DOI: 10.5507/sth.2020.010

Přístup k neviditelným skutečnostem v Ambrožových křestních katechezích a komentářích k žalmům*

David Vopřada

Ambrožovy křestní katecheze, a to především mystagogie obsažená v *De sacramentis* a *De mysteriis*, představují navýsost důležitý pramen pro studium liturgie konce čtvrtého století. V poslední době však badatelé mnohem častěji kladou důraz na hlavní autorův úmysl, jímž bylo zprostředkovat čerstvě pokřtěným křesťanům porozumění tomu, co se s nimi v průběhu křestních obřadů událo.[1] Ambrož se snaží posluchačům sdělit, že za viditelnými znameními vody, chleba či vína je třeba hledat skryté a neviditelné skutečnosti.[2] Neofyté se tímto způsobem měli konečně naučit chápat Boží tajemství přítomné nejen v biblických dějinách, ale také v životě církve i jejich vlastním. Úkolem biskupa Ambrože bylo pomoci jim prohloubit povrchní pohled, který umožňuje fyzický zrak, a dosáhnout na neviditelné skutečnosti přístupné pouze vnitřním očím.[3] Výklad svátostných skutečností se na jedné straně inspiruje alegorickou exegezí, na druhé straně obohacuje až do té míry, že lze u Ambrože hovořit o liturgické exegezi Písma. Tato snaha a využití biblické exegeze se neomezuje jen na mystagogické katecheze, ale objevuje se i v dalších spisech. Dosvědčena je ve využití cyklu o Abrahámovi ve spisu

* Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA18-12800S „Křestní katecheze Ambrože Milánského".

1 Mystagogii a mystagogickou metodu považuji za způsob katechetického výkladu, který se neomezuje na období katecheze neofytů po křtu: srov. David Vopřada, *Mystagogie Výkladu 118. žalmu svatého Ambrože*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 77–83. Mystagogii tak lze nalézt i v dalších Ambrožových spisech, naopak za „křestní katecheze" lze označit katecheze týkající se křtu, ať již byly proneseny před křtem adresátů, nebo po něm.

2 Srov. Vopřada, *Mystagogie*, s. 84–92.

3 Srov. Ambrož, *De sacramentis* 1, 2, 6; 2, 6, 9; 3, 1, 1; 4, 4, 14. 20. 28; Craig Alan Satterlee, *Ambrose of Milan's Method of Mystagogical Preaching*, Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2002, s. 137.

De Abraham, který sloužil k instrukci vyvolených ke křtu,[4] ale proniká i do běžné homiletické praxe. I exegetické spisy jsou prostředkem, jímž Ambrož napomáhá překonat povrchní pohled a dosáhnout vnitřním zrakem neviditelných skutečností.[5]

Cílem tohoto článku je blíže prozkoumat vztah mezi Ambrožovou mystagogickou a exegetickou metodou, které věřícího přivádějí od doslovného znění textu, resp. viditelných skutečností, ke skutečnostem neviditelným, které jsou v nich podle milánského biskupa skryty. Po nezbytném stručném představení hlavních charakteristik Ambrožovy biblické exegeze se pozornost přesune ke způsobu, jak se exegeze propojuje s mystagogií v *De sacramentis* a *De mysteriis*. Druhá část stati se pak zaměří na jeden z příkladů Ambrožovy exegeticko-homiletické práce, kterou představují jeho komentáře k žalmům, konkrétně *Explanatio psalmorum* XII a *Expositio psalmi* CXVIII.

1. Ambrožova biblická exegeze jako *l'act complet*

Přínos milánského biskupa dějinám exegeze není považován za příliš originální; Ambrož se spíše považuje za pouhého zprostředkovatele alexandrijské exegetické tradice, představované především Filónem a Órigenem, pro křesťanský Západ.[6] Pouhý zběžný pohled na korpus Ambrožových děl ale umožňuje postřehnout, že autor využívá Písma a biblického výkladu v celém množství literárních žánrů, počínaje exegetickým komentářem a homilií jako místem výkladu pro konkrétní společenství církve v určitém místě a čase (počínaje *Exameronem* přes

---

4 Srov. Marcia L. Colish, *Ambrose's Patriarchs: Ethics for the Common Man*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2005.

5 Srov. např. Ambrož, *Expositio psalmi* CXVIII XI 7 (CSEL 62, 237); Vopřada, *Mystagogie*, s. 298–300.

6 K Filónovu vlivu na Ambrože, zvláště v prvních letech, jeho episkopátu zůstává zásadní prací Hervé Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, 2 sv., Paris: Études Augustiniennes, 1977; své výhrady k Savonově práci vyslovuje Enzo Lucchesi, *L'usage de Philon dans l'œuvre exégétique de sant Ambroise*, Leiden: Brill, 1977, na něž Savon odpovídá v příspěvku Hervé Savon, „Saint Ambroise et saint Jérôme, lecteurs de Philon," *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II/21, č. 1 (1984): 731–759, zvl. s. 732–735. Vztahu Ambrože a Órigena se věnuje např. Christoph Markschies, „Ambrosius und Origenes. Bemerkungen zur exegetischen Hermeneutik zweier Kirchenväter," in *Origenes und sein Erbe: gesammelte Studien*, Berlin; New York: W. de Gruyter, 2007, s. 195–222.

další starozákonní komentáře až k *Expositio evangelii secundum Lucam*), přes pohřební řeči, teologické traktáty, asketické spisy a hymny až po korespondenci, v níž vedle množství biblických odkazů nalezneme i celé listy věnované jedinému biblickému verši. Ambrož využívá biblických citací, aluzí a reminiscencí v míře, která místy připomíná jakýsi *patchwork*, a prozrazuje svou výbornou znalost textu Písma.[7]

Exegeze přitom pro Ambrože představuje způsob myšlení, který zahrnuje promýšlení, „přežvykování" a vysvětlování biblického textu. Jeho přístup k Písmu tedy překračuje vymezení daná jednotlivými literárními žánry, prostředky nebo metodami; Písmo v jeho pojetí celý diskurs podmiňuje. V Ambrožově podání je tedy exegeze *l'act complet*, jak o něm hovoří H. de Lubac, neboť je schopná spojovat biblické události se současností, historické události s duchovní skutečností, společnost s jednotlivcem, čas s věčností, teologii se spiritualitou.[8] To je právě případ homilie a katecheze jako míst exegeze zkoumaných v této studii, které Ambrož navíc připravoval na míru konkrétním adresátům těchto promluv. Tímto „pastoračním" přístupem k exegezi se ostatně Ambrož liší od mnoha jiných církevních otců, kteří často Písmo vykládají v rámci specializovaného komentáře. Ambrože však lze v zásadě považovat jak za autora, který dosáhl určité syntézy alegorizující exegeze prvních čtyř křesťanských staletí, tak za teologa, který k této exegetické tradici originálním způsobem přispěl.[9] Zároveň je třeba pamatovat na to, že čtenář nemůže Ambrožovu dílu rozumět a docenit je, pokud k němu přistoupí pouze s filosofickým či systematickoteologickým přístupem, jak upozorňuje Goulven Madec: „Ambrožovo dílo je dílem pastýře, kazatele, který se soustředí na duchovní vzdělání věřících; jeho nauka je totožná se spiritualitou."[10]

Ambrož se neobrací pouze na vzdělané posluchače, ale počítá i s prostými lidmi – chápe svou roli učitele, který chce, aby jeho nauce porozuměli všichni, a tak se snaží vysvětlit každé slovo biblického textu tak, aby i „slabí" (*infirmi*) ve víře proti němu nemohli vznést žádnou námit-

---

7 Srov. Gérard Nauroy, „L'Écriture dans la pastorale d'Ambroise de Milan," in *Ambroise de Milan. Écriture et esthétique d'un exégèse pastorale*, Bern et al.: Peter Lang, 2003, s. 247.

8 Srov. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, sv. 1, Paris: Aubier, 1959, s. 16–17.

9 Srov. Nauroy, „L'Écriture," s. 251.

10 Goulven Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris: Études Augustiniennes, 1974, s. 283.

ku.[11] Je však zároveň jakýmsi prostředníkem mezi biblickým textem a lidem – to je vlastní význam úkolu biskupa coby „interpreta" (*interpres*).[12] Vedle toho je ovšem i vykladačem, komentujícím božský zákon a kánon Písma jako projev řádu vloženého Bohem do stvoření a jako normu křesťanského života.[13] To je zásadní rovněž pro pochopení Ambrožovy snahy využít biblické exegeze v rámci korpusu křestních katechezí, zvláště v *De sacramentis* a v *De mysteriis*, stejně jako pro jeho diskurs v rámci exegeze žalmů a dalších biblických knih.

2. Exegeticko-mystagogická metoda v katechezích

Milánské katechumeny, kandidáty křtu (*competentes*), neofyty i křesťanský lid na cestě tedy provázelo Písmo, které Ambrož vykládá v různých významových rovinách. Během přípravy na křest ukazoval Ambrož posluchačům především mravní postoje, které si měli osvojit, avšak v mystagogických katechezích se přesunul k mystickému výkladu nejen liturgických obřadů, ale také Písma.[14] Výslovně při nich přitom řeší problém, jak přesvědčit neofyty, že se za obyčejnými viditelnými skutečnostmi skrývá také neviditelná realita.

> Vstoupils do baptisteria, spatřils vodu, spatřils biskupa, spatřils levitu. Jen ať nikdo neříká: „A to je všechno?" Ano, to je vše, skutečně všechno. […] Tys viděl to, cos mohl spatřit svýma tělesnýma očima a lidským pohledem. To, co se událo, jsi ale neviděl; pouze to, co lze spatřit. Přitom to, co je neviditelné, je mnohem větší než to, co vidět lze, neboť *viditelné je dočasné, neviditelné je věčné*.[15]

---

11 Srov. Ambrož, *De Isaac vel anima* 7, 57 (CSEL 32/1, 682); Nauroy, „L'Écriture," s. 258–259; Hervé Savon, „Le temps de l'exégèse allégorique dans la catéchèse d'Ambrose de Milan," in *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au Moyen Âge. IIIe–XIIIe siècles*, Paris: Editions du CNRS, 1984, zvl. s. 345–346.

12 Srov. Thomas Graumann, *Christus interpres: die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand*, Berlin: W. de Gruyter, 1994, s. 255–276.

13 K normativnímu pojení kánonu v křesťanské tradici srov. např. Biagio Costa, „Il canone e la sua mèta. Note in margine a una nuova proposta di ricerca sulla formazione del Canone del NT," *Eastern Theological Journal* 4 (2018): 271–273.

14 Srov. Ambrož, *De mysteriis* (= *Myst.*) 1, 2 (CSEL 73, 89).

15 Ambrož, *Sacr.* 1, 3, 10 (CSEL 73, 19–20): „Ingressus es, vidisti aquam, vidisti sacerdotem, vidisti levitam. Ne forte aliqui dixerit: ‚Hoc est totum?' Immo hoc est totum, vere totum, ubi tota innocentia, ubi tota pietas, tota gratia, tota sanctificatio. Vidisti, quae videre potuisti oculis tui corporis et humanis conspectibus, non vidisti illa, quae operantur, sed quae videntur. Illa multo maiora sunt, quae non videntur quam quae vi-

Aby čerstvě pokřtěné poučil o přijatých svátostech a přesvědčil je, že se za viditelnými a hmotnými skutečnostmi skrývá neviditelné Boží působení, Ambrož používá mystagogické metody. Viditelný prvek tu umožňuje posluchači učinit krok víry do prostoru neviditelných skutečností.[16] V uvedeném úryvku se výklad odvíjí od příchodu do baptisteria a jednotlivých křestních obřadů, podobným způsobem ale Ambrož řeší také neviditelnou přítomnost Kristovu a jeho moc proměnit chléb, víno i samotného věřícího při eucharistii, jíž se věřící po svém křtu poprvé účastnili:

> Možná si ale řekneš: „Můj chléb je takový obyčejný!" Tento chléb je však chlebem pouze před pronesením svátostných slov. Když dojde ke konsekraci, z chleba se stává Kristovo tělo. Jak se může stát, že to, co je chléb, může být tělem Kristovým? — A jak je tomu s vínem a vodou? Ty se nalévají do kalicha, ale nebeskou konsekrací se z nich stává krev. Možná si však říkáš: „Žádnou krev ale nevidím."[17]

Hlavním prostředkem k tomu, aby biskup přesvědčil své posluchače o přítomnosti neviditelných skutečností ve viditelných prvcích, je typologická metoda, vykládající jednotlivé obřady pomocí biblických událostí, čtených samozřejmě ve světle spásné události Krista.[18] Liturgický obřad se tak stává součástí týchž dějin spásy, k nimž patří i staro- a novozákonní příběhy, protože v nich působí tentýž Bůh a tatáž Kristova milost. Na tuto dynamiku mystagogického výkladu upozornil již E. Mazza. Biskup (a) začíná u viditelného obřadu, gesta, činnosti nebo slov, odkud (b) sestupuje k biblickým událostem spásy, které čte jednak z pohledu viditelného slaveného obřadu, jednak v christologickém kontextu. V biblickém textu (c) nachází neviditelnou milost, která je stej-

---

dentur, quoniam quae videntur, temporalia sunt, quae autem non videntur, aeterna." Srov. *Myst.* 3, 8 (CSEL 73, 91).

16 Srov. Carlo Calcaterra, *La catechesi pasquale di Ambrogio di Milano*, Milano: Centro Ambrosiano, 1972, s. 72. Podrobněji k Ambrožově mystagogii srov. Vopřada, *Mystagogie*, s. 76–80.

17 *Sacr.* 4, 4, 14. 19–20 (CSEL 73, 51–52. 54): „Tu forte dicis: ‚Meus panis est usitatus'. Sed panis iste panis est ante verba sacramentorum; ubi accesserit consecratio, de pane fit caro Christi. Hoc igitur adstruamus, quomodo potest, qui panis est, corpus esse Christi. — Et quid vinum, aqua? In calicem mittitur, sed fit sanguis consecratione caelesti. Sed forte dicis: ‚Speciem sanguinis non video'." Srov. *Sacr.* V 1, 2; *Myst.* 9, 50 (CSEL 73, 55. 110).

18 Srov. Basil Studer, „Der christliche Gottesdienst, eine Mysterienfeier?" *Studia Anselmiana* 113 (1993): 43; Vopřada, *Mystagogie*, s. 85.

ně jako při biblické události přítomna také v liturgickém aktu (d), jehož význam je tak osvětlen a teologicky interpretován. To má především ve vztahu ke starobylosti starozákonních epizod vliv na věrohodnost výkladu o přítomnosti neviditelných skutečností v aktuálně slaveném liturgickém obřadu. Aby byl daný proces zřetelný, Ambrož nakonec shrnuje jednotlivé kroky (e).[19]

3. Mystagogický výklad aplikovaný na křest

V případě výše uvedeného příkladu příchodu do baptisteria tak Ambrož vychází ze vzpomínky na reálný průběh samotného křestního ritu (a). Odtud postupuje z důvodu věrohodnosti a argumentu *antiquitatis* k příběhu uzdravení Námana v 2 Král 5,1–14, a to se zvláštním důrazem na Námanovy pochyby o uzdravující moci vod Jordánu (b).[20] Námanovo uzdravení prochází teologickou relekturou (c), která ovšem vrhá světlo i na reflexi neviditelné milosti v liturgickém aktu (d):

> Co to znamená? Tys viděl vodu, ale ne každá voda uzdravuje. Uzdravuje jen ta, která obsahuje Kristovu milost. Jedna věc je látka, a jiná posvěcení. Jedna věc je úkon, a jiná účinek. Úkon přísluší vodě, účinek Duchu svatému. Voda uzdravuje pouze tehdy, pokud sestoupí Duch svatý a tuto vodu posvětí.[21]

Námana tedy podle této interpretace uzdravila Kristova milost, působící rovněž při křtu Ambrožových posluchačů. Pro hlubší pochopení přitom Ambrož nabízí další novozákonní epizodu, která teologicky prohlubuje fakt působení Ducha svatého při křtu a vysvětluje, že při křtu je činná celá Trojice (c; d).[22] Ambrož chce ukázat bohatství typologií křtu a pro-

---

19 Srov. Enrico Mazza, *La mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*, 2. vyd., Roma: CLV, 1996, s. 194–198; Vopřada, *Mystagogie*, s. 85–87 užívá k ilustraci této metody ritus odříkání se ďábla.

20 Srov. *Sacr.* 1, 5, 13–14; *Myst.* 3, 9 (CSEL 73, 21. 92).

21 *Sacr.* 1, 5, 15 (CSEL 73, 22): „Quid ergo significat? Vidisti aquam; sed non aqua omnis sanat, sed aqua sanat, quae habet gratiam Christi. Aliud est elementum, aliud consecratio: aliud opus, aliud operatio. Aquae opus est, operatio spiritus sancti est. Non sanat aqua, nisi spiritus sanctus descenderit et aquam illam consecraverit." Srov. *Myst.* 8, 20. 22 (CSEL 73, 96–98).

22 Srov. *Sacr.* 1, 5, 16–19 (CSEL 73, 22–23). Ambrož se tu v relativní blízkosti 1. konstantinopolského koncilu inspiruje naukou o božství Ducha svatého a konkrétně Didymovým traktátem *De trinitate* 2, 14 (PG 39, 700–701).

hloubit víru posluchačů, a proto se znovu vrací k přechodu Rudým mořem, aby zde nalezl přítomnost Krista-Světla i Ducha svatého v zastínění oblačným sloupem (c),[23] čímž opět umožňuje hlubší porozumění křtu (d): „Vidíš, že se tu prostřednictvím Ducha svatého a vody ukazuje předobraz křtu."[24] Nezůstává u toho: dalším bodem výkladu je potopa, nejstarší (a proto nejvěrohodnější) z Božích činů (c; d); to má posloužit tomu, aby posluchači získali „milost Otce i Syna i Ducha svatého, Trojice, jíž náleží věčné království".[25] Kvůli času i únavě však biskup výklad přerušil[26] až do následujícího dne, kdy pokračoval novozákonní epizodou o uzdravení u rybníka Bethesda v Jan 5 (c), textem, který byl dle všeho čten během bohoslužby, jíž byla katecheze o křtu součástí.[27] I tato epizoda je samozřejmě teologicky promyšlena a vztažena na křest, jehož moc pochází z Kristovy smrti, a přináší tak záchranu tomu, kdo jej přijímá (d).[28] Nakonec Ambrož svůj výklad shrnuje (e) a znovu uvádí důvody pro víru v to, že je při křtu slaveném v církvi „přítomna Trojice".[29] Víra, která umožňuje přejít od viditelných skutečností k neviditelným, představuje určitý druh „dokonalosti", k níž Bůh vede svým pedagogickým počínáním, v jehož rámci však neukazuje vše, co činí, viditelně a hmotně.[30] Tak věřící nemá toužit po tom, aby spatřil viditelná znamení doprovázející biblické události, protože „žijeme již v plnosti církve a nemáme pravdu přijímat kvůli znamením, ale vírou".[31]

3.1 Mystagogický výklad aplikovaný na eucharistii

Podobně Ambrož komentuje i eucharistii. Teprve pokřtěný věřící je schopen spatřit neviditelné skutečnosti, které dříve bez víry uvidět nemohl:

---

23 Srov. *Sacr.* 1, 6, 20–22; *Myst.* 3, 12–13 (CSEL 73, 24. 93–94).

24 *Sacr.* 1, 6, 22 (CSEL 73, 24): „Vides, quod per spiritum sanctum et per aquam typum baptismatis demonstraverit."

25 *Sacr.* 1, 6, 24 (CSEL 73, 25): „gratiam patris et filii et spiritus sancti, cui trinitati perpetuum regnum est." Srov. *Myst.* 3, 10 (CSEL 73, 91).

26 Srov. *Sacr.* 1, 6, 24 (CSEL 73, 25).

27 Srov. *Sacr.* 2, 2, 3 (CSEL 73, 26). Epizodu komentuje jako předobraz křtu již Tertulián, *De baptismo* 5, 5–7 (CCL 1, 281–282).

28 Srov. *Sacr.* 2, 2, 6–7 (CSEL 73, 27–28).

29 *Sacr.* 2, 3, 9 (CSEL 73, 29): „habes praesentiam trinitatis in hoc baptismate."

30 Srov. *Sacr.* 2, 5, 13 (CSEL 73, 30–31).

31 *Sacr.* 2, 5, 15 (CSEL 73, 32): „nobis iam in plenitudine ecclesiae non signo, sed fide veritas colligenda est."

> Přišel jsi, umyl ses, přistoupil jsi k oltáři a uviděl to, co jsi dříve vidět nemohl. To znamená, že se tehdy tvé oči díky Pánovu prameni a hlásání Pánova utrpení otevřely. Dříve se zdálo, že jsi v srdci zaslepen, a najednou jsi spatřil světlo svátostí.[32]

Stejně jako u křtu řeší Ambrož pochybnosti člověka, který poprvé zjistí, že slavení svátosti církve nedoprovázejí žádné viditelné Boží činy, před nimiž by stanul naplněn úžasem. Namísto toho biskup líčí, jak čerstvě pokřtěný přistoupí k oltáři, pohlédne „na svátosti položené na oltáři a podiví se, že se jedná o stvořenou látku – jsou to přece obvyklé a známé stvořené věci".[33] I v tomto případě se Ambrož snaží dodat svátostem slaveným v církvi věrohodnost a za pomoci typologií chce ukázat, že i eucharistie je starší, a proto důvěryhodnější než „tajemství židů", tedy starozákonní bohoslužba a instituce (*argumentum antiquitatis*).[34] I zde Ambrož využívá – kromě jiného – typologické metody. Od popisu kalicha a chleba (a) přechází k Melchisedechově oběti a k vodě tryskající ze skály v Ex 17, 1–7 (b), kterou ovšem interpretuje s využitím 1 Kor 10, 4 tak, že skálou doprovázející Izraelity byl Kristus (c).[35] Tato epizoda je přitom vztažena na aktuální slavení eucharistie církví (d) a tento pohled na ritus osvěcuje vnitřní význam starozákonní epizody:

> Proto pij i ty, aby tě doprovázel Kristus! Pohleď na tajemství: „Mojžíš", to je prorok, „hůl" je Boží slovo: biskup se Božím slovem dotýká skály, voda tryská a Boží lid pije. Biskup se dotýká kalicha, kalich přetéká vodou tryskající do života věčného a Boží lid, který dosáhl Boží milosti, pije.[36]

Stejně jako v případě křtu i zde biskup dále prohlubuje pochopení svátostného tajemství za pomoci biblických epizod a jejich relektury tak, aby věřící byl při slavení svátostí i četby či poslechu biblických úryvků

---

32 *Sacr.* 3, 2, 15 (CSEL 73, 45): „Isti, lavisti, venisti ad altare, videre coepisti, quae ante non videras. Hoc est: per fontem domini et praedicationem dominicae passionis tunc aperti sunt oculi tui. Qui ante corde videbaris esse caecatus, coepisti lumen sacramentorum videre."

33 *Sacr.* 4, 3, 8 (CSEL 73, 49): „adtendisti sacramenta posita super altare, et ipsam quidem miratus es creaturam. Tamen creatura sollemnis et nota." Srov. *Sacr.* 5, 1, 2 (CSEL 73, 59).

34 Srov. *Sacr.* 4, 3, 9–12 (CSEL 73, 49–51).

35 Srov. *Sacr.* 5, 1, 2–3; *Myst.* 8, 49 (CSEL 73, 59–60. 110).

36 *Sacr.* 5, 1, 3 (CSEL 73, 60): „Et tu bibe, ut te Christus sequatur. Vide mysterium: ‚Moyses', hoc est propheta, ‚virga', hoc est verbo dei: Sacerdos verbo dei tangit petram, et fluit aqua et bibit populus dei. Tangit ergo sacerdos calicem, redundat aqua in calice, salit in vitam aeternam et bibit populus dei, qui dei gratiam consecutus est."

schopen zahlédnout zrakem víry neviditelné skutečnosti zpřístupněné křtem. Proto komentuje úryvek, v němž jeden z vojáků Kristu po jeho smrti probodne bok a vytryskne voda a krev (b), který podobně jako další církevní otcové interpretuje jako prostředek očištění a vykoupení (c), jež je darováno církvi v podobě křtu a eucharistie (d).[37] Nechybí přitom eucharistický výklad Písně písní a žalmů.[38] I v tomto případě se odráží od zmínky o liturgii (a),[39] ve světle slavené svátosti je pak čten starozákonní text (b), jenž podstupuje teologickou četbu v podobě mystického, christologického výkladu (c), který je aplikován na slavení eucharistie (d). Takto Ambrož komentuje např. Pís 1, 1(2) LXX:

> On [*scil.* Kristus] totiž vidí, že jsi očištěn od veškerého hříchu, neboť tvé prohřešky byly setřeny. Proto tě uznává hodným nebeských svátostí a zve tě k nebeské hostině: *Kéž zulíbá mě polibky svých úst.* Kvůli tomu, co následuje, tvá duše – buď lidská přirozenost, nebo církev – vidí, že je obmyta od všech hříchů a hodna přistoupit ke Kristovu oltáři – a co jiného je Kristův oltář než obraz Kristova těla? –, vidí tedy tyto podivuhodné svátosti a praví: *Kéž zulíbá mě polibky svých úst*. To znamená, že mi vtiskuje polibek sám Kristus.[40]

Teologická četba starozákonní knihy tak napomáhá porozumění svátostnému ritu slaveného církví „dnes" a Ambrož tento výklad chápe jako autentický komentář biblického textu, který odpovídá intenci autora. Svátost slavená církví i biblický text se tak navzájem osvěcují, obojímu se dostává christologické četby a lze říci, že Ambrož k obojímu přistupuje jednotným exegetickým způsobem. V jistém slova smyslu pro něj mezi Písmem a svátostí neexistuje pevná hranice (ostatně pojem „svátosti" je

---

37 Srov. *Sacr.* 5, 1, 4 (CSEL 73, 60–61); K původu svátostí z boku Kristova srov. Robert Dodaro, „Sacramenta ex latere Christi," in *AL*, sv. 4, Basel: Schwabe Verlagsgruppe, 2018, sl. 1257–1258.

38 Srov. *Sacr.* 5, 2, 5 – 5, 3, 17 (CSEL 73, 61–65).

39 „Přišel jsi k oltáři": *Sacr.* 5, 2, 5; 5, 3, 12 (CSEL 73, 61. 63): „venisti ad altare."

40 *Sacr.* 5, 2, 6–7 (CSEL 73, 61): „Videt te mundum esse ab omni peccato, quia delicta detersa sunt. Ideo te sacramentis caelestibus dignum iudicat et ideo invitat ad caeleste convivium: ‚Osculetur me ab osculis oris sui'. Tamen propter sequentia anima tua – vel humana condicio vel ecclesia – videt se ab omnibus mundatam esse peccatis, dignam, quae ad altare Christi possit accedere – quid est enim altare Christi nisi forma corporis Christi? – videt sacramenta mirabilia et ait: ‚Osculetur me ab osculis oris sui', hoc est: osculum mihi Christus infigat." Úryvek mimochodem zachovává charakteristiky ne zcela plynulého řečového projevu zaznamenaného stenografem. Snubní symbolice Pís v *Sacr.* se věnuje Vopřada, *Mystagogie*, s. 185–204.

u Ambrože širší než v pozdější západní teologické tradici)[41] a mystický smysl obojího, představený pomocí mystagogické metody, se mu stává způsobem, jak od viditelných prvků (představovaných literním významem či hmotnými prvky svátostí) přejít k neviditelným skutečnostem, které jsou za nimi skryty:

> Nevěř proto pouze svým tělesným očím. Spíše je viditelné to, co viditelné není, protože to, co je vidět, je časné, to, co nikoli, je věčné. Lépe je vidět to, co zrakem nelze postřehnout, ale co lze vnímat duchem a myslí.[42]

Tento duchovní princip typický nejen pro samotného Ambrože, ale i pro celou tradici alexandrijské alegorické exegeze, se pak neomezuje pouze na křestní katechezi, ale lze jej objevit i na jiných místech Ambrožova exegetického korpusu.

4. Exegeze žalmů a přístup k neviditelným skutečnostem

Ambrožova snaha přivádět pokřtěné k poznání neviditelných skutečností skrytých za fyzickými znameními a rity se nicméně neomezovala na velikonoční týden a s ním spojené mystagogické katecheze. Zaměřím se nyní na dva Ambrožovy komentáře věnované žalmům, konkrétně na *Explanatio psalmorum* XII a *Expositio psalmi* CXVIII, kde lze výše zmíněný aspekt biskupovy služby pozorovat. I v těchto výkladech totiž Ambrož zve publikum, aby mělo podíl na zkušenosti s Bohem, kterou učinily staro- a novozákonní postavy: „A je-li kdo pozorný vůči božským skutečnostem, nechť čerpá z oné trojí nauky moudrosti, totiž θεωρητικήν, πρακτικήν, λογικήν.“[43] Jakkoli je Ambrožovo trojí dělení moudrosti samostatným problémem, který byl již podrobně pojednán,[44] lze kon-

---

41 Srov. Giampietro Francesconi, *Storia e simbolo: la simbolica storico-sacramentale nel linguagio e nella teologia di Ambrogio di Milano*, Brescia: Morcelliana, 1981, s. 60–61.

42 *Myst.* 3, 15 (CSEL 73, 95): „Non ergo solis corporis tui credas oculis. Magis videtur, quod non videtur, quia istud temporale, illud aeternum. Magis aspicitur, quod oculis non conpraehenditur, animo autem ac mente cernitur.“ Srov. *Myst.* 3, 8; *Sacr.* 1, 3, 9 (CSEL 73, 91–92. 19).

43 *Expos. ps.* CXVIII II 32 (CSEL 62, 39): „Et si quis nunc intentus diuinis triplicem illam sapientiae hauriat disciplinam, θεωρητικήν, πρακτικήν, λογικήν.“

44 Srov. Michele Cutino, „La tripartizione del sapere in Ambrogio,“ in *Nuovo e antico nella cultura greco-latina del IV–VI secolo*, ed. Isabella Gualandri, Milano: Cisalpino, 2005, s. 561–631.

statovat, že moudrost v těchto třech svých rozměrech představuje pro Ambrože podmínku poznání božských a neviditelných skutečností.

4.1 Řím 1, 20 a poznání Boha skrze stvořený svět

Poslední ze zmiňovaných rozměrů moudrostí, λογική, se týká správného užívání rozumu a pro Ambrože představuje východisko k pojednání o lidské schopnosti poznat Stvořitele z jeho díla v Řím 1, 20.[45] Mezi neviditelným Božím světem a viditelným stvořením existuje pojítko a viditelný svět konkrétně promlouvá o světě skrytém lidskému zraku. Na Řím 1, 20 se Ambrož podobně odvolává i ve výkladu 47. žalmu:

> A proč se nad tím podivovat v případě lidských umělců, když neviditelné skutečnosti příslušející samému věčnému Stvořiteli, jehož nemůžeme spatřit, chápeme prostřednictvím toho, co bylo stvořeno?[46]

Pomocí téhož verše vysvětluje, že vedle viditelných věcí a „tělesné radosti" vyplývající z užívání těchto věcí existuje také říše neviditelných a věčných pravd Božích, která je spojena s „duchovní radostí". Ta je s to přivést snoubenku Kristovu, církev nebo duši, od pozemských skutečností k nebeským:

> V Písni písní je psáno: „Ke kobyle faraónova vozu jsem tě přirovnal, má přítelkyně. […]" Jako vůz tažený rychlými koňmi byla nevěsta Kristova […] vyzdvižena nad svět a vystoupila ke Snoubenci.[47]

Mystický výklad Písma ve výkladech žalmů se stává Ambrožovi prostředkem, jak překročit viditelné a poukázat na neviditelné skutečnosti

---

45 Srov. *Expos. ps. cxviii* II 33 (CSEL 62, 40).

46 *Expl. ps.* 47, 6 (CSEL 64, 351): „et quid mirum de humanis, cum ipsius creatoris aeterni, qui non uidetur a nobis, inuisibilia tamen [eius] per ea quae facta sunt intellegamus?" Spojení *uisibilis* a *inuisibilis* nacházíme u Ambrože v různých kontextech přinejmenším na 125 místech, přičemž patnáct těchto výskytů se nachází v žalmových komentářích; již tento fakt svědčí o významnosti tématu vztahu viditelného a neviditelného pro Ambrože i mimo kontext křestní katecheze.

47 *Expos. ps. cxviii* II 33 (CSEL 62, 40): „in Canticis quoque habemus scriptum: equae meae in curribus Pharaonis adsimulaui te, proxima mea. […] sponsa Christi […] tamquam currus equis uelocibus supra mundum rapta ascendit ad sponsum."

podobným způsobem, jak to činí i v křestních katechezích. Hovoří-li přitom Ambrož o „neviditelných“ skutečnostech, nemá na mysli neviditelnost v obecně filosofickém významu, ale Boha nicejského kréda a skutečnosti, které mu náleží. Ambrož se neustále vrací k tomu, že k Bohu nelze přistupovat tělesně a že ho nelze spojovat s žádným konkrétním místem, neboť je „neviditelný, nevýslovný, nepochopitelný, vše naplňuje a přebývá v něm veškerá plnost božství“.[48] Vezmeme-li v úvahu rané pojetí Boha u jednoho z Ambrožových posluchačů, totiž mladého Augustina,[49] materiální pojetí Boha nemuselo být mezi návštěvníky biskupových kázání málo zastoupené. Ambrož ale takové polyteistické vnímání materiálního Boha, který přebývá v hmotných objektech a předmětech, kritizuje a nabízí mnohem duchovnější a abstraktnější ideu podpořenou citací 2 Kor 4, 18: „Ale neviditelný Boží obraz nespočívá v něčem viditelném, ale zcela jistě spíše v tom, co vidět není.“[50]

4.2 Kol 1, 15–16 a člověk stvořený k Božímu obrazu

Ambrožův diskurs o obrazu Boha se proměňuje v christologický výklad. Klíčovým prvkem jeho nauky o vztahu neviditelného Boha, Krista a viditelných skutečností je Kol 1, 15–16: „On (scil. Kristus) je obraz Boha neviditelného, prvorozený všeho stvoření, neboť v něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi – svět viditelný i neviditelný; jak nebeské trůny, tak i panstva, vlády a mocnosti – a všechno je stvořeno skrze něho a pro něho“.[51] Doména neviditelných skutečností je člověku přístupná výhradně skrze Krista, jediný viditelný obraz neviditelného Otce. „Tento život v těle je pouhým stínem, obrazem života, a nikoli skutečností“, avšak zároveň jsou lidé součástí Kristova těla, byť „nevidí dokonale, ný-

---

48 *Expos. ps. CXVIII* XXII 6 (CSEL 62, 491): „utique inuisibilis ineffabilis inconprehensibilis impleat omnia et diuinitatis in eo habitet plenitudo.“

49 Srov. Augustin, *Conf.* V 10, 19 (CCL 27, 69). Duchovní pojetí božské bytosti, jak jej nalezne sám Augustin, *Conf.* VII 17, 23 (CCL 27, 107) u novoplatoniků, lze v pozdní antice také najít, je však třeba se ptát, zda taková idea nebyla spíše elitní záležitostí, která naprosté většině obyvatelstva unikala.

50 *Expos. ps. CXVIII* X 25 (CSEL 62, 219): „sed inuisibilis dei imago non in eo est quod uidetur, sed in eo utique quod non uidetur.“

51 *Expos. ps. CXVIII* III 20 (CSEL 62, 52).

brž nedokonale".[52] Protože neviditelný svět, do něhož je věřící uveden křtem, při němž je pohřben i vzkříšen společně s Kristem, je definován takto christologicky, i vztah viditelného a neviditelného světa může být definován svátostně.

Podle Ambrože je ale „Bůh rozpoznáván jako ten, kdo bydlí ve skvělých a velikých domech, totiž těch, jimiž jsme my.[53] Neviditelného Boha tak nelze objevit pouze ve vnějším světě, který on sám stvořil, ale také v srdci každého subjektu, jenž vnímá přirozený svět a je samozřejmě spravedlivý. Ačkoli je tedy lidské poznání nedokonalé, přesto může Kristus otevřít člověku oči a „osvítit jej svou milostí".[54] Ti, kdo jsou připraveni „nést jeho [*scil.* Pánovu] pečeť ve svém srdci a na své paži", jsou „opatřeni pečetí k obrazu a podobě Krista, jenž je obraz neviditelného Boha".[55] Člověk podle Ambrože sám Božím obrazem není, je však stvořen k jeho podobě, tedy k podobě Krista, který je jediným obrazem Božím: „Neviditelný obraz Boží je jiný – ‚prvorozený všeho tvorstva, skrze něhož všechno je stvořeno'. Ten není stvořen k obrazu, ale je sám obrazem; ty obraz nejsi, jsi stvořen k obrazu."[56]

Ambrož sleduje patristický koncept, podle něhož všechno bylo stvořeno skrze Krista, a proto také jediné Slovo může být zahlédnuto v tom, co bylo stvořeno. Tímto způsobem Ambrož stanoví teologický základ pro svátostnou povahu přírody, který pomáhá vysvětlit proces, během něhož člověk začíná vidět neviditelné a věčné skutečnosti za pomoci toho, co vidět lze a co bylo stvořeno: „A tak, zahledíš-li se jednotlivě na všechny věci, které jsou v něm stvořeny, uvidíš, že v každé z nich je jen

---

52 *Expos. ps. cxviii* III 18 (CSEL 62, 50): „Ergo ista uita in corpore umbra est uitae atque imago, non ueritas. […] omnes ergo etiam sancti in umbra sunt, quamdiu sunt in corpore: non perfecte uident, non perfecte."

53 *Expl. ps.* 47, 6 (CSEL 64, 351): „ita in excelsis et magnis domibus, quae domus nos sumus, […] deus habitator agnoscitur […]."

54 *Expos. ps. cxviii* III 18 (CSEL 62, 50): „cui Christus oculos reddidit et sua inluminauit gratia."

55 *Expos. ps. cxviii* XIX 28 (CSEL 62, 436): „qui in corde nostro et brachio signaculum eius portare possimus […] in uitam aeternam signati sunt ad imaginem et similitudinem Christi, qui est imago inuisibilis dei." Srov. Kol 1, 15.

56 *Expos. ps. cxviii* X 16 (CSEL 62, 212): „homo enim non est imago dei, sed ad similitudinem factus est. Alius est imago dei inuisibilis, ‚primogenitus uniuersae creaturae, per quem facta sunt omnia'. ille non ad imaginem, sed imago; tu non imago, sed ad imaginem."

jediné Slovo, na němž máme podle našich schopností účast."[57] Stvoření tedy není pouze schopno vypovídat o Kristu, ale může k němu také přilnout a mít na něm účast, a to způsobem, který zůstává skryt fyzickým smyslům, ale který může věřící vnímat svátostně. A to je pro Ambrožovy posluchače, kteří touží po kontaktu s Bohem a účasti na jeho životě, zásadní. Krista, obraz neviditelného Boha, lze nalézt i v člověku – pochopitelně nikoli v jeho zevnějšku, šatech, majetku či zdání, které vytváří, ale v nitru. Takto lze zahlédnout i ve spravedlivém člověku nebo v chudém Boží obraz. Pokud má člověk úctu k druhému, může mít úctu také k Bohu, k jehož obrazu byli lidé, lépe řečeno jejich duše, stvořeni:[58]

> To, co je k Božímu obrazu, se nenachází v těle ani ve hmotě, ale v rozumové duši. Tam je činný ten, který se ukazuje jako člověk k podobě a obrazu Božímu, když na sebe bere spravedlnost, moudrost a každou podobu ctnosti.[59]

Ačkoli je podle Ambrože k Božímu obrazu stvořena lidská rozumová duše, člověka s jeho duší neztotožňuje: i tělo, jehož původcem je Kristus, je pro něj důležité, neboť člověk je složen z těla a duše, a je tedy „dvojí podstaty".[60] Neviditelný Boží obraz však nelze spatřit fyzickým zrakem, ale je nutné proniknout za podobu a zdání a rozpoznat to, co se nachází v nitru člověka, a co je tedy neviditelným obrazem neviditelného Boha:

> Vidíš tedy, že chodíme mezi mnoha Kristovými obrazy? Musíme se varovat zdání, že některému z těchto obrazů snímáme věnec, který Kristus na každý z nich vložil. Musíme se varovat toho, abychom těm, kterým máme povinnost něco přidat, nic neodňali. Co je ale ještě horší, my chudé neobíráme jen o čest, ale také je podvádíme, přivádíme ke zkáze a pronásledujeme je. Neuvědomujeme si, že když si myslíme, že je možné škodit těm, kdo jsou stvořeni k Božímu obrazu, všechny tyto urážky proti Božímu obrazu vršíme – vždyť „kdo se posmívá chudákovi, tupí jeho Tvůrce" (Př 17, 5).[61]

---

57 *Expos. ps. cxviii* III 20 (CSEL 62, 52): „itaque si uideas singula omnium, quae creata sunt in ipso, uidebis in singulis unum uerbum esse omnium, cuius pro captu nostro participes sumus."

58 Srov. *Expos. ps. cxviii* X 25 (CSEL 62, 219).

59 *Expos. ps. cxviii* X 15 (CSEL 62, 212): „Quod enim secundum imaginem est, non est in corpore nec in materia, sed in anima rationabili. Ibi operatur, ibi ostenditur homo ad similitudinem et imaginem dei, ubi iustitiae, ubi sapientiae, ubi omnis forma uirtutis adsumitur."

60 *Expos. ps. cxviii* X 18 (CSEL 62, 214): „homo geminae substantiae."

61 *Expos. ps. cxviii* X 26 (CSEL 62, 219): „Vides ergo quia inter multas Christi imagines ambulamus. caueamus, ne coronam imagini detrahere uideamur, quam unicuique

Biskup se tu obrací ke konkrétním posluchačům přítomným jeho kázání během liturgie a snaží se je přivést k tomu, aby pochopili, že i oni jsou stvořeni k Božímu obrazu:

> Máš ve své podstatě něco z obrazu a podoby Boží, něco, co je podobné Božímu obrazu. […] Byl jsi učiněn živou duší. Poslyš, co praví: nikoli tělem, ale živou duší.[62]

Ambrož tu zjevně neopomíjí zdůraznit nicejské chápání Kristova božství, ale na závěr chce vyzdvihnout fakt, že Boží obraz je skryt v lidské duši. Zároveň je vše uvedeno do kontextu dějin spásy, protože Boží obraz nebyl v lidské duši plně uchován, neboť „hříšník nesvedl uchovat pečeť a ve stavu hříchu neměl na mysli věci božské, ale lidské".[63] Situace člověka se změnila teprve s příchodem Krista, který je od věčnosti obrazem neviditelného Boha.[64] Otisk obrazu neviditelného Boha v člověku je obnovován prostřednictvím obrácení a křtu, při němž je věřící sjednocen s Kristem, který je skutečným Božím obrazem. Tím, že pokřtěný obléká Krista, a to jak teoreticky, tak prakticky, mění hříšný stav člověka, který ztratil pečeť, jež mu vtiskl Bůh. Obraz, k němuž byl člověk stvořen, lze znovu spatřit v životě člověka spravedlivého a ctnostného, tedy v těch, kdo byli pokřtěni a jejichž hřích byl prostřednictvím služby biskupů odpuštěn.

4.3 Oči víry

Než se naše pozornost přesune k praktickému rozměru moudrosti, nelze opomenout zapojení „očí víry", „vnitřního" či „duchovního zraku" do touhy člověka dosáhnout Krista a spojení s ním. Velice podrobně se

---

Christus inposuit. caueamus, ne aliquid detrahamus his quibus debemus adiungere. sed, quod peius est, non solum non honestamus pauperes, sed etiam dehonestamus destruimus persequimur, et ignoramus, quod has in imaginem dei congregamus iniurias, cum factos ad dei imaginem putamus esse laedendos; ‚qui' enim ‚inridet pauperem exacerbat eum qui fecit illum'."

62 *Expos. ps. cxviii* X 16 (CSEL 62, 212–213): „Habes ergo in tua substantia aliquid de imagine et similitudine dei, quod sit diuinae simile imaginis. […] Factus eras in animam uiuentem; audi quid dicat: non in carnem, sed in animam uiuentem."

63 *Expos. ps. cxviii* X 16 (CSEL 62, 213): „peccator signaculum tenere non potuit et in crimine positus non habebat quae dei sunt."

64 Srov. Kol 1, 15; *Expos. ps. cxviii* X 16 (CSEL 62, 212).

duchovnímu zraku věnuje Ambrož především v XVI. knize svého *Výkladu 118. žalmu*, nadepsané hebrejským *ע 'ajin* vyloženým jako „oko". Ambrož tu chce svým posluchačům sdělit, že poznání Boha a konkrétně Krista je spojeno s duchovním, nikoli fyzickým zrakem:

> „Mé oči selhaly v očekávání tvé spásy a výroku tvé spravedlnosti." Uvažuj, co je to za oči, které selhávají v očekávání Kristova příchodu. Jedná se pochopitelně o oči duše, nikoli těla, upřené na Krista s veškerou pozorností víry. Veškerý náš zrak je zaujat milovanou bytostí a potěšení mu nepřináší pohled na nic jiného.[65]

Ambrož se snaží naučit své věřící vidět realitu novýma očima,[66] očima víry, které přirovnává k zamilovanému pohledu, který však přenáší na mystickou rovinu duchovního sňatku mezi Kristem a duší, resp. Slovem a církví. Aby popsal schopnost spatřovat neviditelný svět, Ambrož sleduje Órigenovu teorii duchovních smyslů. Podle ní každému z pěti fyzických smyslů „vnějšího" či „hmotného" člověka odpovídá duchovní smysl „člověka vnitřního". Ambrož tak hovoří velice často o vnitřních očích, očích duše, duchovních očích či zraku srdce.[67] Patero smyslů přitom je paralelou pěti knih žaltáře, který představuje dokonalého člověka v Kristu. Každý z „vnějších" smyslů má svůj vnitřní protějšek, Davidova desetistrunná lyra tedy symbolizuje patero dvojic vnitřních a vnějších smyslů člověka.[68] Exegezi žalmu tak Ambrož využívá k tomu, aby vnějšího i vnitřního člověka ve všech jeho mohutnostech, reprezentovaných pěticí smyslů sluchu, zraku, hmatu, chuti a čichu, zdokonalil. Nejdůležitější mezi nimi je však zrak; Ambrože ovšem nezajímá ani tak zrak fyzický jako oči duše schopné vidět Krista.[69] Příkladem a vzorem člověka schopného správně duchovně vidět je David, autor žaltáře a prorok nahlížející tajemství Krista.[70]

---

65 *Expos. ps.* CXVIII XVI 17 (CSEL 62, 361): „‚Oculi mei defecerunt in salutare tuum et in eloquium iustitiae tuae'. Qui sint isti oculi considera, qui in Christum deficiunt, dum eius praestolantur aduentum: animae uidelicet oculi, non corporis, tota fidei intentione defixi; in eo enim quem diligimus totis oculis occupamur nec quicquam aliud uidere delectat."

66 Srov. Brian Dunkle, *Enchantment and Creed in the Hymns of Ambrose of Milan*, New York, NY: Oxford UP, 2016, s. 103.

67 Seznam Ambrožových textů k tématu uvádí Madec, *Saint* Ambroise, s. 184n.

68 Srov. *Expl. ps.* 40, 38–40 (CSEL 64, 255–257).

69 Srov. *Expl. ps.* 40, 39; *Exp. ps.* CXVIII XIX 2 (CSEL 64, 256; 62, 423).

70 Srov. *Exp. ps.* CXVIII XVI 30 (CSEL 62, 367–368).

Vnitřní vhled do reality skryté za viditelnou skutečností člověk nemůže získat sám. Může učinit, co je v jeho moci, pro to, aby duchovnímu pohledu nic nebránilo, ale v konečném důsledku člověka ke vnímání a pochopení Pánových tajemství uschopňuje Bůh, pramen veškeré moudrosti a porozumění.[71] Pro Ambrože je pak zásadní k tomuto Bohu nasměrovat srdce, které je takto schopno dojít až k duchovnímu sňatku, jenž představuje v Ambrožově exegezi 118. žalmu vrchol duchovního pokroku.[72]

Jak jsem zmínil, jedna věc je schopnost zraku vidět, druhá však zodpovědnost hledícího subjektu za to, na co hledí – a to také Ambrož svému publiku připomíná. V tomto ohledu mohou nastat dva problémy. Člověk se jednak může stát podobným těm, kteří si oči zakrývají rukama, aby neviděli, co vidět mohou, ačkoli mají schopnost zraku.[73] Druhý problém se týká těch, kteří se rozhodují vidět, ale bez ohledu na to, co uvidí.[74] Subjekt se tedy rozhoduje, na co bude hledět, a v tomto ohledu musí pečlivě volit, aby nebyl prostřednictvím svého zraku pokoušen: „Oko nevěstky se stává sukničkáři léčkou." Oko nemůže samo o sobě hřešit, záleží na srdci člověka, který se dívá: „V oku je zrak, v srdci hřích."[75] Čistota se ovšem netýká pouze fyzického zraku, ale také zraku vnitřního, protože oči srdce osvěcují celé tělo a zbavují je slepoty.[76] Obrácení a praktický život člověka má proto vliv na jeho schopnost vnímat duchovním zrakem a vidět to, co je neviditelné. Ambrož se pečlivě snaží publiku vysvětlit, že k získání moudrosti, o níž hovoří, je nezbytný mravní život – to nemuselo být zřejmé zvláště těm, kteří za svého předkřesťanského života uvykli pohanským obřadům, na jejichž správné provedení a účinek neměl mravní život zásadní vliv. Příkladem nápravy mravního jednání se opět stává ve výkladu žalmů David, který ukazuje na nutnost hledět na Boha zrakem spravedlivého člověka a opírat se o něj všemi silami.[77]

---

71 Srov. *Exp. ps. cxviii* XVI 35 (CSEL 62, 370).
72 Srov. *Exp. ps. cxviii* XX 39 (CSEL 62, 463).
73 Srov. *Exp. ps. cxviii* I 11 (CSEL 62, 11–12).
74 Srov. *Exp. ps. cxviii* XVI 2 (CSEL 62, 353).
75 *Exp. ps. cxviii* XVI 3 (CSEL 62, 353): „Oculus meretricis laqueus amatoris. […] In oculo uisus est, in corde peccatum."
76 Srov. *Expl. ps.* 43, 79 (CSEL 64, 318).
77 Srov. *Exp. ps. cxviii* XIX 2 (CSEL 62, 423).

4.4 Způsob života a obrácení

Touhu přilnout ke Kristu musí následovat způsob života, nebo v případě, že to je zapotřebí, změna života.[78] Na tom Ambrož trvá hned na počátku svého komentáře ke 118. žalmu, když ukazuje, že nespravedlivé skutky a způsob života člověka zaslepuje, takže nemůže zahlédnout „skrytá tajemství". Proto představuje cestu, jak k pochopení těchto tajemství dojít:

> Protože zrak rozumu je zaslepen ničemností a zamlžen špatností, nemůže proniknout hlubiny tajemství. Nejprve je proto nutné věnovat se vojenské službě, tedy životu, a je zapotřebí napravit jeho způsob. Když jej uvedeme na správnou cestu, napravíme svá provinění a dostane se nám milosti očištění, tu nastává chvíle, abychom popořádku a po stanovené cestě přešli k hledání poznání. Nejprve tedy přicházejí otázky morální, až poté mystické.[79]

Ve většině první knihy svého *Expositio psalmi* CXVIII se Ambrož snaží vysvětlit, že schopnost hledět na „tajemství" přichází ruku v ruce s osvojením si způsobu života odpovídajícímu Božím přikázáním. Člověk, který se pak seznámí s proroctvím, pochopí hloubku evangelia jak teoreticky, tak prakticky.[80] To má velmi konkrétní důsledky pro život křesťana, který se musí vyhýbat všemu, co jej vzdaluje od Boha; Ambrož uvádí příklad lakomství, touhy po ženě jiného muže a světských ambicí: „Kdo opouští sám sebe, aby přilnul ke ctnosti, ztrácí, co mu patří, a získává to, co je věčné."[81] Kde ve své exegezi žalmů Ambrož hovoří o ctnosti a opouštění neřesti, směřuje k hlavnímu cíli, kvůli němuž se do této exegeze v rámci homilie pustil – totiž přivést církev, své publikum, k dokonalosti, která mu umožní porozumět Božím tajemstvím a spojit se s Kristem.

K ilustraci spojení mezi praktickým životem a schopností vidět neviditelné používá Ambrož v obou žalmových komentářích exemplum

---

78 Srov. *Expl. ps.* 35, 26 (CSEL 64, 68).

79 *Expos. ps.* CXVIII I 2 (CSEL 62, 5): „… inprobitate caecatur mentis oculus et caligante sibi iniquitate mysteria profunda inuenire non potest. Primum ergo exercenda est uitae militia, corrigendi mores. Cum haec instituerimus ad cursum debitum, ut sit offensionis correctio, puritatis gratia, tunc ad studia percipiendae cognitionis ueniamus suo ordine et uia. Prima igitur sunt moralia, secunda mystica."

80 Srov. *Exp. ps. CXVIII* II 32 (CSEL 62, 39).

81 *Expos. ps. CXVIII* XI 6 (CSEL 62, 236): „Qui igitur deficit sibi, ut uirtuti adhaereat, amittit quod suum est, accipit quod aeternum est."

proroka Elizea o dobývání Dótanu v 2 Král 6, 8–23. Prorokovi přitom pomáhají andělé, které on sám vidí, a proto se nebojí nepřátelského vojska. Jeho služebník Gechází je však nevidí, neboť člověk anděly a další neviditelné skutečnosti nemůže spatřit, neotevře-li mu oči Bůh.[82] Pravým důvodem Gecházího neschopnosti vidět neviditelné je ale jeho mravní špatnost – zatímco špatný způsob života znemožňuje člověku vidět, muž spravedlivý a milosrdný jedná i s nepřáteli jako Bůh a podobně jako Elizeus.[83]

Je ovšem hodno pozornosti, že pochopení výše uvedených (neviditelných) důsledků hříchu si už samo o sobě žádá určité duchovní porozumění. I spravedlivý člověk je součástí Kristových skutečností a jeho počínání je přístupné pouze duchovnímu zraku, který je schopen hledět pod povrch věcí. Vnímat „neviditelnou" spravedlnost člověka předpokládá pozornost vůči jeho slovům a moudrosti, která se v nich skrývá: „Vnějšek ničemu neprospívá, to, co je uvnitř, uzdravuje."[84] Důvod pro zapojení mravního života do procesu porozumění neviditelným skutečnostem není pouze pedagogický, ale je zakotven teologicky ve skutečnosti, že člověk je stvořen k Božímu obrazu a podobě, jak bylo uvedeno výše. Pokud se člověk spokojí s pozemskými rozkošemi, jídlem, pitím či bohatstvím, stává se méně hodnotným, než jaký skutečně je. A proto je také lidský „zrak" zamlžen penězi, gladiátorskými hrami a dalšími projevy marnosti, proto také hřích zatemňuje lidskou mysl a takové neřesti jako chtíč zaplňují podpalubí lodi lidského života vodou, která jej hrozí potopit.[85]

Důraz na etické jednání tak má v Ambrožově podání povzbudit posluchače, aby aspirovali na skutečné lidství, tedy na svět neviditelný, kde lze najít skutečné lidské já.[86] Snaží se přesvědčit publikum, že nestačí vyhýbat se hříchu a neřestem, ale je třeba si osvojit jednání vlastní Bohu. Pro rozdávání almužny chudým, pomoc trpícím či úctu k zemřelým je zapotřebí lásky, díky níž člověka od Boha neoddělí ani smrt.[87] Jednání na základě lásky, o němž Ambrož hovoří, tvoří součást obrácení, které vede k nazírání Boha. To, co však Ambrož nabízí, se liší od filosofického vý-

---

82 Srov. *Expos. ps. CXVIII* I 11; *Expl. ps.* 36, 58; 37, 15 (CSEL 62, 11–12; 64, 116. 147).

83 Srov. Ambrož, *Off.* III 14, 87 (CCL 15, 186). Velice podobně líčí Gecházího *bSanhedrin* 90a, 107b.

84 *Expos. ps. cxviii* X 25 (CSEL 62, 218): „quod foris est nihil prodest, quod intus est sanat."

85 Srov. *Expl. ps.* 37, 28–29; *Expos. ps. cxviii* V 28. 30. 33–34 (CSEL 64, 157–159; 62, 97–101).

86 Srov. *Expos. ps. cxviii* V 32 (CSEL 62, 99).

87 Srov. *Expos. ps. cxviii* XIX 28 (CSEL 62, 436).

stupu, neboť počítá s Boží milostí, která je v životě člověka aktivní.[88] Své místo pak má na pouti „nocí" tohoto života také církev, která osvěcuje kroky věřícího, jenž směřuje bez obav ke Kristu.[89]

4.5 Nazírání čili kontemplace

„Čím jsme se zabývali výše, to je πρακτικόν; co máme zde, je θεωρητικόν." Těmito slovy uvádí Ambrož svou exegezi Žl 118 (119), 82: „Mé oči umdlely čekáním na tvůj výrok a pravily: ‚Jak mě potěšíš?'‚"[90] která vztahuje na kontemplaci Slova. Zvláště na tomto místě Ambrož prozrazuje svou inspiraci Órigenovou teorií – oči, o nichž zde hovoří, nepatří tělu, ale jsou smyslem náležejícím Kristu.[91] Církev byla obdařena Kristovou myslí, a to nikoli na základě svého rozhodnutí či zásluh, ale jeho milostí, a na jejím základě může Krista vidět.

Kontemplace představuje pro Ambrože druh tíhnutí či záměru namířeného určitým směrem (*intentio*). Tato touha chce být přetvořena Bohem, přilnout k němu (*adhaerere*) a stát se s ním ve zdánlivě nekončícím procesu jedním. Praktický život a obrácení mají za cíl napomoci kontinuální proměně a sjednocení s Bohem a jsou vedeny touhou po milované bytosti, která je příliš vzdálená, než aby ji bylo možné dosáhnout ihned:[92]

> Není tomu snad tak, že když po někom toužíme a doufáme, že přijde, upíráme své oči tam, odkud očekáváme jeho příchod? […] Zahlédl-li někdo zdáli a dosud nejasně a nezřetelně pohledem rozumu Boží Slovo, jakýmsi vnitřním zrakem pozoruje, jak se loď Slova přibližuje k jeho duši. Čím jasněji však začíná vidět, tím rychleji spěchá k přístavu pravdy, aby jí byl při jejím příjezdu co nejblíže.[93]

---

88 Srov. *Expos. ps. cxviii* II 32 (CSEL 62, 39).

89 Srov. *Expl. ps.* 35, 26 (CSEL 64, 68).

90 *Expos. ps. cxviii* XI 7 (CSEL 62, 236): „‚Defecerunt oculi mei in eloquium tuum dicentes: Quomodo consolaberis me?' supra πρακτικόν, hic θεωρητικόν."

91 Srov. *Expos. ps. cxviii* XI 7 (CSEL 62, 255).

92 Srov. *Expos. ps. cxviii* XI 3 (CSEL 62, 253).

93 *Expos. ps. cxviii* XI 9 (CSEL 62, 238): „Nonne, quando aliquem desideramus et speramus adfore, eo dirigimus oculos, unde speramus esse uenturum? […] Si quis de longinquo uerbum dei obtutu mentis aspexerit nondum planum atque distinctum, is uelut quibusdam oculis interioribus uerbi nauigium adpropinquare animae suae cernit. Quo autem expressius uidere coeperit, eo magis quasi ad portum ueritatis festinat accedere, ut sit proximus inuehendae."

Touha tedy zprostředkovává setkání věřícího se Slovem a umožňuje mu tak vidět realitu víry, která zůstává jeho zrakům skryta. Pro Ambrože má diskurs o neviditelných skutečnostech jasně christologický kontext, nejedná se pouze o obecné poznání duchovních skutečností: „Máme před sebou Krista."[94] Veškerý pohled a úsilí věřícího, k němuž se Ambrož obrací, míří ke Kristu, který je pravým Světlem osvěcujícím každého člověka: „My ale s odhalenou tváří upínáme svůj zrak na věčnou slávu Pánovu, abychom byli obnoveni k jeho obrazu, od slávy k slávě v Duchu svatém (srov. 2 Kor 3, 18)".[95] Křesťanská a explicitně nicejská víra v Krista a jeho Boží synovství je nezbytná k tomu, aby měl věřící přístup k neviditelným skutečnostem a mohl na ně v Kristu hledět. Proto člověk tuto víru nesdílející, kterého Ambrož obvykle označuje jménem *Iudaeus*, tedy ten, kdo Kristovo božství neuznává,[96] nemá do oblasti neviditelných Božích skutečností přístup.[97] Tento mystický zrak věřícího, schopný zahlédnout Krista a jeho skutečnosti, je přitom otevřen přímo Kristem, který člověka oživuje, „osvěcuje jeho mysl a nechává zahořet jeho srdci", takže je schopen pochopit přikázání, která jsou cestou k nebeské slávě.[98] Toto oživení spočívá v tom, že Kristus uzdravuje člověka z jeho hříchu a otevírá jeho srdce a duchovní zrak tím, že sám na člověka pohlíží.[99] Přitom proniká duši a rozzařuje ji jasem nebeského světla.[100] Nejedná se přitom o jednostranný akt ze strany Slova, ale člověk, resp. jeho duše, s tímto Kristovým zásahem souhlasí – Ambrož toto sjednocení Krista s duší popisuje jako mystický sňatek.[101]

---

94 *Expos. ps. cxviii* V 29 (CSEL 62, 97): „Ante nos est Christus."

95 *Expl. ps.* 37, 41 (CSEL 64, 169): „Nos autem reuelata facie gloriam domini speculamur aeternam, ut ad eius imaginem a gloria in gloriam per spiritum sanctum reformemur."

96 Srov. Vopřada, *Mystagogie*, s. 338.

97 Srov. *Expos. ps. cxviii* III 23. 40 (CSEL 62, 54. 62).

98 *Expos. ps. cxviii* V 31 (CSEL 62, 99): „sed inluminationem mentis operatus est. inflammauit cor tuum."

99 Srov. *Expl. ps.* 36, 30. 33 (CSEL 64, 94. 97).

100 Srov. *Expos. ps. cxviii* XIX 39 (CSEL 62, 442).

101 Srov. *Expos. ps. cxviii* XXII 40 (CSEL 62, 507).

Závěr

Craig A. Saterlee označuje za cíl mystagogie úsilí „uvést neofyty hlouběji do tajemství, aby je mohli vidět očima víry“.[102] U Ambrože ale jasný předěl mezi péčí o kandidáty křtu, neofyty a dříve pokřtěné křesťany nelze pozorovat. Záměr naučit je vidět neviditelné prostřednictvím víry pozorujeme jak v jeho křestních katechezích, tak v běžné biblické exegezi přednesené během liturgie a zastoupené zde výkladem žalmů. Neviditelné skutečnosti pro něj přitom nepředstavují pouze filosofický koncept inspirovaný novoplatónstvím, ale realitu vlastní Bohu víry a jeho konání, která nachází svůj výraz v křesťanské nauce a praxi. Porozumění přístupu k neviditelnému Bohu také stojí především na biblickém chápání nehmotného Boha a na přesvědčení založeném na Kol 1, 15 – kdo má přístup ke Kristu, má skrze něho přístup i k neviditelným skutečnostem. Předání tohoto přístupu posluchačům pak tvoří jeden z hlavních pilířů Ambrožovy biskupské služby. Kontinuita takového počínání pak může mimoto představovat jeden z nepřímých argumentů pro autenticitu spisu *De sacramentis*. Současně lze konstatovat těsné propojení Ambrožovy exegetické a mystagogické metody, která obojí cílí na překročení literního, viditelného a povrchního a zprostředkování duchovní, neviditelné a hluboké skutečnosti.

Access to the Invisible in Ambrose's Baptismal Catecheses and Commentaries on the Psalms

Keywords: Latin Patristics; Ambrose of Milan; Mystagogy; Patristic Exegesis; Invisible Realities; Homiletics; Nicene Faith; De sacramentis; Psalms

Abstract: The paper explores the relationship between Ambrose's mystagogical and exegetical method. Both of them bring the Christian catechumen or believer from the superficial perception of the biblical text or visible reality to the realm of the invisible that is hidden from the physical senses and is accessible only through faith. After a brief introduction to the significant characteristics of Ambrose's biblical exegesis, Ambrose's baptismal catecheses are analysed in order to clarify the conjunction of mystagogy and exegesis. The latter part of this article focuses on an example of Ambrose's exegetical work, i.e., his commentaries on the Psalms, the *Explanatio Psalmorum* XII and the *Expositio Psalmi* CXVIII. There

[102] Craig A. Satterlee, *Ambrose of Milan's Method of Mystagogical Preaching*, Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2002, s. 190.

is a continuity in Ambrose's ministry to bring his audience from the visible to the invisible both in the catecheses and in his exegetical and homiletical work. The invisible is not perceived by him only in the philosophical sense, but it is understood from the point of view of the Nicene faith both in theory and practice. The presence of a similar attitude in his works speaks indirectly for the authenticity of his *De Sacramentis* and it indicates how profoundly intertwined his exegetical and mystagogical method are.

doc. David Vopřada, Dr.
Katedra systematické teologie a filosofie
KTF UK
Thákurova 3
160 00 Praha 6 – Dejvice
voprada@ktf.cuni.cz