nebo zneužitím). Představme si, že bychom byli na cestách a nebyli bychom schopni najít štěstí jinde než ve vlasti, že bychom tedy byli na cestách nešťastní, toužili bychom učinit konec svému neštěstí a chtěli se vrátit do vlasti; tu by nám bylo zapotřebí pozemních nebo vodních dopravních prostředků, jichž bychom museli užít, abychom se dostali do vlasti, z níž jsme se chtěli těšit. Kdybychom ale prožívali příjemnosti cestování, takže by nás bavila sama jízda v dopravních prostředcích a začali bychom se tak těšit z toho, čeho jsme chtěli jen užít, pak bychom už nestáli o rychlé ukončení cesty, dali bychom se zahltit zvrácenou rozkoší – a odcizili bychom se vlasti, jejíž rozkoš nás měla oblažit. Právě tak jestliže se v tomto životě, poddaném smrtelnosti, kdy putujeme vzdáleni od svého Pána,[14] chceme navrátit do vlasti, v níž můžeme dojít blaženosti, musíme tohoto světa užívat, nikoli těšit se z něj; jen tak budeme moci neviditelné boží věci pochopit a spatřit je pomocí věcí stvořených,[15] to jest dosáhnout věčných duchovních hodnot skrze tělesné časné věci.

Věci jako předměty, z nichž se těšíme nebo jichž užíváme

Věčné skutečnosti – věci, z nichž se těšíme: Bůh, boží Trojice

V. 5. Onou věcí, z níž se máme těšit, je Otec, Syn a svatý Duch, totožná Trojice, jediná skutečnost, skutečnost nejvyšší a společná všem, kdo se z ní těší, a to jako skutečnost a nikoli příčina všech skutečností, ale i jako příčina. Jméno, jež by odpovídalo něčemu tak výsostnému, není snadné nalézt – leda snad můžeme říci, že tato Trojice je jediný Bůh, z něhož, skrze něhož a v němž je vše.[16] Tak Otec, Syn

[14] Srv. *2 K* 5,6

[15] Srv. *Ř* 1,20

[16] Srv. *Ř* 11,36; trojiční interpretaci tohoto biblického místa nacházíme i u jiných církevních autorů (Marius Victorinus, Ambrož z Milána), trojičním dogmatem se v Augustinově době zabýval zvláště koncil v Konstantinopoli (381).

a Duch svatý jsou jeden každý Bohem a všichni dohromady jsou jediný Bůh, jeden každý z nich je celá podstata a všichni dohromady jsou jediná podstata.[17] Otec není Synem ani Duchem svatým, Syn není Otcem ani Duchem svatým, Duch svatý není Otcem ani Synem, nýbrž Otec je pouze Otcem, Syn pouze Synem a Duch svatý pouze Duchem svatým. Všichni tři mají tutéž věčnost, tutéž neproměnnost, tutéž svrchovanost, tutéž moc. V Otci je jednota, v Synu vzájemná rovnost, v Duchu svatém soulad jednoty a vzájemné rovnosti, a toto trojí je vše jedním skrze Otce, vše je si navzájem rovno skrze Syna, vše je spolu spjato skrze Ducha svatého.

VI. 6. Řekli jsme vůbec něco o Bohu nebo vyjádřili jsme jeho chválu tak, že by to Bohu odpovídalo? Ne, myslím, že jsem jen něco říci chtěl, ale jestli jsem něco řekl, není to ta věc, jíž jsem chtěl říci. Jak to vím? Leda snad z toho, že je Bůh nevýslovný; ovšem to, co jsem řekl, by nebylo bývalo řečeno, kdyby to bylo nevýslovné. A tudíž se nemůže říci ani o Bohu, že je nevýslovný, protože i když se říká toto, přece jen se něco říká, a tak dochází k jakémusi protimluvu: neboť je-li to, o čem nelze mluvit, nevýslovné, není to nevýslovné už tím, že to může být nevýslovným nazváno. Tomuto protimluvu je lépe vyhnout se mlčením než jej řešit slovy.[18] Ale Bůh, ačkoli se o něm nemůže odpovídajícím způsobem nic vypovědět, přece jenom dovolil, aby mu lidská slova sloužila, a přál si, abychom se radovali z jeho slávy, vyjadřujíce ji svými slovy. Vždyť právě z toho důvodu může být nazýván jménem: Bůh – *Deus*. Ve skutečnosti se sice o něm z toho, jak toto kratičké slovo zní,[19] nemůžeme nic dozvědět, ale přece – když tento

---

[17] Srv. Augustin, *De Trinitate* 5,8,9.

[18] Boží nevýslovnost, situaci, do niž se člověk dostává, chce-li o Bohu lidskými slovy cokoli vypovědět, je pojem platónského původu, hojně se pak uplatnil v křesťanské teologii jako tzv. apofatická teologie nebo *theologia negativa*. V řecké patristice ji užíval (nejprve v polemice s ariánstvím) Řehoř z Nyssy, jejím nejvýraznějším pěstitelem se pak stal (5.–6. stol.) Dionysios Areopagita a jeho překladatel do latiny Jan Scotus Eriugena. – Augustinův nejčastěji citovaný výrok z této oblasti (*Deus ineffabilis est, facilius dicimus quid non sit, quam quid sit* – „snadnější je říci, co Bůh není, než co je") čteme v *Enarrationes Psalmorum* 85,12.

[19] *Deus* je v latině slovo o dvou slabikách, originál tedy zní *in strepitu istarum duarum syllabarum* – „ze znění těchto dvou slabik".

zvuk zaslechne kterýkoli uživatel latinského jazyka, přivede jej to k úvahám o nějaké výsostné a nesmrtelné přirozenosti.

VII. 7. O něm jediném se totiž uvažuje jako o jediném Bohu bohů,[20] a v tomto smyslu o něm uvažují dokonce i ti, kteří si představují, vzývají a uctívají jiné bohy na nebi nebo na zemi, neboť se snaží představit si něco, nad co už není nic lepšího ani vznešenějšího.[21] Lidé ovšem bývají vedeni odlišným vnitřním obdarováním, které může souviset buď s tělesnými smysly, nebo zase s rozumovým poznáním: proto ti, kdo důvěřují tělesným smyslům, považují za Boha bohů nebe, to, co na nebi září nejviditelněji a nejjasněji, nebo sám vesmír, zatímco ti, kteří se snaží vykročit za viditelný svět, si představují něco plného světla, a to považují podle svých lichých dohadů buď za něco nekonečného, nebo tomu dávají formu, již mají za tu nejlepší, případně, dávají-li přednost před ostatními formami podobě lidského těla, představují si to v lidské podobě. A pokud se domnívají, že neexistuje jeden Bůh bohů, ale spíše mnozí nebo dokonce nesčetní bohové téhož řádu, i u těchto bohů pomýšlejí na takovou tělesnou podobu, jež je podle jednoho každého z nich ta nejskvělejší. A ti, kteří se snaží zahlédnout podstatu boží existence rozumem, stavějí ji nad veškerá viditelná a tělesná jsoucna, nade vše obdařené rozumem a duchem, nade vše, co podléhá proměnám. Všichni však úporně trvají na boží svrchovanosti a nenajde se nikdo, kdo by jako v Boha věřil v něco, nad co může být něco lepšího. A tak se všichni shodují v tom, že Bůh je to, co kladou nad všechny ostatní věci.

---

[20] Orig. *unus ... deorum deus*: ač má Augustin na mysli pojem „nejvyššího Boha", popř. „jediného Boha mezi bohy" (a i takto by tedy bylo možno překládat), respektujeme při překladu Augustinovu zjevně záměrnou volbu užití syntagmatu biblického (původně hebrejského) původu (srv. ve *Vulgátě Psalm.* 49,1; 83,8, české překlady Ž 50,1; 84,8 mají odlišná spojení).

[21] V těchto kapitolách Augustin užívá schémat novoplatónské filosofie: rozdíl mezi proměnlivým a neproměnným, nadřazenost neproměnného; snaha odlišit transcendentní princip od veškeré ostatní skutečnosti a dokázat její nevyjádřitelný charakter; hierarchické uspořádání jsoucna, v němž se uskutečňuje výstup zdola až k nejvyššímu principu; téma „vlast", metafora překážek, které člověku znemožňují očistu jako podmínku návratu domů – jsou to kategorie a schémata, formulované a rozvíjené v Plótinově díle *Enneades*.

VIII. 8. A protože všichni, kdo uvažují o Bohu, o něm uvažují jako o něčem živém, nemohou o Bohu soudit úplně hloupě a nepatřičně ti, kdo jej považují za život sám. Pro každý tělesný tvar stanoví, zda je životný nebo neživotný, a životný stavějí výše než neživotný; chápou, že životný tělesný tvar, i když je mimořádně jasný, mimořádně veliký, mimořádně krásný a zdobný, je něčím jiným sám o sobě, a něčím jiným je život, který jej oživuje; tomuto životu pak dávají vzhledem k jeho nesrovnatelné velkoleposti přednost před hmotou, která je díky němu přiváděna k oduševnělé existenci. Poté si život prohlédnou blíže, a když jej naleznou v jeho rostlinné formě bez smyslového vnímání, jaký mají stromy, dávají před ním přednost životu smyslovému, jaký mají zvířata, a před ním zase životu rozumovému, jaký mají lidé. A když shledají, že i ten podléhá proměně, musí před ním nutně dát přednost nějakému životu, který proměně nepodléhá, tedy životu, který by nejednal jednou nemoudře a jindy zase moudře, ale takovému, který je Moudrost sama.[22] Neboť moudrá mysl, tj. mysl, jíž se dostalo moudrosti, nebyla moudrá, dokud se jí moudrosti nedostalo, ale Moudrost sama nikdy nemoudrá nebyla a nikdy ani být nemůže. – Kdyby ji tito lidé neviděli, nedávali by přece s plnou důvěrou přednost nezměnitelně moudrému životu před životem, který podléhá proměnám. Oni ovšem vidí neproměnnost onoho pravidla pravdy,[23] ve shodě s nímž prohlašují, že je neproměnný život lepší; a nemohou ji vidět jinde než nad svou vlastní přirozeností, neboť sami sebe vidí jako proměnlivé.

---

[22] Srv. pozn. 25.

[23] Orig. *regula veritatis,* u Řeků κανὼν τῆς ἀληθείας: Augustin neužívá tohoto výrazu v obvyklém významu, jímž je souhrn závazných bodů a norem křesťanského dogmatu, jak je vyjadřuje Vyznání víry. *Regula veritatis* i *regula fidei* (srv. 3,II,2) je mu totožná se Slovem božím, *Verbum Dei* (*sed Verbum tuum regula est veritatis* – „Tvé Slovo je pravidlem pravdy", *Sermo habitus in basilica Tricilarum die dominica* 30,2; *quod abhorreat a regula fidei, a regula veritatis, a regula pietatis* – „co odporuje pravidlu víry, pravidlu pravdy, pravidlu zbožnosti", *Sermo de rubo, in quo flamma erat* 7,3). Srv. dále pozn. 61.

IX. 9. Nikdo není tak hloupý a nestydatý, že by řekl: „Odkudpak víš, že se má dávat přednost životu nezměnitelně moudrému před tím, který podléhá proměnám?" Odpověď na tuto otázku – „odkud to vím?" – je přece všem obecně a v neproměnné formě dostupná a nabíledni. Kdo to nevidí, je jako slepec ve slunečním svitu: tomu také není nic platné, že záře jasného světla mu pronikla do sídla zraku. A kdo vidí a odvrací se, ten má vnitřní zrak zeslábly a zastíněný stykem s tělesností; také zvrácené mravy jako nepříznivý vítr ženou tyto lidi nazpět a brání jim dosáhnout vlasti,[24] protože oni jdou za věcmi nižšího a druhého řádu než jsou ty, jimž sami přiznávají vyšší hodnotu i kvalitu.

X. 10. A ježto se máme těšit z oné Pravdy, která žije bez jakékoli proměny, a ježto v ní pečuje o svět, jejž stvořil, trojjediný Bůh, původce a stvořitel vesmíru, musíme očistit svého ducha,[25] aby byl schopen ono světlo spatřit a aby se k němu mohl přimknout, jakmile je spatří. Toto očišťování si představme jako pěší cestu nebo jako plavbu do vlasti. Ovšem k Tomu, který je přítomen všude, se nedostáváme pohybem od místa k místu, nýbrž horlivou snahou o dobrý a mravný život.

XI. 11. Toho bychom nebyli schopni, kdyby Moudrost sama[26] nebyla ráčila přiblížit se naší veliké slabosti a kdyby nám nebyla poskytla příklad způsobu života právě na člověku – neboť i my jsme lidé. Ale protože my, když přicházíme k ní, jednáme moudře, její jednání, když ona přišla k nám, považovali pyšní lidé za bláznivé. A protože

[24] Augustin se vrací k obrazu cesty, srv. výše (IV,4) i dále (X,10; XI,11; XVII,16; XXV 39). Je to i v jiných spisech jeho oblíbený obraz.

[25] Srv. též 2,VII,2. Požadavek vnitřní očisty jako podmínky k přiblížení se Bohu nacházíme často v platonismu i v patristické literatuře, např. u Órigena.

[26] Výrazu „Moudrost" užívá Augustin jako jména buď pro boží Trojici (např. výše VIII, 8), nebo pro vtěleného Krista (na tomto místě). A.-M. La Bonnardière (*Biblia Augustiniana, Le Livre de la Sagesse*, 202–203, srv. 11–13) vyvozuje, že je „Moudrost" je u Augustina totožná s božím Slovem, Synem, soupodstatným s Otcem a stejně jako Otec věčným a neproměnným. Srv. R. Holte, *Béatitude et Sagesse.*

my, když přicházíme k ní, získáváme sílu, ona sama, když přišla k nám, byla shledána slabou. Ale „boží bláznivost je moudřejší než lidé a boží slabost je silnější než lidé".[27] Ač je tedy ona sama vlastí, dala se nám k dispozici také jako cesta do vlasti, **[XII.]** a ač je pro zdravý a čistý vnitřní zrak přítomna všude, ráčila se ukázat i tělesnému zraku těch, kteří mají oči slabé a zakalené. „Protože svět svou vlastní moudrostí nemohl Boha poznat v boží moudrosti, zalíbilo se Bohu spasit věřící hlásáním bláznivosti."[28]

12. O této moudrosti se tedy neříká, že by k nám byla přišla v prostorovém smyslu, ale že se smrtelníkům zjevila ve smrtelném těle. Přišla tedy tam, kde byla, neboť byla na tomto světě a svět povstal skrze ni.[29] Ale protože lidé, přizpůsobující se tomuto světu[30] (a nazvaní tedy docela vhodně výrazem „svět") toužili těšit se z tvorstva a ne ze Stvořitele,[31] nepoznali ji (evangelista praví „a svět ji nepoznal"[32]). A tak v moudrosti boží nemohl svět moudrostí poznat Boha. Proč tedy přišla, když zde již byla? Že by proto, že se Bohu zalíbilo spasit věřící bláznovskou zvěstí?[33]

XIII. Jak tedy přišla? Ne snad tak, že „se Slovo stalo tělem a přebývalo mezi námi"?[34] Když mluvíme, musí se to, co máme na mysli, stát zvukem (označujeme to jako řeč), aby se slovo, které máme na srdci, dostalo tělesným sluchem k duši naslouchajícího. Přitom se ale naše myšlenka v tento zvuk nepromění, zůstává plně sama sebou, a bez jakékoli újmy nebo změny na sebe bere formu řeči, jíž se dostává k uším posluchače; stejně tak, aniž se jakkoli promění, se stává tělem boží Slovo, aby v nás přebývalo.

XIV. 13. Jako je léčba cestou ke zdraví, tak se i tato léčba ujímá hříšníků, aby je uzdravila a napravila. Když lékaři obvazují zranění,

---

[27] *1 K* 1,25
[28] *1 K* 1,21
[29] Srv. *J* 1,10
[30] Srv. *Ř* 12,2
[31] Srv. *Ř* 1,25; „těšit se" – *frui* – navazuje na Augustinovu distinkci „užívat – těšit se" (*uti – frui*), budovanou v této knize od III,3.
[32] Srv. *J* 1,10
[33] Srv. *1 K* 1,21
[34] *J* 1,14

nedělají to ledabyle, nýbrž pečlivě, aby obvaz byl nejen užitečný, ale svým způsobem i pěkný: tak také když léčí Moudrost,[35] přizpůsobuje se našim zraněním tak, že na sebe bere lidskou podobu, a léčí je prostředky někdy opačnými, jindy podobnými. Ten, kdo léčí zranění těla, užívá někdy opačných prostředků – například studené proti horkosti nebo vlhké proti suchosti a tak dále, někdy zase užívá prostředků s vlastnostmi podobnými – dává například na okrouhlý tvar rány okrouhlý obklad nebo na podlouhlou ránu obklad podlouhlý; nepřikládá na všechny části těla stejný obvaz, nýbrž jej podobným tvarem přizpůsobuje příslušné části. Tak také boží Moudrost při péči o člověka vynakládá na léčení sebe samotnou, ona sama je lékařem, sama je lékem. Ježto byl pád člověka způsoben pýchou, užívá Moudrost k léčení pokory. Byli jsme oklamáni moudrostí hada,[36] osvobozuje nás boží bláznovství. A tak jako pýcha byla zvána moudrostí a přitom to bylo (k záhubě těm, kdo pohrdali Bohem) bláznovství, tak je pokora, již lidé nazývají bláznovstvím, (těm, kdo vítězí nad ďáblem) moudrostí.[37] My jsme naložili špatně se svou nesmrtelností, takže musíme zemřít, Kristus dobře naložil se svou smrtelností, takže můžeme žít.[38] Z porušené duše ženy vzešla nemoc, z neposkvrněného těla ženy vyšlo uzdravení.[39] K těmto protikladům patří i to, že příklad Kristových ctností hojí naše neřesti. – Oněmi podobnými prostředky, jakoby obklady přikládanými na části našeho těla a na jeho rány, je

[35] Představa Krista-lékaře se zakládá již na biblickém místě *Mt* 9,12, zároveň se jí ale křesťanský starověk vyrovnává (zčásti polemicky, zčásti metodou křesťanské interpretace antického polyteismu) se spasitelským aspektem kultu léčitele Asklépia.

[36] Srv. *Gn* 3,1; v latinském textu Bible je had na tomto místě označen adjektivem *callidus*, které znamená „chytrý", „vychytralý", nikoli „moudrý". Augustinův výklad je na tomto místě založen na pojmu *sapientia*, „Moudrost", užívá tedy slova, které vyjadřuje právě tento pojem, důsledně. Bylo proto na místě ponechat v překladu výraz „moudrost", „moudrý" i v souvislosti s rajským svůdcem hadem.

[37] Srv. *1 K* 1,21–25

[38] Srv. *Ř* 5,12–19; *1 K* 15,21–22; jsou to místa, na nichž se zakládá antiteze Adam – Kristus, popř. Adam – Kristus jako Nový Adam.

[39] Antiteze Adam – Kristus je tak doplněna antitezí Eva – Panna Maria. Obě formule jsou v patristice a v literatuře středověku mimořádně produktivní.

zase to, že nás, kteří jsme byli oklamáni skrze ženu, osvobodil ten, jenž se skrze ženu narodil, člověk osvobodil lidi, smrtelník smrtelníky, smrtí osvobodil ty, kteří propadli smrti.

A ti, kdo se nad tím důkladněji zamyslí, neboť nejsou pod tlakem nezbytnosti dovést do konce začatý spis, mohou získat ještě další hojné poučení o tom, že křesťanské léčení spočívá v použití buď protikladných, nebo zase podobných prostředků.

XV. 14. Jestliže jsme uvěřili ve zmrtvýchvstání Páně a v jeho nanebevstoupení,[40] podepírá to naši víru velkou nadějí. Bylo-li v moci našeho Pána, aby znovu nabyl svůj život, ukazuje to přece jasně, že jej za nás položil naprosto dobrovolně.[41] Jakou důvěrou se může potěšit naděje věřících, když vidí, že tak mocný Pán vytrpěl obrovská muka pro ty, kteří ještě ani neuvěřili! A na druhé straně očekávání jeho příchodu z nebe jako soudce živých i mrtvých nahání liknavým křesťanům velký strach a vybízí je to, aby se obrátili, zanechali liknavosti, a aby konali dobro a raději se tak na jeho příchod těšili, než aby konali zlo a děsili se jej. Vždyť jaká slova mohou vyjádřit nebo jaké pomyšlení může vystihnout odměnu, již Pán na konci člověku poskytne? Vždyť již pro toto pozemské putování nám dal pro útěchu tolik svého Ducha, že smíme mít v protivenstvích tohoto života velikou naději v něj a lásku k němu, ač jej dosud nevidíme, a každému poskytl dary, jaké jsou pro toho kterého člověka vhodné, k budování své církve[42] – a my tak můžeme nejen bez odmluvy, ale dokonce s potěšením konat to, co ukázal, že konat máme,

---

[40] Zde i dále v této kapitole („příchod z nebe jako soudce živých i mrtvých") cituje Augustin věroučné teze tzv. Apoštolského Vyznání víry. V Augustinově době bylo už západními křesťany běžně užíváno a označováno jako *Symbolum Apostolorum*, v Římě bylo upraveno, doplněno a z řečtiny přeloženo do latiny v 1. polovině 3. stol.

[41] Srv. *J* 10,17–18; výrazem „život" překládám slovo originálu *anima* (stejně – *anima*, ψυχή – má i *Vulgáta* i řecký Nový zákon) s ohledem na kontext, s ohledem na zřejmě fundované rozhodnutí pořizovatelů českého ekumenického překladu a především na skutečnost, že antické jazyky užívají tohoto výrazu (duše – *anima*, ψυχή) jako označení pro sídlo života, synekdochicky tedy za „život". Srv. XIX,18 *animatio* – životní princip duše". Viz J. P. O'Daly, *Anima, animus*, in: *Augustinus-Lexikon* 1,315–340.

[42] Srv. *1 K* 12,7; *Sk* 9,31

XVI. 15. Církev je totiž jeho tělem, jak nás učí apoštolské slovo,[43] a mluví se o ní také jako o jeho choti.[44] Toto své tělo s mnoha údy, jež mají různé funkce,[45] pojí Kristus dohromady svazkem jednoty a lásky, který pro toto tělo znamená zdraví. V této časnosti tedy Pán církev vychovává a pročišťuje některými bolestivými léčebnými zákroky, aby ji pak, až ji z tohoto světa vyvede, k sobě na věky připojil jako svou choť, „církev bez poskvrny, vrásky a čehokoli podobného".[46]

XVII. 16. My jsme na cestě, a není to cesta v místním, nýbrž v duchovním smyslu;[47] zlo spáchaných hříchů ji zahradilo jako trnité ploty. Co mohl učinit velkomyslnějšího a milosrdnějšího Ten, který nám jako cestu k návratu předestřel sebe sama,[48] než že obráceným odpustil všechny hříchy, a tím, že se pro nás dal ukřižovat, vyrval všechny hluboko zakořeněné překážky, které nám návrat znemožňují?[49]

XVIII. 17. Dal tedy své církvi klíče k tomu, aby co rozváže na zemi, bylo rozvázáno v nebi, a co sváže na zemi, bylo svázáno v nebi.[50] To jest, když někdo nevěří, že se mu v církvi hříchy odpouštějí, odpuštěny mu nebudou, ale kdo věří, napraví se a od hříchů se odvrátí, bude mít pevné místo v náruči církve, a právě touto vírou a nápravou života bude zachráněn. Neboť kdo nevěří, že mu mohou být hříchy odpuštěny, upadá do zoufalství a stává se horším, jako by mu nezbývalo nic lepšího než být špatný, protože nemá důvěru v plody svého obrácení.

---

[43] Srv. *Ef* 1,23

[44] Srv. *Ef* 5,24–33

[45] Srv. *Ř* 12,4; *Ef* 5,30

[46] *Ef* 5,27

[47] Orig. *via ... affectuum* (k našemu překladu srv. J. P. O'Daly, *Affectus, I*, in: *Augustinus-Lexikon* 1,166. Obraz duchovní cesty (*via affectuum* x *via pedum*) najdeme u Augustina např. v *Enarrationes Psalmorum* 94,2: *nusquam pedes movet et tamen potest accedere et recedere. Pedes enim in hoc itinere affectus nostri sunt* – „...vůbec nepohne nohama a přitom může přicházet a vracet se, neboť našima nohama jsou na této cestě naše duchovní hnutí".

[48] Srv. *J* 14,6

[49] Zněním originálu *graviter fixa interdicta reditus nostri* (je možno je přeložit též „všechna přísná vyhlášení, která nám návrat zakázala") chce Augustin jednak dovést do konce obraz cesty, zahrazené trnitým plotem hříchů, jednak ukázat na Kristovo milosrdenství, které překonalo jednoznačné a pádné zákazy, vyplývající ze Zákona.

[50] Srv. *Mt* 16,19; 18,18

XIX. 18. Jako je tedy v jakémsi smyslu smrtí duše,[51] opustí-li člověk dřívější způsob života, což se děje pokáním, tak je smrtí těla uvolnění jeho dřívějšího svazku s životním principem duše.[52] A stejně jako se duch po vykonaném pokání, jež zničí a zahubí jeho dřívější mravy, změní a polepší, tak i o těle můžeme věřit a doufat, že se po oné smrti, jíž vinou hříchu všichni podléháme, v okamžiku zmrtvýchvstání promění k lepšímu. A tak „maso a krev nebude mít podíl na království nebeském"[53] – není to přece ani možné, nýbrž toto pomíjivé tělo přijme nepomíjivost a smrtelné tělo přijme nesmrtelnost,[54] nebude již vystaveno žádným nesnázím, neboť nebude mít žádné potřeby a od dokonale blažené duše se mu bude dostávat života v naprostém klidu.

XX. 19. Ale ten, jehož duše nezemře tomuto světu a nezačne žít ve shodě s pravdou, je vlečen k těžší smrti, než je jen smrt těla, a bude vzkříšen ne proto, aby svůj příbytek zaměnil za nebeský, ale aby pykal za své viny.

XXI. Toto je obsahem víry a máme věřit, že tomu tak je: ani u duše ani u těla člověka nedochází k úplnému zániku, bezbožní vstanou z mrtvých k nepředstavitelným trestům, zbožní ale k věčnému životu.[55]

---

[51] Výraz *animus* překládám českým „duše", zatímco *anima* jako „život", „životní princip"; viz výše pozn. 41. Augustin sám užití těchto dvou výrazů důsledně nerozlišuje (Ch. Nadeau, *Le vocabulaire de saint Augustin*, 7–8 (v kap. „*Ame – anima, animus, spiritus, mens*").

[52] Orig. *animatio*, viz pozn. 41, 51.

[53] *1 K* 15, 50

[54] Srv. *1 K* 15,53. Odstavec naráží na pasáž Pavlova prvního listu Korintským, která pojednává o zmrtvýchvstání těla; Augustin podává poučení (zaměřené i polemicky proti některým heretickým proudům) o proměně živočišného těla v tělo duchovní, které jedině může být subjektem „těla z mrtvých vzkříšení". Závěrečná vize (oslaveného) těla bez jakýchkoli potřeb v naprostém blaženém klidu je poplatná epikurejskému a stoickému názoru.

[55] Srv. *Mt* 25,46; *J* 5,29