

KŘEŠŤANSKÉ POJETÍ BOŽSTVÍ

LENKA KARFÍKOVÁ

Výklad o křesťanské tváři božství,* který se zde pokusím nabídnout, bude výklad *systematickoteologický*, což v kontextu religionistického zkoumání znamená dvojí přiznané omezení. Předně k teologické hermeneutice patří, že se pokouší kriticky rozvíjet *sebeporozumění křesťanství na půdě jeho tradice samé, nikoli popisovat křesťanství z neutrální distancované pozice, slušící patrně religionistovi.*

K tomuto omezení přistupuje druhé, v teologii samé již méně samozřejmé: Půjde o výklad orientující se *především na slovní formulace křesťanské víry, tj. na posvátné texty o křesťanství, Písmo Starého a zejm. Nového zákona, jak je dnes čten na půdě křesťanského společenství prismaticem jeho tradice. Tradicí nyní míním jednak závazné věroučné formulace, k nimž se křesťanské sebeporozumění v určitých dějinných kontextech dopracovalo (pro potřeby tohoto výkladu zejména formulace prvních čtyř ekumenických koncilů), jednak teologické pokusy křesťanskou víru promyslet a terminologicky precizovat.* Nebudu se tedy pouštět kupř. do rozborů liturgického nebo uměleckého výrazu křesťanské víry ani do fenomenologie křesťanské spirituality či křesťanské každodennosti v etickém nebo politickém smyslu,

* Stať byla též publikována pod názvem „Křesťanské pojetí božství: Paradigma ‚posvátné kontingence‘“, *Teologie & Společnost* 2 (2004): 7–14.

jakkoli by všechny tyto analýzy mohly ukázat tvář křesťanského Boha ve velmi zajímavém světle. Pro účely výkladu se omezím na několik bodů křesťanské věrouky, které podle mého porozumění tvoří specifikum křesťanství mezi ostatními náboženskými systémy a zároveň jsou společné pro hlavní teologické proudy křesťanství, tj. (podle mého pochopení) pravoslavi, katolictví a reformační protestantismus.

Tato specifika jsou, jak se aspoň domnívám, s ohledem na naše téma především tři: křesťanství věří v trojjediného Boha, který je transcendentní a immanentní zároveň a který z vlastního rozhodnutí kvůli člověku přijal lidský úděl. Tato trojná charakteristika je ovšem již plodem určitého teologického vývoje, který nebyl nikterak samozřejmý, nýbrž představuje – jako téměř všechno v křesťanství – dílo jakési „posvátné kontingence“.

Paradigma „posvátné kontingence“

Křesťanské sebeporozumění vychází z příběhu Ježíše z Nazareta, který je pokládán za člověka, v němž k lidem přichází Bůh sám. Tato víra má jak v židovském náboženském prostoru, z něhož se křesťanství vydělilo, tak i v universu řeckého myšlení, do něhož postupně formulovalo svou věrouku, příchuť skandálu a pošetivosti. Křesťanská zvěst o Ježíši, který v lidských dějinách prohrál, v němž je však přesto světu darována spása, je „pro Židy pohoršení a pro Řeky bláznovství“, jak to formuloval Pavel z Tarsu (1 Kor 1,23).

S trochou nadsázky lze říci, že celá křesťanská teologie vznikla jako pokus vysvětlit, jak může mít kontingentní událost, resp. příběh jediného člověka, universální revelační a soteriologickou hodnotu. Takto pochopená zakládající „posvátná kontingence“, nárokuje si zároveň universální platnost, bude paradigmatickým křesťanského sebeporozumění i klíčem ke křesťanskému pojetí božství: křesťanský Bůh se nezjevuje především v universálním posvátném světovém řádu, nýbrž daleko spíše v nepředvídatelném, zcela partikulárním a nikterak slavném příběhu konkrétního člověka.

Korpus textů tvořících křesťanský *Nový zákon* se ve svém svědectví plně soustředí na Ježíšovo vystoupení a jeho smysl. Jen

v tomto kontextu se klade otázka po Ježíšově nebeském Otcí, resp. po pokračujícím významu Ježíšova vystoupení, který je garantován Duchem svatým. Po nepřehledných cestách dogmatických sporů zejm. čtvrtého křesťanského století tato otázka posléze vede k formulaci trojičního dogmatu, tak jako otázka po Ježíšově osobě povede k formulaci dogmatu christologického. Tuto velmi dobrodružnou cestu, která plně sdílí úděl dějinné kontingence samého revelačního příběhu Ježíšova, zde můžeme připomenout jen ve velké zkratce. Začneme však od novozákonního svědectví o Bohu (resp. od paralelity aspoň těch hlavních novozákonních obrazů Boha), jak to žádají pravidla křesťanské teologické hermeneutiky.¹

Novozákonní svědectví o Bohu²

Obraz 1: Boží království (synoptická evangelia). Ve vyprávěních o Ježíšovi, jak nám je uchovali synoptikové, slyšíme o Bohu jen velmi málo. Ježíš prochází Galilejí, aby zvěstoval blízkost Božího království,³ aby učil zástupy, uzdravoval nemocné, vymítal demony, křísil mrtvé, rozmnožoval chleby. Ani svým dvanácti učedníkům, které si vyvolil, aby chodili s ním, a kterým v soukromí vysvětluje smysl svých podobenství (Mk 4,10–34; Mt 13,36–50),

¹ Nezačínám úmyslně od svědectví starozákonních, jakkoli byla pro konstituci křesťanství důležitá; nejen proto, že židovské pojetí božství je předmětem jiného výkladu, ale zejména proto, že starozákonní svědectví jsou v rámci křesťanské hermeneutiky čtena prismatickým novozákonní víry a podřízena plně christologické interpretaci. Křesťanskou představu o vztahu *Starého a Nového zákona* výmluvně vyjádřil AURELIUS AUGUSTINUS: „... [quamquam] in uetere nouum lateat et in nouo uetus pateat“ („... Nový zákon se ve Starém skrývá a Starý v Novém otevírá“). *Quaest. in Hept., Ex 20,19*, q. 73 = *Corpus Christianorum, series Latina* (CCL) 33, 106, 1279 n.

² K novozákonnímu pojetí božství viz heslo „Theos“, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (hrsg. von G. KITTEL), Bd. III, Stuttgart: Kohlhammer, 1967, s. 65–120; heslo „Gott IV: Neues Testament“, in *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XIII, Berlin – New York: W. de Gruyter, 1984, s. 645–652.

³ ἡγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, Mk 1,15.

nepředkládá Ježíš zvláštní „nauku o Bohu“, nýbrž opět zvěst o Božím království: „S Božím královstvím je to tak, jako když...“ (Mk 4,26).

Jistěže najdeme i v synoptických evangeliích místa, kdy Ježíš výslovně hovoří o svém Otci,⁴ kdy své žáky učí obracet se k Bohu jako k Otci,⁵ ba kdy se Otec přiznává k němu.⁶ Do vztahu Ježíše k jeho Otci nám dává nejhluběji nahlédnout bolestná modlitba Getsemanské zahrady⁷ a výkřik na kříži, podle Marka a Matouše poslední slova Ježíšova pozemského života: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?“ (Mk 15,34; Mt 27,46).⁸

Andělé ohlašující ženám Ježíšovo vzkříšení poukazují jen jaksi nepřímou k Božímu zásahu, totiž pasivním obratem: „Byl vzkříšen“, tj. Bůh jej vzkřísil.⁹

⁴ „Všechno je mi dáno od mého Otce; a nikdo nezná Syna než Otec, ani Otec nezná nikdo než Syn – a ten, komu by to Syn chtěl zjevit“ (Mt 11,27).

⁵ „Když se modlíte, říkejte: Otče, buď posvěceno tvé jméno. Přijď tvé království. ...“ (L 11,2; srov. Mt 6,9).

⁶ Srov. scénu při Ježíšově křtu, kdy z nebe zazní hlas: „Ty jsi můj milovaný Syn, tebe jsem si vyvolil“ (Mk 1,10; srov. Mt 3,17; L 3,22); nebo proměnění na hoře, kdy hlas z nebe potvrzuje Ježíšovu autoritu: „Toto jest můj milovaný Syn, toho poslouchajte“ (Mk 9,7; srov. Mt 17,5; L 9,35).

⁷ „Abba, Otče, tobě je všechno možné; odejmi ode mne tento kalich, ale ne, co já chci, nýbrž co ty chceš“ (Mk 14,36; srov. Mt 26,42; L 22,42).

⁸ Evangelista Lukáš namísto toho zaznamenal Ježíšův rozhovor s jedním ze zločinců (L 23,42–43) a daleko vyrovnanější Ježíšovu modlitbu: „Otče, do tvých rukou odevzdávám svého ducha“ (L 23,46).

⁹ ἠγέρθη, Mk 16,6; srov. Mt 28,6; L 24,6. Dodatek k Markovi vypráví podobně o Ježíšově nanebevzetí (pasivní forma opět odkazuje k Božímu zásahu): „Když jim to Pán řekl, byl vzat (ἀνελήμφθη) do nebe a usedl po pravici Boží“ (Mk 16,19). Lukáš nám o jeho nanebevzetí vypráví dokonce dvakrát: „a když jim žehnal, vzdálil se od nich a byl nesen (ἀνεφέρετο, lze přeložit nejen pasivně, ale i mediálně: vznášel se) do nebe“ (L 24,51, slova o nanebevzetí uchovaly jen některé rukopisy). „Po těch slovech byl před jejich zraky vzat vzhůru (ἐπήρθη) a oblak jím ho zastřel“ (Sk 1,9). Je velmi zajímavé, že již nejstarší dochovaná vyznání východních i západních církví formulují Ježíšovo vzkříšení a odchod do nebe aktivně: „vstal z mrtvých“, „vstoupil do nebe“ (ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν, ἀελθόντα [ἀναβάντα] εἰς τοὺς οὐρανοὺς, resur-

Domýšlet dále Ježíšův vztah k Otci a jeho slova o Duchu, který má přijít,¹⁰ je synoptickým vypravěčem více méně cizí. Přesto nám líčí velmi názorně událost Ježíšova křtu, která se pro celé generace křesťanů stala zjevením Trojice: „Vtom, jak vystupoval z vody, uviděl nebesa rozevřená a Ducha, který jako holubice sestupuje na něj. A z nebe se ozval hlas: Ty jsi můj milovaný Syn, tebe jsem si vyvolil“ (Mk 1,10; srov. Mt 3,17; L 3,22). Závěr *Matoušova evangelia* rovněž zaznamenává velmi zřetelnou trojiční formulaci jako slova vzkříšeného Ježíše, jemuž je „dána veškerá moc na nebi i na zemi“ a který své učedníky posílá „ke všem národům“, aby je „získali za učedníky a křtili ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého“ (Mt 28,18–20).

Obraz 2: Bůh, který Ježíše vzkřísil z mrtvých (Pavel). Co synoptičtí evangelisté naznačují pasivním tvarem sloves vyjadřujících Ježíšovo vzkříšení, čteme v listech apoštola Pavla (a pak v dalších novozákonních spisech) výslovně: Bůh vzkřísil Ježíše z mrtvých. Tato formulace víry, často opakovaná,¹¹ se stává téměř jakýmsi novým Božím jménem.

Všimněme si blíže aspoň jednoho z těchto míst, které je zároveň zhuštěnou zkratkou Pavlovy teologie:

Jestliže ve vás přebývá Duch toho, který Ježíše vzkřísil z mrtvých, pak ten, kdo vzkřísil z mrtvých Krista Ježíše, obživí i vaše smrtelná těla Duchem (některé rukopisy: pro Ducha), který ve vás přebývá.¹²

rexit a mortuis, ascendit in caelis [caelos], srov. DH 10–76 (DH = H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. P. Hünermann, 37. Aufl., Freiburg i.B.: Herder, 1991).

¹⁰ Ze synoptiků jen L 24,49: „Hle, já na vás sešlu, co slíbil můj Otec (ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς μου ἐφ' ὑμᾶς); zůstaňte ve městě, dokud nebudete vyzbrojeni mocí z výsosti.“ Srov. Sk 1,4; 2,1–4.

¹¹ Viz Ř 4,24; 8,11; 10,9; 2 Kor 4,14; Ga 1,1; Ef 1,20; Ko 2,12; 1 Pe 1,21.

¹² Ř 8,11: εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγεύραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγεύρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος [τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα] ἐν ὑμῖν.

Hlavním tématem celé kapitoly Ř 8 je život věřících v Duchu a z Ducha. Duch, zvaný též „Duch Boží“ nebo „Duch Kristův“,¹³ je formou Kristovy přítomnosti ve věřících: „Kdo nemá Ducha Kristova, ten není jeho. Je-li však ve vás Kristus, pak vaše tělo sice podléhá smrti, protože jste zhřešili, ale Duch dává život, protože jste ospravedlněni“ (Ř 8,10). Duch je silou Kristova života ve věřících, je to Duch nového, vzkříšeného života. Tento život, na němž má věřící podíl, je prvotně život Krista, jehož Bůh vzkřísil z mrtvých. Duch toho, který Ježíše vzkřísil z mrtvých, tedy přebývá ve věřících a dává i jim život vzkříšeného Krista.¹⁴ Klíčem k Pavlově teologické spekulaci je myšlenka zahrnutí věřícího „do Krista“ (Ř 6,8–11), resp. přítomnost Krista ve věřících skrze Ducha (Ř 8).

Pavlova vize Ducha oživovatele, který věřícím dává účast na Kristově životě, je i nepřímou výpovědí o Bohu. Bůh se zde osvědčuje jako ten, který vzkřísil Ježíše, a zároveň jako ten, jehož Duch dává i věřícím nový život. Možné trojiční implikace této myšlenky Pavla nijak nezaměstnávají, apoštol zdůrazňuje spíše význam Kristova příběhu pro vztah věřícího k Bohu; Duch (Boží či Kristův) je jakousi realizací nebo nositelem tohoto vztahu. Pokud se tedy v těchto úvahách rýsuje trojiční Bůh, tedy spíše ve smyslu působení trojjediného Boha v dějinách spásy, tj. ve smyslu dvojí či lépe dvojjediné Boží iniciativy ke spáse světa: příběhu Kristova a působení Ducha.

Obraz 3: Bůh, který z lásky dal svého Syna (Jan). Poněkud jinou perspektivu nám otevírá autor čtvrtého evangelia. I pro něho je Bůh neodmyslitelně spjat s Ježíšovým příběhem, snaží se však nahlédnout hlouběji do tajemství Ježíšovy osoby, zejména do jeho vztahu k Otci. Na samý počátek svého evangelia klade Jan (patrně již před ním částečně existující) hymnus o božském Logu (= Slově),

¹³ πνεῦμα θεοῦ, πνεῦμα Χριστοῦ, Ř 8,9.

¹⁴ Viz H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Herders theologischer Kommentar zum NT, Bd. IV, Freiburg: Herder, 1977, s. 236–249.

prostředníku stvoření, v němž je život a světlo, který se stal tělem a přebýval mezi lidmi (J 1,1–18).¹⁵

Ztotožnění Ježíše s vtěleným božským Logem má nejen závažné důsledky christologické, ale vypovídá zároveň i o Bohu. Čteme zde přece: „Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo bylo Bůh“ (J 1,1).

Bůh je zde od počátku představen spolu se svým Slovem, je muž náleží „sláva, jakou má od Otce jednorozený Syn“.¹⁶ Janovo evangelium bude pak jakousi explikací hymnu o božském Logu z hlediska Ježíšova příběhu a jeho vztahu k Otci. Povšimněme si blíže aspoň dvou zajímavých míst: J 3 a J 14–17.¹⁷

Prvním je noční Ježíšův rozhovor s židovským učencem Nikodémem (J 3,1–21). Aby legitimoval svou autoritu a objasnil původ svého učení, mluví zde Ježíš o svém příchodu „shůry“ a připojuje zvěst o spáse a soudu (viz J 3,18b–19), které jeho příchod znamená (spolu s verši J 3,31–36 tzv. „janovské kerygma“):

Nikdo nevstoupil na nebesa, leč ten, který sestoupil z nebes, Syn člověka. Jako Mojžíš vyvýšil hada na poušti, tak musí být vyvýšen Syn člověka, aby každý, kdo v něho věří, měl život věčný. Neboť tak Bůh miloval svět, že dal svého jediného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný. Vždyť Bůh neposlal svého Syna na svět, aby svět soudil, ale aby skrze něj byl svět spasen ... (J 3,13–17).

Příchod „jednorozeného Syna“ je zde chápán jako iniciativa Boží lásky ke spáse světa. Výslovně se uvádí, že Bůh Syna *poslal*,¹⁸ že

¹⁵ K rekonstrukci předjanovského hymnu, původu pojmu Logos, jeho užití u Filóna a v gnosi, jeho předobrazům ve starozákonní Moudrosti (σοφία) a rabínské *memra*-*JHVH* i k výkladu celého prologu viz J. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, Bd. I, Herders Theologischer Kommentar zum NT, Freiburg: Herder, 1965, s. 197–269.

¹⁶ δόξα ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, J 1,14.

¹⁷ K oběma pasážím viz J. SCHNACKENBURG, *tamtéž*, Bd. I, s. 393–411, a Bd. III (Freiburg: Herder, 1975), s. 63–245.

¹⁸ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱόν, J 3,17.

Syn sestoupil z nebe,¹⁹ aby byl ve světě *vyvýšen*,²⁰ tj. aby završil své dílo na kříži. Ježíšův příchod do světa a jeho příběh tak vrhají světlo na tvář janovského Boha: je to Bůh, který z lásky dává, posílá svého Syna.

Motiv sestoupení Syna, který byl Bohem poslán, je nosným pilířem celého čtvrtého evangelia. Ukazuje se to zřetelně při Ježíšově odchodu, v sérii tzv. „řeči na rozloučenou“ (J 14–16), v nichž Ježíš slibuje příchod Parakléta a na něž navazuje modlitba odcházejícího (zv. též „velekněžská“, J 17). Ježíš zde vysvětluje blíže význam svého příchodu od Otce a připravuje učedníky na svůj návrat k Otci. Hovoří přitom o Bohu výslovně jako o „Otcí“.²¹ Celé dějství svého pozemského působení shrnuje Ježíš slovy: „Vyšel jsem od Otce a přišel jsem na svět. Teď svět opouštím a navracím se k Otci“ (J 16,28).

Syn, který je dokonale jedno s Otcem („já jsem v Otci a Otec ve mně“; „Otec, který ve mně přebývá“, J 14,10–11), přišel, aby zjevil Otcovo jméno lidem (J 17,6), aby uvěřili, že vyšel od Otce, že je Otec poslal (J 17,8). Mají mít účast na Synově slávě a „být jedno“, jako jsou „jedno“ Otec a Syn (J 17,21). Jako je Otec v Synu, mají oni být v Synu a mít účast na jednotě Syna s Otcem (J 17,22–23) i na lásce, kterou Otec miluje Syna: „aby v nich byla láska, kterou máš ke mně, a já abych byl v nich“ (J 17,26).

Zde odcházející Ježíš odkrývá celý smysl svého příchodu od Otce: přišel (byl vyslán), aby dal lidem účast na své jednotě s Otcem, na lásce, kterou ho Otec miluje. Bůh čtvrtého evangelia je tedy Otec, který vysílá milovaného Syna, aby i lidi zahrnul do této lásky.

Obraz 4: Ten, který sedí na trůnu (Zjevení Janovo). Než se však dostaneme k vizi Boha jako trojičného života, jak ji rozvinula teolo-

¹⁹ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, J 3,13.

²⁰ ὑψωθήναι, J 3,14.

²¹ Výjimku tvoří redaktorská glosa J 17,3 vysvětlující, co znamená věčný život: „A život věčný je v tom, když poznají tebe, jediného pravého Boha, a toho, kterého jsi poslal, Ježíše Krista.“

gie prvních křesťanských staletí, zastavme se aspoň velmi krátce u barvitého a dramatického obrazu Boha, který nacházíme v poslední novozákonní knize, *Zjevení Janově*:

Potom jsem měl vidění: Hle, dveře do nebe otevřené, a ten hlas, který předtím ke mně mluvil a který zněl jako polnice, nyní řekl: „Pojď sem, a ukážu ti, co se má stát potom.“ Ihned jsem se ocitl ve vytržení ducha: A hle, trůn na nebi, a na tom trůnu někdo, kdo byl na pohled jako jaspis a karneol; a kolem trůnu duha jako smaragdová. Okolo toho trůnu čtyřiaadvacet jiných trůnů, a na nich sedělo čtyřiaadvacet starců, oděných bělostným rouchem, na hlavách koruny ze zlata. Od trůnu šlehaly blesky a dunělo hromobití; před trůnem hořelo sedm světél – to je sedmero duchů Božích; a před trůnem moře jiskřící jako křišťál a uprostřed kolem trůnu čtyři živé bytosti plné očí zpředu i zezadu: První podobná lvu, druhá býku, třetí měla tvář člověka, čtvrtá byla podobná letícímu orlu. Všechny čtyři bytosti jedna jako druhá měly po šesti křídlech a plno očí hledících ven i dovnitř. A bez ustání dnem i nocí volají:

„Svatý, svatý, svatý Hospodin, Bůh všemohoucí,
ten, který byl a který jest a který přichází.“

A kdykoli ty bytosti vzdají čest, slávu a díky tomu, který sedí na trůnu a je živ na věky věků, padá těch čtyřiaadvacet starců na kolena před tím, který sedí na trůnu, a klanějí se tomu, který je živ na věky věků; pak položí své koruny před trůnem se slovy:

„Jsi hoden, Pane a Bože náš,
přijmout slávu, čest i moc,
neboť ty jsi stvořil všechno
a tvou vůlí všechno povstalo a jest.“²²

Toto vidění spolu s následující vizí Beránka a zapečetěné knihy

²² Zj 4,1–11. Viz k této pasáži J. ROLOFF, *Die Offenbarung des Johannes*, Züricher Bibelkommentare NT, Bd. 8, Zürich: Theologischer Verlag, 1984, s. 65–71.

(Zj 5), přicházející po sedmi listech maloasijským obcím (Zj 2–3), lze chápat jako teologický střed celé apokalypsy. Snadno v něm rozpoznáme inspiraci židovské apokalyptiky, zejména vidění Ez 1,4–28, ačkoli jsou motivy částečně obměněny.²³

Pro naši souvislost je nejdůležitější, že namísto pohybu zvířecího soukolí, jak je popisuje Ezechiel, představuje nám Jan jakousi ustavičnou nebeskou adoraci, v níž se zvířata střídají se sborem čtyřiaadvaceti starců. Zvířata volají: „Svatý, svatý, svatý Hospodin...“ (velmi podobně volají serafové u Iz 6,3: „Svatý, svatý, svatý je Hospodin zástupů, celá země je plná jeho slávy“), načež starci s gestem věrnosti vazala vůči císaři²⁴ odpovídají: „Hoden jsi, Pane a Bože náš...“ (tímto titulem se dával oslovovat císař Domitian²⁵).

Zvláště gesto podřízenosti a aklamace starců, upomínající na ceremoniál císařského dvora, dává tušit pravý záměr pisatele: Bohu samému, nikoli moci světa, ať už jakékoli, náleží „sláva,

²³ Ezechiel i Jan (blíže neznámý maloasijský autor 90. let prvního století po Kristu) vidí Boží trůn obklopený blesky a bouří. Zatímco Ezechiel popisuje trůn jako safírový (nebeské barvy) a toho, kdo na něm sedí, jako podobného člověku, udává Jan, že trůn byl na nebi, aniž by zmínil jeho barvu. Ten, kdo na něm sedí, je zato u Jana líčen dvěma barvami drahokamů, aniž by byla zmíněna jeho podoba: jako (světle zelený) jaspis a (červený) karneol. Ezechielovo pohybující se soukolí čtyř zvířat, z nichž každé má čtyři tváře (lidskou, lví, býčí a orlí), je u Jana rozloženo do čtyř samostatných podob lva, býka, člověka a orla. Na místo Ezechielových čtyř mají šest křídel (právě tak jako serafové ve vidění Iz 6,2) a jsou plna očí. Zatímco Ezechiel popisuje svou vizi „zdola“ od zvířat vzhůru k trůnu, otvírá Jan své vidění pohledem na sám trůn, kolem něhož opisuje kruh čtyřiaadvaceti jiných trůnů, na nichž sedí čtyřiaadvacet starců v bílém rouchu a se zlatými korunami na hlavách (snad jsou starci na trůnech andělů – „trůny“, jak o nich čteme v Ko 1,16?). Zvířata zaujímají prostor uvnitř kruhu. Krom Ezechielovy duhy kolem trůnu (Jan připojuje, že je jako smaragdová) zmiňuje Jan ještě moře před trůnem, jiskřící jako křišťál (snad jde o „vody nad oblohou“ z Gn 1,7 a 7,11, nebo o nádrž na umývání mezi stanem setkávání a oltářem z Ex 30,18?), a sedm světél, znázorňujících sedm Božích duchů (snad ozvěna bohoslužebného svícnu se sedmi kahánky, Ex 25,37?).

²⁴ Viz TACITUS, *Annales* XV,29.

²⁵ Viz SUETONIUS, *Vitae Caesarum*, kniha III, *Domitianus*, 13.

čest a moc“.²⁶ Jeho obklopuje a uctívá čtyřiaadvacet starců, jejichž počet znázorňuje plnost času, neboť on je Pánem času. V jeho ruce je kniha apokalyptických hrůz zapečetěná sedmi pečetěmi, kterou jedině obětovaný Beránek může otevřít (Zj 5), tj. v jeho rukou a v jeho moci jsou veškeré hrůzy dějin. Proti všemu zdání jemu a obětovanému Beránkovi patří poslední slovo (Zj 11,15–18), neboť on vše stvořil, jeho vůlí všechno vzniklo a jest.²⁷

V tomto eschatologickém líčení Boha jako svrchovaného, byť „nebeského“, tj. skrytého a neviditelného Pána nad časem a dějinami, toho, „který byl a který jest a který přichází“,²⁸ slyšíme jakousi vzdálenou ozvěnu starozákonního vyprávění o hlase, který z ohnivého keře promluvil k Mojžíšovi na záchranu Izraele a který se představil: „Jsem, který jsem“ (Ex 3,14).

Krystalizace trojičního dogmatu²⁹

Čteme-li novozákonní svědectví o Božím jednání v postavě Ježíše z Nazareta prismatem pozdějšího pravověří, můžeme zde rozpoznat rýsující se potrojnou tvář křesťanského božství. Platí to nejen o několika připomenutých trojičních scénách synoptických evangelii (ať už padají na vrub jakémukoli stadiu vývoje novozákonního textu), ale zejména o obou největších novozákonních teozích Pavlovi z Tarsu a Janovi, autoru čtvrtého evangelia. Oba chápou Ježíše v jeho vztahu k Otci, oba znají motiv Ducha, resp. Parakléta,³⁰ který evangelijnímu příběhu dává trvalou působnost i po Ježíšově návratu k Otci.

²⁶ ἡ δόξα καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δύναμις, Zj 4,11.

²⁷ οὐ ἔκτισας τὰ πάντα, καὶ διὰ τὸ θέλημα σου ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν, Zj 4,11.

²⁸ ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος, Zj 4,8.

²⁹ Ke krystalizaci trojiční nauky viz F. COURTH, *Trinität: In der Schrift und Scholastik*, Handbuch der Dogmengeschichte (HDG), Bd. II, Fasc. 1a, Freiburg: Herder, 1988.

³⁰ ῥεc. παρακλήτοc (paraklétos), z παρακαλέω (= někoho si zavolat, povolat [na pomoc], svolat [vojsko], vybidnout, povzbudit, utěšovat), lat. *advocatus*, je osoba povolovaná na pomoc, intervenující v něčím prospěchu (kupř. u soudu). Pozdně židovské texty znají i význam utěšitel. Toto pochopení slova dokládá také

Klíčem k rodící se patristické představě potrojného Boha může být zhuštěná zkratka pavlovské teologie, jak ji nacházíme v *Ef* 2,18: „Skrze něho (tj. Krista) máme ... v jediném Duchu přístup k Otci“.³¹ Otec, sám v sobě nepřístupný (*1 Tim* 6,16), se zjevil v příchodu svého Syna a tato revelační intervence má zároveň soteriologický smysl, který je v Duchu svatém otevřen věřícímu.

Tato potrojná revelační a soteriologická struktura ukládala obsah i formu starokřesťanským vyznáním, jež ve své většině vznikla jako vyznání křestní, a vyjadřovala proto víru v Otce, Syna a Svatého Ducha, jak to vyžadovalo křestní pověření vzkříšeného Krista podle *Mt* 28,19.

Tato vyznání brzy získala význam eminentních teologických svědectví a posléze i dogmatických vymezení. Samo potrojně vyznání Boha Otce, Krista jako prostředníka stvoření i spásy a Svatého Ducha jako posvětitelce však ještě nikterak nemuselo implikovat představu jejich rovného božství. Ta se ustálila po velmi strastiplných teologických a mocenských zápasech až na konci čtvrtého století a teprve od té doby platí jako křesťanské pravověří.

Pro konstituci takto chápané trojiční víry mělo snad největší význam vyznání zvané *Nicaenum*, užití na prvním ekumenickém koncilu v Nikáji r. 325 jako formulace „soudpodstatnosti“ Syna s Otcem:

lat. překlad *consolator* (srov. kupř. AUGUSTINUS, *In Iohan.* 94,2 = CCL 36, 562,1 n.). Výroky o Paraklétu přítomné v janovské Ježíšově řeči na rozloučenou (*J* 14,16–17; 14,26; 15,26; 16,7–11; 16,12–15) připomínají užití tohoto výrazu v různých odvětvích gnose. Pravděpodobně je třeba chápat je na pozadí pozdně židovských představ o Božím soudu nad světem, kde jednotlivé postavy andělů a svatých vystupují jako žalobci a přímluvci. Autor čtvrtého evangelia tak uvedl do křesťanského myšlení postavu Parakléta, ztotožněného s Duchem svatým, který je ve jménu Ježíše samého poslán od Otce (resp. od Ježíše samého) křesťanské obci jako božská pomoc. Janovské spisy znají ovšem v roli Parakléta, přímluvce u Otce, i samého Ježíše (srov. *1 J* 2,1). Viz k tomu O. SCHMITZ – G. STÄHLIN, s. v. παρακαλέω, παράκλησις, in G. KITTEL (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. V, s. 771–798; J. BEHM, s. v. παράκλητος, *tamtéž*, s. 798–812.

³¹ δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν ... ἐν ἐνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα.

Věříme ... v jediného Pána Ježíše Krista, Božího Syna, který se jako jednorozený zrodil z Otce, tj. z podstaty Otce (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς), Bůh z Boha (Θεὸν ἐκ Θεοῦ), světlo ze světla, pravý Bůh z pravého Boha (Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ), zrozený, ne stvořený, jedné podstaty s Otcem (ὁμοούσιον τῷ πατρὶ), skrze něho všechno je stvořeno, na nebi i na zemi.³²

Velmi nesamozřejmá a terminologicky ne právě šťastně formulovaná nauka o „soudpodstatnosti“ Syna s Otcem se měla na dalších šedesát let stát šiboletem dělícím mezi sebou jednotlivé křesťanské skupiny. Nešlo jen o střet neústupných obhájců této formulace (nejslavnějším z nich byl Atanáš z Alexandrie) s tzv. „ariány“, resp. později „novoariány“, kteří sice chápali Krista jako „druhého Boha“, upírali mu však „nezrozenost“, typickou pro Otce, a tedy božství v plném smyslu. Šlo o celou nepřehlednou krajinu mnoha skupin, částečně velmi „pravověrných“, pro které byla z různých důvodů nikájská formulace nepřijatelná.

Zhruba čtyřicet let po nikájském koncilu, kdy byl tento rozsáhlý teologicko-politický spor ještě v plném proudu, byla zároveň otevřena polemika pneumatologická. Svým významem sice zdaleka nedosahovala výbušnosti sporů o „soudpodstatnost“ Syna s Otcem, pro formulaci trojiční představy o Bohu byla nicméně závažná. Za „řešení“ tohoto sporu bývá obvykle pokládán druhý ekumenický koncil svolaný v Konstantinopoli r. 381. Pneumatologická část vyznání, které zde bylo přijato (tzv. *Constantinopolitanum* tvořící dodnes jednu z nejužívanějších liturgických formulací víry), ovšem původně patrně měla sloužit k dorozumění znesvářených skupin, a má tedy výslovně kompromisní charakter:

Věříme ... v Ducha svatého, Pána a Dárce života (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν), který z Otce vychází (τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς

³² DH 125.

ἐκπορευόμενον), s Otcem i Synem je zároveň uctíván a oslavován (συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον) a mluvil ústy proroků.³³

Je určitým paradoxem, že právě toto vyznání bývá v křesťanském sebezporozumění chápáno jako formulace božství Ducha svatého, třetí z osob či hypostazí křesťanského božství.

Vyznání rovnosti tří osob v Bohu si postupně vyžádalo promýšlení jejich vzájemných vztahů i způsobu, jak sdílejí svou jednotu. Jako doklad těchto úvah cituji rovněž velmi slavné vyznání zvané podle svého úvodního slova *Quicumque* (toto vyznání bývalo připisováno Atanášovi z Alexandrie, proto se někdy také označuje jako *Athanasianum*, popř. *Pseudoathanasianum*). Vzniklo nejspíše mezi léty 430 a 500 v jižní Galii (cituji jen první část, věnovanou Trojici):

Katolická víra spočívá v tom, abychom uctívali jednoho Boha v Trojici a Trojici v jednotě (*unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate*), aniž bychom směřovali osoby nebo rozdělovali podstatu (*neque confundentes personas, neque substantiam separantes*): Jiná je totiž osoba Otce, jiná Syna, jiná Svatého Ducha (*alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti*); avšak Otcí i Synu i Svatému Duchu náleží jedno božství, stejná sláva, souvěčná důstojnost (*una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas*).

Jaký Otec, takový Syn, takový i Duch svatý: Otec je nestvořený (*incretus*), Syn je nestvořený, Duch svatý je nestvořený; Otec je nezměrný (*immensus*), Syn je nezměrný, Duch svatý je nezměrný; Otec je věčný (*aeternus*), Syn je věčný, Duch svatý je věčný; a přesto nejsou tři věční, nýbrž jeden věčný, jako nejsou tři nestvoření ani tři nezměrní, ale jeden nestvořený a jeden nezměrný. Podobně je Otec všemocný (*omnipotens*), Syn všemocný, Duch svatý všemocný; a přece nejsou tři všemocní, nýbrž jeden všemocný. Právě tak je Otec Bůh (*Deus*), Syn Bůh, Duch svatý Bůh; a přesto nejsou tři Bohové, nýbrž jeden Bůh. Právě tak je Otec Pán (*Dominus*), Syn Pán, Duch svatý Pán; a přece nejsou tři Páni, nýbrž je jeden Pán; neboť jako nás křesťanská pravda vede k tomu, abychom vyznávali každou

³³ DH 150.

osobu zvlášť jako Boha a Pána, tak nám katolické náboženství brání mluvit o třech Bozích nebo Pánech.

Otec nebyl nikým učiněn ani stvořen ani zrozen (*a nullo est factus nec creatus nec genitus*); Syn je pouze z Otce, ne učiněný ani stvořený, nýbrž zrozený; Duch svatý je z Otce a Syna, ne učiněný ani stvořený ani zrozený, nýbrž vycházející (*procedens*). Je tedy jeden Otec, ne tři Otcové; jeden Syn, ne tři Synové; jeden Duch svatý, ne tři Svatí Duchové. A v této Trojici není nic dříve ani později (*prius aut posterius*), nic více ani méně (*maius aut minus*), nýbrž všechny tři osoby jsou stejně věčné a navzájem rovné (*coaeternae sibi sunt et coaequales*). Proto se ve všem (*per omnia*), jak bylo již výše řečeno, sluší uctívat jednotu v Trojici a Trojici v jednotě. Kdo tedy chce být spasen, ať takto smýšlí o Trojici.³⁴

Tři osoby tedy sdílejí jediné božství a jeho atributy, liší se však zvláštními charakteristikami, zejm. relacemi svého původu.

Nikájská formulace o „soudstatnosti“ Syna s Otcem, stojící na začátku tohoto teologického a dogmatického vývoje, tak měla pro pojetí křesťanského božství rozhodující význam: Nedostupný a nepoznatelný Bůh sám sebe bez ukřácení zjevil a daroval ve svém Synu. V něm jako božském Slově Otec plně vyslovuje sám sebe, v něm jako ve svém Obraze sám sebe cele ukazuje. Do tohoto zrcadlení Otce v Synu dává věřícímu vstoupit Duch jako přítomnost Boha ve světě.

Takto pochopený Syn, resp. Duch, je v křesťanské věrouce prostředníkem veškerých Božích zásahů, také dvou klíčových událostí, jimiž jsou stvoření a spása jako podvojný pohyb vyjití stvoření od Boha a jeho návratu k Bohu.

Bůh stvořitel³⁵

Podobně jako *Starý zákon* počítá křesťanství se stvořením světa skrze slovo („Bůh řekl: Budiž ... a stalo se tak“, viz Gn 1). Podle

³⁴ DH 75.

³⁵ K vývoji křesťanské nauky o stvoření viz L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung*, HDG, Bd. II, Fasc. 2a, Freiburg: Herder, 1963.

novozákonní víry je ovšem tímto stvořitelským slovem sám Logos, Boží Syn (viz J 1):

V něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi,
svět viditelný i neviditelný;
jak nebeské trůny, tak i panstva, vlády a mocnosti,
všechno je stvořeno skrze něho a pro něho.
On předchází všechno,
všechno v něm spočívá ...³⁶

Proto se již v nejstarších křesťanských vyznáních, zejména na Východě, objevuje vedle vyznání jediného Boha, Stvořitele nebe i země, také zmínka o Kristově prostředkování.³⁷

Víra v Syna-Prostředníka stvoření našla v setkání s platónskou tradicí velmi záhy i svůj filosofický výraz: Jestliže v Synu, božském Logu, vše bylo stvořeno a všechno dále trvá, pak jsou všechny věci jakýmsi způsobem v Synu přítomny, snad v podobě Božích myšlenek či jakýchsi inteligibilních vzorů.³⁸ Klasické západní vyjádření získala tato nauka v díle Aurelia Augustina:

Nelze říci, že by Bůh všechno, co Slovem stvořil, sám neznal. Jestliže však znal, co stvořil, pak to, co vzniklo, bylo v něm, dříve než to vzniklo ... Tedy ve Slově, kterým všechno stvořil, bylo všechno dříve, než to vzniklo, a v něm je všechno i poté, co bylo stvořeno. Avšak jinak zde a jinak tam: jinak ve své vlastní přirozenosti, v níž (vše) bylo stvořeno, jinak v Božím umění (*ars*), jímž bylo (vše) stvořeno.³⁹

³⁶ Ko 1,16–17.

³⁷ Viz např. *Nicaenum* (325): „Věříme v jednoho Boha, Otce všemohoucího, Stvořitele nebe i země, všeho viditelného i neviditelného (πάντων ὀρατῶν τε καὶ ἀορατῶν ποιητήν). I v jednoho Pána Ježíše Krista ... skrze něho všechno je stvořeno, na nebi i na zemi (δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὰ τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῆ)...“ (DH 125).

³⁸ Podobně mluvil o Logu-Prostředníku už židovský učenec FILÓN (viz *De opif. mundi* 25).

³⁹ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, 61,12–13 (18) = CCL 39, 787, 34–46.

Velmi zajímavá je však i nauka řeckých otců inspirovaná stoickou filosofií: Stvoření slovem se zde vykládá tak, že do všech věcí byla při jejich stvoření vložena struktura Logu, která se pak v čase dále rozvíjí. Nejde tedy tolik o obrazy, formy či ideje věcí v božském Logu, ale o jakýsi otisk struktury Logu-Prostředníka ve stvoření, o „Logos vložený do přirozenosti věcí“.⁴⁰

Pozoruhodnou spekulaci o stvoření rozvinula kupř. také teologická škola v Chartres ve 12. století, čerpající nejen z knihy *Genesis*, ale také z Platónova *Tímaia* a aristoteléské nauky o příčinách: Ve slovech „Bůh stvořil“ slyšeli tito učenci odkaz k působící příčině stvoření, kterou ztotožňovali s Bohem Otcem. Slova „Bůh řekl“ chápali jako poukaz k Boží Moudrosti, Kristu, jehož prohlásili za formální příčinu. Finální příčinou, kterou hledali ve slovech „Bůh viděl, že je to dobré“, jim pak byl Duch svatý. Čtvrtou, materiální příčinu stvoření konečně našli ve čtyřech živlech, z nichž svět sestává (oheň, vzduch, voda a země); narážku na ně viděli ve slovech „nebe a země“ (*Gn* 1,1).⁴¹

Ve světle těchto teologicko-filosofických úvah o vztahu tvůrce a stvoření bylo jen důsledné, když se starokřesťanské vyznání všemohoucího Otce-Stvořitele a Krista-Prostředníka stvoření proměnilo ve víru v Trojici stvořitelku.

Trojediný Bůh však není jen transcendentním tvůrcem, strukturou a cílem světa. Svět (na způsob svého inteligibilního základu) trvá v Bohu a Bůh je zároveň přítomen ve světě. Jeho transcendence je zároveň imanencí. Za všechny spekulativní pokusy, jak spojit Boží transcendenci s jeho imanencí cituji řádky ze slavného Bonaventurova spisu *Itinerarium mentis in Deum*:

Nejčistší a absolutní bytí čili jednoduché bytí (jediný Bůh) je prvotní i poslední, proto je počátek i cíl, který všechno završuje. Je věčné i zcela přítomné, proto objímá i prostupuje veškeré trvání, jakoby střed i obvod všeho zároveň. Je zcela jednoduché i největší, proto je

⁴⁰ τὸν ἐγκείμενον τῇ φύσει τῆς κτίσεως λόγον, ŘEHOŘ Z NYSSY, *In Hexaemeron = Patrologia Graeca* (PG) 44, 88d; srov. *tamtéž* 73b.

⁴¹ Viz THIERRY ZE CHARTRES, *De septem diebus* 2–3.

celé uvnitř všeho a celé vně, a tak je inteligibilní oblastí, jejíž střed je všude a obvod nikde. Je plně uskutečněno i zcela neproměnné, proto trvá v klidu dává všemu pohyb. Je naprosto dokonalé i nezměrné, proto je ve všem, a přece nesevřeno, mimo vše, a přece nevyloučeno, nade vším, a přece nevyvýšeno, pod vším, a přece nesníženo. Je svrchované jedno a zároveň vševárné, proto je všechno ve všem (1 Kor 15,28), ačkoli vše je mnohé a ono je pouze jedno. Pro jeho naprostou jednotu, čistou pravdu a ryzí dobrotu je v něm veškerá působnost, je vzorem všeho a všemu se sdílí. Proto je všechno „z něho, skrze něho a v něm“ (Ř 11,36). Je to všemohoucí, vševědoucí a vševárné dobro, které vidět znamená být blažen, jak Bůh řekl Mojžíšovi: „Ukážu ti veškeré dobro“ (Ex 33,19).⁴²

Boží imanence ve světě však podle křesťanské představy nemůže zrušit rozdíl mezi Bohem a světem. Svět má původ v nicotě (viz 2 Mak 7,28), vznikl přechodem z nebytí v bytí, a to navíc beze vší nutnosti, z čiré Boží vůle, jako ničím nepodmíněný dar božské dobroty. Víra ve svobodně, vůlí tvořícího Boha patřila ke křesťanskému učení od prvních staletí (srov. Augustinovo opakované: stvořil, „protože chtěl“, *quia voluit*⁴³), výrazné formulace došla však ještě na I. vatikánském koncilu proti novověké německé filosofii a jí ovlivněné teologii. Tak čteme v dogmatické konstituci *Dei Filius* z r. 1870 následující dodatek k vyznání IV. Laterana a také jemu odpovídající anathema:

Tento jediný pravý Bůh na základě naprosto svobodného úradku (*liberrimo consilio*) svou dobrotou a „vševládnou mocí na samém počátku času stvořil z ničeho obojí stvoření, duchovní i tělesné ...“ Nikoli proto, aby rozmnožil svou blaženost nebo aby tak sám dospěl k dokonalosti, nýbrž aby svou dokonalost ukázal v dobrých (darech), které dopřává stvoření.⁴⁴

⁴² BONAVENTURA, *Itinerarium* 5,8.

⁴³ Viz např. *In Ioan.* 8,43–44 (42,10) = CCL 36, 369,22.

⁴⁴ DH 3002.

Jestliže by někdo ... tvrdil, že Bůh nestvořil svět vůlí, svobodnou od jakékoli nutnosti, nýbrž tak nutně, jak nutně sám sebe miluje, anebo by popíral, že byl svět stvořen k Boží slávě: ten at' je vyloučen.⁴⁵

Také v nauce o Bohu stvořiteli se tak *mutatis mutandis* uplatňuje paradigma kontingence božského působení: Bůh stvořil svět bez jakékoli nutnosti, veden výlučně svým zalíbením a dobrotou. Z hlediska světa samého je tento akt ryzí kontingencí, nezdůvodnitelným darem božské štědrosti, jakkoli Bůh tvoří sám skrze sebe, tj. podle pravidel, která sám určuje, garantuje a obvykle také respektuje.

Bůh, který se stal člověkem⁴⁶

Představa o Kristu jako Bohem vyslaném prostředníku spásy je vlastní již *Novému zákonu* ve všech jeho teologiích. Teprve velmi postupně však byla formulována nauka o vztahu člověka Ježíše k božskému Logu, jenž od doby ponikájských sporů platil za rovného Bohu, ba „soudodstatného“ s Bohem Otcem.

Jakési dvě krajní nepřijatelné představy, mezi nimiž bylo třeba najít cestu, tvoří tzv. adoptianismus (zázračně narozený Ježíš byl při svém křtu za Božího Syna pouze přijat) na jedné straně a tzv. doketismus (jeho lidství a zejm. utrpení bylo pouze zdánlivé) na straně druhé.

Proti oběma těmito krajnostem trvá křesťanská teologie na tom, že Ježíš byl skutečně Boží Syn a božský Logos či výslovně Bůh,⁴⁷ zároveň se však skutečně (*ἀληθῶς*) stal tělesným člověkem, trpěl, byl ukřižován a pohřben.⁴⁸ Jen tak mohl totiž skutečně přinést vykoupění celého člověka, nejen jeho duše. „Jediný a týž Ježíš Kristus“ (*ἕνα καὶ τὸν αὐτόν*), jak vášnivě opakuje Irenej z Ly-

⁴⁵ DH 3025.

⁴⁶ Ke krystalizaci křesťanské christologie viz A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. I, 3. Aufl., Freiburg: Herder, 1990.

⁴⁷ Viz IGNÁC Z ANTIOCHIE, *Ef.* 7,2; Ř. úvod; *Smyr.* 1.

⁴⁸ Viz IGNÁC Z ANTIOCHIE, *Trall.* 9,1; podobně *Ef.* 19,1; *Smyr.* 2.

onu,⁴⁹ jako Bůh i člověk je prostředníkem mezi Bohem a člověkem: „stal se, čím jsme my, aby nás učinil, čím je sám.“⁵⁰

Otázkou ovšem zůstává, v jakém smyslu byl Kristus Bůh i člověk, příp. jak bylo obojí v jeho osobě spojeno. Kolem této otázky se rozhořel další prudký teologický spor staré církve, chápaný obvykle jako střet antiochijské a alexandrijské teologické školy.

Antiochijská škola pečlivě odlišovala Kristovo božství od jeho lidství: Kristus je zároveň Bůh soupodstatný (*consubstantialis*) s Bohem, i člověk soupodstatný s lidmi.⁵¹ V Kristově jediné osobě (*πρόσωπον*) jsou tak přítomny dvě úplné přirozenosti (*διακριμέναι*), jasně od sebe odlišitelné.⁵² Ze zcela opačné perspektivy pohlížela na Kristovu osobu spekulativní teologická škola v Alexandrii. Těmto teologům záleželo naopak na skutečné jednotě božského Logu a lidství, které přijal, protože jen tak bylo podle nich umožněno „zbožštění“ lidské přirozenosti. Božský Logos se „ve své hypostazi nepochopitelným způsobem sjednotil s lidským tělem oživeným rozumnou duší, a tak se stal člověkem“.⁵³

⁴⁹ Viz např. *Adversus haereses* III,16,2; III,16,8 = *Sources chrétiennes* (SC) 211, 291,33; 321,275.

⁵⁰ ... τῷ Λόγῳ Θεοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, τῷ διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν αὐτοῦ ἀγάπην γεγονότι τοῦτο ὅπερ ἐσμὲν ἡμεῖς, ἵνα ἡμᾶς εἶναι καταρτίσῃ ἐκεῖνο ὅπερ ἐστὶν αὐτός (*Adv. haer.* V, prol. = SC 153, 15,37–40).

⁵¹ Viz THEODOR Z MOPSUESTIE, *De incarnatione* 2 = PG 66, 969 (zlomek uchovávan jen latinsky).

⁵² Viz THEODOR Z MOPSUESTIE, *De incarnatione* 8 = PG 66, 981.

⁵³ *Ep.* 4,3 = ACO I,1/1, 26,27 n. (ACO: *Acta conciliorum oecumenicorum*, I,1/1–8, ed. E. SCHWARZ, Berlin – Leipzig: W. de Gruyter, 1927–1930). Tato Cyrilova formulace o „hypostatickém“ sjednocení (*καθ' ὑπόστασιν*), též sjednocení „přirozenosti“ (*κατὰ φύσιν*, *Ep.* 17,6 = ACO I,1/1, 36,11), byla antiochijským teologům nepřijatelná. Šlo ovšem o nesnáz do určité míry terminologickou: Obě teologické školy užívaly dosud pojmy přirozenost (*φύσις*) a hypostaze (*ὑπόστασις*) v christologii záměnně. Cyril kupř. mluvil o „dvou přirozenostech“ před sjednocením, avšak o „jediné přirozenosti“ po spojení Logu s člověkem (viz *Ep.* 40,12 = ACO I,1/4, 26,6–9), což antiochijským teologům znělo jako konfuse lidství a božství v Kristu.

Určitou kompromisní formulaci přinesl koncil svolaný do Efesu r. 431 a následná jednání, která mluví o „nesmíšeném sjednocení“ božství a lidství v Kristu.⁵⁴ Za vrchol ve vývoji christologického dogmatu však platí koncil v Chalcedonu z r. 451, kde byla definována nauka o dvou přirozenostech v jediné osobě Kristově:

Následujeme svaté Otce a učíme všichni jednomyslně, (že je třeba) vyznávat našeho Pána Ježíše Krista jako jediného a téhož (ἕνα καὶ τὸν αὐτόν) Syna, dokonalého v božství a zároveň dokonalého v lidství (τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι, καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι), vpravdě Boha a vpravdě člověka z rozumné duše a těla (ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος), téže podstaty s Otcem podle božství, téže podstaty s námi podle lidství, ve všem nám podobného kromě hříchu (viz *Žd* 4,15). On, jeden a týž, se zrodil ve svém božství před věky z Otce a v posledních dnech ve svém lidství pro nás a pro naši spásu z Bohorodičky panny Marie.

Poznáváme jediného a téhož Krista, jednorozeného Syna a Pána ve dvou přirozenostech nesmíšeně, neproměnně, neodděleně a nerozlučitelně (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως). Sjednocení (τὴν ἕνωσιν) nijak neruší rozdíl přirozeností (τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς),

⁵⁴ „Vyznáváme tedy našeho Pána Ježíše Krista, jednorozeného Božího Syna, úplného Boha a úplného člověka z rozumné duše a těla (θεὸν τέλειον καὶ ἀνθρωπὸν τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος), který se zrodil z Otce přede všemi věky ve svém božství (κατὰ τὴν θεότητα), na konci dní pak pro nás a pro naši spásu z Marie panny ve svém lidství (κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα), téže podstaty s Otcem ve svém božství, téže podstaty s námi ve svém lidství. Došlo k sjednocení dvou přirozeností (δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονεν), proto vyznáváme jediného Krista, jediného Syna, jediného Pána. Na základě této myšlenky nesmíšeného sjednocení (τῆς ἀσυγχύτου ἐνώσεως) vyznáváme svatou Pannu jako Bohorodičku ... Pokud jde o výroky evangelií a apoštolů o našem Pánu, víme, že teologové některé z nich vztahují společně na jedinou osobu (Kristovu), některé naopak rozlišují podle dvou přirozeností (τὰς μὲν κοινοποιούντας ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας ὡς ἐπὶ δύο φύσεων): výroky náležející Bohu vztahují ke Kristovu božství, nízké výroky k jeho lidství“ (DH 272–273).

svéráz každé přirozenosti je naopak zachován a spojen v jedinou osobu a jedinou hypostazi (ἐν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν). (Vyznáváme tak) ne do dvou osob rozpolceného či rozděleného, nýbrž jediného a téhož jednorozeného Syna, Boha, Slovo, Pána Ježíše Krista, jak nás o něm dávno poučili proroci i on sám a jak nám je tradováno ve vyznání Otců.⁵⁵

Chalcedonské vyznání uchovává důraz antiochijské teologie na rozdíl mezi dvěma přirozenostmi v Kristu, zároveň však opakovaným obratem „jediný a týž“ (ἕνα καὶ τὸν αὐτόν) podtrhuje nerozdělenost Kristovy osoby čili hypostaze. Dvě přirozenosti jsou zde líčeny zcela paralelně a „symetricky“, jak vysvětluje již z větné stavby tohoto zhuštěného vyznání: Vedle výpovědi vztahující se k božství stojí vždy v dokonalé symetrii výpověď týkající se lidství („dokonalého v božství a dokonalého v lidství“, „vpravdě Boha a vpravdě člověka“, „téže podstaty s Otcem podle božství, téže podstaty s námi podle lidství“ atd.). Druhá část celé formulace pak popisuje pomocí čtyř slavných výrazů spojení obou přirozeností do jediné osoby čili hypostaze: Obě přirozenosti jsou podle této formulace uchovány nesmíšeně – Kristus zároveň je cele Bůh a cele člověk, nikoli směs obojího –, a přitom neodděleně a nerozlučitelně, neboť tvoří jedinou osobu čili hypostazi. Božství ani lidství neprodělávají při sjednocení žádnou změnu, nýbrž jsou uchovány ve svém celku, ve své nezkrácené formě.

Chalcedonský koncil z r. 451 lze v jistém smyslu pokládat za protějšek koncilu v Nikáji z r. 325. Teologický vývoj křesťanského pravověří, započatý v Nikáji, jím sice v žádném případě nebyl ukončen, nicméně tyto dva koncily vyslovují patrně nejdůležitější rozhodnutí, která křesťanství ve formulaci své nauky učinilo.

Celý tento vývoj by bylo nutno představit daleko podrobněji, aby se zřetelněji ukázalo, že jde o určitý příběh, v němž snad mnohé – právě tak jako v samém revelačním příběhu Kristově – mohlo být také jinak. A přece křesťanství věří, že právě tato nauka je in-

⁵⁵ DH 301–302.

spirovaná Duchem svatým a zjevená samým Bohem, podobně jako věří, že Kristův příběh jako příběh revelační se ani nemohl odehrát jinak. Patrně právě a jen obojí zároveň – vědomí skutečné kontingence i víra v božskou inspiraci – může být právo konceptu pravého božství i pravého lidství v Kristu.

Celá chalcedonská problematika, jakkoli se v přísném smyslu týká christologie, nikoli křesťanské nauky o Bohu, má i pro křesťanskou představu božství zásadní význam. Křesťanský Bůh (v jedné ze svých hypostazí)

vstoupil do slabosti světa, sestoupil z nebeského trůnu, ... sám neviditelný, stal se viditelný v tom, co je naše; nepochopitelný chtěl být pochopen; trvale před věky začal být v čase; Pán veškerenstva zahalil svou nesmírnou důstojnost a přijal podobu služebníka; nezranitelný Bůh se nestyděl stát se zranitelným člověkem; nesmrtelný podlehnout zákonům smrti.⁵⁶

V této kenotické představě Boha, který se vzdal sám sebe, zároveň zůstává beze změny, má svůj nejhlubší základ nejen božská transcendence v imanenci, ale i Bůh jako trojjediný. Ona také zakládá paradigma „posvátné kontingence“, neboť Bůh, který se vzdal sám sebe, se právě kontingenci vydal: Aby ji překonal („stal se tím, čím jsme my, aby nás učinil, čím je sám“), nebo aby ji naopak zhodnotil nejvyšší myslitelnou měrou (srov. kupř. Kierkegardova „Boha v čase“, který neslýchaně zhodnotil dějinný „okamžik“). Tato základní dvojznačnost, otevírající dvojí zcela protichůdnou interpretaci křesťanství (jak existovala na jedné straně kupř. v řecké patristice, na druhé straně v pozdněnovověkém protestantismu), je patrně neoddělitelná od představy „pravého Boha“, který se stal „pravým člověkem“. Věřím, že je to nakonec právě tato neredukovatelná dvojznačnost, která tvoří nejpříznačnější specifikum křesťanství mezi světovými náboženstvími.

⁵⁶ LEO I., *List Flavianovi* z r. 449 (Ep. 28, Kap. 4, DH 294).