

Ambrožova argumentace proti Bonosově nauce o Ježíšových bratřech mezi teologií, církevní politikou a historicko-kulturním kontextem

David Vopřada

V Ambrožově epistolári se dochoval text *listu* 71 (v edici otců maurinů číslovaný jako 56a), jenž odpovídá na otázku makedonských biskupů, jak naložit s jistým Bonosem, který popíral, že by Maria po Ježíšově narození zůstala pannou. List lze datovat do roku 392, do značně zjištěné doby začátku 90. let čtvrtého století, kdy na Ambrožem, Jeronýmem a dalšími církevními autoritami silně propagované asketické hnutí postupně zareagovalo několik osobností – zvláště Helvidius, Bonosus a Jovinian (Iovinianus). Ti zpochybnili základní teologické teze, na nichž podpora celibátního způsobu života zasvěceného Kristu stála. Tento historický rámec, do něhož patří nejen církevněpolitické zájmy biskupů a císařů, kulturní vnímání pozdněantických Římanů i atmosféra teologické kontroverze uvnitř církve i polemiky církve s dalšími náboženskými skupinami vzbuzuje otázku, nakolik autorům tohoto období i biskupům shromážděným na synodách mohlo jít v případě tvrzení o Mariině panenství *in partu* a *post partum* o teologickou výpověď *a se*, anebo zda se v této otázce zásadním způsobem odrážely také jiné zájmy jednotlivých protagonistů.

Pokusíme se nabídnout několik podnětů, které se v současném mariologickém diskursu především o charakteru Mariina panenství a hodnotě dogmatických výpovědí o Mariině panenství *ante partum*, *in partu* a *post partum* nejeví jako zcela bezvýznamné. Ovšem nejen to: kořeny výše uvedené mariologické nauky ovlivňují i výše aktuálních otázek a hledání, které jsou s teologickou reflexí Mariina panenství historicky propojeny, a vůči kterým je dnes církev povolána postavit se čelem. Bonosův případ ilustruje způsob, jak biskupové konce čtvrtého století samostatně i na koncilech řešili problematiku otázek, a proto pohled na zmíněnou kauzu může vnést světlo i do reflexe způsobu vedení církve i synodálního principu rozhodování.

Nejprve se zaměříme na historický kontext synody v Capui (392) na základě textu *epist.* 71 (56a) z Ambrožova epistoláře. Vzhledem k tomu, že autor listu není explicitně uveden, je nezbytné nejprve ověřit, zda jde skutečně o Ambrožovo dílo. Současně je třeba se zabývat otázkou, proč se milánský biskup na synodě v Capui a v kauze Bonosus vůbec angažoval. Následně představíme interpretační rámec nauky, kterou *epist.* 71 obhazuje. Klíčovým bodem bude vzestup asketického hnutí, jehož stěžejní ideou bylo panenství, a také kontext mezináboženské polemiky, tedy křesťanské apologie tváří v tvář židovské a pohanské kritice Ježíšova panenského narození. Předložený český překlad *epist.* 71 (56a) pak může čtenáři usnadnit orientaci v této komplexní problematice a nabídnout mu pevnější základ pro pochopení širšího historického a teologického rámce.

1. HISTORICKÝ KONTEXT SYNODY V CAPUI A *EPIST.* 71

Po porážce a smrti „uzurpátora“ Magna Maxima u Akvileje v srpnu 388 se císař Theodosius na více než dva roky usídlil v Miláně.¹ Tím nastává období intenzivních styků mezi ním a biskupem Ambrožem, které výrazně ovlivňovaly císařskou náboženskou politiku zvláště ve vztahu k církvi na Západě.² J. H. W. G. Liebeschuetz se domnívá, že Theodosius mohl koncem června či července 391 svolat koncil do Říma právě na Ambrožovo naléhání.³ Tento koncil měl být „ekumenický“ a měl především urovnat dlouholeté schisma v Antiochii.⁴ Koncil se nakonec sešel až v zimě 392 po Theodosiově odjezdu do Konstantinopole, a to nikoli

¹ Tedy s výjimkou necelého čtvrt roku, který v létě 389 strávil v Římě: srov. Hervé SAVON, *Ambroise de Milan*, Paris: Desclée, 1997, s. 278–279; pro podrobnější rozbor historických okolností synody v Capui viz též Francesco TRISOGLIO, „Sant’Ambrogio e il concilio di Capua,” in *I concili della cristianità occidentale. Secoli III–V. XXX Incontro di studiosi dell’antichità cristiana. Roma, 3–5 maggio 2001*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2002, s. 471–484.

² Neil B. McLYNN, *Ambrose of Milan: Church and court in a Christian capital*, Berkeley: University of California Press, 1994, s. 330–333 ale současně na základě analýzy protipohanské legislativy z 24. února 391 uvažuje o limitech tohoto vlivu.

³ Srov. John Hugo Wolfgang Gideon LIEBESCHUETZ, *Ambrose of Milan: Political letters and speeches*, Liverpool: Liverpool University Press, 2011, s. 49 a *CTh.* XVI 10,11 z 16. června 391.

⁴ Viz AMBROŽ, *Epist.* 70(56) (CSEL 82/3, 3–6).

v Římě, nýbrž z nám neznámých příčin v Capui.⁵ Dle Ambrože (*epist.* 70) se na synod dostavil pouze jeden ze dvou pretendentů antiochijského stolce, Evagrius. Druhý, Flavián, se omluvil kvůli svému pokročilému věku a obtížím spojeným se zimním cestováním.⁶ Ačkoli se koncilu účastnilo nemalé množství západních biskupů, nezúčastnili se ho žádní biskupové východní, a proto se nakonec ani dle dobových měřítek nedjedalo o ekumenický, nýbrž pouze „plenární koncil“.⁷

Desátá kniha Ambrožova epistoláře, kam patří i *epist.* 71, se zaměřuje na (církevně)-politická témata. Začíná dvěma dopisy týkajícími se církevních záležitostí projednávaných na synodě v Capui na začátku roku 392. Prvním z nich je řešení antiochijského schismatu, kde je v *epist.* 70 touto úlohou pověřen Theofilos z Alexandrie. Druhý dopis (*epist.* 71) se zabývá otázkou Bonosa, který hlásal Helvidiovu nauku, že Maria po narození Ježíše nezůstala pannou a měla další děti. Oba listy používají množné číslo „my“, protože nejde o osobní dopisy, ale o oficiální listy synody v Capui, respektive synody v Miláně, která se sešla v létě 392. Následující dopisy (*epist.* 72 a další) se už věnují politickému jednání o odstranění oltáře bohyně Vítězství z kurie římského senátu.⁸ Dopis o Bonosovi, biskupovi z Naissu (dnešní Niš)⁹ nebo ze Sardiky (dnešní Sofia),¹⁰ není jediným Ambrožovým textem na toto téma. O Bonosově nauce píše také ve svém spise *De institutione virginis*, který se obvykle

⁵ Srov. Jean-Rémy PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire Romain: Contribution à l'histoire des rapports de l'Eglise et de l'État à la fin du quatrième siècle*, Paris: De Boccard, 1933, s. 541; Charles PIETRI, *Roma Christiana: recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440)*, Rome: Ecole Française de Rome, 1976, sv. II, s. 1077–1082.

⁶ Srov. THEODÓRÉTOS z KYRRU, *Hist. eccl.* V 23 (GCS 19, 321–324).

⁷ *Reg. eccl. Carthag. exc.* (CCL 149, 187, l. 160): „in Capuensi plenaria synodo“.

⁸ Gerard NAUROY, „Édition et organisation du recueil des lettres d'Ambroise de Milan: une architecture cachée ou altérée,“ in *La correspondance d'Ambroise de Milan*, ed. Aline Canellis, Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012, s. 55.

⁹ INOCENT I., *Epist.* 16 (PL 20, 519–520); Knut SCHÄFERDIEK, „Bonosus von Naissus, Bonosus von Serdika und die Bonosianer,“ *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 96 (1985): 162–178; Angelo PAREDI, *S. Ambrogio e la sua età*, Milano: Hoepli, 1994³, s. 486; Knut SCHÄFERDIEK, „Bonosus von Naissus, Bonosus von Serdika und die Bonosianer,“ in *Schwellenzeit*, ed. Hanns Christof Brennecke, Berlin: De Gruyter, 1996, s. 287–304.

¹⁰ MARIUS MERCATOR, *Diss. de XII anathematibus Nestorii*, ed. G. Garnier, Parisiis, 1673, sv. II, s. 128; Gerhard RAUSCHEN, *Jahrbücher der Christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen: Versuch einer Erneuerung der Annales Ecclesiastici*, Freiburg i. Br.: Herder, 1897, 341 pozn. 9; Hans von CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin: W. de Gruyter, 1929, s. 120.

datuje do roku 393.¹¹ Tento spis již reflektuje trochu jiný kontext, a to dobu po nástupu Joviniánova hnutí na počátku 90. let, které reagovalo na rostoucí popularitu asketického hnutí.

Jovinián přišel do Říma z milánského kláštera, kde žil velmi asketicky. Chodil bos a v obnošených šatech, jedl hlavně chléb a pil vodu, a věnoval se převážně manuální práci. Když zjistil, že mu takový životní styl neprospívá, přesídlil do Říma, kde začal žít mnohem volněji. Podle Jeronýma se už staral o svůj vzhled, oblečení, vkus a pravidelně navštěvoval lázně. Jeronýmovy výpady však naznačují jeho zaujatost a je otázkou, nakolik lze tomuto popisu věřit. Nazývá Joviniána například „křesťanským Epikurem“ a „kluzkým hadem“.¹² Podle Augustina se Jovinián také snažil napodobovat Jeronýmův styl života tím, že vyhledával společnost zbožných žen, aniž by usiloval o manželství. Ve svém životě by se příliš nelišil od jiných asketů v Římě, kdyby nezačal veřejně hlásat své názory. Tvrdil, že panny, vdovy, ženichové a nevěsty se neliší mírou zásluh, ale pouze skutky, které po sobě zanechávají. Rozdíly v askezi, ať už ve stravování, celibátu nebo manželství, podle něj neexistují, a všichni pokřtění nakonec obdrží stejnou odměnu. Pokřtění se proto nemusí obávat ďábla.¹³ Joviniánovy názory však dráždily soudobé asketické hnutí, které oslavovalo celibát i prostřednictvím Mariina panenství *in partu* a *post partum*. Jeho tvrzení, že Maria po narození Ježíše přestala být pannou, zpochybňovalo teologické základy jejich praxe.¹⁴ Zvláště Jeronýmovy názory na sexualitu byly velmi negativní. V zápalu své ré-

¹¹ K diskusi ohledně datace spisu viz Giuseppe Visonà (ed.), *Cronologia ambrosiana: Bibliografia ambrosiana*, Milano – Roma: Biblioteca Ambrosiana – Città Nuova, 2004, s. 79.

¹² JERONÝM, *Adv. Iovin.* I 1: *Epicurum Christianorum; debilitatus coluber*; srov. též I 40 (PL 22, 221. 280).

¹³ Srov. JERONÝM, *Adv. Iovin.* I 3; II 1 (PL 22, 222–223. 295); k průběhu joviniánské krize viz Francesco CORSATO, „I concili di Roma e di Milano del 390 e l'Adversus Iovinianum di Gerolamo intorno al tema verginità/matrimonio,“ in *I concili della cristianità occidentale. Secoli III–V. XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 3–5 maggio 2001*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2002, s. 447–460; Yves-Marie DUVAL, „Une réponse d'Ambroise à l'empereur Gratien (CPL 160A): édition, traduction, commentaire,“ *Vigiliae Christianae* 58 (2004): 407–423. Ke shrnutí Joviniánovy nauky viz David G. HUNTER, „Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome,“ *Journal of Early Christian Studies* 1 (1993): 51–53; Daniel CALLAM, „Clerical Continence in the Fourth Century: Three Papal Decretals,“ *Theological Studies* 41 (2022): 8–16.

¹⁴ Srov. AMBROŽ, *Epist. extra coll.* 15(42), 4 (CSEL 82/3, 304–305); AUGUSTIN, *Haer.* 82 (CCL 46, 337); Frederick Homes DUDDEN, *The life and times of Saint Ambrose*, Oxford: Clarendon, 1935, s. 393–394.

toriky betlémský učenec dokonce prohlásil, že manželství je poskvrna, kterou nesmyje ani mučednická smrt.¹⁵ Jovinián tak neútočil přímo proti křesťanské víře, ale spíše proti asketickému ideálu, který prosazovali Jeroným a Ambrož. Ambrože Jovinián dokonce kvůli jeho propagaci celiátu označil za manicheje.¹⁶

2. AUTORSTVÍ LISTU

List 71 (56a) v Ambrožově epistoláři neuvádí jméno odesílatele ani adresáta, což je jedním z důvodů, proč jeho autorství nebylo vždy přisuzováno Ambrožovi. Například H. von Campenhausen a R. Klein přisuzovali tento list římskému biskupu Siriciovi¹⁷ nebo jej označovali za dílo „pseudo-Ambrože“, protože styl a teologické uvažování se přece jen více blíží Ambrožovu projevu.¹⁸ I když list zmiňuje Ambrožovo jméno ve třetí osobě, neznamená to nutně, že jej napsal někdo jiný. Pokud byl list psán jménem skupiny biskupů nebo synody, je přirozené, že by autor o sobě hovořil právě ve třetí osobě.¹⁹ Již Ferdinand Cavallera předložil silné argumenty pro Ambrožovo autorství,²⁰ a Michaela Zelzer ve své edici Ambrožových dopisů toto autorství dále podpořila. Dokazuje, že odesílatelem je skutečně Ambrož, protože X. kniha jeho korespondence obsahuje výhradně jeho vlastní dopisy, které stylisticky i teologicky zcela odpovídají jeho duchu.²¹

¹⁵ Srov. JERONÝM, *Adv. Iovin.* I 26 (PG 22, 258).

¹⁶ Srov. AUGUSTIN, *Nupt. et concup.* 2,15 (CSEL 42, 267).

¹⁷ CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, s. 120 pozn. 9; Richard KLEIN, „Die Kaiserbriefe des Ambrosius: Zur Problematik ihrer Veröffentlichung,“ *Athenaeum* 48 (1970): 344 pozn. 21; srov. též S. M. MEO, „La verginità perpetua di Maria nella lettera di Papa Siricio al vescovo Anisio di Tessalonica,“ *Marianum* 25 (1963): 447–469; G. C. ROCCA, „La perpetua verginità di Maria nella lettera di Papa Siricio ad Anisio vescovo di Tessalonica,“ *Marianum* 3 (1971): 293–306.

¹⁸ Bonifatius FISCHER, *Verzeichnis der Sigel für Handschriften und Kirchenschriftsteller*, Freiburg: Herder, 1949, s. 61 a 67.

¹⁹ AMBROŽ, *Epist.* 71(56a), 2 (CSEL 82/3, 8): „cum Bonosus ... misisset ad fratrem nostrum Ambrosium“.

²⁰ Ferdinand CAVALLERA, „La Lettre sur l'évêque Bonose est-elle de saint Sirice ou de saint Ambroise?,“ *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1920): 141; PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, s. 262 pozn. 70; José Antonio DE ALDAMA, „La carta ambrosiana De Bonoso,“ *Marianum* 25 (1963): 1–22.

²¹ Otto FALLER – Michaela ZELZER, in CSEL 82/3, s. xxx–xxxi; Problémy s autenticitou listu považuje za „okrajové a zřejmě vyřešené“ i nedávno zesnulý NAUROV, „Édition et organisation,“ s. 23.

G. Visonà upozorňuje na větu v prvním odstavci dopisu: *Nam si integra esset hodie synodus, recte de his quae comprehendit uestrorum scriptorum series decerneremus*, kterou lze chápat dvěma způsoby: buď jako „Kdyby dnes byla synoda v plném počtu, mohli bychom o záležitostech ve vašem dopise ještě jednat“,²² nebo jako „Kdyby synoda dosud nerozhodla, mohli bychom o těchto záležitostech ještě jednat“. V druhém případě by mohl být Ambrožův list napsán jen několik měsíců po synodě v Capui.²³ Visonà také poukazuje na rozdíl v tónu mezi *epist. extra coll.* 15 z roku 393, kde Ambrož ostře vystupuje proti Joviniánovi odsouzenému milánskou synodou, a opatrností, kterou projevuje v *epist.* 71 o rok dříve vůči Bonosovi. Bonosus, stejně jako Jovinián, popíral Mariino panenství po porodu, ale Ambrož přenechává konečné rozhodnutí makedonským biskupům.²⁴ To naznačuje, že *epist.* 71 skutečně napsal Ambrož, a to nikoli vlastním jménem, ale jménem účastníků synody, a adresoval jej Anysiovi, soluňskému biskupovi a metropolitovi Makedonie, kam synoda v Capui celou „kauzu Bonosus“ postoupila.²⁵

3. AMBROŽOVO ZAPOJENÍ DO SYNODY V CAPUI A KAUKY BONOSUS

Co ale Ambrože vedlo k tomu, aby řešil záležitost zeměpisně tak vzdálenou jeho biskupskému sídlu? G. Dunn upozorňuje, že před rokem 395, kdy probíhala „kauza Bonosus“, bylo Illyricum součástí římské církevní provincie vedené Siriciem, který nad ním měl podle 6. kánonu Nicejského koncilu (325) jurisdikci.²⁶ Přesto se Anysius ze Soluně a další makedonští biskupové v roce 392 neobrátili na Řím, ale na Milán, což ukazuje, že Řím tehdy ještě nebyl vnímán jako jediná autorita, kam se bylo možné odvolat.²⁷ Ambrož z Milána hrál v této záležitosti důležitější

²² Srov. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, s. 546.

²³ K okolnostem tohoto koncilu srov. např. již RAUSCHEN, *Jahrbücher der Christlichen Kirche*, s. 341–342.

²⁴ VISONÀ, *Cronologia ambrosiana: Bibliografia ambrosiana*, s. 78.

²⁵ Srov. LIEBESCHUETZ, *Ambrose of Milan*, s. 50.

²⁶ Geoffrey D. DUNN, „Innocent I and Anysius of Thessalonica,“ *Byzantion: revue internationale des études byzantines* 77 (2007): 135; *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. G. Alberigo – H. Jedin – Istituto per le Scienze Religiose, Bologna: EDB, 2002, s. 8–9; k počátkům církve v Illyriku viz Rajko BRATOŽ, „Il primo cristianesimo in Dalmazia,“ *Antichità altoadriatiche* 66 (2008): 221–262.

²⁷ DUNN, „Innocent I and Anysius of Thessalonica,“ s. 135–136.

roli než římský biskup Siricius. Synoda se konala v Capui, ne v Římě, a předsedal jí právě Ambrož, zatímco Siricius tam vůbec nebyl přítomen a zastupovali ho pouze legáti.²⁸ I když se římská církev už od Damasova episkopátu (366–384) snažila posílit svou autoritu nejen na Západě, ale v celé římské říši,²⁹ neznámá to, že by se Siricius chtěl vyhnout synodě, kterou svolal Ambrož. Tehdy ještě Západ neměl kromě vikariátu *Italia suburbicaria* (střední a jižní Itálie) plně rozvinutou církevní organizaci. Římští biskupové se navíc obvykle neúčastnili koncilů mimo své Město. To ale nevylučuje, že Ambrož mohl chtít posílit svou autoritu biskupa císařského sídelního města, ukázat svou nadřazenost ostatním biskupům a demonstrovat svůj vliv na císařská rozhodnutí.³⁰

Ambrožovy *epist.* 70–71 ukazují, že jeho autorita překračovala regionální rámec a že ji aktivně uplatňoval. Oba listy jsou totiž odpověďmi na žádosti o radu, kterou měl podle odesílatelů právě on pravomoc poskytnout.³¹ To ale neznámá, že by římský biskup neměl v té době žádnou autoritu. V závěru *epist.* 70 je například alexandrijský biskup vyzván, aby informoval „svatého bratra, biskupa římské církve“, a předpokládá se, že rozhodnutí Egypťanů ohledně antiochijského schismatu bude římským biskupem „nepochybně“ schváleno.³² M. Humphries a N. McLynn považují Ambrože za klíčovou postavu spojující římský stolec s císařským dvorem v Miláně, což dokládají na příkladu akvilejského koncilu (381).³³ Ambrož sám ve svých raných spisech (před rokem 380) uznával Římu primát ve víře a cti,³⁴ ale později zdůrazňoval, že moc klíčů nebyla

²⁸ AMBROŽ, *Epist.* 70(56) (CSEL 82/3, 3–6); THEODÓRÉTOS z KYRRU, *Hist. eccl.* V 23 (GCS 19, 321–324).

²⁹ Srov. PIETRI, *Roma Christiana*, s. 729–881.

³⁰ K tomu viz především McLYNN, *Ambrose of Milan*; Daniel H. WILLIAMS, *Ambrose of Milan and the end of the Nicene-Arian conflicts*, Oxford – New York: Clarendon Press – Oxford University Press, 1995; John MOORHEAD, *Ambrose: Church and Society in the Late Roman World*, London: Longman, 1999; Michael Stuart WILLIAMS, *The Politics of Heresy in Ambrose of Milan: Community and Consensus in Late Antique Christianity*, Cambridge University Press, 2017.

³¹ Srov. LIEBESCHUETZ, *Ambrose of Milan*, s. 50–51.

³² AMBROŽ, *Epist.* 70(56), 7 (CSEL 82/3, 7): „Sane referendum arbitramur ad sanctum fratrem nostrum, Romanae sacerdotem ecclesiae, quoniam praesumimus ea te iudicaturum, quae etiam illi displicere non queant.“

³³ Srov. Mark HUMPHRIES, *Communities of the blessed: Social environment and religious change in northern Italy, AD 200–400*, Oxford – New York: Oxford University Press, 1999, s. 149–153; McLYNN, *Ambrose of Milan*, s. 223–224.

³⁴ Např. AMBROŽ, *De fide*, IV 5,56 (CSEL 78, 176–177) či *De exc. fr.* I 47 (CSEL 73, 235).

dána výlučně Petrovi, ale všem apoštolům a jejich nástupcům, biskupům, mezi nimiž je Petr pouze jejich reprezentantem.³⁵

I když římská církev mohla mít nad Illyrikem určitou právní kontrolu, úzké vztahy mezi Soluní a Milánem na konci 4. století lze vysvětlit i dalšími okolnostmi. Na tyto vazby ukazuje například Ambrožův dopis Anysiovi po smrti jeho předchůdce Acholia z roku 383.³⁶ Hlavním důvodem Ambrožova angažmá v této záležitosti však byl příchod Theodosia do Milána v roce 388. Díky politickým zkušenostem a výmluvnosti se Ambrož stal klíčovým zástupcem západní církve, role římského biskupa byla upozaděna. Theodosius, který synody svolával poměrně pravidelně, proto logicky svěřil předsednictví v Capui a Miláně právě Ambrožovi, protože mu v církevních otázkách důvěřoval. G. Dunn navrhuje, že události kolem Bonosa umožnily římským biskupům znovu získat tradiční jurisdikci nad Illyrikem tím, že římský biskup jmenoval biskupa Soluně svým vikářem pro tuto oblast. Možná se římská církev snažila obnovit svou autoritu nad Illyrikem právě kvůli Ambrožově aktivní roli v této kauze, nebo prostě využila příležitosti, když po smrti Ambrože a Theodosia vzniklo v Miláně během Simplicianova episkopátu určité mocenské vakuum.³⁷

Ambrož měl k záležitosti s Bonosem blízko i díky své osobní zkušenosti s Illyrikem, odkud Bonosus pocházel. Vztahy s touto oblastí měl dlouhodobé, protože právě do Sirmia (dnes Srijemska Mitrovica), hlavního města provincie *Pannonia Secunda*, zamířil na začátku své kariéry. Mezi lety 365 a 370 zde pracoval jako advokát u prefekta Claudia Petronia Proba, který ho možná už v roce 368 přijal do prefektské rady.³⁸ I po svém odchodu do Milána na začátku 70. let 4. století udržoval kontakty se západním Illyrikem. Někdy mezi koncem roku 375 a létem 378 ordinoval Anemia na biskupa Sirmia.³⁹ Možná právě tehdy, v létě 378, se v Sirmiu konala synoda, která sesadila některé místní protinicejské biskupy.⁴⁰ Se Soluní, hlavním městem Illyrika, měl Ambrož také dobré

³⁵ Viz např. AMBROŽ, *Expl. ps.* 43,17 (CSEL 64, 275).

³⁶ Srov. AMBROŽ, *Epist.* 51–52(15–16) (CSEL 82/2, 60–70).

³⁷ Srov. DUNN, „Innocent I and Anysius of Thessalonica,” s. 138; Geoffrey D. DUNN, „The Church of Rome as a Court of Appeal in the Early Fifth Century: The Evidence of Innocent I and the Illyrian Churches,” *The Journal of Ecclesiastical History* 64 (2013): 679–699.

³⁸ Srov. PAULINUS Z MILÁNA, *Vita Ambr.* 5,1–2 (ed. A. A. R. Bastiaensen, 60); David VOPŘADA, *Svatý Ambrož a tajemství Krista*, Praha: Krystal OP, 2015, s. 12.

³⁹ PAULINUS Z MILÁNA, *Vita Ambr.* 11,12 (ed. Bastiaensen, 66–68).

⁴⁰ Srov. THEODÓRÉTOS Z KYRRU, *Hist. eccl.* IV 7,6–9,9 (GCS 19, 219–227).

vztahy, o čemž svědčí dva jeho dopisy adresované tamnímu biskupovi Anysiovi.⁴¹ Ambrož sehrál důležitou roli i po soluňském masakru roku 390, který nařídil císař Theodosius a za který pak císař pod Ambrožovým tlakem veřejně činil pokání.⁴² I Bonosus se obrátil přímo na Ambrože s prosbou o návrat do církve, z níž byl exkomunikován, ale Ambrožův dopis, který mu údajně doporučoval trpělivost, se nedochoval. Také makedonští biskupové hledali radu u Ambrože, a ne u římského biskupa Siricia. Ambrožova odpověď na jejich dotaz je zachována v *epist.* 71, která je hlavním zdrojem informací o celé kauze.⁴³

Stručné shrnutí událostí

Události kolem Ambrože a Bonosa lze shrnout takto:

- Na začátku roku 392 se Ambrož účastní synody v Capui, která rozhodla, že případ Bonosa mají posoudit makedonští biskupové.
- Brzy poté Bonosus píše Ambrožovi, který mu radí trpělivě vyčkat na rozhodnutí makedonských biskupů.⁴⁴
- O Velikonocích 392 Ambrož přednáší promluvu při *velatio* panny Ambrosie. Tato promluva se stala základem pro spis *De institutione virginis*, kde se zabývá i Bonosovou a Joviniánovou naukou.
- V polovině roku 392 Ambrož odpovídá makedonským biskupům jménem synody v Miláně prostřednictvím *listu* 71.
- Na začátku roku 393 dochází k odsouzení Joviniána na synodách v Římě a Miláně.⁴⁵
- Na podzim 393 Ambrož odjíždí do Boloně, kde dokončuje spis *De institutione virginis* a věnuje jej tamnímu biskupovi Eusebiovi.⁴⁶

⁴¹ AMBROŽ, *Epist.* 51(15); 52(17) (CSEL 82/2, 60–70); srov. Cesare ALZATI, „San Barnaba apostolo e la Chiesa Ambrosiana,” *Rivista di storia e letteratura religiosa* 48 (2012): 6.

⁴² McLynn, *Ambrose of Milan*, s. 315–330; VOPŘADA, *Svatý Ambrož a tajemství Krista*, s. 20–21.

⁴³ DUNN, „Innocent I and Anysius of Thessalonica,” s. 136–137; viz též CALLAM, „Clerical Continence,” s. 5–8.

⁴⁴ Srov. AMBROŽ, *Epist.* 71(56a),2 (CSEL 82/3, 8).

⁴⁵ Ambrož naráží na Joviniánovo odsouzení v *De inst. virg.* 8,52.55 (SAEMO 14/2, 152–154); při výkladu Ez 44,2 zde pravděpodobně využívá dokumenty římské synody, která Joviniána odsoudila: srov. DE ALDAMA, „La carta ambrosiana *De Bonoso*,” s. 15–22.

⁴⁶ Srov. DE ALDAMA, „La carta ambrosiana *De Bonoso*,” s. 15–22; Franco GORI, „Introduzione,” in *Opere morali II/1. Verginità e vedovanza*, sv. 1, Milano – Roma: Biblioteca Ambrosiana – Città Nuova, 1989, s. 79.

4. DŮVODY PRO OBHAJOBU MARIINA USTAVIČNÉHO PANENSTVÍ V EPIST. 71

Pro interpretaci Ambrožových tvrzení v *epist.* 71 je klíčové pochopit hlavní cíl synody v Capui, kterým bylo obnovení jednoty církve. Doktrinální otázky byly spíše vedlejším tématem. V případě antiochijského schismatu šlo o dlouho nevyřešený problém, kdo je právoplatným biskupem tohoto významného města.⁴⁷ Rozdělení mezi křesťany způsobovalo pohoršení a oslabovalo postavení církve zejména před ostatními náboženskými skupinami ve městě (*out-group*).⁴⁸ Podobná, i když méně jasná, byla i situace kolem Bonosova šíření Helvidiových názorů o Ježíšových sourozencích a Mariině ztrátě panenství při porodu.⁴⁹ Tento spor mohl rozdělit makedonské biskupy a ovlivnit celou církev. Hlavním cílem řešení Bonosova případu tak byla opět jednotu církve. Ambrožovy argumenty o Mariině cti a Božím záměru s ní byly spíše podpůrné a doktrinální tvrzení sloužilo k diskreditaci Bonosa před jeho sesazením. Synoda v Capui proto rozhodla odebrat Bonosovi úřad a předat řešení makedonským biskupům. Kdyby šlo o závažnou doktrinální otázku, synoda by ji řešila sama, ale tím, že rozhodnutí přenechala soluňskému biskupovi a jeho provincii, ukázala, že hlavním cílem bylo řešení lokálních potíží.⁵⁰ Navíc Helvidius, jehož názory Bonosus s odstupem deseti let zastával, nikdy nebyl oficiálně označen za heretika a mimo Jeronýma s ním nikdo veřejně nepolemizoval. Téma se znovu otevřelo až v souvislosti s Joviniánovým vystoupením.

Bonosovy námitky proti Mariinu panenství *in partu a post partum* lze odvodit z Ambrožovy odpovědi ve spise *De institutione virginis*.⁵¹ První námitka vycházela z užití slova *mulier* v Jan 2,4 a Gal 4,4, které v latině

⁴⁷ Srov. též AMBROŽ, *Epist.* 70(56),2 (CSEL 82/3, 4).

⁴⁸ Viz Henri TAJFEL – John C. TURNER, „The social identity theory of intergroup behavior,” in *Political psychology: key readings*, ed. John T. Jost – Jim Sidanius, New York: Psychology Press, 2004, s. 276–293.

⁴⁹ Dle JERONÝM[A], *Adv. Helvid.* 18 (PL 23, 212) se Helvidius vymezoval proti těm, kdo věřili v Mariino trvalé panenství, protože podle něj považovali zmínky o porodu za ostudné a ponižující. Ke shrnutí Helvidiovy nauky viz GORI, „Introduzione,” s. 19–39; HUNTER, „Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome,” s. 48–50; CALLAM, „Clerical Continence,” s. 5–6.

⁵⁰ Srov. PIETRI, *Roma Christiana*, sv. 2, s. 1077–1081.

⁵¹ Podrobněji tyto argumenty rozebírá Charles William NEUMANN, *The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose*, Fribourg: University Press, 1962, s. 237–257; viz také Vasile ROJNEAC, „Combaterea ereziilor mariologice profesate de Bonosus de Sardica și Hel-

označovalo ženu, jež už nebyla pannou.⁵² Ambrož, stejně jako Tertulián, odpovídá, že *mulier* může v běžné mluvě označovat i pouhé pohlaví.⁵³

Druhá námitka se týkala Mt 1,18 (*antequam conuenirent inventa est in utero habens*), kde Bonosus argumentoval, že latinské *conuenire* může znamenat i „pohlavně se stýkat“, což podle něj naznačuje, že Josef a Maria vedli běžný manželský život. Ambrož oponuje, že výraz *conuenire* může znamenat také „přijít k sobě“, což Bonosovu argumentaci oslabuje. Třetí námitka byla podobná, ale vycházela z Mt 1,25 (*non cognouit eam donec peperit filium*).⁵⁴

Čtvrtá námitka se opírala o Mt 1,19 (*noluit eam traducere*), kde Bonosus tvrdil, že by Josef nechtěl Marii propustit, kdyby o jejím panenství nepochyboval. Ambrož však argumentuje, že Josef jen nerozuměl velikosti tajemství, s nímž se setkal.⁵⁵

Pátý argument vycházel z Mt 1,24 (*accepit coniugem suam*), kde Bonosus viděl důkaz, že Maria byla Josefovou manželkou. Ambrož zde rozlišuje mezi právně platným a konzumovaným manželstvím, což mělo podpořit jeho výklad.⁵⁶

Poslední námitka se týkala „Ježíšových bratří“. Ambrož vysvětluje, že v Novém zákoně *fratres* nemusí nutně označovat pokrevní sourozence, a připouští možnost, že mohlo jít o Josefovy děti z předchozího manželství.⁵⁷

Synoda v Capui určila, že o Bonosově případu rozhodnou makedonští biskupové. Pro nás je ale důležitější pochopit, proč Ambrož zásadně nesouhlasil s Bonosovou naukou. Konkrétně jde o to, proč pro něj byla nepřijatelná představa, že by Maria po narození Ježíše měla další děti:

Pán Ježíš by se totiž (nikdy) nerozhodl narodit z panny, kdyby měl za to, že by se (později) ukázala natolik nezdrženlivou, že by rodiště Pánova těla, tento palác

vidius din Roma în secolul IV. Sinodul de la Capua (391),“ *Tabor. Revistă de cultură și spiritualitate românească* 11 (2017): 25–37.

⁵² Srov. TERTULIÁN, *De orat.* 21–22; *De virg. vel.* 6,1–2 (CCL 1, 268–271; 2, 1215) a MARIUS VICTORINUS, *In Gal.* 4,4 (CSEL 83/2, 140); další místa uvádí NEUMANN, *The Virgin Mary*, s. 238.

⁵³ Srov. AMBROŽ, *De inst. virg.* 5,36 (SAEMO 14/2, 138).

⁵⁴ Srov. AMBROŽ, *De inst. virg.* 5,37–38 (SAEMO 14/2, 138–140).

⁵⁵ Srov. AMBROŽ, *De inst. virg.* 5,39–40 (SAEMO 14/2, 140–142).

⁵⁶ Srov. AMBROŽ, *De inst. virg.* 6,41–42 (SAEMO 14/2, 142).

⁵⁷ Srov. AMBROŽ, *De inst. virg.* 6,43 (SAEMO 14/2, 142–144); k otázce Ježíšových sourozenců u dobově blízkého Ambrosiastera viz Vít HUŠEK, „Ježíšovo přibuzenstvo u Ambrosiastera,“ *Studia Theologica* 15 (2013): 226–237.

věčného krále, byl poskvrněn lidským semenem. Ti, kdo něco takového tvrdí, jen potvrzují bezbožnost Židů, podle nichž se nemohl narodit z panny. Kdyby se jim navíc dostalo takovéto autoritativní podpory od biskupů a mělo by se za to, že Maria porodila vícekrát, snažili by se proti pravdě víry bojovat ještě urputněji.⁵⁸

Ambrož uvádí dva hlavní důvody, proč pro něj nebyla přijatelná jiná představa než Mariino panenství po porodu: jednak odmítal myšlenku, že by se Ježíšova matka mohla poskvrnit pohlavním stykem, a jednak měl apologetický důvod – chtěl chránit křesťanské učení před námitkami Židů. Tyto dva aspekty jeho argumentace si zaslouží podrobnější rozbor. Následující text se proto zaměří nejprve na význam panenství v kontextu asketického hnutí, které Ambrož prosazoval, a poté na apologetický rozměr jeho obrany křesťanství před námitkami dalších náboženských skupin, konkrétně pohanů a Židů, které sám ve svém listu zmiňuje. Tím se pokusíme ukázat, jaká úskalí může při výkladu konkrétní historické nauky čtenář potkat.

5. MARIINO PANENSTVÍ *IN PARTU* A *POST PARTUM* A ASKETICKÉ HNUTÍ

Ambrož ve svých spisech důrazně obhajoval Mariino ustavičné panenství, zejména její panenství *in partu*. Na milánské synodě roku 390 společně s ostatními biskupy odsoudil mnicha Joviniána, který mimo jiné tvrdil, že Ježíšovo narození proběhlo přirozeným způsobem.⁵⁹ K tomuto postoji se připojili i další západní teologové, především Jeroným, který v Marii viděl vzor jak pro panny, tak pro matky.⁶⁰ Maria byla zároveň symbolem církve, panny zaslíbené Kristu, což posilovalo význam jejího panenství jako ideálu čistoty a oddanosti.⁶¹

⁵⁸ AMBROŽ, *Epist.* 71(56a),3 (CSEL 82/3, 8): „Neque enim elegisset dominus Iesus nasci per virginem, si eam iudicasset tam incontinentem fore, ut illud genitale dominici corporis, illam aulam regis aeterni concubitus humani semine coinquinaret. Qui enim hoc astruit nihil aliud nisi perfidiam Iudaeorum astruit, qui dicunt eum non potuisse nasci ex virgine. Iam si hanc accipiant a sacerdotibus auctoritatem et videatur Maria partus fudisse plurimos, maiore studio veritatem fidei expugnare contendent.“

⁵⁹ AMBROŽ, *Epist.* extra coll. 15(42),6–7 (CSEL 82/3, 306–307).

⁶⁰ AMBROŽ, *De virgb.* II 2,6–18 (SAEMO 14/1, 168–180); JERONÝM, *Epist.* 63,109–111.

⁶¹ AMBROŽ, *Expos. Luc.* II 7 (CCL 14, 33); srov. též Boniface RAMSEY, *Ambrose*, London – New York: Routledge, 1997, s. 50–51.

Když Ambrož v *epist.* 71 obhazuje nauku o Mariině panenství při a po porodu, je důležité si uvědomit, že představa panenství se v prvních křesťanských staletích výrazně vyvíjela.⁶² Ve starověku bylo rozlišování mezi „pannou“ a „ženou“ možné různými způsoby, přičemž jedním z nich bylo prosté kritérium: panna ještě nerodila, zatímco žena již ano. Některé raně křesťanské texty líčí Marii, která po porodu Ježíše zůstala tělesně neporušená – její tělo vypadalo jako tělo mladé ženy, která nikdy nerodila: bez známek bolesti, natažení nebo krvácení.⁶³ Podobné pojetí panenství nacházíme i v mimokřesťanských starověkých pramenech, kde „panna“ často označovala ženu, která ještě neměla děti, na rozdíl od těch, které již porodily.⁶⁴ Mariina situace však byla výjimečná tím, že ačkoli porodila, zůstala pannou, což bylo vnímáno jako zázrak. I když někteří badatelé označují takové zmínky za „docketistické“, nemusí to nutně znamenat, že by křesťanští myslitelé popírali fyzičnost Ježíšova těla či jeho skutečné narození. Místo toho chápali Mariino neporušené tělo po porodu jako ohromující zázrak.⁶⁵ Zatímco ve starověku existovalo více definic panenství, debata o Mariině panenství *in partu* ke konci 4. století zúžila tento pojem na fyzickou neporušenost panenské blány. Tato představa se pak stala hlavním kritériem panenství a pevně se uchytila v křesťanském myšlení.⁶⁶

⁶² Pro přehled vývoje mariologické nauky ve vztahu k panenství viz např. HUNTER, „Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome,“ s. 61–71; Mario MARITANO, „Maria nell'area culturale latina: da Tertulliano († 240 ca) a sant'Ildefonso di Toledo († 667),“ in *Storia della mariologia* (2009), 1000–1022; J. W. HENDRICKS, „Virgin Motherhood in the Pre-Nicene Tradition,“ in *The Apostles' Creed: Born of the Virgin Mary*, ed. Marcel Sarot – Archibald L. H. M. van Wieringen, Leiden – Boston: Brill, 2024, s. 69–83.

⁶³ Tato představa je přítomna i ve scéně z *Protoevang. Iacobi* 19–20 (ed. J. K. Elliott, 82–84), kde Salomina prohlídka Marie potvrzuje její panenství nejen fyzicky, ale i absencí běžných porodních známek: srov. Julia KELTO LILLIS, „Paradox in partu: Verifying Virginity in the Protevangelium of James,“ *Journal of Early Christian Studies* 24 (2016): 1–28; Julia KELTO LILLIS, *Virgin territory: Configuring female virginity in early Christianity*, Oakland, California: University of California Press, 2023, s. 63.

⁶⁴ Srov. KELTO LILLIS, *Virgin territory*, s. 23–57.

⁶⁵ Proti jednostrannému označení Mariina porodu za docketistický viz Darrell D. HANNAH, „The Ascension of Isaiah and Docetic Christology,“ *Vigiliae Christianae* 53 (1999): 165–196; vyváženěji též Gregor EMMENEGGER, „Reflections on Salome's Manual Inspection of Mary,“ in *The Protevangelium of James*, ed. Jan N. Bremmer et al., Leuven – Paris – Bristol, CT: Peeters, 2020, s. 159–176.

⁶⁶ Ačkoli pozdější texty stále odrážely různé starověké pohledy na panenství, fyzická neporušenost zůstala dominantní definicí. KELTO LILLIS, *Virgin territory*, s. 59.

Ambrožova mariologická nauka byla úzce propojena s propagací asketického ideálu.⁶⁷ Asketické hnutí stavělo Ježíše a Marii jako první vzory panenství,⁶⁸ což bylo zvláště patrné v 80. letech 4. století, kdy asketická praxe pronikla do aristokratických kruhů. Reakce na tento jev se odráží i v Ambrožových *epist.* 71 a *extra coll.* 14–15, kde kritizuje jak Bonosovu, tak Jovinianovu nauku. Nervozitu římské nobility i církevních elit ilustruje například případ Jeronýma, který vedl asketický kroužek žen na Aventinu. Skandál vyvolalo úmrtí Blesilly, která se svěřila pod jeho vedení.⁶⁹ Ambrož měl k asketickému hnutí blízko už díky své rodině. Ta se hlásila k panenské mučednici Soteris, o níž Ambrož tvrdil, že pro jeho rodinu znamená větší slávu než jména konzulů mezi jeho předky.⁷⁰ Také jeho sestra Marcellina se zasněžila jako panna a jeho bratr Satyrus se zavázal k celibátu. Ambrožův rod tak nakonec vymřel.⁷¹

První spisy, které Ambrož napsal, adresoval právě pannám. Věnoval jim první roky svého episkopátu.⁷² Bonosova kauza se stala příležitostí pro sepsání spisu *De institutione virginis* roku 393, dalšího spisu určené-

⁶⁷ Srov. LIEBESCHUETZ, *Ambrose of Milan*, s. 292–294.

⁶⁸ Na konci 4. století vzniká pevné spojení mezi mnišstvím a mariologií. (Srov. Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, sv. VI/1. Le monachisme latin. L'essor de la littérature lévinienne et les écrits contemporains (410–500), Paris: Cerf, 2003, s. 273.) K vývoji Ambrožova pohledu na Mariino panenství *in partu* viz např. John E. MEYER, „Ambrose's exegesis of Luke 2,22–24 and Mary's virginity in partu,” *Marianum* 62 (2000): 169–192; David G. HUNTER, *Marriage, celibacy, and heresy in ancient Christianity: the Jovinianist controversy*, Oxford – New York: Oxford University Press, 2007; HUNTER, „Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome“, k Ambrožově mariologii obecně viz NEUMANN, *The Virgin Mary*; Goulvain MADEC, „Marie, Vierge et Mère, selon saint Ambroise et saint Augustin,” in *La virginité de Marie: Communications présentées à la 53e Session de la Société française d'études mariales*, Issoudun, septembre 1997, ed. Jean Longère, Paris: Médiaspaul, 1998, s. 71–83; Corsato CELESTINO, „La mariologia in Ambrogio di Milano,” *Theotokos* 11 (2003): 291–336.

⁶⁹ Viz JERONÝM, *Epist.* 39 (CSEL 54, 293–308); Jiří ŠUBRT, „Jeroným a ideál panenství,” in JERONÝM, *Výbor z dopisů*, ed. Jiří ŠUBRT, Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 7–37.

⁷⁰ Srov. AMBROŽ, *De virgt.* 7,37–38; *Exh. virg.* 12,82 (SAEMO 14/2, 38. 262–264).

⁷¹ Viz AMBROŽ, *De virgib.* III 1 (SAEMO 14/1, 204–208) o Marcellině *velatio*; *De exc. fr.* I 59 (CSEL 73, 240) o Satyrově odmítnutí sňatku. Viz také McLynn, *Ambrose of Milan*, s. 69–70. Lze se ptát, zda Ambrožův důraz na asketický život panen a vdov ovlivnila i jeho matka, která brzy ovdověla: viz Luigi Franco PIZZOLATO, „L'enigma del padre di sant' Ambrogio,” *Aevum* 88 (2014): 137–166; David VOPŘADA, „Ambrose's Mother and Her Son's Theological Views,” *Eastern Theological Journal* 2 (2016): 39–50.

⁷² Spisy *De virginibus* a *De viduis* vznikly v roce 376, *De virginitate* v roce 377.

ho pannám, Joviniánovi stoupenci ve Vercelli o rok později inspirovali sepsání jeho spisu *Exhortatio virginitatis*.⁷³ Už jen z množství těchto spisů vysvítá, nakolik byla idea panenství pro Ambrože jako biskupa významná.⁷⁴

Pro Ambrože byl celibát, tedy panenství a s ním spojený asketický způsob života, cestou, jak zaměřit veškerou lásku a city výhradně na Boha. Tento ideál často vyjadřoval pomocí alegorické interpretace *Velepísně*, kde viděl vztah mezi Kristem (Slovem) a duší či církví (případně „duší v církvi“, *anima ecclesiastica*).⁷⁵ Ačkoli základy této alegorie lze najít už u Řigena nebo Hippolyta, Ambrož ji vědomě a intenzivně využíval ve svém pastoračním působení. Povzbuzoval své církevní společenství k podpoře panenství a k rozhodnutí se pro tento způsob života.⁷⁶ Tento důraz na panenství přímo odporoval Helvidiovu, Bonosovu i Joviniánovu učení. Jeho cílem bylo vybudovat církev jako jasně vymezené a panensky chráněné místo ve společnosti. Otázka Mariina panenství *in partu* tak byla klíčovou součástí jeho strategie na podporu asketického hnutí, což vysvětluje jeho neústupnost v této věci.⁷⁷

Na rozdíl od jiných teologů, například Řehoře z Nyssy, který pohlížel na panenství jako nebeský dar umožňující podíl na božství,⁷⁸ Ambrož kladl důraz spíše na zachování stávajícího stavu křesťana než na dosažení nového. Panenství vnímal jako něco, co přesahuje přírodní zákony a lidské zvyklosti.⁷⁹ Ve své fantaskní vizi v *De virgb.* III 7, 34 Ambrož dokonce naznačuje, že křest je jakýmsi „původem“ nebo „obnovou“ panenství. Pro něj panenství především znamená uchování toho, co člověk

⁷³ Srov. VISONÀ, *Cronologia ambrosiana: Bibliografia ambrosiana*, s. 90.

⁷⁴ K Ambrožově představě o panenství viz např. Oldřich KARLÍK, *Význam panenství v mravním životě podle sv. Ambrože*, Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 1931; GORI, „Introduzione“, s. 41–58; Larissa RODRIGUES SATHLER, *Disciplinando os corpos das virgens e viúvas*, Vitória, 2021, s. 145–238.

⁷⁵ Viz Ernst DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand: Quellen und Entfaltung*, Münster: Aschendorff, 1965; Y.-M. DUVAL, „Ambroise, de son élection à sa consécration“, in *Ambrosius episcopus: Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, Milano 2–7 dicembre 1974, ed. Antonio V. Nazzaro, Milano: Vita e Pensiero, 1976, sv. 2, s. 243–283.

⁷⁶ Srov. např. AMBROŽ, *De virgt.* 11,59 (SAEMO 14/2, 246).

⁷⁷ Srov. LIEBESCHUETZ, *Ambrose of Milan*, s. 57.

⁷⁸ Srov. Řehoř z Nyssy, *De virg.* 2,1–3 (SC 119, 262–272).

⁷⁹ Srov. AMBROŽ, *De virgb.* I 2,5; II 2,8 (SAEMO 14/1, 104. 170–172).

již má, což se jako myšlenka prolíná celým jeho dílem, od raných spisů až po ty poslední.⁸⁰

Ve svých raných spisech klade Ambrož důraz především na panenství duše a mysli, zatímco tělesné panenství vnímá spíše jako jeho přirozený předpoklad. Jako ideální příklad uvádí Marii, jejíž tělo zůstalo „bez poskvrny“ (*contagio*).⁸¹ Marii vylíčil jako dokonalý vzor ctnosti a blízkosti Bohu, což se podle něj projevovalo nejen v jejích skutcích pokory, ale i v každodenním projevu – v chůzi, gestech, hlase i vzhledu.⁸² Ambrož mistrně pracuje s tradičními obrazy, když tělo panny přirovnává ke „svatému chrámu“ pro Boha a její mysl (*mens* i *animus*) označuje za „oltář“, na němž se odehrává duchovní oběť.⁸³

Zvlášť silný význam dává příběhu mučednice z Antiochie, které před popravou hrozilo sexuální násilí v nevěstinci. Tento příklad mu slouží k prosazení teze, že „panenská mysl“ má přednost před „panenským tělem“. Zároveň však zdůrazňuje, že Bůh v takových případech zasahuje nadpřirozeným způsobem a uchovává tělesnou neporušenost stejně jako duševní čistotu.⁸⁴ Ambrož jde dokonce tak daleko, že chválí panny, které zvolily sebevraždu jako ochranu před znásilněním.⁸⁵

I ve spise *De virginitate* zůstává téma panenské integrity těla i mysli klíčovým motivem. Panenské duše jsou zde vyzývány, aby přinášely „duchovní ovoce“ a „utíkaly na duchovních křídlech“.⁸⁶ Ambrož v tomto traktátu kombinuje různé starší představy o panenství, ale ještě zde nedospívá k čistě anatomické definici panenství jako fyzické neporušenosti pohlavních orgánů. Tato striktní fyzická interpretace panenství se v jeho myšlení plně prosadila až později.⁸⁷

⁸⁰ Srov. AMBROŽ, *De virgb.* I 8,45–46.49–51; II 2,9; 6,43 (SAEMO 14/1, 144–150. 172. 202); KELTO LILLIS, *Virgin territory*, s. 113–114.

⁸¹ Latinské *contagio* v pozdějším Ambrožově myšlení, podobně jako u Augustina, symbolizuje ideu dědičného hříchu. Tento koncept zároveň prohlubuje spojení mezi panenstvím a ochranou před (dědičným) hříchem a vede ke složitějšímu propojování souvisejících teologických pojmů.

⁸² Srov. AMBROŽ, *De virgb.* II 2,6–15 (SAEMO 14/1, 168–176).

⁸³ Srov. AMBROŽ, *De virgb.* II 2,18 (SAEMO 14/1, 180).

⁸⁴ Srov. AMBROŽ, *De virgb.* II 4,22–33 (SAEMO 14/1, 184–194).

⁸⁵ Tuto představu přítomnou v *De virgb.* III 7,32–38 (SAEMO 14/1, 234–240) – z našeho pohledu zcela nepřijatelnou – analyzuje i RÚT MATISOVSKÁ, „Raději smrt než hřích. Případ beatifikace na Slovensku: Anna Kolesárová,“ *Salve* 33 (2023): 159–176.

⁸⁶ Srov. AMBROŽ, *De virgt.* 3,13; 10,53; 12,68–69; 17,107–110 (SAEMO 14/2, 22. 48. 58–60. 84–88).

⁸⁷ Srov. KELTO LILLIS, *Virgin territory*, s. 114–115.

Ve svých pozdních traktátech o panenství, které vznikaly ve stejném období jako *epist.* 71, a také v dalších listech, Ambrož stále těsněji propojuje panenství duše a těla. Tělesné panenství zde již nabývá zřetelně anatomický rozměr neporušenosti genitálií, přičemž vedle toho rozvíjí i další fyzické a duchovní aspekty panenství. Pozdní díla důsledně prosazují myšlenku, že Maria měla od přírody „uzavřené“ či „zapečetěné“ pohlavní orgány, které zůstaly neporušené i během Ježíšova narození. Tento zázračný stav propojuje Ambrož s asketickým ideálem, přičemž genitálie zasvěcených panen přirovnává právě k těm Mariiným.⁸⁸ Na tomto základě pak Ambrož vybízí panny, aby napodobovaly Marii, která mistrně spojovala vnímavost s neochvějnou uzavřeností. Skutečná panna podle něj otevírá své uši k naslouchání, mysl k modlitbě a ruce k dávání almužny, ale ponechává zavřená ústa i „stud“ (*pudor*, což zde slouží jako eufemismus pro pohlavní orgány).⁸⁹ Ani v těchto pozdních spisech není duchovní panenství opomíjeno, ale jeho význam je mnohem více svázán s fyzickou neporušeností panenské blány.⁹⁰ Někdy je obtížné rozlišit, kdy Ambrož mluví o tělesném a kdy o duchovním panenství, protože mezi oběma rovinami přechází až překvapivě plynule. Tento jemný přechod mezi fyzickou a duchovní dimenzí panenství vytváří dojem, že pro Ambrože není mezi nimi ostrá hranice, což se projevuje například v následujícím úryvku, kde se oba významy vzájemně prolínají téměř nepozorovaně:

Uzavřená zahrada jsi, panno: ochraňuj své plody, nedovol v sobě růst trní, nýbrž vinným hroznům. Uzavřená zahrada jsi, dcero, nikdo ať neodstraní ohradu tvého studu (*pudor*) [...]. Pramen zapečetěný jsi, panno: nikdo ať neznečistí tvou vodu, nikdo ať ji neruší, aby On mohl v tvém prameni vždy očekávat tvůj obraz. Brána uzavřená jsi, panno: nikdo ať neotevívá tvou bránu, kterou jednou provždy uzavřel Svatý a Pravý [...]. On ti otevřel Písma, nikdo ať je nezavře; uzavřel tvůj stud (*pudor*), nikdo ať jej neotevívá!⁹¹

⁸⁸ AMBROŽ, *De inst. virg.* 8,58–9,62 (SAEMO 14/2, 156–158).

⁸⁹ F. GORI in SAEMO 14/2, 152–158.

⁹⁰ AMBROŽ, *De inst. virg.* 17,107.114 (SAEMO 14/2, 186. 194).

⁹¹ AMBROŽ, *De inst. virg.* 9,60–62 (SAEMO 14/2, 158): „Hortus clausus es, uirgo, serua fructus tuos, non ascendant in te spinae, sed uuae tuae florent. Hortus clausus es, filia, nemo auferat sepem tui pudoris [...]. Fons signatus es, uirgo, nemo aquam tuam polluat, nemo conturbet, ut imaginem tuam in fonte tuo semper attendat. Porta clausa es, uirgo, nemo aperiat ianuam tuam, quam semel clausit sanctus et uerus [...] Aperuit tibi scripturas, nemo eas claudat: clausit pudorem tuum, nemo aperiat eum.“

Rozlišit, kdy Ambrožův požadavek na „uzavřenost“ odkazuje k neposkvrněné mysli asketicky žijící panny a kdy na uchování tělesného panenství, je nesnadné, ne-li nemožné. Tento ambivalentní přístup je patrný i v jeho díle *De exhortatione virginis*, kde fyzickou neporušenost Marie bezprostředně propojuje s její duchovní čistotou.⁹² Není přitom zcela jasné, zda Ambrož chápe duši jako duchovní zahradu obehnanou zdmi a opatřenou pečetěmi, anebo zda tímto obrazem popisuje tělo, jehož pohlavní orgány zůstávají uzavřeny.⁹³ Jeho interpretace *Písně písní* každopádně odráží přesvědčení, že fyzické a duchovní panenství jsou vzájemně propojené a panny musejí chránit svou integritu ve všech jejích podobách.⁹⁴

Ambrož ve svých pozdních listech dokonce dokládá, že fyzické a duchovní panenství nejen koexistují, ale přímo se prolínají. Ve snaze prokázat, že Bůh dává přednost panenství před manželstvím, což byl také jeden z klíčových argumentů během joviniánské kontroverze,⁹⁵ nejprve zdůrazňuje, že Maria zůstala z anatomického hlediska panenská i během porodu.⁹⁶ Následně však rychle přechází k alegorickému obrazu církve jako panenské nevěsty z *Velepísně*.⁹⁷ V Ambrožově textu se symbolika ctností a čistoty (*pudicitia*) prolíná s anatomickým popisem Mariina panenství. Tvrdí, že „Kristus uchoval pečeť Mariina panenství neposkvrněnou“, a zároveň zdůrazňuje, že čistota „uchovává pečeť neporušenosti neporušené“ a zjevuje Boží obraz skrze „čistotu prostoty“, která koresponduje s „čistotou těla“.⁹⁸

Duchovní, morální a fyzické aspekty panenství se v Ambrožově pojetí nejen prolínají, ale dokonce se vzájemně podmiňují. Tento přístup odpovídá antropologii jeho pozdních děl, která kladou důraz na hylomorfickou jednotu duše a těla v člověku. Panenství se tak pro Ambrože stává komplexním fenoménem, jenž propojuje tělesný i duchovní prvek a zároveň odráží harmonii mezi vnitřním a vnějším životem křesťana.⁹⁹

⁹² Srov. AMBROŽ, *De exh. virg.* 5,29 (SAEMO 14/2, 210).

⁹³ Srov. F. GORI in SAEMO 14/2, 220.

⁹⁴ Srov. KELTO LILLIS, *Virgin territory*, s. 115–116.

⁹⁵ Srov. AMBROŽ, *Epist. extra coll.* 14(63),3 (CSEL 82/3, 236).

⁹⁶ Srov. AMBROŽ, *Epist. extra coll.* 14(63),33 (CSEL 82/3, 252).

⁹⁷ AMBROŽ, *Epist. extra coll.* 14(63),39 (CSEL 82/3, 255).

⁹⁸ AMBROŽ, *Epist. extra coll.* 14(63),36 (CSEL 82/3, 253): „... involata custodiat integritatis signacula: in quo fonte imago dei luceat, quia cum munditia corporis congruit etiam puritas simplicitatis.“

⁹⁹ Srov. KELTO LILLIS, *Virgin territory*, s. 116–117.

Propojení ideje neporušenosti Panny Marie, křesťanských panen a církve jako Kristovy panenské snoubenky odhaluje hloubku, s níž Ambrožova obrana Mariina panenství při a po porodu přesahuje pouhou teologickou otázkou. Ambrož hájí nejen asketický ideál spojený s celibátem, ale také celistvost a neporušenost samotné církve, a to jak ve smyslu čistoty víry a mravního života jejích členů (*in-group*), tak i církevní jednoty, nenarušené žádným schizmatem. Všechny tyto dimenze se v Ambrožově myšlení úzce prolínají. Když obhájí jednu z těchto hodnot, ve skutečnosti brání i všechny ostatní. V jeho perspektivě jde o mnohem víc než o prostou otázku, zda měl Ježíš pokrevní sourozence. Ambrož vnímá tento spor jako ohrožení samotné podstaty křesťanského života a identity církve.

Když Ambrož roku 393 píše římskému biskupu Siriciovi ohledně postojů zastávaných Joviniánem, Helvidiem a Bonosem, neváhá označit jejich učení, popírající Mariino panenství *in partu*, za „bláznovství nových Židů“.¹⁰⁰ Ambrožova polemika proti těmto názorům vychází z přesvědčení, že popírání Mariina panenství *in partu* představuje „židovský“ pohled na křesťanské tajemství, který postrádá pravou víru (*perfidia*). Oproti tomu pravá křesťanská *in-group* se podle něj vyznačuje nejen vírou v Mariino ustavičné panenství, ale také přesvědčením o vyšší hodnotě celibátního způsobu života ve srovnání s manželstvím.

V Ambrožově myšlení se tak všechny tyto otázky vzájemně prostupují natolik, že pro něj není možné oddělovat integritu Mariina panenství, život křesťanských panen a víru církve. Každý odklon od této syntézy by podle něj představoval ono „bláznovství nových Židů“, které ohrožuje nejen teologickou, ale i morální a sociální integritu křesťanského společenství.

¹⁰⁰ AMBROŽ, *Epist. extra coll.* 15(42),12 (CSEL 82/3, 309): „*nouorum Iudaeorum amentia*“. Podobně se Jeroným ve svém *Adversus Helvidium* brání této nauce, když navrhuje alternativní teorii o „Ježíšových bratrích“ jako o bratrancích a sestřenicích z širší rodiny: viz *Adv. Helv.* 11–17 (PL 23, 203B–212A); srov. též JERONÝM, *Comm. Matth.* ad 12,47 (CCL 77, 300–301). Pro podrobnější rozbor této pozice, zastávané Helvidiem a Bonosem, viz Simon Claude MIMOUNI, „Les traditions patristiques sur la famille de Jésus: Retour sur un problème doctrinal du IV^e siècle“, *Studia Patristica* 63 (2013): 209–220; k raněkřesťanskému pohledu na Ježíšovy bratry obecněji viz Richard BAUCKHAM, *Jude and the relatives of Jesus in the early church*, London: Bloomsbury Publishing, 2020. Siriciovu pozici ohledně Mariina panenství *in partu* zkoumají Meo, „La verginità perpetua di Maria“, Rocca, „La perpetua verginità“.

6. KŘESŤANSKÁ APOLOGIE PROTI ŽIDOVSKÉ KRITICE JEŽÍŠOVA PANENSKÉHO PORODU

Není obtížné pochopit, proč židovské a pohanské komunity pohlížely na křesťanský příběh o Ježíšově narození z panny s nedůvěrou.¹⁰¹ Zdravý rozum přece říká, že žena nemůže počít bez muže. Jakýkoli pokus o obhajobu této teze vystavoval Ježíšovo narození nevyhnutelným pomluvám, posměškům a parodiím, často zaměřeným na sexuální aspekty celého příběhu.

Závažnost tohoto problému dokládají rané protikřesťanské polemiky, jak je zaznamenal Órigenés ve své apologii *Contra Celsum*, a rovněž svědectví obsažená ve židovské sbírce *Toledot Ješu*.¹⁰² Pro židovské myšlení bylo navíc ještě závažnější, že každé tvrzení o Boží účasti na početí mladé dívky nebezpečně připomínalo pasáž z Genesis (6,1–4). Tato biblická perikopa, která popisuje spojení „božích synů“ s „lidskými dcerami“, byla v některých raně židovských textech interpretována jako vysvětlení vzniku démonického světa.¹⁰³ Hovořit o Boží aktivitě při panenském početí tak mohlo být vnímáno jako rouhání. Podobně problematická byla i možná paralela s řecko-římskými mýty, kde božstvo často oplodňuje smrtelnou ženu. Vyprávění o Zvěstování se tak mohlo jevit jako kontaminace židovské víry pohanskými prvky.¹⁰⁴ Tato citlivá otázka se odráží i ve způsobu, jakým evangelisté Matouš a Lukáš podávají

¹⁰¹ K podmínkám židovské populace v římské říši před Theodosiem viz např. Seth SCHWARTZ, „Jews, Judaism, and the Christianization of the Roman Empire,” in *The Routledge handbook of Jews and Judaism in late antiquity*, ed. Catherine Hezser, London – New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2023, s. 59–75.

¹⁰² Viz Yaacov DEUTSCH, *Toledot Yeshu: Two Volumes and Database*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.

¹⁰³ Paul D. HANSON, „Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6–11,” *Journal of Biblical Literature* 96 (1977): 195–233; George W. E. NICKELSBURG, „Apocalyptic and myth in 1 Enoch 6–11,” *Journal of Biblical Literature* (1977): 383–405; Siam BHAYRO, *The Shemihazah and Asael Narrative of 1 Enoch 6–11: Introduction, text, translation and commentary with reference to ancient near eastern and biblical antecedents*, Münster: Ugarit-Verlag, 2005; Siam BHAYRO, „Noah’s Library: Sources for 1 Enoch 6–11,” *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 15 (2006): 163–177; James C. VANDERKAM, „The angel story in the Book of Jubilees,” in *Pseudepigraphic perspectives: The apocrypha and pseudepigrapha in light of the dead sea scrolls*, Leiden: Brill, 1999, s. 151–170.

¹⁰⁴ HENDRICKS, „Virgin Motherhood in the Pre-Nicene Tradition,” s. 71; Luigi GAMBERO, „Mary and the fathers of the church: the Blessed Virgin Mary in patristic thought,” San Francisco, 1999; srov. též Stephen BENKO, *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Leiden – Boston: Brill, 2004, s. 196–263.

příběh o panenském narození. Záměrně se vyhýbají zmínce o roli Boha Otce v Mariině těhotenství a místo toho zdůrazňují působení Ducha svatého. Tento teologický krok měl dvojí význam: jednak odklon od představ fyzického styku mezi božstvem a ženou, jednak využití ženského rodu hebrejského výrazu רִיחַ (ruach), což umožnilo zbavit celou scénu nevhodných sexuálních konotací.¹⁰⁵

Podezření ohledně Mariina těhotenství a Ježíšova narození se konkrétně projevila v židovské literatuře a protikřesťanské polemice. Do konce i Talmud označuje Ježíše za „syna Panthérova“.¹⁰⁶ Ústředním tématem této literatury je nepochybně otázka způsobu Mariina otěhotnění. Typickým příkladem je Kelsova citace židovských pramenů, podle nichž byl Ježíš synem vojáka Panthéry.¹⁰⁷ Podobná tvrzení se objevují i v již zmíněné sbírce *Toledot Ješu*.¹⁰⁸ Příběh o Ježíšově biologickém otci Panthérovi/Panderovi má pravděpodobně kořeny již ve druhém století, v prostředí rabínské akademie v Jabne, odkud jej zřejmě převzal právě Kelsos.¹⁰⁹ Babylónský Talmud pak tuto kritiku ideje Mariina panenského porodu rozvíjí v konfrontaci s tehdejšími křesťanskými texty.¹¹⁰

¹⁰⁵ Srov. Antti LAATO, „Celsus, *Toledot Yeshu* and early traces of apology for virginal birth of Jesus,” *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 27 (2016): 61–80; Felix SCHEIDWEILER, „The Gospel of Nicodemus, Acts of Pilate, and Christ’s descent into hell,” in *New Testament Apocrypha*, Cambridge – Louisville, KY: James Clarke – Westminster/John Knox Press, 1991, sv. 1, s. 501–36.

¹⁰⁶ *bSanhedrin* 43a. Na dalších místech se objevují zprávy o soudu s pěti Ježíšovými učedníky a vyprávění o svědectví samotné Marie o Ješuově původu: srov. *bSanhedrin* 107b; *Kallah* 18b; Peter SCHÄFFER, *Jesus in the Talmud*, Princeton: Princeton University Press, 2007, s. 34–40, 75–81.

¹⁰⁷ ÓRIGENÉS, CC I 28.32–33.69 (GCS 2, 79–80. 83–85. 123–124). K diskusi o autenticitě Kelsových pramenů viz LAATO, „Celsus, *Toledot Yeshu* and early traces,” s. 63, pozn. 5; dále viz Miroslav ŠEDINA, „Případ Panthéra: Órigenova obrana panenského početí Marie ve spisu Proti Kelsovi,” *Listy filologické* 138 (2015): 7–40.

¹⁰⁸ N. R. M. DE LANGE, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, s. 68; viz též Maren R. NIEHOFF, „A Jewish Critique of Christianity from Second-Century Alexandria: Revisiting the Jew Mentioned in Contra Celsum,” *Journal of Early Christian Studies* 21 (2013): 151–175.

¹⁰⁹ Srov. David ROKEAH, *Justin Martyr and the Jews*, Leiden – Boston: Brill, 2002, s. 12, 40 pozn. 37, 107–108, 118; Philippe ALEXANDER, „Jesus and his mother in the Jewish anti-Gospel (the *Toledot Yeshu*),” in *Infancy gospels: Stories and identities*, ed. Claire Clivaz et al., Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, s. 599–600.

¹¹⁰ Srov. Michael ROSENBERG, „Sexual Serpents and Perpetual Virginity: Marian Rejectionism in the Babylonian Talmud,” *Jewish Quarterly Review* 106 (2016): 465–493; ke křesťansko-židovské polemice o Marii viz též Edward KESSLER, „Mary – The Jewish

Órigenés ve své apologetické odpovědi na Kelsova tvrzení – a pravděpodobně i na další protikřesťanské námitky své doby – argumentuje, že Maria a její nejbližší museli Mariino těhotenství skrývat, aby předešli veřejnému skandálu. V *Homiliích na Lukáše* přináší zajímavý historický scénář při výkladu slov Ignáce z Antiochie v *Listu Efezanům* (19,1–3), kde se praví, že „Mariino panenství bylo skryto před knížetem tohoto světa“. Órigenés vysvětluje, že panenství zůstalo „skryto kvůli Josefovi, skryto kvůli manželství, skryto proto, že se věřilo, že má muže“.¹¹¹

Tato polemika však nepolevila ani po prvních třech staletích, kdy křesťanství ještě nebylo oficiálně povoleným náboženstvím (*religio licita*). I ve 4. století, v době Ambrožově, zůstávalo téma Ježíšova panenského narození předmětem kritiky. Mezi hlasité odpůrce patřil například císař Julián, který ve svém díle *Proti Galilejským*, dochovaném pouze zčásti, polemizoval s křesťanskou interpretací tohoto tajemství.

Julián se zaměřuje především na výklad prorocství z Iz (7,14), které podle něj nelze jednoznačně vztáhnout na narození Ježíše. Odmítá také možnost, že by řecký výraz *παρθενος* (panna) mohl odkazovat na Ježíšovu matku. Podle něj žena, která před narozením dítěte měla pohlavní styk se svým mužem, již není pannou. Julián rovněž zpochybňuje samotnou validitu Izajášova prorocství tím, že poukazuje na absenci jakékoli zmínky o tom, že by se z panny měl narodit Bůh. To staví do kontrastu s tvrzením křesťanů, kteří Marii označují jako *θεοτόκος* (Bohorodičku).¹¹²

Juliánova kritika má navíc širší teologický rámec. V kontextu intenzivních debat o vztahu mezi Otcem a Synem císař upozorňuje na to, že křesťanské označení Ježíše jako božského Slova a Boha je v rozporu s přísným monoteismem, který přikázal Mojžiš. Tím se jeho argumentace dotýká nejen otázky Mariina panenství, ale i samotné podstaty

Mother,” *Irish Theological Quarterly* 76 (2011): 211–223; Další sporné body židovsko-křesťanské diskuse v pozdní antice rozebírá Menaḥem HIRSHMAN (ed.), *A rivalry of genius: Jewish and Christian biblical interpretation in late antiquity*, Albany: State University of New York Press, 1996.

¹¹¹ ÓRIGENÉS, *hLc* 6,4 (GCS 35, 34): „Unde eleganter in cuiusdam martyris epistola scriptum reperiri, Ignatium dico, episcopum Antiochiae post Petrum secundum, qui in persecutione Romae pugnavit ad bestias: „principem saeculi huius latuit virginitas Mariae“, latuit propter Ioseph, latuit propter nuptias, latuit quia habere virum putabatur.“ Srov. Vito LIMONE, „The perpetual virginity of Mary in Origen,” *Eastern Theological Journal* 1 (2015): 333–348; LAATO, „Celsus, Toledot Yeshu and early traces,” s. 77.

¹¹² IULIANUS, *Contra Galil.* 262cd (ed. W. C. Wright, 398).

křesťanské christologie a trinitárního učení.¹¹³ Císařova argumentace tak představuje komplexní výzvu, která zpochybňuje jak historický, tak teologický základ křesťanské víry. Jeho kritika navíc ukazuje, že otázka Ježíšova božství a Mariina panenství nebyla jen akademickou debatou, ale měla reálný dopad na náboženskou i politickou scénu pozdní antiky.

Pokud byl Ambrož skutečně autorem latinského pseudo-Hegesippa,¹¹⁴ který lze chápat jako jakési *Contra Julianum* a který zároveň nabízel alternativní křesťanský pohled na židovskou válku, je logické, že by se ve zmíněné pasáži *epist.* 71 Ambrož, vystupující jménem synody, postavil proti jakémukoli oslabení křesťanské protižidovské apologetiky. Ta pro něj ostatně představovala již od mládí významný teologický i politický nástroj. Jakékoli zpochybnění nauky o Mariině panenství *in partu a post partum* by nejen posílilo židovské tendence, proti nimž Ambrož vystupoval od počátku své kariéry, ale také by oslabilo pevnost křesťanského narativu. Jeho žádost je proto třeba chápat jako snahu o prosazení jednotné doktrinární linie, která by eliminovala pluralitu názorů na obsah víry v rámci křesťanského společenství. Cílem bylo nejen teologické sjednocení, ale také vymezení jasné hranice mezi *in-group*, tedy křesťany, a *out-group*, zejména Židy.

V tomto kontextu se církev i její učení, jak je prezentováno v *epist.* 71, stává – podobně jako Maria a zasvěcené panny – „uzavřenou zahradou“ panenství, a to jak v tělesném, tak duchovním smyslu. Ambrožova argumentace vytváří paralelu mezi mariologií, asketickým životem panen a samotnou církví, která je v jeho pojetí chápána jako panna i matka, stejně jako Maria. Tato symbolika uzavřenosti a čistoty nejen chrání křesťanskou víru před vnějšími vlivy, ale také upevňuje její vnitřní jednotu a posiluje jasné hranice mezi věřícími a těmi, kdo stojí mimo církevní společenství.

¹¹³ IULIANUS, *Contra Galil.* 276e. K Juliánově vztahu ke křesťanství viz např. David HUNT, „The Christian context of Julian’s *Against the Galileans*,“ in *Emperor and Author: the writings of Julian the Apostate*, ed. Nicholas Baker-Brian – Shaun Tougher, Swansea: Classical Press of Wales, 2012, s. 251–261; Rowland B. E. SMITH, *Julian’s Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, Hoboken: Taylor and Francis, 2013, s. 179–218.

¹¹⁴ K otázce Ambrožova autorství ps.-Hegesippa viz Carson BAY, „Writing the Jews out of History: Pseudo-Hegesippus, Classical Historiography, and the Codification of Christian Anti-Judaism in Late Antiquity,“ *Church History* 90 (2021): 265–285; Otto ZWIERLEIN, *Das „Bellum Iudaicum“ des Ambrosius*, Berlin: De Gruyter, 2024.

Obrana Mariina panenství po porodu představuje zároveň i obranu křesťanství a samotné církve proti Židům a těm, kdo se s nimi spojili ve snaze obstát v době, kdy křesťanství získalo privilegované postavení za vlády císaře Theodosia.¹¹⁵

Ambrož nevnímal politické spojení mezi jednotlivými náboženskými skupinami – Židy, pohany a ariány – pouze jako pragmatický pakt. Naopak v něm spatřoval hlubší teologickou konvergenci, která se projevovala ve společném přesvědčení, že Ježíš byl pouhým člověkem. Tento postoj přímo kolidoval s jeho pevným ukotvením v nicejské víře, která zdůrazňovala Ježíšovo božské synovství.¹¹⁶ Juliánovy argumenty, které se ostře vymezovaly proti křesťanské nauce o panenském narození, tuto teologickou spojitost jen podtrhovaly. Jeho kritika stála velmi blízko židovské polemice a potvrzovala, že „nevíra“ v Kristovo božství nebyla výhradní doménou jedné konkrétní skupiny. Stejnou skepsi sdíleli jak Židé, tak pohané, což dotvářelo celkový kontext Ambrožova listu 71. V tomto světle se Mariino panenství po porodu nejeví pouze jako mariologický či asketický ideál, ale především jako klíčový prvek teologické identity, který měl chránit církev před vnějšími i vnitřními hrozbami a zajistit doktrinální a morální neporušenost této *in-group*.

7. APOLOGIE KŘESŤANSKÉHO PANENSTVÍ V KONTROVERZI S ŘÍMSKÝM POHANSTVÍM

Rozhodnutí císaře Graciána z roku 382 zrušit privilegia římských panen vestálce a konfiskovat jejich majetek mohlo mít významný vliv i na

¹¹⁵ Dekret *Cunctos populos* (CTh XVI 1, 2) z 27. února 380 sice formálně nezakládá křesťanství jako státní náboženství, přesto však spolu s další Theodosiovou legislativou namířenou proti pohanům, Židům a heretikům znamená výrazný zlom ve zvýhodnění křesťanství: viz Jean GAUDEMET, „L'Edit de Thessalonique: police locale ou déclaration de principe?“, in *Aspects of the Fourth Century A. D.*, ed. H. W. Plecklet – A. M. E. W. Verhoort, Leiden: Brill, 1997, s. 35–51, 43–51; María Victoria ESCRIBANO PAÑO, „El Edicto de Tesalónica (CTh 16, 1, 2. 380) y Teodosio: norma antiarriana y declaración programática“, *Cassiodorus* 5 (1999): 35; María Victoria ESCRIBANO PAÑO, „The Social Exclusion of Heretics in Codex Theodosianus XVI“, in *Droit, religion et société dans le Code Théodosien. Troisième Journées d'Étude sur le Code Théodosien. Neuchâtel, 15-17 février 2007*, ed. J.-J. Aubert – P. Blanchard, Neuchâtel: Université de Neuchâtel – Genève: Droz, 2009, s. 43.

¹¹⁶ Srov. AMBROŽ, *Epist.* 75(21) (CSEL 82/3, 74–81). K náboženským aliancím v Ambrožově době viz David VOPŘADA, *Mystagogie Výkladu 118. žalmu svatého Ambrože*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 46–55.

mezináboženský rozměr Ambrožovy podpory křesťanského panenství. Ambrož se aktivně zapojil do polemiky s představiteli pohanství, zejména se Symmachem, který ve své *relatio* žádal císaře Valentiniána II. v roce 384 o navrácení majetku vestálek a obnovení tradičních římských institucí.¹¹⁷

Ambrož ve svém dopise na císaře Valentiniána apeluje, aby Symmachovu petici odmítl – a jeho přání je vyslyšeno. Při této příležitosti využívá i argumentaci ze svého staršího spisu *De virginibus*, kde se kriticky vyjadřuje k pohanským tradicím.¹¹⁸ Na jedné straně se snaží důsledně vyvarovat jakékoli analogie mezi vestálkami a křesťanskými pannami, na druhé straně však právě obránci tradičních římských institucí využívají podobnost mezi kultem vestálek a křesťanským slibem panenství. Tím chtějí dokázat, že kořeny panenství sahají až do římského náboženství, a pro jeho starobylost (*antiquitas*) by mělo být zachováno jako hodné úcty, dokonce i mezi křesťany.¹¹⁹

Ambrož však tento argument obrací. Kritizuje motivaci vestálek k panenství, kterou spatřuje v ekonomických a společenských výhodách takového životního rozhodnutí.¹²⁰ Důrazně se zastavuje u rozdílu mezi časově omezeným panenstvím vestálek a ustavičným panenstvím křesťanským. V kontrastu staví omezený počet sedmi vestálek ve čtvrtém století proti množství křesťanských panen a zdůrazňuje jejich nezištnost. Tyto panny se vědomě rozhodují pro ekonomicky a společensky nevýhodný způsob života, aby mohly růst ve ctnosti a uchovat si neporušenost mysli (*mentis integritas*).¹²¹ Ambrožova obhajoba Mariina panenství tak měla nejen teologický a asketický rozměr, ale také jasné politický podtext. V situaci, kdy se tradiční pohanské instituce hroutily pod tlakem Theodosiovy prokřesťanské politiky, bylo zásadní nejen potvrdit nadřazenost křesťanského ideálu panenství, ale také znovu vymezit křesťanskou identitu vůči pohanské kultuře. Mariino panenství se tak stává symbolem neporušenosti nejen individuální, ale také kolektivní – církve jako „panny“ čisté ve své víře a oddané Kristu.

¹¹⁷ Viz SYMMACHUS, *Rel.* III = AMBR. *epist.* 72a (17a) (CSEL 82/3, 21–33).

¹¹⁸ Srov. AMBROŽ, *Epist.* 73(18), 11–12 (CSEL 82/3, 39–40).

¹¹⁹ Robert SCHILLING, „Vestales et vierges chrétiennes dans la Rome antique,” *Revue des sciences religieuses* 35 (1961): 113–129; GORI, „Introduzione,” s. 17.

¹²⁰ Srov. AMBROŽ, *De virg.* I 4, 15 (SAEMO 14/1, 118–120).

¹²¹ AMBROŽ, *Epist.* 73(18), 12 (CSEL 82/3, 40); *De virg.* 3, 13 (SAEMO 14/2, 22); srov. GORI, „Introduzione,” s. 17–19.

Tato konfrontace s římským pohanstvím ohledně panenství vytváří širší kontext pro teologickou polemiku o Mariině ustavičném panenství, která se na konci čtvrtého století odehrávala během synody v Capui (392) i během procesů s Bonosem a později s Joviniánem. Mariino ustavičné panenství bylo v tomto prostředí stavěno do kontrastu s tradiční institucí vestálků, jejichž panenství mělo v římské kultuře dlouhou tradici. Tím se vyostřovala otázka, zda rozhodnutí pro sexuální abstinenci je ryze křesťanským fenoménem, nebo zda má své kořeny již v pohanském náboženství. Okolnosti sepsání *epist.* 71, průběh synody v Capui a výsledná rozhodnutí v případech Bonosa a Joviniána spadají do období vlády císaře Theodosia. Právě tento císař roku 391, těsně před konáním synody, odňal veřejnou podporu vestálkám a během jeho vlády roku 394 uhasl i věčný plamen ve Vestině chrámě, který vestálky tradičně udržovaly.

ZÁVĚR

Ačkoli se z textu samotného *listu* 71 přímo nedozvídáme, Bonosus byl nakonec makedonskými biskupy skutečně sesazen. Toto rozhodnutí však nepřijal a společně s nemalým počtem kléru své diecéze, doplněným o další duchovní, které sám ordinoval, vytvořil dlouhotrvající schizma.¹²² Helvidius ani Bonosus nezpochybňovali Mariino panenství před porodem ani Ježíšovo narození z panny jako základní článek víry. Jejich exegeze biblických textů o Ježíšových bratřích a Mariině manželství s Josefem je však vedla k závěru, že Maria a Josef po Ježíšově narození žili jako běžní manželé a měli další děti, označované jako „Ježíšovi bratři“. Jejich záměrem přitom nebylo vyvrátit Mariin vzor pro asketické panny, ale spíše rozšířit její příklad na všechny křesťanské ženy – nejen na ty, které žily v celibátu, ale také na vdané ženy a matky. Vzhledem k tomu, že v té době celibátní způsob života propagovaly osobnosti s výrazným teologickým i společenským vlivem, jako byli Ambrož a Jeroným, musel tento koncept nutně narazit. Z původně relativně praktické otázky o po-

¹²² Srov. Geoffrey D. DUNN, „Innocent I on heretics and schismatics as shaping Christian identity,” in *Christians shaping identity from the Roman Empire to Byzantium: Studies inspired by Pauline Allen*, Leiden – Boston: Brill, 2015, s. 278–282; K pozdějším zmínkám o bonosiánech viz Yaniv Fox, „Sent from the Confines of Hell,” *Studies in Late Antiquity* 2 (2018): 316–341.

vaze autentického křesťanského a asketického života se postupně stala záležitost teologická a mariologická. Otázka, zda má manželství stejnou hodnotu jako celibát, se projevila právě v diskusi o Mariině panenství *in partu* a *post partum*.

Konfrontace mezi Ambrožem jako reprezentantem synody v Capui a Bonosem, reflektovaná v *epist.* 71, ilustruje, jak zásadní roli hraje kontext při formování a prosazování církevních dogmat a teologických výpovědí. Mariino panenství, které bylo v raném křesťanství vnímáno především jako důkaz Boží přítomnosti a univerzální spásy, se postupně proměnilo ve znamení výlučnosti a uzavřenosti. Svatost, kterou panenství symbolizovalo, se stala ideálem dosažitelným jen pro nemnohé vyvolené.

Tento posun měl širší dopady. Proměnil nejen vnímání sexuality a panenství, ale také posunul mariologii z oblasti christologie směrem k asketické praxi. V důsledku toho se změnila i symbolická hodnota Ježíšova panenského narození.¹²³

Představa běžného Mariina manželství vzbuzovala na konci čtvrtého století jak úžas, tak zděšení. V tehdejším kontextu církevní autority nebylo možné takovou ideu tolerovat. Otázka Mariina panenství se stala nejen teologickým, ale i společenským a kulturním kamenem úrazu, jehož dopady přesáhly rámec náboženské doktríny a dotkly se samotné podstaty křesťanské identity. Ačkoli tato analýza nemůže plně obsáhnout komplexitu situace reflektované v *epist.* 71 a na synodě v Capui, přesto z předložených argumentů vyplývá, že dogmatická výpověď o Mariině panenství *in partu* sloužila koncem čtvrtého století především jako nástroj pro prosazení dalších církevních zájmů *ad intra* i *ad extra*. Uvnitř církve se tato nauka používala k obraně asketického hnutí, které na Západě výrazně podporovali Ambrož a Jeroným. Rétorické zdůraznění „zhrození“ z představy, že by Maria mohla Ježíšovým narozením přestat být pannou, mělo upevnit kohezi uvnitř církevní komunity a připstět ke sjednocení její identity jako *in-group*.

¹²³ Srov. HUNTER, „Helvidius, Jovinian, and the Virginité of Mary in Late Fourth-Century Rome,“ s. 70–71. EPIFANIOVA zmínka v *Pan.* 78, 1 (GCS 37, 452) o Apollinariovi z Laodikaje či někom z jeho přívrženců, že mohou za odpor proti nauce o Mariině ustavičném panenství, může připomenout, že christologické polemiky 4. století, zejména na Východě, přinesly s deklarací Ježíšova božství požadavek na jeho absolutní neposkvrněnost, což se promítlo i do ideje neposkvrněnosti jeho matky. Tento argument však mohl obstát pouze v kulturním prostředí, kde byl pohlavní styk vnímán jako něco, co člověka *ipso facto* poskvňuje.

Církevní autorita zde využila klasickou projekci asketického ideálu do dogmatické výpovědi a tuto pozici ještě zpevnila tvrzením, že sám Ježíš by přece nechtěl svou matku „zostudit“ tím, že by její panenství porušil.¹²⁴ Takto formulovaná nauka zároveň zajišťovala, že jakékoli pochybnosti o Mariině panenství by mohly být interpretovány jako přímý útok proti Ježíši samotnému. Toto sjednocení teologického stanoviska uvnitř církve mělo rovněž apologetický a nábožensko-politický účel směrem navenek. Zejména vůči Židům a pohanům, kteří představovali nejvýznamnější *out-group*, se tato strategie ukazovala jako účinná. Ježíšovo panenské narození bylo pro oponenty křesťanství snadným terčem kritiky či posměšků. Nauka o Mariině panenství *in partu* a *post partum* se proto stala jakousi „druhou linií obrany“, která měla omezit možnosti útoků proti křesťanskému učení. Důsledky této teologické pozice ovlivnily církev na dlouhá staletí. Nejen v oblasti manželství a panenství, ale také v hlubší mentalitě, která vedla k přesvědčení, že církev – jako Kristova nevěsta – musí zůstat neporušená, čistá a přístupná pouze Kristu, stejně jako jeho panenská matka.

Tato studie neměla za cíl zpochybnit teologické tvrzení o Mariině ustavičném panenství, ale spíše poukázat na to, jak silně mohou historický, kulturní, společenský a náboženský kontext formovat církevní nauku. Synoda v Capui, stejně jako mnohá další koncilní jednání v dějinách církve, nebyla místem svobodné teologické disputace, ale spíše arénou rétorického a církevně-diplomatického zápasu. V tomto prostředí šlo méně o „pravidlo víry“ než o prosazení velmi praktických aspektů křesťanského života, zejména života profesionálních asketů, jako byly panny, mniši či vdovy.

Tato skutečnost nás vede k širší otázce: Nakolik jsou církevní dogmata skutečně formulací nauky církve jako takové, a nakolik jde o prostředek k prosazení konkrétních zájmů? Lze tuto perspektivu využít i při dnešních diskusích o dogmatizaci určitých aspektů církevní praxe, například ordinované služby? Možná je právě historický vhled do formování církevních nauk výzvou k tomu, abychom při současných synodálních a koncilních jednáních zůstali ostražití vůči směšování teologických, kulturních a mocenských zájmů.

¹²⁴ Srov. AMBROŽ, *Epist.* 71(56a), 4 (CSEL 82/3, 8).

Příloha

AMBROŽ, LIST 71 (56A) O BONOSovi

(1) Z vašeho dopisu týkajícího se biskupa Bonosa vyplývá, že buď ve snaze o pravdu, nebo ze skromnosti jste si přáli znát náš názor. Nicméně, podle rozhodnutí synody v Capui měli být Bonosovi i jeho žalobcům určení soudci ze sousedních oblastí, především z Makedonie, kteří by vedli vyšetřování ve spolupráci se soluňským biskupem.¹²⁵ Proto poukazujeme na skutečnost, že soudní role v tomto procesu nemůže připadnout nám. Pokud by synoda do dnešního dne nerozhodla, mohli bychom o záležitostech uvedených ve vašem dopise stále jednat. Vzhledem k tomu, že rozhodnutí již padlo, přísluší nyní vám, jimž byla tato záležitost svěřena, vynést konečný rozsudek tak, abyste obžalovanému neumožnili uniknout nebo vyváznout bez trestu. Právě vám synoda udělila mandát provést vyšetřování jménem synody, a proto je na vás, abyste celý proces důsledně a spravedlivě dovedli do konce.

(2) Bonosus se po vašem slyšení obrátil na našeho bratra Ambrože, aby se poradil, zda by měl vlomit se do kostela a vstoupit do něj,¹²⁶ což mu bylo zakázáno. Dostalo se mu odpovědi, že je třeba se vyvarovat jakéhokoli unáhleného jednání, že vše má být řešeno klidně, s trpělivostí a podle pravidel, a že se nemá pokoušet o nic, co by bylo v rozporu s vaším rozsudkem. Zdůraznil také, že jste to právě vy, jimž synoda svěřila takovou pravomoc, a že jste již vydali rozhodnutí, které považujete za spravedlivé.

Především je nutné, aby v tomto případě soudili ti, kterým byla pravomoc svěřena, protože, jak jsme již dříve psali, právě vám byl dán mandát jednat jménem celé synody. Nebylo by správné, abychom se nyní ujali soudcovské role, jako by nás tím synoda skutečně pověřila.

(3) Nelze popřít, že Bonosus byl oprávněně odsouzen kvůli své nauce o Mariiných dětech a že vaše svatost zcela oprávněně pocítila zděšení nad představou, že by z téhož panenského lůna, z něhož se podle těla

¹²⁵ Soluňským biskupem byl v letech 383–406 Anysius, na jehož zprávu o smrti jeho předchůdce Acholia Ambrož odpověděl ve své *epist.* 52(16) v roce 382/383.

¹²⁶ Spíše než o fyzické proniknutí do kostela či jeho fyzické ovládnutí se jedná o znovuzískání biskupského úřadu.

narodil Kristus, mohlo vzejít další potomstvo. Pán Ježíš by se přece nikdy nerozhodl narodit z panny, kdyby věděl, že by se projevil natolik nezdrženlivě, že by rodiště Pánova těla, tento palác věčného krále, mohlo být poskvrněno lidským semenem. Ti, kdo zastávají takový názor, vlastně jen potvrzují bezbožnost Židů, kteří popírají možnost Ježíšova narození z panny. Kdyby navíc jejich názor získal autoritativní podporu od biskupů a pokud by se věřilo, že Maria porodila vícekrát, poskytlo by to Židům ještě větší prostor k tomu, aby ještě urputněji brojili proti pravdě víry.

(4) A kam se podělo to, co se píše o Pánovi, když na kříži své matce o evangelistovi Janovi řekl: „Ženo, hle, tvůj syn“, a Janovi zase o Marii: „Hle, tvá matka“?¹²⁷ Proč právě ve chvíli, kdy visel na kříži a snímal hříchy světa, Pán cítil potřebu zdůraznit neporušenost své matky? Jaký jiný význam by to mohlo mít, než aby zavřel ústa bezbožníkům a zabránil tomu, aby se kdokoli opovážil jeho matku jakkoli zneuctít? Ten, který je současně soudcem i obhájcem matčiny neporušenosti, zde také potvrzuje, že Maria byla provdána za jediného muže, Josefa,¹²⁸ a přesto jejich manželství nikdy nepřešlo k tělesnému naplnění. Kdyby totiž Maria měla počít děti s Josefem, Pán by ji od společenství s jejím mužem nikdy neoddělil.

(5) Pokud však toto svědectví nestačí, evangelista přidává další důkaz: „Učedník ji přijal do svého domu.“¹²⁹ Znamená to snad, že tím došlo k rozvodu? Že ji učedník Josefovi ukradl nebo ji unesl od jejího manžela? Jak by se mohl někdo, kdo toto čte v evangeliu, nechat zmítat pochybnostmi a topit se v moři nejistoty jako trosečník? (6) To je tedy svědectví syna o neporušenosti matky, to je bohatý odkaz neposkvrněné čistoty, kterou nám Maria zanechala, to je poslední střípek veškerého díla, které bylo dokonáno. Proto Pán pronesl tato slova a „vydal ducha“,¹³⁰ čímž završil veškeré tajemství skvělým naplněním synovské lásky.¹³¹

¹²⁷ Jan 19,26–27.

¹²⁸ Srov. Mt 1,18.

¹²⁹ Jan 19,27.

¹³⁰ Srov. Jan 19,30.

¹³¹ Lat. *consummans omne mysterium*: Ambrožovo *consummare* znamená dokončit, naplnit, a zde odkazuje na Ježíšovo „dokonáno jest!“ (lat. *consummatum est*; Jan 19,30) i na konec Ježíšova života jako završení tajemství vykoupení a naplnění biblických proroctví (srov. Jan 19,28).

(7) Přečetli jsme a pečlivě prozkoumali všechny zprávy, včetně té o tom, že se k našemu spolubratru v episkopátu Bassovi¹³² ve správě církve připojil Senecio, stejně jako všechny další informace. Nyní proto očekáváme vaše rozhodnutí.¹³³

**Ambrose's Argument Against Bonosus's Doctrine on Jesus' Brothers:
Between Theology, Church Politics, Historical and Cultural Context**

Keywords: Ambrose of Milan; Bonosus; Mary's Virginity; Ascetic Movement; Christian Apologetics; Social Identity Theory; Late Antiquity; Jesus' Birth; Jesus' Brothers

Abstract: This article examines Ambrose's argumentation regarding the brothers of Jesus and the perpetual virginity of Mary in his *epist.* 71 (56a) written after the meeting of the Council of Capua (392). Highlighting the cultural, religious, and historical context of the condemnation of Bonosus, who argued that the "brothers" of Jesus mentioned in the Gospels were Mary's biological children, there will be a detailed examination of how Ambrose articulated his theological argument in the light of the council's decisions. How much of his rhetoric comes from the need to defend the ascetic movement promoted by Ambrose? In what sense did these articulations react to the apologetic needs of the Church during the reign of Theodosius in response to the pagan and Jewish critique of Jesus' virgin birth? The analysis of the letter's argumentation suggests that the doctrine on Mary's virginity *in partu* and *post partum* was only part of another agenda of Church authorities: promotion of the ascetic life, highlighting the borders of the Church by unifying the *in-group* in a single stance as regards this question and also defining the *out-group* of other religious groups who would not accept the doctrine. A Czech translation of Ambr. *epist.* 71 (56a) is also provided.

doc. David Vopřada, Dr.
Univerzita Karlova
Katolická teologická fakulta
Thákurova 3
160 00 Praha 6
voprada@ktf.cuni.cz

¹³² Bassus či Bassianus, biskup z Laus Pompeia (dnes Lodi) v Lombardii, který se zúčastnil akvilejského koncilu (381): srov. *Gesta conc. Aquil.* 1 (CSEL 82/3, 326). O Seneciovi není známo nic bližšího.

¹³³ Tento výstup vznikl v rámci programu *Cooperatio*, vědní oblasti Teologie a religionistika na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy.