

# Milost, lidské úsilí a Boží předvedění podle Jeronýma\*

Vít Hušek

Cílem tohoto příspěvku je představit pojetí milosti v díle sv. Jeronýma (c. 347–420), vlivného biblického učence své doby, propagátora asketického způsobu života a vášnivého účastníka mnoha polemik. Teologii milosti Jeroným nevěnoval žádné své dílo systematicky, snad (do určité míry) kromě *Dialogu proti pelagiánům*, jeho pojetí milosti však přesahuje rámec počínající pelagiánské kontroverze,<sup>1</sup> jednotlivá témata tohoto sporu se objevují v jeho asketických, exegetických a polemických spisech.

## 1. PANENSTVÍ A DAR MILOSTI

V polemice s Jovinianem (cca 393)<sup>2</sup> Jeroným předkládá systematickou argumentaci pro přednost panenství před manželstvím. S odvoláním na 1 Kor 7 označuje manželství i panenství jako „různé Kristovy dary“ (*diversa dona Christi*, srov. 1 Kor 7,7), nicméně ihned dodává, že se jedná o *různé* dary, kterým také přísluší různé odměny.<sup>3</sup> Na jednu stranu je pravda, že člověk má sloužit Pánu v každém stavu (vždyť

\* Studie byla realizována v rámci projektu *Centrum pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty* (výzkumný záměr CMTF UP v Olomouci, MSM 6198959202).

<sup>1</sup> Podle svědectví MARIA MERCATORA (*Commonitorium* 1,2, ACO 1,1,5) stál u zrodu pelagianismu tajemný Rufinus Syřan, na jehož autoritu se odvolával Caelestius při synodě v Kartágu r. 411. Jeroným, k jehož betlémské komunitě snad Rufinus původně patřil, zpočátku patrně měl sympatie vůči Pelagiovu asketickému působení (ač Pelagius konkuroval jeho autoritě duchovního vůdce římských aristokratek), později však vystoupil proti pelagianismu, v němž spatřoval návrat origenismu. Srov. E. TeSelle, „Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius: Explorations in the Prehistory of the Pelagian Controversy,” *Augustinian studies* 3 (1972): 61–95. Odlišný výklad událostí, zpochybňující samotnou existenci Rufina Syřana, podává W. Dunphy, „Rufinus the Syrian: Myth and Reality,” *Augustiniana* 59 (2009): 79–157.

<sup>2</sup> Jeroným, *Adversus Iovinianum*, PL 23,211–338, srov. též Jeronýmovu o deset let starší polemiku s Helvidiem (*Contra Helvidium de perpetuae virginitate beatae Mariae*, PL 23,183–206). Podle Jeronýmova svědectví spočívají Jovinianovy omyly v těchto bodech: (1) Panenství a vdovství je před Bohem stejně cenné jako manželství, (2) věřící znovuzrozený ve křtu nemůže podlehnout ďáblu, (3) zříkat se pokrmů nemá větší cenu než přijímat je s vděčností, (4) všichni pokřtění, kteří vytrvají až do konce, dostanou stejnou odměnu (srov. *Adv. Iov.* 1,3, PL 23,224). Na obranu panenství a postu vystoupil proti Jovinianovi také papež Siricius (srov. *Ep. 7 ad diversos episcopos*, PL 13,1168A–1172A), milánský biskup Ambrož navíc Jovinianovi připisuje zpochybnění Mariina panenství *in partu* a obviňuje ho z manicheismu (srov. *Ep.* \*15,4; 12–13, SAEMO 21,328/332). K různým zájmům, které v polemice s Jovinianem sledovali Siricius, Ambrož a Jeroným, srov. D. G. Hunter, „Resistance to the Virginal Ideal in Late-Fourth-Century Rome: The Case of Jovinian,” *Theological Studies* 48 (1987): 45–64; D. G. Hunter, „Rereading the Jovinianist Controversy: Asceticism and Clerical Authority in Late Ancient Christianity,” *Journal of Medieval & Early Modern Studies* 33 (2003): 453–471; R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge: CUP, 1990, s. 38–40 a 75–76.

<sup>3</sup> Srov. *Adv. Iov.* 1,8, PL 23,232.

„nezáleží na tom, jestli je někdo obřezán, nebo není,“ 1 Kor 7,19) a nikomu neprospěje celibát ani sňatek, pokud jeho víře chybí skutky, takže je mrtvá. Na druhou stranu je rozhodně lepší „nebýt otrokem ženy, ale Krista, nesloužit tělu, ale duchu,“ a poté, co jsme byli vykoupeni drahocennou Kristovou krví, se neohlížet zpět po egyptském otroctví (srov. 1 Kor 7,23).<sup>4</sup>

Napětí mezi důrazem na víru projevující se skutky a vyvyšováním panenství nad manželství se projevuje i v dalších pasážích.<sup>5</sup> S odvoláním na verš Ef 4,7 („každému z nás byla dána milost podle míry milosti Kristovy“) Jeroným vysvětluje: „ne že by Kristova míra byla nestejná [tj. vůči různým lidem různě štědrá], ale každému je vlito tolik jeho milosti, kolik je schopen čerpat.“<sup>6</sup> Jeroným sice uznává, že pobídky k celibátu nejsou příkazem, ale radou (*consilium*, srov. 1 Kor 7,25), skrze kterou apoštol projevuje svoje přání, aniž by někoho nutil, zároveň však zdůrazňuje, že Pán více miluje panny, protože mu nabízejí to, co není přikázáno, což je projevem „větší milosti“ (*maioris gratiae*). Manželství může být také svaté, je však méně hodnotné, protože je zatíženo starostmi o světské věci, z čehož Jeroným vyvozuje, že se nehodí pro člověka, který touží po nebeském království (byť „ne všichni to chápou,“ srov. Mt 19,11).<sup>7</sup> Jistě není hříchem se oženit (srov. 1 Kor 7,28), ale nehřešit ještě neznamená konat dobro, zatímco zůstat svobodný je „lepší“ (srov. 1 Kor 7,38), z čehož plyne, že ani věčné odměny nebudou stejné.<sup>8</sup> Na Jovinianův argument, že křest tvoří nového člověka a stírá rozdíl mezi pannou, vdanou ženou a vdovou, Jeroným ironicky odpovídá: pak by neposkrvněným pannám připadla stejná odměna jako nevěstkám, které se nechaly pokřtít. Pokud navíc oddanost modlitbě není slučitelná s manželským životem (kterého se manželé musí kvůli modlitbě alespoň dočasně zříci, srov. 1 Kor 7,5), pak kněží, kteří se mají modlit neustále, musí se také trvale vzdát manželství.<sup>9</sup>

Několik poznámek o milosti nacházíme též v Jeronýmových listech adresovaných mladým dívkám, pannám a vdovám (hlavním tématem jsou rozličné praktické rady a doporučení ohledně životního stylu).<sup>10</sup> Podle Jeronýma je panenství zvláštním darem milosti, která předchází každému lidskému úsilí. V listu Marcelle píše o požehnání, kterého se dostalo panně Aselle už v matčině lůně: „vše, co předcházelo jejímu úsilí, je projevem milosti.“<sup>11</sup> Milost panenství je nejen darem, ale zároveň i závazkem, který vede k úsilí a přísné zdrženlivosti, jak čteme v listu Laetě: „Ta, která se narodila ze zaslíbení, musí žít stejně jako ti, kteří se zrodili ze zaslíbení

<sup>4</sup> *Adv. Iov.* 1,11, PL 23,236: „Quanta felicitas, non uxoris seruum esse, sed christi; non carni seruire, sed spiritui! Qui enim adhaeret domino, unus spiritus est.“

<sup>5</sup> „Skutky“ zde neoznačují samo panenství (to je darem milosti) ani úsilí si tento dar uchovat, ale obecněji živou víru (ve smyslu Jak 2).

<sup>6</sup> *Adv. Iov.* 2,23, PL 23,334: „Unicuique autem nostrum data est gratia, iuxta mensuram gratiae Christi: non quod mensura Christi diuersa sit, sed tantum gratiae eius infunditur quantum ualeamus haurire.“ Srov. celou pasáž *Adv. Iov.* 2,18–34, PL 23,326–347.

<sup>7</sup> Srov. *Adv. Iov.* 1,12, PL 23,238–239; srov. též *C. Helv.* 18–22, PL 23,212–216.

<sup>8</sup> Srov. *Adv. Iov.* 1,13, PL 23,243.

<sup>9</sup> Srov. *Adv. Iov.* 1,33–34, PL 23,267–269.

<sup>10</sup> JERONÝM, *Epistulae*, ed. I. Hilberg, 2. vyd., CSEL 54–56, Wien: ÖAW, 1996; srov. latinsko-české vydání JERONÝM, *Výbor z dopisů*, překlad a úvodní studie J. ŠUBRT, Praha: OIKOYMENH, 2006.

<sup>11</sup> *Ep.* 24 (*ad Marcellam de vita Asellae*), 2, CSEL 54,215: „Sit gratiae omne, quod ante laborem fuit...“ (Překlad vlastní.)

před ní. Stejně milosti ať odpovídá i stejné úsilí.<sup>12</sup> V podobném duchu Jeroným vybízí Demetriadu, aby spoléhala na Boží milosrdenství a dary milosti spíše než na vlastní zásluhy.<sup>13</sup>

## 2. NEROVNOST OBDAROVÁNÍ, OHLED NA ÚSILÍ VŮLE

Nerovnosti v obdarování si Jeroným všímá také ve svém *Komentáři k Matoušovi* (r. 398),<sup>14</sup> kupř. ve výkladu Ježíšova výroku o Kafarnau: „Kdyby se byly v Sodomě odehrály takové mocné skutky, jako u vás, stála by podnes“ (Mt 11,23). Pokud obyvatelé Týru, Sidónu a Sodomy mohli uvěřit, kdyby byli slyšeli Ježíšovo kázání a viděli jeho zázraky, pak je nelze vinit, že neuvěřili, a vinu naopak nese ten, kdo potenciálním kajícíkům nezvěštoval evangelium. Takovou námitku však Jeroným rozhodně odmítá: my lidé neznáme Boží úradky, Ježíšův příkaz kázat pouze v Judeji měl dobrý důvod (aby apoštolové nebyli vydáni pronásledování). Obyvatelé Chorazinu a Betsaidy jsou odsouzeni, protože odmítli uvěřit Ježíšovu kázání, naopak lidé v Týru a Sidónu budou ospravedlněni, uvěřili-li kázání jeho apoštolů – nám však nepřísluší zkoumat, jaká doba je pro co příhodná.<sup>15</sup>

Nerovnosti v obdarování si Jeroným všímá také u podobenství o hřivnách (Mt 25,14–30), kde klade velký důraz na úsilí lidské vůle. Hospodář, tedy Kristus, nerozdává jednomu více a jinému méně kvůli své štedrosti a šetrnosti, ale podle schopností obdarovaných, podobně jako apoštol Pavel píše, že Korintanům dával mléko, když ještě nemohli snést tuhou stravu (srov. 1 Kor 3,2). Ostatně ten, který z pěti hřiven získal dalších pět, pokračuje Jeroným, dostal stejnou odměnu jako ten, který ze dvou vyzískal další dvě. Vždyť Bůh „nehledí na velikost zisku, ale na úsilí vůle“.<sup>16</sup> (Nicméně o několik odstavců níže Jeroným připouští, že ač měl hospodář stejnou radost z úsilí obou věrných služebníků, přece zasluhuje větší odměnu ten, který více rozmnožil jeho majetek.<sup>17</sup>)

Ohled na lidské úsilí v kontrastu k čistě vnějším skutkům pro Jeronýma představuje charakteristický rozdíl evangelia vůči zákonu. Zákon nařizoval skutky (ně-

<sup>12</sup> Ep. 107 (*ad Laetam de instructione filiae*), 8, CSEL 55,299: „Quae nata est ex repromissione, sic vivat, ut illi vixerunt, qui de repromissione generati sunt. Aequa gratia aequum habeat et laborem.“ (Překlad vlastní, J. Šubrt překládá: „... stejná milost si zaslouží i stejné útrapy,“ s. 229.)

<sup>13</sup> Ep. 130 (*ad Demetriadem*), 12, CSEL 56/1,192: „Ubi autem gratia, non operum retributio sed donantis est largitas, ut impleatur dictum apostoli: non est uolentis neque currentis sed miserentis dei. Et tamen uelle et nolle nostrum est; ipsum quoque, quod nostrum est, sine dei miseratione non nostrum est.“ V této výzvě zaznívá Jeronýmova polemika s Pelagiem, srov. A. CAIN, *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford: OUP, 2009, s. 164–165.

<sup>14</sup> JERONÝM, *In Mattheum*, ed. D. Hurst a M. Adriaen, CCL 77, Turnhout: Brepols, 1969.

<sup>15</sup> Srov. *In Matth.* 2, 11,23, CCL 77,85.

<sup>16</sup> *In Matth.* 4, 25,14–15, CCL 77,239: „Homo iste paterfamilias haud dubium quin Christus sit (...) non pro largitate et parcite alteri plus et alteri minus tribuens, sed pro accipientium uiribus, quomodo et apostolus eos qui solidum cibum capere non poterant lacte potasse se dicit. Denique et illum qui de quinque talentis decem fecerat et qui de duobus quattuor simili recipit gaudium, non considerans lucri magnitudinem sed studii uoluntatem.“

<sup>17</sup> Srov. *In Matth.* 4, 25,26–28, CCL 77,242.

ktelé z nich jsou nesplnitelné), evangelium však hledí na vůli a odměňuje ji, i kdyby nedosáhla svého účinku, tedy i kdyby bylo zabráněno vykonání skutku, pro který se člověk rozhodl. Kdo má víru a dobrou vůli, i kdyby na straně jeho skutků něco chybělo, Pán to doplní; kdo však nemá víru, ztratí i ctnosti, co snad přirozeně měl.<sup>18</sup>

Dobrý život pohanů má před Bohem cenu, pokud na základě přirozeného zákona žijí dobře; o to přísněji budou souzeni Židé, kteří zanedbávali Mojžíšův zákon. Pokud však pohané svou nedbalostí a zahálkou zmaří přirozené dobro (*bonum naturae*), ztratí je a jejich odměna připadne jiným.<sup>19</sup> Víra převyšuje přirozená dobra, takže tomu, kdo má víru, budou doplněny i ctnosti, jakkoli by jimi snad neoplýval. Naproti tomu Židé, kteří neuvěřili, přijdou i o to, co měli skrze dobro přirozenosti. Židovský zákon tedy není bezcenný, ale ve srovnání s evangeliem je vše ostatní méně cenné, tak jako drobné perly ve srovnání s jedinou drahocennou perlou „poznání spasitele a tajemství jeho umučení a vzkříšení“.<sup>20</sup> To však neznamená, že by na skutcích vůbec nezáleželo. Prozíravé panny (srov. Mt 25,1–13) se podle Jeronýma kromě víry ozdobily i skutky, zatímco panny pošetilé připomínají člověka, který ústy vyznává víru, ale skutky zanedbává.<sup>21</sup>

### 3. BOŽÍ PŘEDVĚDĚNÍ A PROMĚNLIVOST BOŽÍHO ÚRADKU

Otázku, jaký význam mají lidské skutky vzhledem k věčným odměnám, Jeroným zasazuje do kontextu širšího problému Božího předvědění. Při výkladu proroka Jonáše (r. 396)<sup>22</sup> Jeroným potvrzuje, že Bůh hledí na lidské skutky a nejednou lidem odepře příslibená dobra (pokud se obrátí ke zlu) či naopak nenaplní příslibené tresty (pokud se obrátí ke spáse). „Bůh více chce pokání hříšníka než jeho smrt, a proto rád změní své rozhodnutí, když vidí změnu lidských skutků.“<sup>23</sup>

O několik let později ve své polemice proti Rufinovi (c. 402)<sup>24</sup> klade Jeroným naopak důraz na Boží předvědění a vyvolení svatých před stvořením světa (srov. Ef 1,4). Toto vyvolení se nezakládá na nějakých předchozích zásluhách (jako by před stvořením světa existovaly neviditelné bytosti, které z důvodů známých jen Bohu byly svrženy do pozemské existence), ale naopak: Bůh si vyvolil nás, hříšníky, *abychom* se svatými stali.<sup>25</sup> Zakládá se tedy Boží vyvolení na předvědění budoucích lidských činů, nebo naopak Boží vyvolení působí nápravu člověka? Na tuto otázku

<sup>18</sup> Srov. *In Matth.* 2, 11,30; 4, 25,29, CCL 77,87; 242–243.

<sup>19</sup> Srov. *In Matth.* 4, 25,26–28; 25,29, CCL 77,242.

<sup>20</sup> *In Matth.* 2, 13,45–46, CCL 77,113–114, podobně *In Matth.* 2, 13,12, CCL 77,103; srov. ÓRIGENÉS, *Hom. in Matth.* 10,9, SC 162,172–176.

<sup>21</sup> Srov. *In Matth.* 4, 25,1, CCL 77,236.

<sup>22</sup> JERONÝM, *In Ionam*, ed. M. Adriaen (post Vallarsi), CCL 76,377–419 (*Commentarii in prophetas minores*), Turnhout: Brepols, 1969.

<sup>23</sup> *In Ion.* 3,10, CCL 76,410: „quia mauult paenitentiam peccatoris, quam mortem, libenter mutauit sententiam quia uidit opera commutata.“

<sup>24</sup> JERONÝM, *Contra Rufinum*, ed. P. Lardet, CCL 79, Turnhout: Brepols, 1982.

<sup>25</sup> *C. Ruf.* 1, 22, CCL 79,22 (s citací z Jeronýmova komentáře *In Eph.* 1, 1,4, PL 26,476–477): „Non enim ait Paulus: *Elegit nos ante constitutionem mundi, cum essemus sancti et immaculati*, sed: *Elegit nos, ut essemus sancti et immaculati*, hoc est: qui sancti et immaculati ante non fuimus, ut postea essemus.“

Jeroným bohužel jasně neodpovídá, zdá se však, že se ve většině svých děl kloní spíše k první uvedené možnosti.

Podle jeho výkladů Ezechiela a Jeremiáše (r. 411–414, resp. 414–416)<sup>26</sup> Bůh zná budoucí lidské skutky, ale jeho předvedění nepůsobí, že by pak člověk nutně udělal to, co Bůh předem věděl, ale spíše naopak: to, co my uděláme, Bůh poznal jakožto budoucí.<sup>27</sup> Jakkoli by člověk byl špatný, může se na základě kázání a výzvy k pokání odvrátit od své špatnosti; a proto by vinu nesl ten, kdo hříšníka nepokáral, a tak ho nezachránil. To, co prorok předpověděl, se nemusí nutně stát, naopak účelem jeho kázání je, aby se to nestalo. Stejně tak to, čím Bůh hrozil, se nemusí nutně naplnit, ale účelem hrozeb je, aby se hříšník obrátil a v budoucnosti se nenaplnilo, co hrozba ohlašovala.<sup>28</sup> Smyslem prorockého výroku není, aby se naplnil, ale aby se lidé obrátili k dobru. K pasáži o Hospodinově lítosti nad jeho úmyslem zničit národ, který se odvrátil od zla, a tak byl zachráněn (Jer 18,7–10), Jeroným dodává:

Ne že by Bůh nevěděl, že národ nebo království učiní to či ono, ale vydává člověka jeho vůli, aby po zásluze (*suo merito*) přijal odměnu, či trest. Ne vše, co se stane, je na člověku, ale (spíše) na milosti toho, který vše se štědrostí rozdává. Tak je zachována svoboda rozhodování a zároveň ve všem vyniká milost štědrého dárce podle slov proroka: „Nestaví-li dům Hospodin, nadarmo se namáhají stavitelé. Nestřeží-li město Hospodin, nadarmo bdí strážný“ (Žl 126/127,1). „Nezáleží tedy na tom, kdo chce, ani na tom, kdo se namáhá, ale na Bohu, který se smilovává“ (Řím 9,16).<sup>29</sup>

#### 4. POČÁTEK DOBRÉ VŮLE A JEJÍ ZAVRŠENÍ

Mezi povahou lidské a Boží vůle je velký rozdíl, všímá si Jeroným už ve svých raných komentářích ke čtyřem pavlovským epištolám (r. 386).<sup>30</sup> Zatímco člověk často něco chce, ale jeho vůle se nenaplní, Bůh vše působí „úradkem své vůle“ (*consilio voluntatis suae*, Ef 1,11) a jeho vůli nikdo nemůže odporovat. Bůh chce, aby všichni byli spaseni, nicméně to neznamená, že by všichni byli spaseni nutně. „Nikdo

<sup>26</sup> JERONÝM, *In Hiezechielem*, ed. F. Glorie, CCL 75, Turnhout: Brepols, 1964; *In Hieremiam prophetam*, ed. S. Reiter, CCL 74, Turnhout: Brepols, 1960.

<sup>27</sup> Srov. *In Ezech.* 1, 2,4b–5, CCL 75,28.

<sup>28</sup> Srov. *In Ezech.* 10, 33,1–9, CCL 75,468.

<sup>29</sup> *In Ierem.* 4,2–3, CCL 74,177: „Non quo ignoret Deus hoc uel illud gentem aut regnum esse facturum, sed quod dimittat hominem uoluntati suae, ut uel praemia uel poenas suo merito recipiat. Nec statim totum erit hominis, quod eueniet, sed eius gratiae, qui cuncta largitus est; ita enim libertas arbitrii reseruanda est, ut in omnibus excellat gratia largitoris iuxta illud propheticum: *nisi dominus aedificauerit domum, in uanum laborauerunt, qui aedificant eam; nisi dominus custodierit ciuitatem, in uanum uigilauit, qui custodit eam. Non enim uolentis neque currentis, sed miserentis est Dei.*“ Srov. ORIGENES, *Hom. Ierem.* 18,6, SC 238,194–204, zvl. 202: Οὐ προσποιεῖται οὖν τὸ περὶ τοῦ ἐπὶ σοὶ μέλλοντος εἰδέναι ἡμεῖς, τηρήσῃ σου τὸ αὐτεξούσιον τῷ μὴ προειληφέναι μηδὲ προεγνωκέναι πότερον μετανοήσεις ἢ μὴ.

<sup>30</sup> JERONÝM, *Commentarii in epistulas Pauli apostoli ad Titum et ad Philemonem*, ed. F. Bucchi, CCL 77C, Turnhout: Brepols, 2003; *Commentarii in epistulam Pauli apostoli ad Galatas*, ed. G. Raspanti, CCL 77A, Turnhout: Brepols, 2006; *Commentarii in epistolam ad Ephesios*, PL 26, 439–554.

není spasen bez své vůle," zdůrazňuje Jeroným.<sup>31</sup> Podobnou odpověď dostáváme na otázku, proč Bůh nestvořil člověka tak, aby nutně jednal dobře. S odvoláním na Flm 14 Jeroným odpovídá, že má-li být člověk Božím obrazem, pak musí jednat dobře svobodně, ne z nutnosti. „Nic se totiž nedá nazvat dobrým, pokud to není dobrovolné.“<sup>32</sup> Není tedy možné, aby člověk byl Božím obrazem a zároveň jednal dobře z nutnosti. Podobné přesvědčení zaznívá i v rámci polemiky s Jovinianem. Boží předvedení nedeterminuje svobodnou vůli člověka, takže nikdo není ke ctnosti ani k neřesti nucen; vždyť „kde je nutnost, tam není odměna.“ To neznamená, že by završení spásy bylo plně v lidských silách. V moci člověka, jak se zdá, jsou pouze první kroky, dobré skutky pak završuje Bůh, špatné skutky završuje ďábel.<sup>33</sup>

O povaze spolupráce mezi lidskou vůlí a Boží milostí se více dozvídáme v *Komentáři k Ezechielovi*, kde Jeroným chce hájit jak nezbytnost Boží milosti, tak hodnotu lidského úsilí. Člověk se nemůže zaštitovat svými zásluhami a ctnostmi, protože je odkázán na Boží šlechtnost. Boží dobrotivost není popřena svoboda lidského rozhodování, ale ukazuje se, že sama lidská svoboda potřebuje Boží pomoc.<sup>34</sup> Završení spásy je plně v Božích rukou, Bůh však vyžaduje lidskou spoluúčasť. V moci člověka je, aby chtěl a namáhal se (srov. Řím 9,16), ale kromě toho i samy počátky vůle:

„Otevřel jsem ústa a nasýtil mě tím svitkem“ (Ez 3,2). Otevřel jsem, říká, svá ústa, protože mi bylo řečeno: Otevři ústa a jez. A když jsem otevřel ústa, Pán mi dal pokrm, tak jako počátky vůle (*initia voluntatis*) jsou v nás a dovršení blaženosti dostáváme od Pána: „Nezáleží na tom, kdo chce, ani na tom, kdo se namáhá, ale na Bohu, který se smilovává“ (Řím 9,16); a přece chtít a namáhat se je na naší vůli.<sup>35</sup>

V této pasáži Jeroným zdůrazňuje nezbytnost Boží pomoci pro dovršení lidského rozhodnutí, ale jeho počátek svěruje plně do moci člověka. Tato formulace má v dobovém kontextu mimořádný dosah, který Jeroným patrně vůbec nedomýšlel. Vždyť jen o několik let později se právě *initium bonae voluntatis*, resp. *initium fidei*,

<sup>31</sup> *In Eph.* 1, 1,11, PL 26,454C: „Sed, quia nullus absque propria voluntate salvatur (liberi enim arbitrii sumus), vult nos bonum velle, ut cum voluerimus, velit in nobis et ipse suum implere consilium.“

<sup>32</sup> *In Philem.* 14, CCL 77C,96–97: „Nihil quippe bonum dici potest, nisi quod ultroneum est.“ – R. Heine upozorňuje na paralely tohoto s ORIGENEM, *De princ.* 3,1,4–6, SC 268,27–41; *Hom. Hier.* 20,2, SC 238,254–256; *Comm. Ioh.* 20,168–170 a 198–202, SC 290,238–240 a 254–256; *De orat.* 29,15, GCS 3,390–391. Srov. R. HEINE, „In Search of Origen's Commentary on Philemon,“ *Harvard Theological Review* 93 (2000): 117–133, zde 128–131.

<sup>33</sup> *Adv. Iov.* 2,3, PL 23,299: „Liberi arbitrii nos condidit deus, nec ad uirtutes, nec ad uitia necessitate trahimur. Alioquin ubi necessitas, nec corona est. Sicut in bonis operibus perfectior est deus, non est enim uolentis, neque currentis, sed miserentis et adiuuantis dei, ut peruenire ualeamus ad calcem: sic in malis atque peccatis, semina nostra sunt incentiua, et perfectio diaboli.“ Srov. celou pasáž *Adv. Iov.* 2,1–4, PL 23,295–303, věnovanou druhé Jovinianově tezi (že po křtu už člověk nemůže podlehnout pokušení).

<sup>34</sup> Srov. *In Ezech.* 4, 16,14, CCL 75,180.

<sup>35</sup> *In Ezech.* 1, 3,2–3a, CCL 75,31: „Et aperui os meum, et cibauit me uolumine illo. Ego inquit aperui os meum, quia mihi dictum est: *Aperi os tuum et comede*. Et aperto ore dominus largitus est cibos, ut initia uoluntatis in nobis sint et perfectionem beatitudinis a domino consequamur: *non est enim uolentis neque currentis, sed miserentis est Dei*; attamen et uelle et currere nostri arbitrii est.“

stalo hlavním bodem tzv. semipelagiánské kontroverze. Do té se již Jeroným nezapojil, zato však přispěl do sporu pelagiánského.<sup>36</sup>

## 5. MOŽNOST NEHŘEŠIT A PRAVÁ LIDSKÁ DOKONALOST

V polemice proti pelagiánům (414–415) Jeroným zdůrazňuje jinou stránku lidské vůle, totiž její křehkost, nestálost a neschopnost trvale se vyvarovat hříchu.<sup>37</sup> Jako základ pelagiánské pozice chápe kombinaci dvou tvrzení: že člověk může být zcela bez hříchu a že se člověk meditací a vytrvalým úsilím může zcela zbavit vášní. Absence vášní a nepřístupnost vnějším podnětům (*apatheia*) je ve stoické tradici připisována Boží přirozenosti a lze ji také vypovídat o člověku,<sup>38</sup> naproti tomu v latinské teologické tradici je tento pojem (překládaný jako *impassibilis*) téměř výhradně výpovědí o Bohu. Pelagiánské učení o možnosti bezhříšnosti Jeroným viděl jako oživení této stoické nauky a návrat origenismu (zosobněného Evagriem), proti němuž již dříve horlivě bojoval,<sup>39</sup> a konfuzí dvojího užití pojmu *apatheia* (o Bohu a o člověku) a nepřesnou interpretací stoické klasifikace vášní i Evagriova učení<sup>40</sup> karikuje pelagiánský ideál jako stav, kdy člověk necítí vášně ani ve snu, takže je vlastně ve stejném stavu jako kámen nebo Bůh.<sup>41</sup>

Jeroným věnuje pozornost i několika variacím „pelagiánské maximy“. Formulace, že člověk může zůstat bez hříchu, pokud chce (*posse hominem sine peccato esse, si velit*), je nesmyslná: vždyť kdo z křesťanů by nechtěl být bez hříchu, kdyby samotné chtění dostačovalo? To jistě neznamená, že by Bůh přikazoval a žádal od lidí nemožné: naopak, co bylo nemožné zákonu pro lidskou slabost, stalo se možným

<sup>36</sup> Za počátek „semipelagiánského sporu“ lze považovat Augustinova díla adresovaná adrumetským mnichům *De gratia et libero arbitrio* a *De correptione et gratia* z r. 426–427, tedy několik let po Jeronýmově smrti.

<sup>37</sup> Jeronýmovu argumentaci proti pelagiánům obsahuje *List 133 ad Ctesiphontem* (ed. I. Hilberg, 2. vyd., CSEL 56/1, Wien: ÖAW, 1996, s. 241–260) a obšírnější spis nazvaný *Dialogus adversus pelagianos* (ed. C. Moreschini, CCL 80, Turnhout: Brepols, 1990), její ohlasy nacházíme i v několika dalších Jeronýmových listech. Srov. M. VESSEY, „Jerome,“ in *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, ed. A. D. Fitzgerald, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999, s. 460–462.

<sup>38</sup> Srov. DIOGENES LAERTIOS, *Vitae* 7, 117.

<sup>39</sup> V Órigenově teologické antropologii má pojem *apatheia* významnou roli, označuje ideál odpovídající křesťanské dokonalosti, srov. např. C. *Celsus* 8,8, SC 150,192–193, *Exp. Prov.* 24,30, PG 17,232b, podobně *Comm. Matth.* 15,17 (k verši 19,16–30), GCS 40,398,12–28. Srov. M. SPANNEUT, „L'*apatheia* chrétienne aux quatre premiers siècles,“ *Proche-orient chrétien* 52 (2002): 162–302, zde s. 260–264.

<sup>40</sup> K Jeronýmově reprodukci stoického učení srov. M. COLISH, *The Stoic Tradition*, sv. 2, Leiden: Brill, 1990, s. 71–79. Jeroným zcela pomíjí, že pro Evagria (stejně jako pro Origena) je *apatheia* plodem Boží milosti, srov. M. SPANNEUT, „L'impact de l'*apatheia* stoïcienne sur la pensée chrétienne jusqu'à saint Augustin,“ *Antiquité et Christianisme* 7 (1990): 39–52, zde 50–51.

<sup>41</sup> Srov. *Ep.* 133,1–3, CSEL 56/1,241–247; *Adv. pelag.*, prol. 1, CCL 80,3–4; *In Hier.* 4,1,2, CCL 74,174. Takové chápání ovšem stoici výslovně odmítali, srov. např. SENECA, *Ep.* 71,27 („Non educo sapientem ex hominum numero nec dolores ab illo sicut ab aliqua rupe nullum sensum admittente summoveo“), *De const. sap.* 10, 4 („Alia sunt quae sapientem feriunt, etiam si non peruertunt, ut dolor corporis et debilitas aut amicorum liberorumque amissio et patriae bello flagrantis calamitas: haec non nego sentire sapientem; nec enim lapidis illi duritiam ferriue adserimus“). Srov. M. SHERIDAN, „The Controversy over ΑΠΑΘΕΙΑ: Cassian's Sources and his use of them,“ *Studia monastica* 39 (1997): 287–310; M. SPANNEUT, „L'*apatheia* chrétienne,“ s. 280–281.

díky vtělení Božího Syna (srov. Řím 8,3). Ostatně i sám apoštol nařiká, že ač chce dobro, vykonat je nestačí, takže nedělá to, co chce (srov. Řím 7,14–25).<sup>42</sup> Neobstojí ani rozlišení, že něco jiného je být bez hříchu (to není v naší moci), a něco jiného *moci* být bez hříchu (i když se to zatím nikomu nepodařilo). Co je to však za možnost, ptá se Jeroným, když jí dosud nikdo nedosáhl? Mezi možnostmi být bez hříchu (*posse esse* – τῇ δυνάμει) a stavem bez hříchu (*esse* – τῇ ἐνεργείᾳ) je jistě rozdíl, ale těžko lze pokládat za možné něco, čeho dosud nikdo nedosáhl, dokonce ani apoštolové a patriarchové.<sup>43</sup>

Podobně Jeroným vyvrací mínění, že člověk může zůstat bez hříchu za pomoci milosti (*posse hominem sine peccato esse non absque Dei gratia*), pokud milostí rozumíme pouze dary stvoření, nikoli Boží pomoc ke každému jednotlivému činu (pak by bylo zbytečné se modlit a postit, stačilo by samotné úsilí). Proti tomu Jeroným připomíná, že člověk nemá nic, co by nebyl dostal (srov. 1 Kor 4,7), takže *velle et currere* (srov. Řím 9,16) je „moje“ jen díky pomoci Boha, který v nás působí *velle et perficere* (srov. Flp 2,13). Boží pomoc není jednorázová, ale ustavičná, a proto „prosím, abych dostal, a když dostanu, znovu prosím,“<sup>44</sup> dodává Jeroným v augustinovském duchu.<sup>45</sup>

Jaká tedy je pravá lidská dokonalost? Podle Jeronýma je třeba každý dobrý lidský čin připsat jak člověku, který jedná, tak Bohu, který mu pomáhá. Je dílem milosti, že máme svobodu rozhodování a svou vůli se přikláníme k dobru či zlu. Milostí však nejsou jen dary stvoření, ale také Boží pomoc v každém jednotlivém aktu.<sup>46</sup> Jak už víme z *Komentáře k Ezechielovi*, člověk nemá nic, co by nebyl dostal (srov. 1 Kor 4,7), vůle i snažení (*velle et currere*, srov. Řím 9,16) je sice v jeho moci, ale jejich završení je dílem Božího milosrdenství, takže je zachována jak svoboda rozhodování (v naší vůli a ve snažení), tak Boží svrchovanost (v završení vůle a snažení).<sup>47</sup> Svobodu rozhodování popisuje Jeroným už ve svých raných komentářích jako schopnost (*pote-*

<sup>42</sup> Ep. 133,8, CSEL 56/1, 253: „Quis enim Christianorum non uult esse sine peccato aut quis perfectionem recusat, si sufficit ei uelle et statim sequitur posse, si uelle praecesserit? Nullusque Christianorum est, qui nolit esse sine peccato: omnes ergo sine peccato erunt, quia omnes cupiunt esse absque peccato.“ Srov. *Adv. pelag.* 1,7, CCL 80,10, dále *Adv. pelag.* 2,15, CCL 80,73–74 (*posse hominem baptismum, si uoluerit, nequaquam ultra peccare*) s odkazem na Joviniana, se kterým Jeroným tuto tezi spojuje (srov. *Adv. Iov.* 2,1–4, PL 23,295–303); podobně *In Ierem.* 3,70, CCL 74,161–162.

<sup>43</sup> Srov. Ep. 133,11, CSEL 56/1, 257; *Adv. pelag.* 1,8–9; 1,14; 3,3, CCL 80,11–12; 16–17; 100–101.

<sup>44</sup> Ep. 133,6, CSEL 56/1, 250; srov. celou pasáž Ep. 133,5–6, CSEL 56/1,248–251; *Adv. pelag.* 1,1; 3,11, CCL 80,6; 111.

<sup>45</sup> V protipelagiánském tažení byl pro Jeronýma velkou oporou Augustin. Polemiku s pojetím milosti pouze jako souhrnu darů stvoření nacházíme v Augustinově v díle *De natura et gratia* (44,52–45,53; 47,55; 48,56, BA 21,340–344; 346–348; 348–350), na které Jeroným odkazuje v závěrečné části *Dialogu* (spolu s odkazem na díla *De peccatorum meritis et remissione* a *De spiritu et littera*, srov. *Adv. pelag.* 3,17–19, CCL 80,120–124). Argumentaci proti tezi, že pokud člověk chce, může se vyvarovat hříchu, nacházíme následně v Augustinově spise *De gestis Pelagii* (6,16; 10,22–11,23; 14,37; 30,54, BA 21,466–468; 480–486; 518–520; 546–548). Odlišné zájmy Augustina a Jeronýma ukazuje mj. jejich vzájemná korespondence (věnovaná z velké části exegetickým otázkám): na Augustinovy obšírné listy *De origine animae* a *De sententia Iacobi apostoli* z r. 415 (Augustin, Ep. 166 a 167 = Ep. 131 a 132 mezi Jeronýmovými listy, CSEL 56/1,202–225 a 225–241; listy přicházejí po několikaleté odmlce ve vzájemné výměně) Jeroným krátce reaguje o rok později omluvou, že se necítí kompetentní odpovědět na položené otázky (Ep. 134, CSEL 56/1,261–263).

<sup>46</sup> Srov. *Adv. pelag.*, prol. 2; 1,1–1,2; 1,28, CCL 80,5; 7–8; 35.

<sup>47</sup> Srov. *Adv. pelag.* 1,5; 1,28; 2,10, CCL 80,9; 35; 66.

stas) přitakat vnějším podnětům, které na něj působí, nebo je odmítnout, a tak volit mezi dobrem a zlem. Navíc lidské rozhodnutí nikdy není definitivní, takže i když přitaká zlu, může se potom obrátit a jednat dobře.<sup>48</sup>

Pravá křesťanská spravedlnost spočívá v tom, že vyznáme svou hříšnost, jak nás učí apoštol Jan: „Říkáme-li, že jsme bez hříchu, klameme sami sebe a pravda v nás není“ (1 Jan 1,8).<sup>49</sup> Ani apoštol Pavel si nedovolil tvrdit, že by už byl u cíle nebo dosáhl dokonalosti, ale zapomínal na to, co je za ním, a upínal se k tomu, co je před ním (srov. Flp 3,12–15), a tak ukazoval ideál křesťanské dokonalosti: co se dnes jeví jako dokonalé, zítra uzнат za nedokonalé, usilovat stále o lepší, postupovat po jakýchsi stupních a nikdy se nezastavovat.<sup>50</sup> Pravá moudrost se zakládá na poznání vlastní nedokonalosti, je to jakási „nedokonalá dokonalost“, dokonalost „na způsob lidské křehkosti“, která nic nepovažuje za své (svůj „úspěch“), ale vše připisuje Boží štědrosti.<sup>51</sup>

Musíme rozlišovat dvojí dokonalost, rozebírá dále Jeroným, jednu věčnou a neměnnou a druhou úměrnou lidské křehkosti. Ve srovnání s Bohem nikdo není dokonalý, dokonalost lidská má různé stupně, jejím základem je podřízenost Bohu a jejím cílem je, „aby Bůh byl všechno ve všech“ (1 Kor 15,28). Svoboda rozhodování je velkým Božím darem, nicméně je závislá na Bohu, takže člověk pro svou křehkost a nestálost mnohé nezmuže.<sup>52</sup>

Ostražitý a opatrný člověk se [snad] může vyvarovat hříchu po určitý čas, ale člověk jistý si svou spravedlností se protiví Bohu a zbaven jeho pomoci je vydán nástrahám nepřátel.<sup>53</sup>

Trvalé bezhříšnosti člověk podle Jeronýma nemůže dosáhnout. Přestože Písmo mnohé označuje slovem *iusti*, zcela bez hříchu je pouze Bůh, který jediný je také neměnný (v protikladu k nestálosti lidské vůle). Hříchu se člověk nemůže plně vyvarovat ani po křtu, jak dokazuje i apoštol Pavel (Řím 7,22–25), když si nařká nad slabostí lidské přirozenosti (nikoli nad hříšností své vůle). Křest smývá jen hříchy minulé, zatímco budoucí spravedlnost závisí na lidském úsilí a přičinlivosti, a ještě víc na Boží dobrotě. Ukazovat odkázanost lidské svobody na Boha není jejím popíráním, spíše ukazováním její pravé povahy. Jak dokazují četná místa Písma, spravedlnost se nezakládá na našich skutcích, ale na Božím milosrdenství; rozhodující není lidská zásluha, ale Boží štědrost.<sup>54</sup>

<sup>48</sup> Srov. *In Gal.* 3, 5,17, CCL 77A,179.

<sup>49</sup> Srov. *Adv. pelag.* 1,13, CCL 80,15. Tímto veršem zároveň Jeroným odpovídá na námitku založenou na jiném verši téhož listu: „Víme, že nikdo, kdo se narodil z Boha, nehřeší, ale Boží původ (*generatio dei*) ho chrání a zlý se ho nedotkne“ (1 Jan 5,18). Rozpor mezi 1 Jan 3,9 a 1 Jan 1,8 Jeroným řešil již v *Adv. Iov.* 2,1–2, srov. E. REBILLARD, „Quasi funambuli: Cassien et la controverse pélagienne sur la perfection“, *Revue des études augustinienes* 40 (1994): 197–210.

<sup>50</sup> Srov. *Adv. pelag.* 1,15, CCL 80,18–19.

<sup>51</sup> Srov. *Adv. pelag.* 1,13; 1,15, CCL 80,16; 19–20; podobně *In Ierem.* 1,9; 6,17; 6,20, CCL 74,10; 304; 309–310 (*fragilitas humana, fragilis humana condicio*); *In Ierem.* 3,15, CCL 74,129 (*vas fragile*), s odkazy na Řím 7,18.19.24.

<sup>52</sup> Srov. *Adv. pelag.* 1,17–19; 2,30; 3,4, CCL 80, 21–25; 96–97; 102.

<sup>53</sup> *Adv. pelag.* 2,24, CCL 80,87: „Qui cautus et timidus est, potest ad tempus vitare peccata; qui securus est de iustitia sua, repugnat Deo illiusque auxilio destitutus insidiis hostium patet.“

<sup>54</sup> Srov. *Adv. pelag.* 1,34–40; 2,2–5; 2,16, 2,30; 3,1; 3,5, CCL 80,41–52; 54–61; 74–75; 96–97; 98; 104.

Znamená to tedy, formuluje Jeroným námitku, že Bůh odměňuje to, co sám daroval? Ano, zní odpověď, Bůh odměňuje vůli, která vykonala vše, co mohla, úsilí, které vynaložila, a pokoru, která vždy spoléhala na Boží pomoc. Pokud nekonáme, co Bůh prikazuje, pokračuje námitka, pak nám Bůh buď chtěl poskytnout svou pomoc, nebo nechtěl. Pokud poskytl a přece jsme jednali podle své vůle, pak byla Boží vůle přemožena vůlí lidskou; pokud neposkytl, pak padá vina na něj. Na tuto aporii namířenou proti augustinovské verzi nauky o milosti Jeroným neodpovídá přímo. Snaží se vyhnout oběma nežádoucím alternativám a uvádí, že Bůh předem zná lidská rozhodnutí, aniž by je sám určoval.<sup>55</sup> Snad tedy Jeroným míní, že Bůh neposkytuje milost tomu, o kom ví, že jeho pomoc nepřijme – ani to však neříká jasně. Jeronýmova pozice tak představuje umírněnější variantu antipelagianismu než pozdní Augustinovo přesvědčení o nepřemožitelné Boží vůli, která není v žádném smyslu závislá na lidských činech.

## ZÁVĚR

Podle Jeronýma je milost Božím obdarováním, které přichází na pomoc slabým silám křehké lidské přirozenosti. V asketických spisech Jeroným vyzdvihuje panenství jako zvláštní obdarování, které od obdarované vyžaduje větší úsilí nad rámec běžné povinnosti a zároveň jí dává naději na větší věčnou odměnu. Bůh dává různým lidem různé milosti (či různou míru milosti) a při rozdělování odměn nehledí na vnější skutky, ale na úsilí vůle. Víra může dokonce „doplnit“ to, co by chybělo na straně skutků (samozřejmě pouze když se nejedná o víru mrtvou, spočívající pouze ve slovech).

Boží předvedení nijak neomezuje lidskou svobodu, protože Bůh neurčuje, co se v budoucnu stane, pouze to předem poznává. Při výkladu nenaplněných proroctví Jeroným dokonce uvádí, že Bůh změní své rozhodnutí a odvolá své hrozby, pokud se člověk odvrátí od zla; podobně Bůh nenaplní své přísliby, pokud člověk nevytrvá v dobru. Vzhledem k tomu, že na jiných místech Jeroným argumentuje Boží neměnností v protikladu k lidské nestálosti, je třeba chápat odkazy na Boží „proměnlivost“ jako určitou nadsázku či poukaz k pedagogickému účelu proroctví.

Podle Jeronýmova vyličení je lidská přirozenost slabá a křehká, neschopná trvale odolávat hříchu, přece však je svoboda rozhodování rozhodujícím vkladem ze strany člověka do každého dobrého skutku. Svoboda rozhodování se uplatňuje v tom, že člověk přijme či odmítne vnější podněty (samotnému působení podnětů se člověk nemůže bránit, proto za ně není ani posuzován). Mravní hodnota jednání vzniká v momentu přitakání a trvá i v případech, kdy k vykonání činu nedojde (např. pro nedostatek příležitosti či nepřízeň vnějších okolností). V každém dobrém činu se spojuje lidský a Boží vklad: člověk musí chtít a namáhat se, Bůh svou milostí posílí lidské úsilí a doprovází k završení. Do kompetence lidské vůle Jeroným svěřuje počátky vůle (*initium voluntatis*). Nedostatečně je rozvedena otázka, zda či do

<sup>55</sup> Srov. *Adv. pelag.* 3,6, CCL 80,104–105. Podle Jeronýma je v Jon 3,9 důvěra v Boží milosrdenství formulována nejasně a nejistě s ohledem na lidskou nestálost, protože nejistota ohledně vlastní spásy lidí spíše přivede k pokání, srov. *In Ion.* 3,6–9, CCL 76,407–408.

jaké míry hřích zasahuje lidskou vůli: na jedné straně Jeroným mluví o neschopnosti vyvarovat se hříchu (v důsledku Adamova hříchu), na straně druhé představuje schopnost vůle rozhodovat se pro dobro či zlo jako její trvalý charakter, který není hříchem nijak postižen. V dobovém kontextu můžeme Jeronýmovu pozici charakterizovat jako protipelagiánskou, ovšem odlišnou od pozice Augustinovy (přestože Augustinem ovlivněnou) a také zdaleka méně propracovanou, v některých aspektech blízkou tomu, co bude později označeno jako „semipelagianismus“.

#### Grace, human agency and divine foreknowledge in Jerome

*Key words:* Jerome Saint; Grace; Human Agency; Divine foreknowledge

*Abstract:* The paper focuses on the theme of divine grace, human agency and divine foreknowledge in Jerome. In his ascetic writings, Jerome praises virginity as a special gift having two aspects: it demands a special effort exceeding ordinary duties and it promises a special reward. People are not given the same measure of divine grace. There is no injustice because effort of one's will is more relevant than human deeds. Divine foreknowledge does not restrain human freedom because God does not determine what will happen but only foreknows it. Human nature is weak and fragile, unable to avoid sinning continuously. However, free will is indispensable for any morally good agency; necessity excludes merit. In every morally good action, one has to will and strive, and God strengthens the effort and brings it to completion. What is not quite clear is how to reconcile Jerome's claim about inability of human will to avoid sinning with his optimistic view of *initium voluntatis*.

Mgr. Vít Hušek, Th.D.

Centrum pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty  
Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého  
Univerzitní 22  
771 11 Olomouc