní je pro mne připraven vavřín spravedlnosti, který mi dá v onen den Pán, ten spravedlivý soudce.“ 2 Tim 4,7-8

¹⁶⁸ „Nikdo nemůže ke mně přijít, není-li mu to dáno od Otce.“ Jan 6,66

¹⁶⁹ „Nikdo nemůže přijít ke mně, jestliže ho nepřitáhne Otec.“ Jan 6,44

¹⁷⁰ „To je dobré a vítané u našeho Spasitele Boha, který chce, aby všichni lidé došli spásy a poznali pravdu.“ 1 Tim 2,3-4

¹⁷¹ „Jsme spolupracovníci na Božím díle.“ 1 Kor 3,9

¹⁷² Viz kapitola I.2.2 prvního dílu

skutečnost opravdu kuriózní pokud si vzpomeneme na Augustinovo učení o vyvolení pouhé části lidstva v kapitole 6.2 prvního dílu našeho spisu.

Augustinovo pojetí v sobě obsahuje tedy zjevný rozpor. Milost a svoboda rozhodování vycházející z člověka se v zásadě vylučují. I když se Augustin tento problém pokusil poctivě odstranit v části věnovaném lásce¹⁷³. Bernard naopak nikdy nepustil ze zřetele problém lidské důstojnosti. Byl si vědom toho, že člověk by měl zůstat „spolupracovníkem na Božím díle“. Základní svobodu rozhodování geniálně definoval jako „chtění“. Nikoli jako chtění dobrého a zlého. Byl si vědom důležitosti milosti i toho, že by ho přímý střet s Augustinovým odkazem mohl dovést k nařčení ze semipelagianismu.

To byl také důvod, proč naprosto nově rozlišil svobodu rozhodování a dále svobodu úsudku a zalíbení. Tím potvrdil výsadní postavení milosti, ale jak již jsme několikrát řekli, zachoval člověku důstojnost být partnerem Božím. S Bernardem tedy přišla do učení o milosti doslova revoluce, která se nám ovšem s odstupem staletí může zdát nepatrná. Ve své době se ale jednalo o „koperníkovský obrat“ možná srovnatelný s Rahnerovým vystoupením v předkoncilní době.

IV.3 Problém predestinace

Problém predestinace je u Augustina přítomný v celém jeho díle již od počátku, ale pozvolna se stává zřetelnější. Muselo k tomu logicky dojít, pokud vezmeme v úvahu redukováná biblická východiska, na kterých tento učitel milosti stavěl. V části věnované lásce sice je možné doufat v jakýsi obrat, ale v poslední části problém zaznívá již na plno¹⁷⁴. Můžeme se na Augustina zlobit, spíše to však dokazuje jeho poctivost. Nedokázal se předurčenosti vyhnout, tak ji statečně připustil. O tragických důsledcích této volby bylo řečeno již dost.

Bernard se právě tomuto úskalí snažil vyhnout. Jeho povaha aktivního řeholníka ani nepřipouštěla příliš pasivní řešení, jaké zvolil jeho velký předchůdce. To je již naznačeno v asi fiktivním rozhovoru v §1. Velký důraz na svobodu a její rozčlenění nakonec mistrovi z Jasného údolí nakonec umožnily uniknout z této pasti. Naprosto klíčový pro celé dílo je §36, o kterém jsme několikrát mluvili. Výslovné odvolání se na náš úhelný kámen učení o milosti umožnilo Bernardovi vztáhnout milost na celé lidstvo a vyvarovat se tak schizmatické pasti svého předchůdce. O predestinaci mluví Bernard pouze v §29 a 51.

¹⁷³ Viz kapitola II.2.3.3.4 ve druhém dílu

¹⁷⁴ Viz kapitola II.2.3.4 ve druhém dílu

První případ hovoří sice o „předurčených k životu“ v celkovém kontextu díla to ale nic neznamená. Druhý případ je o něco vážnější. Již jsme se zmínili, že konec Bernardova spisu může znít fatalisticky¹⁷⁵. Bernard zde rozvádí tezi, že „to čemu říkáme zásluhy... jsou skryté znaky předurčení“. Výrok jistě vypadá hrozivě, ale pokud si vzpomeneme, že milost se vztahuje na celé lidstvo a k jejímu uplatnění je potřeba svobody rozhodování — tedy lidského chtění, hrozivost této pasti mizí. Bernardovo řešení na jak jsme již řekli ve své době radikálně novátorské. Nelze tedy souhlasit s Rogerem Haightem, který klade úroveň řešení obou mistrů na stejnou úroveň¹⁷⁶.

Bylo by ovšem vůči Augustinovi nespravedlivé, kdybychom mu přisoudili roli teologa, který v problému milosti naprosto selhal. Jeho práce byla natolik kvalitní, že ve své době podepřela oprávněnost učení o milosti jako nutném prostředku spásy proti tehdejšímu bludům. Právě obraný charakter práce vysvětluje riskantní důraz na milost a podcenění svobody rozhodování. Velké uznání si zaslouhuje Augustinova práce s Písmem i jeho odvážný a proto i občas pochybný výklad.

Bernardova práce je vyváženější, ale ani ona není bez chyb. Antropologické prozkoumání si zaslouží hlavně klíčová pasáž spisu o rozdělení svobody a odvození svobody rozhodování. Je totiž otázkou, zda může existovat chtění nezaměřené ani k dobru ani ke zlu? Prostě jen chtění. To již je ale problém pro jinou práci a kvalitnějšího spisovatele.

Nicméně Bernard vycházel právě z práce Augustinovi, učil se od biskupa z Hippo a nakonec vylepšil jeho metodu. Bernardovo krásné řešení by nemělo zmenšovat kvalitu díla Augustinova. Bez Augustina by totiž nebylo Bernarda a je možné říci, že bez Augustinových pochybení, by svět nikdy neviděl pronikavého génia učitele z Jasného údolí.

Možná může někomu tento závěr připadat až příliš smířlivý. Jenomže v systematické teologii neexistují neomylné osobnosti, existují jen hledající lidé, kteří se snaží pochopit nepochopitelné. Pokud biskup z Hippo zachránil světu milost, tak učitel z Jasného údolí mu o pár století později daroval naději, která do té doby živořila ve stínu předurčení. Pro dnešního člověka má asi větší význam dílo cisterciáckého mnicha, ale ani pradávny odkaz učitele milosti není bezvýznamný.

¹⁷⁵ Viz kapitola III.2.3.5 ve třetí části poznámka k §51

¹⁷⁶ Viz ROGER HIGHT; *Hřích a milost* v FRANCIS S. FIORENZA, JOHN P. GALVIN; *Systematická teologie 2*; Centrum pro studium demokracie a kultury; Vyšehrad; Praha 1998 str. 212–213

Pokud bychom se pokusili shrnout učení obou mistrů do jedné věty, tak by Augustinova věta asi zněla: „Bože děkuji Ti, že naprosto vše je pouze od Tebe“. Bernard by možná řekl: „Děkuji, že mohu stále chodit s Tebou“. Každopádně obě věty mají smysl. Ale to již se ocitáme na půdě čisté fantazie. Cesta, na které jsme mohli sledovat vývoj učení o milosti a jeho rozvinutí u dvou velkých církevních učitelů je u konce. Kéž svatý Augustin i svatý Bernard vyprošují požehnání pro všechny, kdo četli tyto řádky.

IV.4 Doslov

Tato práce si nekladla za cíl velké objevy. Jejím cílem pouze bylo postavit vedle sebe učení dvou velikánů západní teologie a ukázat na nepatrném výseku z jejich díla aktuálnost jejich učení v dnešních dnech. Doufám, že se mi podařilo alespoň naznačit, když ne dokázat jak závažným problémem se zabývali.

Špatně postavený problém milosti a svobody rozhodování může vést jednak ke snížení spásonosného činu Krista, tím že člověk je schopen spásy pouze vlastní silou, nebo k opačnému debaklu, kdy člověk sám nemůže nic a je vydán na milost a nemilost Bohu, který ho buď spasí, nebo zatratí. Touto predestinační stezkou se do křesťanství vrátila antická hrůza z osudu.

Způsob jakým oba učitelé bojovali s touto Skyllou a Charybdou mě poučil, že žádný člověk neví dost, aby mohl po věky zcela sám učit celou církev. Církev je společenstvím Krista v Duchu Svatém. Také zrovna tento problém je typickým věčným tajemstvím. Jeho sebelepší řešení vždy narazí na clonu tajemství ze strany neuchopitelného Boha. Tím se problém milosti a svobody rozhodování pro mě projevil jako ryzí téma systematické teologie. Milost jako taková mi ukázala svou důležitost.

Bez zodpovězení otázky jaký je vlastně konkrétní vztah Boha k člověku, uvíznou veškeré teze o milujícím Bohu na mrtvém bodě. Je však příznačné, že lidsky uspokojivé řešení se skrývá spíše v modlitbě a pokorném ztišení, než v sebe lepší racionálně-teologické argumentaci. Filosofická úvaha zradila i takové velikány jako byl G. Leibniz¹⁷⁷ nebo v nedávné době A. N. Whitehead¹⁷⁸.

Práce mi otevřela problém milosti a donutila mě ho „dobrovolně“ nastudovat. Na naší fakultě se milost pro kombinované studium přednáší okrajově v důsledku nízké dotace hodin. Přitom v době barokního manuálu tvořil problém milosti samostatný traktát. Moderní doba sice přinesla změnu výuky a jedná se o vítané vylepšení¹⁷⁹. Problém milosti tím však neztrácí na důležitosti. Pokud člověk bere vážně ekumenické výzvy, pak je konfrontován s faktem, že je to právě problém milosti, který staví nejvíce překážek mezi katolickou a protestantskou církví¹⁸⁰. Bez základních znalostí nauky o milosti lze jen velmi obtížně pochopit nauku o svátostech, církvi a věcech posledních. A co je mnohem důležitější, bez pochopení milosti, člověk nemůže poznat své pravé místo před Bohem.

¹⁷⁷ Viz GOTTFRIED LEIBNITZ; *Theodicea*; OIKOYMENH; Praha 2004 například str. 404 §104

¹⁷⁸ Viz A. N. WHITEHEAD; *Dobrodružství idejí*; OIKOYMENH; Praha 2000 161 - 174

¹⁷⁹ Viz OT 16; *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*; Karmelitánské nakladatelství; Kostelním Vydří 2002; str. 354

¹⁸⁰ Viz *Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu*; Krystal OP; Praha 2000; doslov Tomáše Vokouna; str. 71–75

Seznam použité literatury

Prameny

- I. *Písmo svaté Starého a Nového zákona*; Zvon, České katolické nakladatelství; Praha 1991; ISBN 80-85810-29-8
- II. SV. AUGUSTIN: *O milosti a svobodném rozhodování*, Odpověď Simplicianovi; Krystal OP; Praha 2000; ISBN 80-85929-41-4
- III. BERNARD Z CLAIRVAUX; *O milosti a svobodném rozhodování*; Karolinum; Praha 2004; ISBN 80-246-0702-6

Další použitá literatura

1. AURELIUS AUGUSTINUS, *Říman, člověk, světec*; Vyšehrad; Příbram 2000; ISBN 80-7021-305-1
2. ANSELM Z CANTERBURY; *Fides quaerens intellectum*; Kalich 1990; ISBN 80-7071-156-1
3. LENKA KARFÍKOVÁ, JIŘÍ MRÁZEK; *Milost podle Písma a starověkých autorů*, Mlýn; Jihlava 2004; ISBN 80-86498-08-5
4. *Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu*; Krystal OP; Praha 2000; ISBN 80-85929-42-2
5. MICHAEL SCHMAUZ; *Život milosti a milostiplná*; Rímskokatolická cyrilometodská bohoslovecká fakulta univerzity komenského v Bratislave 1993;
6. POSPÍŠIL CTIRAD VÁCLAV; *Hermeneutika mystéria*; Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2005; ISBN 80-7195-001-7
7. VLADIMÍR BOUBLÍK; *Teologická antropologie*; Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří; 2001; ISBN 80-7195-059-9
8. OTT LUDVÍK; *Dogmatika V. díl*, Matice cyrilometodějská, Olomouc 1994;
9. BEINERT, WOLFGANG; *Slovník katolické dogmatiky*; Matice cyrilometodějská; Olomouc 1994;
10. PIEPER JOSEF; *Scholastika*, Vyšehrad, 1993; ISBN 80-7021-131-8
11. SOUSEDÍK STANISLAV; *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*; Vyšehrad, Praha 1997; ISBN 80-7021-145-8
12. KAMENÍK MILAN; *Burgundko kraj mnichů, Cîteaux a Bernard z Clairvaux*; Vyšehrad, 2002; ISBN 80-7021-423-6

13. DOKUMENTY II. Vatikánského koncilu, Zvon, Praha 1995; ISBN 80-7192-467-9
14. KADLEC JAROSLAV; *Církevní dějiny I. + III.*; Vydavatelství univerzity Palackého v Olomouci, Olomouc 1993; ISBN 80-7067-285-4
15. STEMBERGER, GÜNTER; *2000 let křesťanství*; Karmelitánské nakladatelství v Kostelním Vydří, 1999; ISBN 80-7192-388-5
16. CHARLES JOURNET; *Promluvy o Milosti*; Krystal OP, Praha 2006; ISBN 80-85929-84-8
17. GOTTFRIED LEIBNITZ; *Theodicea*; OIKOYMENH; Praha 2004; ISBN 80-7298-094-7
18. A. N. WHITEHEAD; *Dobrodružství idejí*; OIKOYMENH; Praha 2000; ISBN 3-7867-2238-2

Juxtaposition of problems the relation grace – freedom by saint Augustin and saint Bernard

The work is splited into 4 sections.

First part hold forth on topic of grace on progress in Roman Catholic theology.

Author addict himself closer to perception of the grace in the Bible, which is the basic criterion of the whole issue. Furthermore, the Author is monitoring various thought lines in Patristic theology. There is an interesting passage about the eastern teologian Maxim Confessor. After the period of Patristics the Author follows up the query in theology of Scholastic and Baroque time with an ephasis dedicated to tomism and molinism –up to date still relevant school of Grace. The end of the First part is devoted to the benefit of Karl Rahner's life-work.

In the second part there is a short Curriculum Vitae of Augustine of Hippo and his train of thought related to the theme of Grace. After characteristic of Pelagianism he continues with analysis of Augustine's work "On Grace And Free Will".

In the third part there is a concise Curriculum Vitae of Bernard of Clairvaux and his place of importance in the ending Monastic theology. In this part of the work there is also a detail analysis of Bernard's work "On Grace And Free Will". There can be found a comparison of the attitudes and stances of both great theologists.

Last part offers the comparison of conception between both Artificers (Augustine and Bernard) and deals with its influence for today.

grace	milost
free will	svobodné rozhodování
freedom	svoboda
relation	vztah
reason	důvod, smysl, příčina

Obsah:

Úvod	3
I POMĚR MEZI MILOSTÍ A SVOBODOU V ZÁPADNÍ TEOLOGII	8
I.1 Starý zákon	8
I.2 Nový zákon	9
I.2.1 Téma milosti a svobody v Evangeliích	10
I.2.2 Téma milosti a svobody v Pavlových listech	11
I.2.2.1 Vyhodnocení Pavlova učení a stanovení „úhelných kamenů“	13
I.3 První staletí	13
I.3.1 Klement Římský	13
I.3.2 Valentinovská škola	14
I.3.3 Messalianismus	15
I.4 Ambrož	15
I.5 Augustin z Hippo — učitel milosti	17
I.6 Maxim Vyznavač	17
I.7 Od středověku po současnost	18
I.7.1 Od patristiky k reformaci	19
I.7.2 Tomismus	20
I.7.3 Reformace a Tridentský koncil	20
I.7.4 Molinismus	21
I.7.5 Srovnání tomismu a molinismu — příkladem s pláštěm	22
I.7.6 Jansenistická mezihra a přesun zájmů	23
I.7.7 Dělení milosti — praktický exkurz	23
I.7.8 Novodobé postřehy Karla Rahnera	24
I.8 Vyhodnocení	26
II DÍLO SVATÉHO AUGUSTINA	27
II.1 Život svatého Augustina	27
II.1.1 Stručný životopis	27
II.1.2 Milost a svoboda v literárním odkazu	28
II.1.3 Spisy pojednávající o dané problematice	28
II.1.3.1 Výklad listu Římanům	29
II.1.3.2 Odpověď Simplicianovi	30
II.1.3.3 Další vývoj Augustinových názorů na milost a svobodu	31
II.1.3.4 Pelagiánské učení	32
II.2 Rozbor spisu „O milosti a svobodném rozhodování“	33
II.2.1 Okolnosti vzniku	33
II.2.2 Struktura spisu	34
II.2.3 Rozbor spisu	35

II.2.3.1	Dokazování svobody a milosti (1–9)	35
II.2.3.1.1	Úvod (1)	35
II.2.3.1.2	Dokazování svobodné vůle (2–5)	35
II.2.3.1.3	Dokazování milosti (6–9)	36
II.2.3.2	Prvořadost milosti (10–21)	37
II.2.3.2.1	Učení Pelagiánů (10–11)	37
II.2.3.2.2	Milost předchází zásluhy (12–16)	37
II.2.3.2.3	Víra předchází zásluhy (17–18)	38
II.2.3.2.4	Věčný život je odplata i dar (19–21)	39
II.2.3.3	Úloha milosti v životě (22–40)	39
II.2.3.3.1	Nesprávná chápání milosti (22–27)	40
II.2.3.3.2	Síla milosti (28–30)	41
II.2.3.3.3	Svoboda a milost (31–32)	42
II.2.3.3.4	Láska jako zdroj síly a milosti (33–40)	42
II.2.3.4	Předurčenost lidí (41–46)	44
II.2.3.4.1	Hospodinovo ovlivňování vůle (41–42)	44
II.2.3.4.2	Boží spravedlnost (43)	44
II.2.3.4.3	Nezaslouženost milosti a úrdek Boží (44–45)	45
II.2.3.4.4	Rozloučení (46)	46
II.2.4	Zhodnocení spisu	46
III	DÍLO A INOVACE SVATÉHO BERNARDA	49
III.1	Život svatého Bernarda	49
III.2	Rozbor spisu „O milosti a svobodném rozhodování“	51
III.2.1	Okolnosti vzniku	51
III.2.2	Struktura spisu	52
III.2.3	Rozbor spisu	53
III.2.3.1	Úvod (Prolog a I. kapitola)	53
III.2.3.2	První část (kapitoly II. — VIII.) — Tři druhy svobody	54
III.2.3.2.1	Vymezení pojmů a rozdělení svobody rozhodování (3–6)	54
III.2.3.2.2	Rozlišení trojí svobody rozhodování v člověku (7–10)	55
III.2.3.2.3	Působení druhů svobody rozhodování v životě (11–17)	57
III.2.3.2.4	Vliv milosti na svobodu rozhodování (18–20)	59
III.2.3.2.5	Vliv pádu člověka na svobodu rozhodování (21–27)	59
III.2.3.3	Druhá část (kapitoly IX. — X.) — Svoboda problematika člověka jako obrazu Božího a podoby Boží	61
III.2.3.4	Třetí část (kapitoly XI. — XII.) — Svoboda rozhodování jako podmínka spásy. Problematika přičitatelnosti v případě tlaku na vůli.	63
III.2.3.5	Čtvrtá část (kapitoly XIII. — XIV.) — Původcem spásy je Bůh	64
III.2.4	Zhodnocení spisu	68
IV	ZÁVĚREČNÉ SROVNÁNÍ TEOLOGIÍ MILOSTI A JEJICH VLIV NA SPIRITUALITU	70
IV.1	Biblická východiska a jejich interpretace	70
IV.2	Poměr milosti a svobody rozhodování	71

IV.3	Problém predestinace	72
IV.4	Doslov	75
	Seznam použité literatury	76
	Juxtaposition of problems the relation grace – freedom by saint Augustin and saint Bernard	78
	Obsah:	79

Údaje o počtu slov

Stránky	77
Slova	28.787
Znaky	183.202