1. Počátky chápání

a) Východisko víry v trojjediného Boha

Učení o Trojici nevzniklo ze spekulace o Bohu, z pokusu filozofického myšlení dopátrat se, jaký je původ všeho jsoucna, nýbrž je výsledkem úsilí o zpracování historických zkušeností. Biblická víra se nejprve – ve Starém zákoně – zaobírala Bohem, s nímž se setkávala jako s Otcem Izraele, Otcem národů, jako Stvořitelem země a jejím Pánem. V době, kdy se pokládají základy Nového zákona, nastává naprosto nečekaný vývoj a Bůh se ukazuje ze zcela jiné stránky: V Ježíši Kristu se setkáváme s člověkem, který o sobě ví a prohlašuje, že je Boží Syn. Nacházíme Boha v podobě Vyslance, který je zcela Bůh, nikoli nějaká mezibytost, a přesto s námi Bohu říká „Otec". Plyne z toho naprosto zvláštní paradox: Na jedné straně tento člověk oslovuje Boha „Otče", říká mu „Ty" jako svému protějšku; nemá-li to být pouhé divadlo, ale pravda, která jediná je Boha hodna, musí tedy být někým jiným než ten Otec, k němuž *on* promlouvá a k němuž promlouváme i *my*. Na druhé straně on sám je opravdová blízkost Boží, v něm se setkáváme s Bohem; jeho prostřednictvím se nám Bůh sděluje, a to právě tím, že on sám je Bohem jako člověk, v podobě člověka, jako lidská bytost: jako „Immanuel" – „Bůh s námi". Kdyby byl někdo jiný než Bůh, kdyby byl nějakou mezibytostí, pak by toto jeho prostřednictví v podstatě samo zmizelo a z prostřednictví by se stala oddělenost. Pak by nás nevedl k Bohu, ale pryč od něho. Z toho plyne, že jako prostředník je sám Bůh i „sám člověk" – a obojí stejně skutečně a úplně. To ale znamená, že se tu Bůh se mnou nesetkává jako Otec, nýbrž jako Syn a jako můj bratr a tak se – nepochopitelně a zároveň nanejvýš pochopitelně – projevuje v Bohu dualita, Bůh jako JÁ a TY v jednom. A po této nové zkušenosti s Bohem konečně jako třetí moment následuje prožívání Ducha, Boží přítomnosti v nás, v našem nitru. A opět s tím výsledkem, že tento „Duch" prostě není s Otcem ani Synem totožný, avšak ani nestaví mezi Boha a nás cosi třetího, nýbrž je způsobem, jakým se nám Bůh dává, jak do nás vstupuje, takže je *v* člověku, ale v tomto „bytí uvnitř" je přesto nekonečně *nad* člověkem.

Zjišťujeme tedy, že křesťanská víra má v procesu svého dějinného vývoje především skutečně co činit s Bohem v této trojí podobě. Je jasné, že záhy musela zvažovat, jak tyto tři různé danosti sloučit. Musela se tázat, jaký vztah tyto tři formy jejího dějinného setkávání s Bohem mají k vlastní skutečnosti samotného Boha. Je snad trojí forma zakoušení Boha v dějinách jen jeho maskou, v níž se setkává s člověkem v různých rolích, přesto však vždy jen jako Jediný? Vypovídá tato trojitost pouze něco o člověku a způsobech jeho vztahu k Bohu, anebo vyjevuje i něco víc o tom, jaký je Bůh sám v sobě? Pokud bychom se dnes chtěli rychle přiklonit k tomu, že myslitelné je jen to první, a považovali tak všechny problémy za vyřešené, měli bychom si předtím, než se uchýlíme k tomuto východisku, uvědomit celý rozsah otázky. Jde tu přece o to, zda má člověk ve svém vztahu k Bohu co dělat jen s odrazy svého vlastního vědomí, anebo zda je mu dáno přesáhnout sám sebe a setkat se s Bohem přímo. Následky jsou v obou případech dalekosáhlé: Platí-li to první, pak se i při modlitbě člověk zaměstnává pouze sám sebou, jsou přeťaty kořeny samotného klanění, stejně jako důvod pro prosebnou modlitbu – a důsledky toho se pak dostavují rostoucí měrou. Tím naléhavější je otázka, zda tu nakonec nejde o jistou pohodlnost myšlení, které se bez mnohého vyptávání vydává na cestu menšího odporu. Je-li totiž správná odpověď druhá, jsou vzývání a prosby nejen možné, ale i nezbytné; jsou pak pro člověka jako bytost otevřenou Bohu postulátem.

Kdo vnímá, do jaké hloubky tato otázka zasahuje, zároveň pochopí, proč zápas o ni probíhal v prvotní církvi s takovou naléhavostí; a porozumí i všemu ostatnímu, co tento zápas provázelo a co se snadno může povrchnímu pozorovateli zdát jen jako hraní s pojmy a kult formulí. Uvědomí si také, že ten někdejší spor propukl i dnes a je stejný – povždy stejný zápas člověka o Boha a o sebe sama – a že se nám nepodaří jako křesťanům obstát, budeme-li si myslet, že si to dnes smíme usnadňovat víc, než jak tomu bylo tenkrát. Anticipujme odpověď, jíž tehdy dospěli k rozlišení mezi cestou víry a cestou, která by nutně vedla k pouhému zdání víry: Bůh *je* takový, jak se *projevuje*; Bůh se neprojevuje takový, jaký není. Na tomto výroku se zakládá křesťanský vztah k Bohu; na tomto výroku spočívá nauka o Trojici, ano, tento výrok *je* onou naukou.

b) Stěžejní motivy

Jak k tomuto rozhodnutí došlo? Směrodatné na cestě k němu byly tři základní postoje. První by se dal označit jako víra v Boží bezprostřednost vůči člověku. Jde o to, že člověk, který má co do činění s Kristem, se v Ježíši, svém bližním, který je jako bližní pro něho dosažitelný a přístupný, setkává se samotným Bohem, a ne s nějakou mezibytostí, která by se sem vměšovala. Starost o to, je-li Ježíš pravý Bůh, má v rané církvi tytéž kořeny jako starost, je-li pravý člověk. Jenom pokud byl skutečně člověkem jako my, může být *naším* prostředníkem, a jenom pokud je skutečně Bohem jako Bůh, dosáhne jeho prostřednictví svého cíle. Není patrně nijak těžké postřehnout, že nanejvýš vyostřeným problémem je zde základní rozhodnutí monoteismu, už výše popsané ztotožnění Boha víry a Boha filozofů: Pouze Bůh, který je na jedné straně skutečným základem světa a na straně druhé někým nám zcela blízkým, může být cílem zbožnosti, jež je věrná pravdě. Tím máme pojmenován i druhý základní postoj, totiž neochvějné trvání na přísně monoteistickém rozhodnutí, na vyznání: Je pouze *jeden* Bůh. V každém případě je třeba uchránit se toho, aby se oklikou přes prostředníka nakonec nevytvářela celá sféra polobožských bytostí, a tím i sféra nepravdivých bohů, kde člověk uctívá to, co není Bůh.

Třetí základní postoj můžeme označit jako snahu ponechat vážnost dějinám vztahu mezi Bohem a člověkem. To znamená: Vystupuje-li Bůh jako Syn, jenž Otci říká TY, není to žádné divadlo inscenované pro člověka, žádná maškaráda na jevišti lidských dějin, nýbrž výraz skutečnosti. Myšlenku, že jde o jakési božské divadlo, vyslovili ve starověké církvi monarchiáni. Tři osoby jsou podle nich tři „role", v nichž se Bůh projevuje v průběhu dějin. Na tomto místě musíme podotknout, že slovo „persona" a jemu odpovídající řecká podoba „prosópon" patří k jazyku divadla. Označovala se tak maska, s níž herec ztělesňoval někoho jiného. Z takovýchto úvah toto slovo nejprve proniklo do jazyka víry a teprve víra sama je během těžkých zápasů obsahově proměnila natolik, že vznikla idea osoby, která je antickému pojetí už zcela vzdálená.

Další – takzvaní modalisté – prohlašovali, že tři podoby Boha jsou tři způsoby („modi"), jak naše vědomí vnímá Boha a samo si je interpretuje. Ačkoli je pravda, že Boha poznáváme pouze v odrazu lidského myšlení, trvala křesťanská víra na tom, že v tomto odrazu přecejen poznáváme *jeho*. I když my nejsme s to *vyjít* z úzkých mezí svého vědomí, Bůh přesto může *vejít* do tohoto vědomí a v něm ukázat sám sebe. Nelze přitom popřít, že úsilí monarchiánů a modalistů bylo pozoruhodným náběhem k správnému myšlení o Bohu: Jazyk víry nakonec přijal terminologii, kterou oni připravili; projevuje se dodnes ve vyznání, že v Bohu jsou tři *osoby*. Že slovo *prosópon/persona* nedokázalo ihned vyjádřit celý rozsah toho, co se tu má vyložit, nebylo koneckonců jejich chybou. K rozšiřování hranic lidského myšlení, které bylo nutné, aby se mohla duchovně zpracovat křesťanská zkušenost Boha, nedocházelo samo od sebe. Toto rozšiřování vyžadovalo zápas, v němž byly přínosné i omyly; vše se tedy řídilo základním zákonem, jemuž je lidský duch podroben všude, kde si razí cestu vpřed.

c) Bezvýchodnost východisek

Tento celý, ještě mnohem rozvětvenější zápas prvních století lze ve světle dosavadních úvah zredukovat na aporetičnost dvou cest, jež měly být stále více rozpoznávány jako ne-cesty: subordinacionismus a monarchianismus. Obě řešení *se jeví* jako logická a obě přesto svým svůdným zjednodušováním boří celek. Církevní nauka, jak je nám dána slovem o troj-jediném Bohu, znamená v podstatě zříci se východiska a stanout v tajemství, jež je pro člověka nevypočitatelné: Toto vyznání představuje vpravdě jediné skutečné zřeknutí se domýšlivosti, toho, že všechno víme a známe, k čemuž ona zjednodušující řešení svou falešnou skromností tolik svádějí.

Takzvaný subordinacionismus se vyhýbá dilematu tím, že říká: Bůh sám je jen jeden; Kristus není Bůh, nýbrž jen bytost Bohu obzvláště blízká. Překážka je tím sice odstraněna, avšak následkem – jak jsme už v předchozím výkladu důkladně zvážili – je, že člověk je od Boha samého odříznut a uzavřen do čehosi provizorního. Bůh se stává jakoby konstitučním monarchou; víra pak už nemá nic společného s ním, ale pouze s jeho ministry.[23] Kdo se s tím nesmíří, kdo skutečně věří ve vládu Boží, v to, že „největší" je v tom nejmen-

ším, bude nutně trvat na tom, že Bůh *je* člověkem, že bytí Boha a bytí člověka se navzájem prostupují, a s vírou v Krista tak přijme východisko k nauce o Trojici.

Monarchianismus, jehož řešení jsme se výše už dotkli, řeší dilema opačným způsobem. I on striktně trvá na jedinosti Boha a zároveň bere vážně Boha, s kterým se lze setkat a který k nám přichází nejprve jako Stvořitel a Otec, pak jako Syn a Vykupitel a nakonec jako Duch svatý. Tyto tři podoby jsou ale považovány pouze za Boží masky, jež něco vypovídají o nás, ale nic o Bohu samém. I když se taková cesta jeví sebelákavěji, přece nakonec vede jen k tomu, že se člověk uzavírá sám v sobě, a k podstatě Boha nepronikne. Znovu se to potvrzuje v novověkém myšlení, v pozdní dějinné variantě monarchianismu. Hegel a Schelling na tento starokřesťanský pokus o filozofii křesťanství navázali svým úsilím vyložit křesťanství filozoficky a filozofické myšlení vyvozovat z křesťanství; doufali, že na tomto základě nauku o Trojici racionálně zprůhlední, že ji učiní upotřebitelnou a skrze její zdánlivě čistě filozofický smysl ji povýší na skutečný klíč k celkovému pochopení bytí. Samozřejmě se tu nebudeme pokoušet o nějaké souhrnné hodnocení těchto doposud nejvíce vzrušujících pokusů o filozofickou proměnu křesťanské víry. Chceme jen naznačit, proč se bezvýchodnost, kterou jsme shledali typickou u monarchianismu (modalismu), objevuje objektivně i zde.

Východiskem všeho zůstává myšlenka, že nauka o Trojici je výrazem dějinné stránky Boha, tedy toho, jak se Bůh projevuje v dějinách. Když Hegel – a jiným způsobem i Schelling – tuto myšlenku radikálně rozvádějí, dospívají tím až k důsledku, že tento proces dějinné sebeprezentace Boha už neodlišují od Boha, který za tím vším spočívá neměnný sám v sobě, nýbrž chápou od nynějška tento dějinný proces jako proces Boha samotného. Dějinná podoba Boha je pak postupným sebeuskutečňováním božského: dějiny jsou tak sice opravdu procesem logu, ale také logos je pouze procesem dějin. Jinými slovy, znamená to, že logos – smysl veškerého bytí – se postupně stává sám sebou teprve v dějinách. Z této „historizace" nauky o Trojici, jak to činí monarchianismus, se tak stává „historizace"

Boha. To opět znamená, že smyslem už není Tvůrce dějin, nýbrž že dějiny se stávají tvůrcem smyslu a tento smysl jejich výtvorem. Karl Marx tento bod jen radikálně domyslel: Není-li smysl dán člověku předem, pak je v budoucnosti, kterou si člověk musí sám vybojovat.

Z toho však plyne, že cesta víry se v důsledku monarchianistického myšlení ztrácí stejně jako v subordinacionismu. Neboť ruku v ruce s tímto pojetím je zrušen pro víru tak podstatný protějšek svobod, zrušen je ale i dialog lásky spolu s její nevypočitatelností, zrušena je personalistická struktura smyslu se vzájemným prolínáním toho největšího a toho nejnepatrnějšího, na jedné straně smyslu, který zahrnuje celý svět, na straně druhé tvora, který se po smyslu táže. Toto všechno – personálnost, dialogičnost, svoboda a láska – se tu přetavuje v nutnost jediného rozumového procesu. Zřejmou se stává i další věc: Ukazuje se, že úsilí radikálně zprůhlednit nauku o Trojici, radikální zlogičťování, které vede k historizování samotného logu a které svým pojetím Boha chce i dějiny Boha chápat jako zbavené veškerého tajemství a chce je vykonstruovat svou svrchovaně přísnou logikou – že právě tento grandiózní pokus vzít logiku logu zcela do vlastních rukou vede zpět k mytologii dějin, do mýtu Boha rodícího se v dějinách. Pokus o totální logiku končí v nelogičnosti, v seberozplynutí logiky v mýtu.

Dějiny monarchianismu ukazují ostatně ještě na jiný aspekt, o němž se tu zmíníme jen krátce: Už ve své starokřesťanské podobě a pak znovu obnovený Hegelem a Marxem má monarchianismus ráz vysloveně politický: Je „politickou teologií". Ve starověké církvi slouží pokusu poskytnout teologickou základnu císařské monarchii; u Hegela se stává apoteózou pruského státu, u Marxe akčním programem zářné budoucnosti lidstva. A naopak, mohli bychom si ukázat, jak ve starověké církvi vítězství víry v Trojici nad monarchianismem znamenalo vítězství nad politickým zneužitím teologie: Trojiční víra církve rozmetala politicky využitelné modely, tím zrušila teologii jako politický mýtus a zamezila zneužívání zvěstování evangelia pro ospravedlňování politické situace.[24]

d) Nauka o Trojici jako negativní teologie

Při celkovém pohledu na věc zjistíme, že se církevní podoba trinitární nauky dá především a nejprve odůvodnit negativně důkazem bezvýchodnosti všech ostatních cest. Možná je to dokonce to jediné, čeho jsme zde skutečně schopni. Nauka o Trojici by se pak musela chápat v podstatě negativně jako jediná forma, která nám zůstane, pokud vyloučíme všechny snahy problém pochopit – jako šifra nerozluštitelnosti tajemství Boha. Tato nauka by se stala pochybnou, kdyby směřovala k prostému pozitivnímu vědění. Dokazují-li *něco* svízelné dějiny lidského a křesťanského zápasu o Boha, pak je to přece to, že každý pokus uchopit Boha naším omezeným chápáním vede k absurdnostem. Správně o něm můžeme mluvit jen tehdy, pokud se zřekneme svého úsilí pochopit a on pro nás zůstane nepochopitelný. Nauka o Trojici se tedy nemůže chtít stát pochopením Boha. Tato nauka je mezní výpovědí, gestem poukazujícím na nepojmenovatelné; není definicí, která nějakou věc zařazuje do škatulek lidského vědění, ani pojmem, který věc vydává lidskému duchu, aby se jí zmocnil.

Tento rys náznakovosti, kdy pojem se stává pouhým poukazováním a chápání pouhým natahováním se po neuchopitelném, je možno exaktně znázornit za pomoci církevních formulací a toho, co jejich přijetí předcházelo. Každý z velkých základních pojmů trinitární nauky byl někdy odsouzen; a všechny byly přijaty až v rámci tohoto zmařeného odsouzením; platí jen tehdy, jsou-li zároveň označeny za nevhodné a považujeme-li je jen za ubohé koktání – a nic víc.[25] Jak jsme už slyšeli, kdysi byl odsouzen pojem „persona" (prosópon); ve 3. století byl odsouzen klíčový termín „homoúsios" (= jedné podstaty s Otcem), který se ve 4. století stal bojovou zástavou ortodoxie; taktéž pojem „vycházení" má za sebou odsouzení a tak bychom mohli pokračovat dál. Domnívám se, že je třeba říci, že tato odsouzení pozdějších formulací víry jsou s nimi vnitřně spjatá: Tyto formulace jsou použitelné jedině skrze negaci a tím je dáno, že jsou nekonečně nepřímé. Nauka o Trojici je tedy možná jen jako zmařená, negativní teologie.

Měli bychom připojit ještě jeden postřeh. Sledujeme-li dějiny dogmat nauky o Trojici v zrcadle dnešních teologických příruček, jeví se nám jako hřbitov herezí, jejichž znaky si s sebou teologie stále nese

jako vítězné trofeje přestálých bitev. Tímto pohledem však celé věci neporozumíme dobře. Vždyť všechny ty pokusy, jež byly během dlouhých zápasů nakonec vyloučeny jako aporie, a tudíž jako hereze, nejsou přece pouze posmrtnými památníky marného lidského snažení, náhrobky, na nichž máme možnost zjistit, jak často myšlení ztroskotalo, a na něž bychom se nyní měli dívat z pouhé zvědavosti ohlížející se nazpět – nakonec tedy bez užitku. Každá hereze je přitom spíše šifrou odkazující k trvalé pravdě, kterou musíme dávat do souvislosti s jinými zároveň platnými výroky; je-li od nich oddělena, náš pohled je zkreslený. Jinými slovy: Spíše než náhrobky jsou všechny ty výroky stavebními kameny katedrály, jež jsou užitečné jen tehdy, když nezůstanou osamocené, ale zasadí se do většího celku; stejně tak pozitivně přijaté formulace platí jen tehdy, když si zároveň uvědomujeme jejich nedostatečnost.

Jansenista Saint-Cyran pronesl kdysi památný výrok, že víra pozůstává z řady protikladů, které drží pohromadě milostí.[26] Tím na poli teologie vyjádřil poznatek, kterému dnes ve fyzice říkáme zákon komplementarity a který patří k přírodovědnému myšlení.[27] Fyzik si dnes stále více uvědomuje, že dané skutečnosti, například strukturu světla či hmoty, nelze naprosto obsáhnout *jedním* typem experimentu, a tedy *jedním* typem definice, ale že spíše z různých stran vnímáme vždy *jeden* aspekt, jejž nemůžeme dovodit z druhého. Obojí dohromady – například částicovou i vlnovou povahu – musíme, nedokážeme-li nalézt celý souborný rámec, považovat za předběžné poznání celku; ten nám však vzhledem k našemu omezenému pohledu není přístupný jako celek ve své jednotě. Co platí v oblasti fyziky jako důsledek omezenosti našich smyslů, platí v nesrovnatelně větší míře o skutečnostech duchovních a o Bohu. I zde se dokážeme dívat vždy jen z *jedné* strany a zachytit tak vždy jen jeden určitý aspekt, který zdá se tomu druhému odporuje, avšak pouze ve spojení s ním poukazuje na celek, který nejsme schopni vyjádřit a obsáhnout. Pouze neustálým promýšlením, pozorováním a formulováním různých zdánlivě protichůdných aspektů se nám daří poukazovat na pravdu, jež se nám však přesto ve své celistvosti nikdy nevyjeví.

Možná nám zde způsob, jakým uvažuje dnešní fyzika, nabídne lepší pomoc, než jakou nám mohla poskytnout aristotelská filozofie. Fyzika dnes ví, že strukturu hmoty lze popsat pouze aproximativně na základě různých náznaků. Ví, že výsledek zkoumání přírody závisí na příslušném stanovišti pozorovatele. Proč bychom na této bázi nemohli také zcela nově pochopit, že v otázce Boha nemáme pátrat po nějakém konečném pojmu, který obsáhne celek, nýbrž že musíme být připraveni na více aspektů, jež závisejí na pozici pozorovatele; a ty že pak už nebude možné shrnout v celek, ale všechny je pouze akceptovat bez toho, že bychom se dobrali konečného výroku? Na tomto místě narážíme na skryté vzájemné působení víry a moderního myšlení. Že dnešní fyzika opouští strukturu aristotelské logiky a myslí tímto způsobem, je zjevně už důsledkem nové dimenze, kterou odkryla křesťanská teologie, totiž nutnosti myslet komplementárně.

Rád bych v této souvislosti ještě stručně poukázal na dva nástroje fyzikálního myšlení. Erwin Schrödinger definoval strukturu hmoty jako „vlnový balík" a tak vyjádřil myšlenku nikoli substanciálního, ale čistě aktuálního bytí, jehož zdánlivá „substancialita" vyplývá ve skutečnosti pouze ze složení pohybů překrývajících se vln. V oblasti hmoty můžeme takový návrh po fyzikální a každopádně po filozofické stránce v maximální míře napadnout. Zůstává však vzrušujícím příměrem pro actualitas divina, pro ono „Bůh je čirý akt", pro skutečnost, že samo nejplnější bytí – Bůh – může existovat v množství vztahů, jež nejsou substancemi, nýbrž jen a jen „vlnami", a v nich být jedno, tvořit celou plnost bytí. Touto myšlenkou, zformulovanou věcně už Augustinem, když rozvíjel ideu čisté aktuální existence („vlnového balíku"), se budeme do větších detailů zabývat později.

Uveďme ještě druhý příklad, jak přírodní vědy pomáhají našemu chápání: Dnes víme, že při fyzikálním experimentování vstupuje do experimentu sám pozorovatel a jen tak že může dospět k fyzikální zkušenosti. To znamená, že ani ve fyzice neexistuje čistá objektivita, že i zde je výsledek experimentu, odpověď přírody, závislý na otázce, která je přírodě kladena. V odpovědi je vždy přítomen i kus otázky samotného tazatele; tato odpověď nezrcadlí přírodu tak, jak je sama o sobě, v její čisté objektivitě, ale odráží i něco z člověka, něco z nás samých, část lidského subjektu. Toto platí v příslušné analogii i pro otázku po Bohu. Neexistuje pouhý pozorovatel. Neexistuje ani čistá objektivita. Lze dokonce říci, že čím výše pro člověka nějaký předmět stojí, čím více zasahuje do centra toho, co je pro člověka nejvlastnější, a čím více se pak toto pozorovatelovo nejvlastnější angažuje, tím méně je možná holá distancovanost čisté objektivity. Kdekoli se tedy nějaká odpověď vydává za objektivní a prostou jakýchkoli vášní, za výrok, který konečně překonává rozličné předsudky těch zbožných a argumentuje čistě věcně a vědecky, tam je pak třeba říci, že ten, kdo takto mluví, pouze klame sám sebe. Člověk prostě nemůže tohoto druhu objektivity dosáhnout. Nemůže se ptát a existovat jako pouhý pozorovatel. Kdo se o to pokouší, nic se nedozví. Rovněž skutečnost „Bůh" se může ukázat pouze tomu, kdo vstoupí do experimentu s Bohem – experimentu, který nazýváme víra. Jen tím, že vstoupíme, se i dozvíme; jen díky tomu, že se tohoto experimentu účastníme, se můžeme ptát, a jen ten, kdo se ptá, dostane odpověď.

Pascal to svým proslulým argumentem „sázky na Boha" vyjádřil s jasností téměř hrozivou a s vyhroceností jdoucí až po samu mez snesitelnosti. Spor s nevěřícím partnerem dospěl nakonec až k bodu, kdy dotyčný uzná, že se v záležitosti Boha musí rozhodnout. Rád by se však tomuto skoku vyhnul, chtěl by mít jasno matematickým způsobem: „Copak neexistuje prostředek, jak vyjasnit tu temnotu a vyloučit nejistotu hry?" „Ano, prostředek existuje, a víc než jeden: Písmo svaté a všechna ostatní svědectví náboženství." „Jenže já mám svázané ruce a má ústa jsou němá ... Jsem prostě stvořený tak, že věřit nedokážu. Co tedy mám dělat?" „Přiznáváte tedy, že vaše neschopnost věřit nevychází z rozumu; rozum vás naopak k víře vede; vaše zdráhání má tedy důvod jinde. Proto nemá cenu, abych vás přesvědčoval dalším vršením důkazů Boží existence. Musíte především přemáhat své vášně. Chcete dojít k víře a neznáte cestu k ní? Chcete být uzdraven z nevíry a neznáte lék? Učte se od těch, které kdysi jako vás bičovaly pochybnosti ... napodobujte jejich jednání, konejte všechno, co

vyžaduje víra, jako byste už byl věřící. Choďte na mši, používejte svěcenou vodu a tak dál: to vás určitě přivede k prostotě a k víře."[28]

Na tomto pozoruhodném textu je v každém případě správné toto: Jen jakási neutrální zvědavost ducha, který chce sám zůstat mimo hru, nikdy nikoho neučiní vidoucím, a to ani ve vztahu k člověku a tím méně ve vztahu k Bohu. Experiment s Bohem se nekoná bez účasti člověka.

Samozřejmě i zde – stejně jako ve fyzice, ba dokonce více než v ní – platí, že ten, kdo vstoupí do experimentu víry, obdrží odpověď, v níž se zrcadlí nejen Bůh, ale i jeho vlastní tázání, a jedině díky tomuto nasazení sebe sama se dozvídáme něco o Bohu. Také dogmatické formulace – například „jedno bytí ve třech osobách" – v sobě obsahují toto nasazení lidského; v našem případě odrážejí myšlení člověka pozdní antiky, který se táže a experimentuje v kategoriích pozdněantické filozofie a tyto kategorie tvoří rámec jeho tázání. A měli bychom postoupit ještě o krok dál: To, že se vůbec můžeme tázat a že vůbec můžeme experimentovat, pramení z toho, že Bůh na takový experiment přistoupil a sám do něho jako člověk vstoupil. Díky lidskému nasazení tohoto jediného člověka jsme schopni zakoušet více než pouze sebe sama; v něm, jenž je člověk a Bůh, se Bůh projevil v lidské podobě a umožnil, aby člověk zakoušel samého Boha.

2. Pozitivní smysl

Vnitřní vymezení nauky o Trojici ve smyslu negativní teologie, které jsme se až doposud pokoušeli objasnit, by ale nemělo znamenat, že formulace této nauky jsou strnulé, neproniknutelné či prázdné věty. Mohou a musí se chápat jako smysluplné výroky, které ovšem pouze odkazují k nevyslovitelnému a neumožňují začlenit ho do našeho pojmového světa. Na závěr našich úvah o trinitární nauce vysvětlíme tento náznakový charakter formulací víry ve třech tezích.

1. TEZE:

Paradox „Una essentia tres personae – jedno bytí ve třech osobách" patří k tázání po původním smyslu jedinosti a mnohosti.

Co se tím míní, bude zřejmé, podíváme-li se nejdříve na to, co stojí v pozadí předkřesťanského řeckého myšlení, od něhož se víra v trojjediného Boha odlišuje. Pro antické myšlení je božská pouze jedinost; mnohost se naopak jeví jako něco sekundárního, jako rozpad jediného. Mnohost vzniká rozpadem a k rozpadu vede. Křesťanská víra v trojjediného Boha, v Boha, který je současně „monáda" (*monas*) i „triáda" (*trias*), absolutní jedinost i plnost, vyjadřuje přesvědčení, že božství leží mimo naše kategorie mnohosti a jedinosti. Nakolik je pro nás – sféru nebožskou – božství jedno a jediné, jen samo božské oproti všemu nebožskému, natolik je samo v sobě přesto plností a rozmanitostí; a tak jedinost i mnohost přítomné ve stvoření odrážejí božské a mají na božském účast. Božská tedy není pouze jedinost, i mnohost je čímsi původním a její vnitřní základ spočívá v samotném Bohu. Mnohost neznamená jen rozpad, který začíná mimo božství; mnohost nevzniká jen vstupem „dyády" (*dyas*), rozštěpením; není výslednicí dualismu dvou proti sobě stojících mocností, nýbrž odpovídá tvůrčí plnosti Boha, který sám stojí nad mnohostí a jediností a zahrnuje obojí.[29] A tak v podstatě teprve víra v Nejsvětější Trojici rozpoznává v jedinosti Boha plurál a představuje definitivní vyloučení dualismu jako principu k vysvětlení mnohosti vedle jedinosti; teprve trojiční vírou je definitivně zakotveno pozitivní hodnocení mnohosti. Bůh stojí nad singulárem i plurálem. Přesahuje obojí.

Z toho plyne další důležitý závěr. Pro toho, kdo věří v Boha jako troj-jediného, nemá svrchovaně jediné podobu strnulé jednotvárnosti. Modelem jedinosti, k němuž je třeba směřovat, není nedělitelnost atomu, tedy nejmenší, dále nedělitelné jednotky – nejvyšší určující formou jediného je jedinost, kterou tvoří láska. Mnohojedinost, jež vyrůstá v lásce, je radikálnější, skutečnější jediností než jednotnost „atomu".

2. TEZE:

Paradox „Una essentia tres personae"
je ve funkčním vztahu k pojmu osoby
a je třeba ho chápat jako vnitřní implikaci pojmu osoby.

Když křesťanská víra vyznává Boha, tvůrčí smysl, jako osobu, vyznává ho jako poznání, slovo a lásku. To ale znamená, že víra v Boha jako osobu v sobě nezbytně zahrnuje vyznávání Boha jako toho, v němž jsou vztahy, schopnost řeči a plodnost. Naprostá jedinost, beze vztahů a neschopná vztahů, nemůže být osobou. Osoba v absolutním singuláru neexistuje. Projevuje se to už na slovech, z nichž pojem osoby vyrostl: Řecké slovo *prosópon* znamená doslova „pohled vpřed", částice *pros* (= „k, směrem k") tu vyjadřuje vztahovost jako něco konstitutivního. Obdobně je tomu s latinským výrazem *persona*: souvisí se slovesem *persono, are*, „zaznívat"; předpona *per-* (= „skrze, k") opět vyjadřuje vztahovost, tentokrát hlasovou, řečovou. Vyjádřeno jinak: Je-li absolutno osobou, není absolutním singulárem. Potud je v pojmu osoby nutně obsaženo překročení singuláru. Zároveň však musíme říci, že vyznání, že Bůh je osobou na způsob trojosobnosti, přesahuje naivní, antropomorfní pojem osoby. Zašifrovaným způsobem se tu vypovídá o tom, že personalita Boha nekonečně přesahuje lidské personální bytí, takže i když pojem osoby vysvětluje mnohé, přesto stále zůstává nedostatečným přirovnáním.

3. TEZE:

Paradox „Una essentia tres personae"
patří k problematice absolutního a relativního
a ukazuje absolutnost relativního, vztahového.

a) Dogma jako ustanovení slovního vyjádření

Pokusme se v dalším výkladu prozkoumat, co se tím míní. Pokud víra už od čtvrtého století vyjadřuje Boží trojjedinost formulací „jedna podstata – tři osoby", je toto rozlišení pojmů v prvé řadě prostě „ustanovením slovního vyjádření".[30] Zpočátku bylo jisté jen to, že

musí být vyjádřen prvek jedinosti i prvek trojjedinosti, že musí platit oboje zároveň a jejich naprostá současnost ve všezahrnující dominanci jednoty. Že se obojí nakonec rozdělilo na pojmy substance a osoba, je v určitém smyslu náhoda; jde nakonec jen o to, že obojí bylo zformulováno a nebylo ponecháno na libovůli jednotlivce, která by v zásadě spolu se slovem mohla kdykoli vyprázdnit a destruovat i věc samu. Toto zjištění však nesmí vést k tomu, že bychom tato slova pokládali za jediná správná, a vyvozovali z toho, že je možné jen toto, a žádné jiné vyjádření. Tím bychom popírali negativní charakter jazyka nauky o Bohu, která vždy zůstane jen pokusem vyjádřit nevyslovitelné.

b) Pojem osoby

Na druhé straně ale přece platí, že toto ustanovení slovního vyjádření znamená více než lpění na právě takto poskládaných písmenech. Zápasem o jazykovou podobu vyznání se dovršoval zápas o věc samu, a tak se tato jazyková podoba, ať je jakkoli neadekvátní, stýká se skutečností. Na základě dějin ducha smíme konstatovat, že skutečnost, kterou nazýváme „osoba", byla v plném smyslu odhalena poprvé zde; pojem a ideu osoby objevil lidský duch právě v boji o křesťanský obraz Boha a o výklad postavy Ježíše z Nazareta. Pokoušíme-li se s těmito výhradami interpretovat výše zmíněnou formulaci a její vnitřní přiměřenost, pak je třeba říci, že se nám tu vnucují dva přístupy. Za prvé, z absolutního pohledu je jasné, že Bůh je jen jeden, že neexistuje pluralita božských principů. Platí-li toto, pak je jasné i to, že tato jedinost je na úrovni substance; z toho vyplývá, že trojjedinost, o níž musíme rovněž hovořit, zde hledat nemůžeme. Ta musí být zakotvena na rovině jiné, na rovině vztahu (relace), tedy „relativnosti".

K tomuto závěru nás vede i pozorná četba Bible. Zde totiž narážíme na to, že Bůh, jak se zdá, hovoří sám se sebou. V Bohu je MY – církevní otcové ho nacházejí už na prvních stránkách Bible, kde stojí: „Učiňme člověka" (Gn 1,26); je v něm i jakési JÁ a TY – Otcové ho nacházejí jak v žalmech („Hospodin řekl mému Pánu", Žl 110,1), tak v Ježíšových rozhovorech s Otcem. Objevení dialogu v Božím nitru vedlo k přijetí toho, že v Bohu je JÁ a TY, prvek vztahovosti, roz-

dílnosti i vzájemné náklonnosti, pro což se pojem „osoba" přímo nabízel. Tak se vedle svého významu v divadle a literatuře stal tento pojem nově i mírou pro hloubku skutečnosti, aniž přitom pozbyl jisté nedořečenosti, jež ho pro takové využití činila vhodnou.[31]

Ruku v ruce s poznáním, že Bůh je ve své podstatě jeden, že však je v něm přítomen fenomén dialogičnosti, tj. rozdílnosti i vztahovosti ve vzájemném rozhovoru, dostala v křesťanském myšlení kategorie vztahu („relatio") naprosto nový význam. U Aristotela měla místo mezi „akcidenty", nahodilými stavy bytí, jež se odlišují od substance jakožto jediné nosné formy skutečnosti. Zkušenost dialogizujícího Boha, Boha, který není jen Logos, nýbrž Dia-logos, nejen myšlenka a smysl, nýbrž rozhovor a slovo těch, kdo se sdílejí – tato zkušenost boří antické rozdělení skutečnosti na substanci jako to, co je pravé a základní, a na akcidenty jako to, co je pouze nahodilé. Tak je jasné, že vedle substance stojí jako rovnocenná a původní forma bytí i dialog, relatio.

Tím je v zásadě určen jazyk dogmatu. Tento jazyk vyjadřuje poznání, že Bůh jako substance, jako „podstata", je právě a pouze jeden. Musíme-li o něm přesto hovořit v kategorii trojice, nemíní se tím nějaké zmnožení substancí, ale říká se, že v tomto jednom nedělitelném Bohu existuje fenomén dialogu, sdílení slova a lásky. To pak znamená, že „tři osoby", které v Bohu jsou, jsou skutečností slova a lásky ve svém vzájemném vnitřním společenství. Nejsou to substance, osobnosti v moderním smyslu, nýbrž vztahové bytí, jehož čistá aktuálnost („vlnový balík"!) neruší, nýbrž vytváří jednotu nejvyššího bytí. Augustin tuto myšlenku kdysi formuloval takto: „Otec není nazýván Otcem vzhledem k sobě, nýbrž pouze ve vztahu k Synu; nahlíží-li sám sebe, je prostě Bůh."[32] Krásně tu vidíme, co je rozhodující: „Otec" je pojem čistě vztahový. Pouze ve vztahu k druhému je Otec, sám v sobě je prostě Bůh. Osoba je čistá relace vztažnosti, nic jiného. Vztah není něčím, co k osobě přistupuje jako u nás – božská osoba existuje právě jen jako vztažnost.

Vyjádříme-li to obrazy křesťanské tradice, pak první božská osoba neplodí Syna v tom smyslu, jako by se k už hotové osobě přidával akt plození, ale tato osoba sama *je* úkon plození, sebeodevzdání a vycházení. Tato osoba je s úkonem dávání totožná. Je osobou jen jako tento akt, tedy ne jako odevzdávající se, nýbrž jako akt odevzdání, jako „vlna", nikoli „částice"... V této myšlence vztažnosti ve slově a lásce, nezávisle na pojmu substance a současně bez zařazení mezi „akcidenty", nalezlo křesťanské myšlení jádro pojmu osoby, který vyjadřuje cosi jiného a nekonečně víc než pouhá idea „individua". Dejme ještě jednou slovo Augustinovi: „V Bohu nejsou žádné akcidenty, pouze substance a relace (vztah)."[33] V tomto výroku se skrývá revoluce v obrazu světa: Je zlomena samovláda substanciálního myšlení a je objevena relace jako rovnocenný a původní způsob skutečnosti. Je tak možné překonat to, čemu se dnes říká „objektivizující myšlení", objevuje se nová rovina bytí. Měli bychom asi podotknout, že úkol, který pro filozofické myšlení z těchto faktů vyplývá, nebyl dosud zdaleka završen, třebaže na možnostech, které se tu otevřely, je novověké myšlení závislé a bez nich bychom si ho vůbec neuměli představit.

c) Zpětná vazba na Bibli a otázka křesťanské existence

Vraťme se však zpět k naší otázce. U výše probíraných myšlenek bychom mohli snadno podlehnout dojmu, že jsme dospěli na samý vrchol spekulativní teologie, která se však při zpracovávání obsahu Písma od Písma velmi vzdálila a vytratila se do myšlení čistě filozofického. Tím překvapivější musí být při bližším pohledu zjištění, že tato vrcholná spekulace nás opětovně přivádí přímo k myšlení biblickému. V zásadě totiž to, co bylo právě řečeno – byť jinými pojmy a s poněkud jiným zacílením –, je v podstatné míře přítomno už v janovském myšlení. Pokusme se to stručně naznačit. V Janově evangeliu o sobě Kristus říká: „Syn nemůže sám ze sebe konat nic" (Jan 5,19.30). Vypadá to jako naprosté odebrání moci Synovi; nemá nic vlastního, ale protože je Syn, může *konat* pouze ve spojení s tím, z něhož sám zcela *je*. Je z toho zřejmé, že pojem „Syn" je pojem vztahový. Tím, že Jan Pánovi říká „Syn", pojmenovává ho způsobem, který odkazuje směrem od něho a mimo něho samotného; užívá označení, které v podstatě znamená vztažnost. Jan tak klade celou svou christologii do souvislosti s myšlenkou vztahu, relace. Formulace podobné výše zmíněnému výroku to jen podtrhují; jako by vyzvedávaly

jen to, co se nachází právě ve slově „Syn", vztahovost, kterou tento výraz obsahuje. Zdánlivě protikladná situace nastává, když o sobě tentýž Kristus v Janově evangeliu říká: „Já a Otec jedno jsme" (Jan 10,30). Kdo však nahlédne blíže, ihned uzná, že ve skutečnosti se oba tyto výroky vzájemně podmiňují a doplňují. Z toho, že Ježíš je nazýván Synem, a tím uveden do „relace" s Otcem, i z toho, že christologii chápeme jako výpověď o relacích, pak automaticky vyplývá, že Kristus se totálně vztahuje k Otci. Právě proto, že není sám v *sobě*, je v *něm*, a je s ním neustále jedno.

Jakou důležitost mimo oblast christologie to má pro osvětlení smyslu a významu křesťanské existence vůbec, se stává zřejmým tehdy, když Jan tuto myšlenku rozšiřuje na křesťany, kteří mají svůj původ v Kristu. Ukazuje se, že Jan svou christologií podává zároveň výklad, jaká je vlastně pozice křesťana. Vidíme zde přesně tentýž soulad obou řad výroků jako předtím. Souběžně s výrokem „Syn nemůže sám ze sebe konat nic", který christologie jako nauka o vztahovosti vyvozuje z pojmu Syn, se o těch, kteří patří ke Kristu, o učednících, říká: „Beze mne nemůžete dělat nic" (Jan 15,5). A tak se křesťanská existence díky Kristu řadí do kategorie vztahu. Paralelně k závěru, který vede Krista k výroku: „Já a Otec jedno jsme", odtud pramení i prosba: „Aby byli jedno jako my" (Jan 17,11.22). Významný rozdíl oproti christologii spočívá v tom, že o jednotě křesťanů se tu nemluví oznamovacím způsobem, nýbrž formou modlitby.

Pokusme se zcela stručně promyslet význam této myšlenkové linie, která se tím osvětluje. Syn jakožto Syn a tou měrou, jakou je Syn, není naprosto nic sám ze sebe a právě tím je zcela jedno s Otcem; protože Syn vedle Otce není nic, protože nemá nic vlastního, co by byl jen On, protože nestaví proti Otci nic, co by patřilo jen jemu, neponechává si žádný prostor vyhrazený tomu, co by patřilo čistě jemu, proto je zcela roven Otci. Přicházíme pak nutně k tomuto závěru: Pokud neexistuje nic, v čem je pouze On, žádné ohraničené soukromí, pak se shoduje s tím, s kým je „jedno". Právě tuto totální vzájemnost chce vyjádřit slovo „Syn". „Syn" pro Jana znamená být-od-druhého; tímto slovem definuje tedy bytí tohoto člověka jako bytí pocházející od druhého a zaměřené na druhé, jako bytí, jež je zcela otevřené oběma směry

a nezná žádný prostor vyhrazený čistě pro JÁ. Je-li tedy zřejmé, že bytí Ježíše jakožto Krista je bytí zcela otevřené, bytí „od" a „k", které nikdy nelpí na sobě samém a nikdy nestojí jen na sobě samém, pak je zároveň zřejmé, že toto bytí je čistý vztah (nikoli substancialita) a jako čistý vztah i čistá jednota. To podstatné, co se tu říká o Kristu, platí, jak jsme viděli, zároveň pro výklad křesťanské existence. Být křesťanem pro Jana znamená: Být jako Syn, stát se Synem, tedy nestát na sobě a nebýt v sobě, nýbrž zcela otevřeně žít ono „od" a „k". Nakolik je křesťan Kristův, „kristovec", platí to o něm. Je si samozřejmě podle těchto slov také vědom, jak málo je křesťanem.

Zdá se mi, že tu ze zcela nečekané strany vysvítá ekumenický rys textu. Každý jistě ví, že Ježíšova „velekněžská modlitba" (Jan 17), o níž hovoříme, je základní text veškerého zápasu o jednotu církve. Nezůstáváme však při tom často přecejen příliš na povrchu? Z naší úvahy je zřejmé, že křesťanská jednota znamená především jednotu s Kristem a je možná tehdy, když přestáváme halasně zdůrazňovat jen to svoje a když na místo toho našeho vlastního nastupuje bezvýhradně čisté bytí „od" a „k". Z tohoto bytí s Kristem, které se zcela otevírá Tomu, který si nechtěl ponechat nic vlastního (srov. též Flp 2,6n), plyne naprosté sjednocení – „aby byli jedno jako my". Příčina veškeré nejednotnosti, veškerého rozdělení se skrývá v nedostatku opravdového křesťanského života; tím, že lpíme na tom, co je naše vlastní, dochází k rozpadu jednoty.

Není myslím nedůležité poznamenat, jak zde nauka o Trojici přechází v existenciální výpověď, jak tvrzení, že vztah (relace) je zároveň čistou jednotou, zjevně platí i pro nás. Podstatou trinitární personality je být relací, a tím absolutní jednotou. Že v tom není rozpor, lze z této úvahy dobře poznat. A ještě lépe než předtím jsme s to porozumět i tomu, že nikoli „atom", nejmenší nedělitelná částečka,[34] představuje nejvyšší jednotu, nýbrž že dospět k čisté jednotě lze jen v Duchu a že to zahrnuje vztahovost lásky. Vyznávání jediného Boha tak v křesťanství platí neméně radikálně než v kterémkoli jiném monoteistickém náboženství, ba můžeme říci, že teprve v něm dosahuje své plné velikosti. Podstatou křesťanské existence je přijímat své bytí jako vztahovost, žít ji a tak vstupovat v onu jednotu,

která je základem, jenž nese skutečnost. Snad je z toho zřejmé, jak se správně chápaná nauka o Trojici může stát základním stavebním prvkem teologie a vůbec křesťanského myšlení, z něhož pak můžeme vycházet dál.

Obraťme se ještě jednou k Janovu evangeliu, jež nám v této věci nabízí rozhodující pomoc. Lze říci, že výše naznačená myšlenková linie tvoří vlastní dominantu jeho teologie. Kromě pojmu „Syn" jsou pro Janovu teologii typické ještě dva další christologické pojmy, jichž si musíme pro úplnost stručně povšimnout: jednak pojem „poslání", jednak označení Ježíše za „Slovo" (Logos) Boží. Teologie poslání je opět teologií bytí jakožto relace a relace jakožto způsobu jednoty. Známe jeden pozdně židovský výrok: „Vyslanec nějakého člověka je jako ten člověk sám."[35] Ježíš vystupuje u Jana jako Otcův vyslanec, v němž se reálně naplňuje to, k čemu jsou všichni ostatní vyslanci s to směřovat pouze asymptoticky: On skutečně a dokonale splývá se svou úlohou být vyslancem; jedině on je vyslancem, který toho druhého zastupuje, aniž by k tomu přidával cokoli vlastního. A tak je jakožto pravý vyslanec jedno s tím, který ho posílá. Pomocí pojmu „poslání" se bytí opět interpretuje jako bytí „od" a bytí „k"; znovu se chápe jako naprostá a bezvýhradná otevřenost. A opět to lze vztáhnout na křesťanskou existenci, když se říká: „Jako Otec poslal mne, tak i já posílám vás" (Jan 20,21; srov. i Jan 13,20; 17,18). Tím, že se tato existence zařadí do kategorie poslání, lze ji opět interpretovat jako bytí „od" a „k", jako vztahovost a tím jako jednotu. Nakonec snad bude užitečné připojit ještě poznámku k pojmu „logos". Když Jan charakterizuje Pána jako Logos, sahá po slovu, které je v řeckém i židovském duchovním prostředí značně rozšířené, a přejímá tím i řadu souvisejících představ, jež jsou v tomto slově obsaženy a jež se takto přenášejí na Krista. Snad lze říci, že to nové, co Jan vnáší do pojmu logos, spočívá především v tom, že „logos" pro něho prostě neznamená myšlenku věčné racionality jsoucna, jak tomu v zásadě rozumělo řecké myšlení. Aplikací pojmu „logos" na Ježíše z Nazareta dostává tento pojem novou dimenzi. Neříká už jen to, že veškeré jsoucno je prostoupeno smyslem, nýbrž označuje tohoto člověka: Ten, který je zde, je „Slovo". Pojem „logos", který pro Řeky znamená „smysl" (*ratio*),

se tu skutečně mění v „slovo" (*verbum*). Ten, který je zde, je Slovo; je tedy bytím vysloveným, a tím i čistým vztahem oslovujícího k oslovovaným. Christologie Logu jakožto christologie Slova tak opět znamená otevřenost bytí vůči myšlence vztahu. Znovu tedy platí: Slovo je v podstatě „od někoho jiného" a „k někomu jinému", je existencí, jež je plně cestou a otevřeností.

Celý tento výklad uzavřeme jedním Augustinovým textem, který skvěle vnese světlo do toho, co tu promýšlíme. Najdeme ho ve Výkladu na Janovo evangelium a váže se k větě: „Mea doctrina non est mea. – Moje učení není moje, ale toho, který mě poslal" (Jan 7,16). Augustin na paradoxu této věty ukázal paradoxnost křesťanského obrazu Boha a křesťanské existence. Nejprve se ptá, zdali není naprostým nesmyslem a porušením elementárních pravidel logiky říci: Co je moje, není moje. Směle však pokračuje: Co vlastně je to Ježíšovo „učení", které zároveň je i není jeho? Ježíš je „Slovo", a tak se ukazuje, že jeho učení je on sám. Když si s tímto porozuměním přečteme tuto větu ještě jednou, pak znamená: Já vůbec nejsem pouze já; já nejsem vůbec svůj, ale moje já je někoho jiného. A tak se skrze christologii dostáváme až sami k sobě: „Quid tam tuum quam tu, quid tam non tuum quam tu – co je natolik tvé jako ty sám a co je tak málo tvé jako ty sám?"[36] To ze všeho nejvlastnější – co vposled patří opravdu jen nám, totiž vlastní JÁ – nám zároveň patří úplně nejméně, vždyť své JÁ nemáme ani od sebe, ani pro sebe. JÁ je to, co zcela vlastním a co mi zároveň patří nejméně. Znovu vidíme, jak je překonán pojem pouhé substance (= toho, co stojí samo v sobě!); vidíme, jak jsoucno, jež samo sobě opravdu rozumí, zároveň chápe, že *uvnitř* svého bytí nepatří samo sobě; že se stává sebou samým jen tehdy, když samo sebe opouští a svůj pravý původ znovu nalézá ve vztahovosti.

Tyto úvahy nemohou podat nauku o Trojici tak, že by přestala být tajemstvím, přesto je zřejmé, jak se nám s jejich pomocí otevírá nové chápání skutečnosti: toho, co je člověk, i toho, co je Bůh. Záležitost, která je zdánlivě vysoce teoretická, se ukazuje jako svrchovaně praktická; z mluvení o Bohu se stává zřejmým, co je člověk; to nejparadoxnější je zároveň nejjasnější a nejvíc pomáhá.