SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

T. Sternberg – Zákaz zobrazování Boha Otce?

G. Emery OP – Trinitární teologii je „duchovní cvičení"

A.-M. Ponnou-Delaffon – K teologii Ducha svatého

C. V. Pospíšil OFM – Tajemství Trojjediného a lidská společnost

B. Mohelník OP – Od teologie k ekonomii

P. V. Kohut OCD – Žít životem Boha

Trojice

3–4/06

Obsah

Editorial / 3

Thomas Sternberg
Zákaz zobrazování Boha Otce? / 7

Trinitární teologie je „duchovní cvičení"
Rozhovor s Gillesem Emerym OP / 53

Gilles Emery OP
Osoba Otce / 59

André-Marie Ponnou-Delaffon
K teologii Ducha svatého / 83

Benedikt Tomáš Mohelník OP
Od teologie k ekonomii
Poslání Božských Osob podle *Sumy teologie* sv. Tomáše Akvinského / 103

Ctirad Václav Pospíšil OFM
Tajemství Trojjediného a lidská společnost / 123

Pavel Vojtěch Kohut OCD
Žít životem Boha
(Uvedení do trojiční spirituality podle sv. Jana od Kříže) / 143

Blahoslavená Alžběta od Trojice
Chválou slávy Trojice
(*Nebe ve víře* 32.42–44) / 173

Ctirad Václav Pospíšil OFM
Současná česká trinitologie / 181

Legenda k obrazovému doprovodu / 193

Recenze / 197

English Summary / 205

Rejstřík článků 2006 / 211

Editorial

Vážení čtenáři,
v kráse podzimu letošního roku před sebou držíme bohatou mozaiku statí a úvah, které se věnují tématu Nejsvětější Trojice, tématu, které uchvacuje svou hloubkou, ale které je také výzvou lidskému poznání. Podívejme se na toto dvojčíslo naší revue *Salve* třeba z hlediska utváření Evropy. Evropa tak, jak ji dnes známe, na základě jejích řecko-římských a židokřesťanských kořenů, Evropa Germánů, Keltů a Slovanů, byla stavěna *In nomine individuae et indivisae Trinitatis,* což je obrat, kterým často začínají dokumenty Otce Evropy císaře Karla Velikého. Trojiční téma také zaujímá centrální pozici v myšlení „premiéra a ministra kultu" karlovské říše jáhna Alkuina.

Křesťanská Evropa vyrůstající z antiky má svého jedinečného učitele sv. Augustina. V srdci Evropy, v naší Praze, se nalézá slavný Rubensův obraz sv. Augustina, jak na břehu moře pozoruje chlapce přelévajícího vodu do malé jamky. Obraz byl objednán pro kostel sv. Tomáše na Malé Straně a nyní jej můžete spatřit v Národní galerii. Všichni známe tento paradigmatický příběh, který se stává „traktátem" výkladu tajemství naší víry. Psychologická hypotéza sv. Augustina výkladu Nejsvětější Trojice dává křesťanskému Západu základní impuls k pochopení jedinečnosti a důstojnosti lidské osoby, jakož i model pro vytváření obce, ve které nebude místo pro otroky, pro bezprávné poddané. Na sv. Augustina pak může navázat 13. století, které pokračuje v teologické reflexi trinitárního dogmatu v díle sv. Tomáše Akvinského, sv. Bonaventury či bl. Dunse Scota. Středověká městská demokracie spolu s univerzitní obcí navazuje na model opřený o Augustinovu teologii.

Osvícenství jako by vytěsnilo trinitární teologii. Století rozumu svou vizí velkého Stavitele všehomíra v podstatě potlačuje Trojjediného Boha a otevírá tak cestu osvícenskému absolutismu. V zápase s ateismem 19. a 20. století, kterému, především z důvodu nastolení totalitních diktatur a tyranií, překážel jakýkoliv pojem Boha, se křesťanská teologie převážně věnovala apologii a hledání argumentů pro Boží existenci. Jedinečným příkladem je I. vatikánský koncil a jeho konstituce *Dei filius* o katolické víře.[1] V tomto duchu byly formulovány příručky na teologických učilištích před II. vatikánským koncilem. Lze s určitou nadsázkou říci, že došlo k jistému zakrnění trojiční teologie jak ve školské dogmatice, tak ve spiritualitě a náboženské praxi křesťanů 19. a 1. poloviny 20. století. Zvolíme-li si ale jiné hledisko, můžeme zdůraznit, že otázka poznání Boha jak z filozofického, tak teologického hlediska byla mnohem rozvinutější a připravovala studenta teologie k adekvátnímu dialogu s ostatními oblastmi lidského poznání a vědy, což nelze

tvrdit o současné situaci. Pozitivní stránkou nynějšího vývoje je rozvinutí trinitární teologie a její aplikace vzhledem k ostatním teologickým disciplínám, jako i výraznější přítomnost trinitární reflexe v duchovním životě církve. Rovněž i rozvoj pneumatologie ve 2. polovině 20. století umožnil dynamický růst trojiční nauky.

Trinitární pojetí Boha dává určité ospravedlnění „českému něcismu". Tento termín Tomáše Halíka označuje v náboženském dialogu časté konstatování, vyjádřené slovy: „Něco musí být." Čirý monoteismus, po kterém se pídí různé sociologické ankety slovy: „Je Bůh osoba?", naráží na shora uvedenou odpověď – namísto „někdo" respondenti často raději dosazují „něco". Domnívám se, že v této odpovědi je zasunutá i neuvědomělá představa Trojjediného Boha, správné tušení, že křesťanský Bůh není žádný dědeček na obláčku (Thomas Sternberg – Zákaz zobrazování Boha Otce?).

Reformací odmítané zobrazování Boha není jen přihlášením se k tradici prvního tisíciletí, ani pouhým návratem k mojžíšskému dekalogu, ale jde také o vědomí nepředstavitelnosti trinitárního Boha. Vzpomeňme opět na Rubensův obraz se sv. Augustinem na břehu moře. Nahlédnutí do současné trinitární teologie nám umožňuje rozhovor s Gillesem Emerym OP, který je následně prohloubený i jeho pojednáním o „jménech" Boha Otce. Obnovená katedrální škola sv. Augustina při Notre-Dame v Paříži, která vytváří trojlístek teologického studia ve městě nad Seinou spolu s Katolickým institutem a dominikánskou fakultou u sv. Jakuba, je zastoupena článkem Andrého-Marie Ponnou-Delaffona a jeho podrobným exkursem do pneumatologie. Trojiční teologie před námi rozprostírá Boží ekonomii. Velkým vkladem pro tuto teologickou reflexi je dílo sv. Tomáše Akvinského, které nám přibližuje stať Benedikta Tomáše Mohelníka OP. Nejsvětější Trojice jako paradigma, ale i pramen pro život společnosti je trvalým tématem teologie Ctirada Václava Pospíšila OFM, který upozornil překladem encykliky *Divinum illud munus* na oživení trinitární teologie již v 19. století papežem Lvem XIII.[2] Trojiční spiritualita u sv. Jana od Kříže a bl. Alžběty od Trojice je námětem článků Pavla Vojtěcha Kohuta OCD. Sumarizace současné české trinitologie od Ctirada Václava Pospíšila s pokorným přiznáním neznalosti Dacíkovy dogmatiky není důkazem nekompetence, ale bolestivou skutečností, se kterou se stále musíme potýkat. 50 let hnědé a rudé totality natolik devastovalo naše farní a studijní knihovny, že stále zůstávají bílá místa v dějinách teologických oborů. S podobnými problémy se však setkáváme i v jiných humanitních oborech. Zpracování bibliografie, uspořádání našich odborných knihoven, jejich katalogizace, jako i studium dějin teologie 19. a 20. století je naléhavou úlohou příslušných odborných pracovišť na univerzitách. Potřebovali bychom i určitou ediční strategii, která by například pomocí reedicí či vhodných překladů zaplnila mezery našich knihoven.

Vedle tzv. *Bible chudých* (*Biblia pauperum*), kde obraz nahrazuje psané slovo, má i teologie svou obrazovou či výtvarnou rovinu. Umění – malba, sochařství i architektura – má schopnost být zdrojem teologického poznání. V dobách, kdy většina obyvatel neuměla číst a psát, bylo nutností použít této umělecké tvorby k předávání teologických informací. Myslím, že i v tom je obhajoba zobrazování Boha jednotlivých Osob Nejsvětější Trojice či pokus o zobrazení Trojice jako celku. Husitské a kalvínské obrazoborectví nebylo, podle mého soudu, adekvátní reakcí. Chyběla zde potřebná zkušenost, tolerance a úcta k tradici. Chyběl zde také rozměr pojetí krásy. Domnívám se, že právě umělecká tvorba je nutným doprovodem a rozšířením teologické reflexe a komunikace.

Naše dvojčíslo je obdobou odpovědi, kterou obdržel na břehu moře sv. Augustin o nemožnosti dobrat se vyčerpávající reflexe trojičního dogmatu. Redakci, jako i autorům jednotlivých článků andílek na břehu moře pozdě zašeptal „dost", a tak vzniklo z jednoho čísla o Trojici dvojčíslo. Přijměte tyto řádky jako omluvu, avšak s možností věnovat tématu Nejsvětější Trojice více potřebného času.

✠ fra Dominik Duka OP

POZNÁMKY:

1/ Srov. *Dokumenty I. vatikánského koncilu*. Praha, Krystal 2006.

2/ *Divinum illud munus, o Duchu svatém*. Praha, Krystal OP 1999.

Thomas Sternberg

Zákaz zobrazování Boha Otce?

1. O vidění Boha

Ve svém hlavním dogmatickém díle *De Trinitate*, které vzniklo v prvních dvou desetiletích 5. století, se Augustin na několika místech zabývá otázkou viditelnosti Boha. V 2. knize pojednává o Božích zjeveních v Bibli. Kniha Genesis podává zprávu, že Adam uslyšel po ochutnání zakázaného plodu Boží hlas a skryl se ze strachu, aby nebyl spatřen. Augustin se táže, kdo zde prochází rajskou zahradou; je zde míněn ten, jenž také řekl „budiž světlo", nebo „s člověkem mluvil Bůh, nerozdílně sama Trojice v podobě člověka?".[1] Augustin varuje před příliš zjednodušující exegezí tohoto místa a ptá se, zda Adam vůbec viděl tělesnýma očima. „Je tedy vůbec velká otázka, jakého druhu byly oči, které se otevřely, když ochutnal zakázaný pokrm."[2]

Co, kým a jak je viděno v biblických vyprávěních o teofanii? „Kdo tedy vidí Boha Otce tělesnýma očima? Kdo vidí Slovo, které bylo na počátku, Slovo, které bylo u Boha a Bůh byl to Slovo, a skrze které vše bylo stvořeno, tělesnýma očima? Kdo vidí Ducha moudrosti tělesnýma očima? Co jiného tedy znamenají slova: Ukaž mi sám sebe zjevně, abych tě viděl, než: Ukaž mi svou podstatu."[3] Ale dokonce ani na prosbu Mojžíšovu, jak říká Bible, nebylo dáno Boha vidět. Jak opatrně formuluje Bible Boží zjevení! Augustin cituje obšírně místo z Exodu: „‚Mou tvář vidět nemůžeš; žádný člověk nemůže vidět mou tvář a zůstat naživu.' Dále řekl Hospodin: ‚Tady je u mě místo, postav se na skálu. Až bude přecházet má velebnost, postavím tě do skalní trhliny a svou dlaní tě zakryji, dokud nepřejdu. Pak svou dlaň odtáhnu a uvidíš mě zezadu, ale má tvář se neukáže.'" (Ex 33,20–23) Záda jsou vykládána jako tělesné zjevení vtělené postavy, a tudíž jako postava Ježíše Krista. Augustin ale uzavírá: „Nesmíme se domnívat, že Boží slovo a Boží moudrost mají z jedné strany obličej a z druhé záda jako lidské tělo."[4]

Augustin odmítá se vší ostrostí a jasností jakékoli obrazné představy o Trojici: „Ať Pán očistí srdce svých věřících od takových představ!"[5] Co tedy bylo vidět ve vizích, které jsou popsány v Bibli? Klíč k výkladu nabízí Augustin ve smyslu své teorie o znameních. Ohnivý sloup Exodu, hořící keř, oheň, blesk a oblak, zjevení v lidské podobě oznamují přítomnost neviditelného Boha, který je duch. „Všechny tyto viditelné a smysly vnímatelné jevy jsou představovány, jak jsem častokrát říkal, podřízeným stvořením."[6] Augustin viděl v těchto zjeveních pouhé

odkazující symboly: „Tato zjevení se uskutečnila prostřednictvím proměnného stvoření, jež je podřízeno neproměnnému Bohu, aby ukázala Boha ne tak, jak je, nýbrž ve znamení, jak to vyžadovala doba a okolnosti."[7]

Mimo biblické obrazy, která jako znamení legitimují autoritu Písma, dovoluje Augustin z umělecko-obrazových ztvárnění pouze taková, jež se těsně přimykají k biblickým zprávám. „Lidská slabost" si smí vytvořit zobrazení Krista od jeho narození až po smrt na kříži, rovněž zmrtvýchvstání, nanebevstoupení a zjevení při posledním soudu, nikdy však nesmí „vnést do Boží moudrosti podobu lidského těla".[8] Jsou dovolena pouze zobrazení historicky skutečných osob: protože měl Bůh viditelné tělo získané vtělením v Ježíši Kristu, může být také Ježíš Kristus zobrazován. Je zmíněn poslední soud kvůli výpovědi anděla při nanebevstoupení, že Kristus „přijde zase právě tak, jak jste ho viděli, že odchází do nebe" (Sk 1,11).

Tato pozice jako výjimka ze všeobecného zákazu zobrazovat Boha zůstává určující pro křesťanskou teologii na Východě i na Západě. (Jak v židovství, tak islámu ale zákaz zobrazovat Boha nevyvolává žádné otázky.) Výše popsané Augustinovo pojetí je rovněž východiskem pro pojednání o obrazech Jana z Damašku, který vytvořil rozhodující teologické odůvodnění pro rozhodnutí II. nicejského koncilu, kde učitelský úřad církve ukončil byzantský spor ve věci obrazoborectví. Také v pozdější teologii nebyly jeho závěry zapomenuty. Ještě Tomáš Akvinský cituje ostrou formulaci Jana Damašského v příslušné quaestio *Teologické sumy*: „Opravdovému Bohu, jenž je netělesný, nemohl být zhotoven žádný tělesný obraz. Jak říká Jan Damašský: Je vrcholem hlouposti a bezbožnosti zobrazovat božské. Avšak protože se v Novém zákoně Bůh stal člověkem, můžeme se mu klanět v jeho tělesném obraze."[9]

Již biblická mluva o Bohu má analogický charakter, je si většinou vědoma metaforiky své řeči. Přitom prokazuje nápadnou obezřetnost při vytváření antropomorfních obrazů. Zdá se, že prorok Ezechiel ví o zákazu zobrazování, když s velkou opatrností popisuje v 1. kapitole své vidění Boha. Vždy klade omezení, vypadalo to „jako". Například: „Bylo to podobné trůnu a na tom, co bylo podobné trůnu, byla nahoře postava, která měla podobu člověka." (Ez 1,26) Všechny tyto výpovědi knihy Ezechiel mají tuto výhradu „jako kdyby". Interpret knihy, Řehoř Veliký, okolo roku 600 ještě jednou ozřejmuje, že zde prorok poznává, že lidský duch, i kdyby se sebevíc namáhal, aby odstranil ze svého myšlení představu tělesných obrazů, není přece schopen vidět velebnost Boží tak, jak je, dokud je ještě sám tělesně omezen. „Cokoliv z Božské velebnosti zableskuje v lidské mysli, je pouhá podobnost s ní, nikoli ona sama."[10] Jak může být na obraze provedena diferenciace mezi zobrazitelným biblickým děním a spekulativním nazí-

Ikona proroka Eliáše, Rusko, konec 18. stol., soukromá sbírka.

Julius Schnorr v. Carolsfeld: ilustrace knihy *Die Bibel in Bildern* (*Bible v obrazech*), Leipzig 1852.

ráním, mohou ukázat ikony zobrazující scény s Eliášem (2Král 2,11): napomenutí prostřednictvím anděla, havran živící proroka, překročení Jordánu, odhození pláště směrem k Elíšovi, také postava při vstupu na nebesa – to vše je vymalováno na tomto velmi rozšířeném typu obrazu, zatímco ve vidění spatřený ohnivý povoz zůstává naznačen pouhým náčrtem (s. 9).

Vezmeme-li vážně teologické závěry o možnosti zobrazování, které vlastně nejsou ničím jiným než dogmatickou samozřejmostí způsobenou náboženským zákazem obrazů, vyvstává otázka, co dnes určuje naše obrazné myšlení, když je řeč o Bohu a božském. Toto tázání se vyhrocuje v době, kdy se nejpozději od vynálezu fotografie připisují zobrazování vysoké nároky na autenticitu. Tím, že zobrazené ukazuje na tak uzpůsobenou věcnou existenci, vizualizovanou nám před očima, fixuje naše myšlení.

Dva náhodně vybrané příklady takových fixací ozřejmí to, co bylo řečeno: dětská modlitební kniha z roku 1960 (s. 6) a umělecky jistě cennější ilustrace Bible Schnorra von Carolsfeld, která ovlivňovala celé generace čtenářů domácí Bible (s. 10). Na obou nacházíme zobrazení Boha Otce tak, jak je nám důvěrně známé.

Všeobecnou známost tohoto zobrazení lze též poznat z toho, že postava na obrázcích nepotřebuje žádného komentáře, nýbrž ji každý ihned ztotožní s Bohem Otcem. Skutečnost, že to není v dějinách umění vůbec samozřejmé, nýbrž že se tak mohlo stát teprve po 1 200 letech církevních dějin, chtějí načrtnout v sedmi krocích následující úvahy.

Předem je třeba poukázat na to, že k tomuto tématu existuje téměř výlučně jen několik málo starších kunsthistorických studií, a je pozoruhodné, že se teologie tohoto fenoménu až na výjimky[11] vůbec nechopila. Ale snad to souvisí s nedocenění problematiky obrazů, které se v západní teologii projevuje už od počátku, neboť obrazy byly a jsou považovány pouze za užitečnou propedeutiku toho vlastního, totiž textu. Je to ostatně nedocenění, které na Západě podpořilo svobodný rozvoj umění. Na druhé straně tento postoj způsobuje nepochopení významu znamení a slova v dnešní liturgii.

2. Rané zobrazování Trojice a Boha

První vizualizace Boha v křesťanském umění používají biblický motiv, jehož výskyt sahá od knihy Exodu – „Izrael uviděl, že Pán vztáhl na Egypťany svou mocnou ruku“ (14,31) – až po Skutky apoštolů – „ruka Páně byla s nimi“ (11,21). [V českém ekumenickém překladu bohužel Boží ruku nenajdeme. (Pozn. překl.)] Mocně působící ruku Boží nacházíme jako motiv obrazů ve 3. století také v židovském umění[12] a ve stejné době i v křesťanském, kde se držela stále. Obrázek (s. 13)

ukazuje Boží ruku v zobrazení Kainovy a Ábelovy oběti na Bernwardových dveřích Hildesheimského dómu (okolo 1015).

Rané zobrazování bylo symbolické už kvůli tomu, že křesťanství bojovalo s antickými náboženstvími jako s náboženstvími obrazů, v nichž nacházela svůj nejvlastnější konkrétní výraz. Navíc je třeba připomenout, že křesťané nebyli pronásledováni kvůli své víře, nýbrž kvůli odmítání státem nařízeného kultu obrazů božstev.

V apsidách raně křesťanských chrámů se setkáváme s časnými symbolickými zobrazeními Trojice. Z apsidy, kterou dedikoval Paulinus, biskup v 5. století v italské Nole, sv. Felixovi, je dochován nápis vykládající obraz právě jako odkaz na Trojici: „Tajuplně vyzařuje Trojice: Kristus tam stojí jako Beránek, Otcův hlas zní z nebe a v holubici se snáší Duch svatý."[13]

Existují i jiná symbolická přiblížení k zobrazení Boha: jedno ze způsobů zobrazení, které bylo rozšířeno především v raně křesťanském umění, je známo pod názvem *hetoimasia*. Představuje prázdný trůn připravený pro Krista, který má opět přijít jako soudce – stává se zároveň znamením nezobrazitelného, vyznačuje prázdné místo pro to, co se vymyká zobrazování. Tento symbol přítomnosti Boží má svůj vzor v římském císařském kultu, který znal uctívání přichystaného královského trůnu.

Dalším symbolickým opisům Boha a tří božských osob – zobrazením skupin tří, symbolickým kombinacím a trinitárním náznakům – se zde nemůžeme věnovat. Pro znak platí, že existuje principiální rozdíl mezi označujícím a označovaným, které jsou spojeny jen ve smyslu analogie, a proto jsou teologicky neproblematické. Záměna odkazujícího znamení a reality zobrazovaného je vyloučena.

Kanonickým zobrazením Trojice se stala scéna, ve které tři muži navštěvují Abraháma. Jako příklady mohou posloužit mozaika z baziliky Santa Maria Maggiore z doby okolo roku 430 (s. 14) a o tisíc let mladší ikona Andreje Rubleva z roku 1410 s týmž námětem (s. 122). Ke vzoru ikony z chrámu Boží moudrosti v Cařihradě viz více u Hanse Beltinga.[14]

V raně křesťanské exegezi je zjevení tří mužů Abrahámovi vykládáno jako zjevení Trojice, neboť v textu je možno si všimnout střídání jednotného a množného čísla. To bylo chápáno jako předobraz Trojice v křesťanském smyslu. Pro Augustina vyvstává v souvislosti s tímto příběhem otázka, zda bylo při setkání možné vidět preexistující Logos jako lidskou postavu, kterou však přijal teprve při vtělení z Marie. „Jak to tedy před tím učinil, že se jako jeden muž zjevil Abrahámovi? Nebo to nebyla vůbec podoba člověka? Takto bych se mohl ptát, kdyby se Abrahámovi zjevil jeden muž, o kterém by se věřilo, že je to Syn Boží. Když se mu však zjevili tři muži a o žádném z nich se neříká, že by nad ostatní vynikal po-

Boží pravice, detail dveří dómu, tzv. Bernwardstür,
Hildensheim, kolem r. 1000.

Návštěva u Abraháma, mozaika v hlavní lodi kostela St. Maria Maggiore,
Řím, kolem r. 432–40.

stavou, věkem či mocí, proč bychom se nemohli domnívat, že se viditelně ukázala prostřednictvím viditelného stvoření rovnost Trojice a jedna a tatáž podstata ve třech osobách?“[15] Také zde se tedy teolog odvolává na symbolický pojem stejně jako později, když mluví o zobrazení postav andělů v této scéně, kdy Abrahám přijímá hosty.

Ačkoli zde neuvádím žádné příklady z Východu, musím tu poukázat na to, že se ikonomalba až do poloviny minulého století, kdy se ustálila přísná teologie obrazu orientovaná na Jana Damašského, paradigmatu nezobrazitelnosti Boha Otce nedržela. Právě naopak – rané příklady zobrazení Boha Otce pocházejí z Východu.[16]

Dříve než se budu zabývat zobrazením Boha Otce ve středověku, které se stalo kanonickým, je třeba ještě zmínit dva sporné příklady zobrazení Boha Otce z konce 4. století. Tzv. „dogmatický sarkofág“ v Museo Pio Cristiano ve Vatikánu, nalezený roku 1838 pod bazilikou sv. Pavla, má paralelu v jednom arleském sarkofágu, snad jsou stejné provenience. Vidíme na něm scénu, která ukazuje tři muže při stvoření Evy. Přes mnoho jiných návrhů výkladu nasvědčuje mnohé tomu, že jde o zobrazení Trojice v lidské podobě. Avšak oba sarkofágy, zřejmě ze stejné dílny, zůstávají izolovaným příkladem na dalších tisíc let.[17] (Kuriózní je skutečnost, že právě památka, která porušuje pravidlo nezobrazovat Boha Otce, dostala při bádání přívlastek „dogmatický“…)

3. Christomorfie jako legitimní obraz Boha Otce

Při vytváření obrazů využívá umění možnosti zobrazovat Boha Otce v postavě Syna, který existuje od počátku jako preexistentní. Pro tuto tendenci nalezneme velké bohatství teologických podnětů a ospravedlnění. Ambrož, učitel Augustinův, píše ve své interpretaci křtu v Jordáně: „Ale i Syn je podle svého božství neviditelný, neboť Boha nikdo nikdy neviděl (Jan 1,18). Když je tedy Syn Bohem, právě proto je jako Bůh neviditelný. Otec nám však chtěl ukázat, že je přítomný v Synu, když říká: ‚To je můj Syn, v něm mám zalíbení.‘“[18] Ačkoli je podle shodné nauky Kristus podle svého božství neviditelný, stává se jako výsledek ikonoklastického sporu obraz Krista legitimní a s ním i obraz Boha Otce do té míry, nakolik je omezen na zobrazení Syna.

Pro středověk se stala postava Krista obrazem Boha, tedy právě i Boha Otce. Skoro po tisíc let nalézáme zobrazení Boha Otce téměř výlučně v postavě Krista, v christomorfii. Uveďme několik příkladů.

Již jsme viděli zobrazení Boží ruky na Bernwardových dveřích v Hildesheimu, které vznikly okolo roku 1015. Tento obraz (s. 17) ukazuje scénu z ráje, představe-

ní Evy Adamovi. Při pozorném prohlížení poznáme v zobrazení Boha typ Krista, i když se v odborných knihách a průvodcích pořád tvrdí něco jiného. Umění zůstává u staré praxe, kterou pro Západ po koncilu z roku 787, zabývajícím se obrazy, stanovily *Libri Carolini*, které jsou doposud stále považovány za spis z doby okolo roku 800: „Deus pingi non potest." Okolo roku 800 píše Řehoř II. v jednom dopise císaři Lvu III. o zobrazitelnosti: „Proč si nestavíme Boha Otce […] před oči a nemalujeme ho? Protože nevíme, kdo to je, a přirozenost Boží nelze ani vidět, ani namalovat. Kdybychom ho viděli nebo znali tak, jako jeho Syna, mohli bychom si ho postavit před oči a namalovat a mohl bys také jeho obraz nazvat modlou."[19] U autorů z karolinské epochy jako např. u Rabana Maura (*De videndo Dei*) lze nalézt další příklady. Všichni dovolují použít postavy Krista, neboť žil jako člověk v dějinách. Tak získáváme se zobrazením Krista legitimní obraz Boha.

V scénách představujících stvoření má Boží christomorfie také biblické odůvodnění. Zvláště Janovo evangelium poukazuje na stvoření světa preexistujícím Logem (Jan 1,3). I v pavlovských spisech nacházíme podobné výpovědi. Tak např. v hymnu v listu Kolosanům: je Kristus „obraz neviditelného Boha, dříve zrozený než celé tvorstvo. V něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi" (Kol 1,15n, srov. 1Kor 8,6, Žid 1,1n). Počátkem 5. století formuluje Prudentius toto věroučné tvrzení: „Neučinil to sám. Bůh stál při Bohu při stvoření, když Hospodin stvořil lidi podle Hospodinova obrazu. Kristus nese podobu Boží jako obraz a zobrazení Krista."[20]

Christomorfii první božské osoby však nacházíme také v jiných biblických scénách: mozaiky z Monreale, pocházející z posledních let 12. století, sice vedle postavy typu Krista v motivech stvoření (s. 101) ukazují i ve scéně přijetí Ábelovy oběti ruku sahající z nebe dolů, jako tomu bylo v Hildesheimu, avšak ve scénách, kdy se Bůh táže Kaina (s. 102), uzavírá smlouvu s Noem a hovoří s Abrahámem, nese stejnou ikonografii Krista jako ve scénách stvoření a ráje.

Další příklady s jinými biblickými scénami potvrzují toto zjištění. Lze to dokázat na mnoha dalších středověkých uměleckých dílech: V kostele ve Schwarzrheindorfu ukazuje malba z poloviny 12. století, znázorňující vidění Ezechielovo (Ez 9,11), „Hospodinovu velebnost" jako obraz Krista (s. 18). Křtitelnice z kostela San Frediano v Lucce z téže doby (s. 19) představuje zjevení Boží Mojžíšovi v hořícím keři jako předání zákona prostřednictvím podoby Krista.

Vlastní odůvodnění zobrazení Otce v postavě Krista poskytuje ještě jiné biblické místo. Augustin jej formuluje takto: „Nesmíme se domnívat, že když jsme dospěli ke Kristu, musíme usilovat ještě dále, abychom dospěli k Otci. […] Filipe, kdo vidí mě, vidí i Otce. V něm tedy máme Otce, neboť on je v Otci a Otec v něm

Adam a Eva, detail dveří dómu, tzv. Bernwardstür,
Hildensheim, kolem r. 1000.

Kristus, malba v klášterním kostele sv. Klementa,
Schwarzrheindorf, kolem r. 1150.

Mojžíš a ohnivý keř, výjev na křtitelnici kostela San Frediano,
Lucca, pol. 12. stol.

Mozaika apsidy San Michele in Affricisco, Ravenna, 545–6,
kresba E. Pazzi 1843.

a on a Otec jedno jsou."[21] Odvolává se zde na Nový zákon, na Janovo evangelium (14,9). Toto místo odhaluje v podstatě christocentrickou strukturu víry, modlitby a také obrazů. Toto ospravedlnění antropomorfního obrazu Boha prostřednictvím christomorfie nacházíme také na následujícím obraze.

Na obrázku s. 20 vidíme ranou podobu mozaiky ze San Michele v Africiscu v Ravenně, která vznikla v letech 545–546 a dnes patří po mnoha opravách a restaurováních berlínskému Bode-Museu. Na obrázku na s. 204 vidíme detail centrální postavy, jak vypadá dnes. Kristus s berlou zakončenou křížem drží zahalenou rukou knihu, na které čteme zmíněné místo z Janova evangelia: *Qui vidit me vidit et patrem ego et pater unum sumus*.

Teologové vždy ve věci obrazů opakovali, že právě to božské v Ježíšovi nemůže být zobrazeno, když je vyobrazen Ježíš-člověk. Christomorfní zobrazení Boha jde ve šlépějích dovolení zobrazovat Krista, kterým z dogmatického hlediska skončil byzantský boj o obrazy v 8. století. Právě na základě výše zmíněného místa z Janova evangelia byly rozvinuty četné teologické spekulace. Zmiňme ještě Órigena († 253), který toto místo vykládal následujícím způsobem: „Žádný rozumný člověk by netvrdil, že Ježíš tato slova pronesl o svém lidskými smysly vnímatelném těle. Vždyť pak by Boha Otce viděli i ti, kdo tehdy křičeli: ‚Ukřižuj, ukřižuj!'"[22] Zatímco Cyril téměř o 200 let později k tomuto místu říká: „Jistě vidíme Syna především očima našeho srdce, ale také i tělesnýma očima, neboť on sám sebe vydal a sestoupil až k nám, a přece žije zároveň jako Bůh, rovný Bohu Otci, protože z něho je ve své podstatě zrozen."[23] Christomorfie zůstává teologickým a uměleckým axiomem Božího obrazu asi po tisíc let dějin umění a teologie.

4. Zdvojení figury Krista v obrazu Trojice

K odpovědi na otázku, jak mohlo dojít ke vzniku vlastního obrazu Boha Otce, jsou důležitá všechna vyobrazení, na nichž vidíme zároveň Otce i Syna. Některá raná řešení tohoto problému jsme již viděli: symbolické kombinace, přijetí hostů Abrahámem.

Ničení obrazů nám může poskytnout informace o sporech o Boží obraz. Jedna strana z tzv. *Ashburnhamského pentateuchu* ze 7. století ukazuje výjevy stvoření. Rozdílnost Otce a Logu zde byla zobrazena formou postav, ty však byly již v 8. století vymazány. Razura na těchto místech ukazuje na problémy se zdvojeným zobrazením, čili s obrazem Boha Otce.

Mezi příklady z raného středověku zasluhují pozornost především ilustrace žaltářů, a to pro zobrazení, jež se odchylují od pořadí výjevů, jak jsou známy ze Starého a Nového zákona.

Obrázek ve *Stuttgartském žaltáři* z 10. století (s. 23) představuje ilustraci k prvnímu verši žalmu 110: „Hospodin řekl mému Pánu: Seď po mé pravici." Obrázek ukazuje právě na této ilustraci razuru nebo vyškrábání, kterou nelze přičíst špatnému stavu knihy, neboť všechny ostatní ilustrace jsou v naprostém pořádku. Také zde byla již velmi záhy postava na základě teologických úvah odstraněna.[24]

S „hrubě smyslovou" představou *sedet ad dexteram patris* polemizoval mezi jinými i Augustin: sedět po pravici Otce je záležitostí víry, ne vidění – *creditur, non videtur*.[25] Problematika kulminuje v typu zobrazení, které je uváděno od doby Franze Xavera Krause pod Lutherovým termínem „Trůn milosti". Je to typ zobrazení, který byl umisťován do mešního kánonu a často se používal jako ilustrace slov *Te igitur*, čili počátku modlitby mešního kánonu. Teologickým místem obrazu je přijetí Synovy oběti Otcem.[26] Raná zobrazení Trůnu milosti ukazují stav odlišný od pozdějších typů. Názorně to lze ukázat na několika náhodně vybraných příkladech.

Obrázek na s. 24 představuje ilustraci žaltáře z roku 1335 (klášterní knihovna Engelberg). Na obrázku na s. 25 vidíme Trůn milosti z jednoho kolínského kodexu (Codex 173, 34r). Tento způsob zobrazování lze nalézt i v sochařství: např. Trůn milosti v kryptě dómu ve Fritzlaru nebo na portálu dómu v Erfurtu. Dalo by se uvést mnoho dalších příkladů jak z plastiky, tak malířství. Bohužel ještě neexistuje katalog tohoto typu zobrazení, kterým se kupodivu z hlediska teologicko-kunsthistorického ještě nikdo nezabýval.

Na všech obrazech je postava Krista jednoznačně zdvojena. Identická ikonografie je teologicky správná, je věrná postulátu, že zobrazení Boha Otce musí být christomorfní, ale umělecky byla, zdá se, nepříliš uspokojující.

Podoby Krista se používalo od pozdního středověku také k zobrazení Ducha svatého. Jako příklad uveďme nástěnnou malbu z nubijského Farasu (obr. s. 26) ukazující Krista schematicky ztrojeného jako Trojici. Se zobrazováním Ducha v lidské postavě se však dostáváme do oblasti, které se zde nemůžeme dále věnovat. Má však své zcela vlastní dějiny. Zabýval se jimi podrobně François Boespflug.[27]

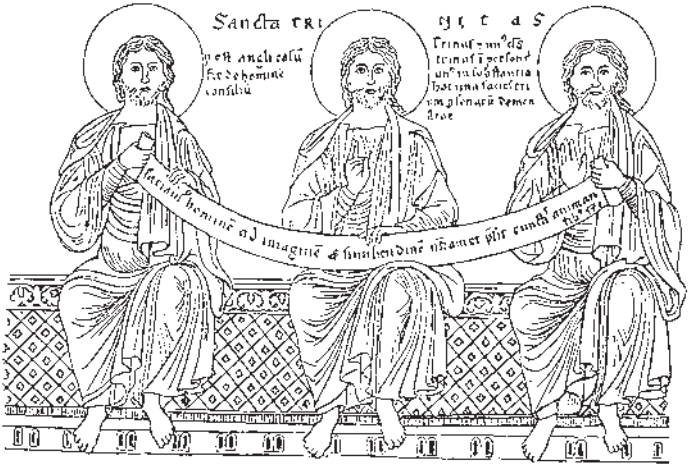
Z hlediska teologického se zde pohybujeme na tenkém ledu. Ambrož říká o Trojici: „Rozum selhává, hlas mlčí, a to nejen hlas rozumu, nýbrž i hlas zástupů." A Augustin: „U Trojice nesmíte myslet na lidskou podobu, na obrysy částí lidského těla, na tvar těla z masa a kostí, na tyto viditelné věci, na postoje a pohyby těla, kromě toho, co se týká postavy služebníka…"[28] Jak se tedy dospívá k vlastnímu typu obrazu v náboženství s biblickým zákazem zobrazování právě toho, o čem se může „mluvit" jen v analogiích, náznacích a negativních výpovědích?

Ilustrace k žalmu 110, 1, Stuttgartský žaltář, fol. 23, poč. 10. stol.,
Zemská knihovna Stuttgart.

Trojice, iluminace v žaltáři, kolem r. 1335,
Engelberg, klášterní knihovna.

Trojice, iluminace v Kodexu 173, 34 r., 1299,
Kolín nad Rýnem, diecézní knihovna.

Trojice, nástěnná malba, Farad, Núbie, asi 7. stol.



Rozhodnutí ke stvoření Adama, kopie podle *Hortus Deliciarum*
Herrada von Landsberg, 1170–1180 (1870 shořelo).

5. Diferenciace vlastního obrazu Boha Otce

Jsou i jiné přístupy, jak se obrazy přiblížit teologické pravdě víry o Trojici. Existují pokusy představit Trojici v jednotě pomocí schémat složených ze tří spojených prvků, pomocí trojúhelníkových figur a nákresů. Máme velké množství příkladů, na nichž se dají tato „schémata" nebo „diagramy" v moderním slova smyslu zkoumat.

Na dřevorytu z roku 1524 drží ono schéma lidská postava se třemi obličeji (s. 209). Zobrazení člověka s třemi hlavami nebo obličeji se pokouší zohlednit monoteistický základ představ o Trojici. Zdůrazňuje se tak spíše modální charakter tří osob v jediné podstatě. Nová bádání dokazují, že se tato trikefální zobrazení objevují teprve v 2. polovině 13. století.[29] Boespflug ukazuje na jedné knižní malbě Abrahámovo pohostinství, kde je zobrazena jedna postava se třemi hlavami, které groteskně vyrůstají z výstřihu. Tato tříhlavá nebo tříobličejová zobrazení byla zavržena jako „monstra", jako nepřiměřené zvěcnění teologické výpovědi o Trojici. Tento zákaz patří k několika málo explicitním odsouzením obrazů v církevních dějinách, k nimž ovšem patří také odmítnutí zobrazovat Ducha svatého v lidské podobě, nebo zobrazovat Trojici v útrobách figury Panny Marie – tzv. Skříňová Madona.[30]

Knižní malba, dnes v New Yorku, z doby okolo 1220 (s. 29) ukazuje Trojici v kvadrilobu s ilustrací šestidenního díla stvoření v pozoruhodné siamské symbióze. Ze dvou nohou a z pláštěm zahalené spodní části těla vyrůstají dva trupy, mezi nimiž se objevuje v sevření holubice jako znamení Ducha svatého. Příznačné je, že ve srovnání s přibližně stejně starou ilustrací 110. žalmu[31] se postavy sice jeví jako spojené do jediné, avšak na obličejích je provedeno věkové rozlišení. Přes rozdílné stupně stáří se u obou hlav pořád jedná o typickou ikonografii Krista. Levá představuje typ s vousem a dlouhými vlasy, zatímco pravá figuru mladistvou a bez vousů. Je pravděpodobné, že sám středověký pozorovatel viděl ve věkovém rozlišení diferenciaci obrazu Krista, neboť Kristus se může jednou objevit jako mladík bez vousů a jindy jako soudce nad světem s vousem.

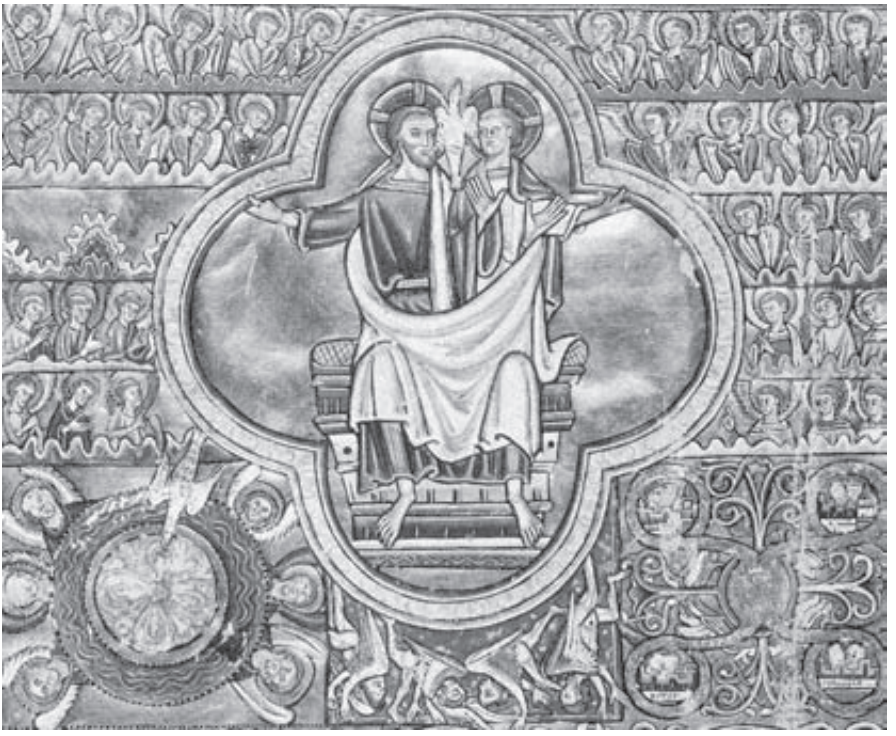
Diferenciaci podle věku lze vidět i na dalších příkladech. Knižní malba z kláštera Heisterbach z 1. poloviny 13. stol. (s. 30) ukazuje stejné rozlišení osob, tentokrát však na dvou oddělených postavách. Také zde je levou postavou mladistvý typ Krista. Pravá postava je vousatá s křížovým nimbem a s dlouhými vlnitými vlasy. Lze v těchto obrazech vidět proměnu v jiný typ? Nejstarší příklady tohoto zobrazení pocházejí z Východu. Zatímco ponejprv je postava starce zajištěna jakožto typ Krista příslušným nápisem, nesou jiné malby vousatého starce odlišné údaje.[32]

Italo-byzantská miniatura (s. 31), která vznikla pravděpodobně v 2. polovině 12. století v řeckém baziliánském klášteře v Grottaferratě, ukazuje trůn obklopený anděly, na němž sedí na způsob Madony bělovlasý muž s vousem, na klíně drží dítě s krátkým černým vousem, které zase drží v ruce holubici. Na tomto přísně frontálním zobrazení se nad opěradlem trůnu nachází napravo a nalevo od nimbu s křížem nápis, který se měl později stát centrální biblickou legitimizací pro zobrazení Boha Otce.[33] Lze tam přečíst *ho palaios ton hemeron*, což zde nahrazuje nápis IC XP (*Iesus Christos*). Míní se tím „ten velikého věku" z Danielovy apokalypsy (Dan 7). V knize Daniel čteme: „Stařec velikého věku usedl. Jeho roucho bylo bílé jako sníh, vlasy jeho hlavy jako čistá vlna, jeho trůn plápolal ohněm, jeho kola – žhoucí oheň." (Dan 7,9) Jedná se zde už o vizualizaci, která sice obsahuje prvky obrazu Krista, avšak v zachycení Danielovy vize zobrazuje Boha Otce jako osobu. Stojí za povšimnutí, že se tak děje nejdříve na Východě s jeho přísnou teologií obrazu, a nelze to přejít odkazem na platný zákaz zobrazování. Nacházíme ovšem ojedinělé písemné doklady, které „starce velikého věku" opisují jako preexistující Logos, tedy Krista, a stěžují si na zobrazování Krista jako starého muže.[34] Jednoznačně zde nemůžeme oddělit vlastní vývoj zobrazování a překročení hranic od zachování ortodoxie.

Již Augustin se zabývá Danielovým viděním, protože je v něm popsán Otec ve viditelné podobě, i když jen prostřednictvím textu. Augustin vykládá toto místo jako snový obraz, ve kterém nachází „smrtelnými smysly nejen Syna nebo Ducha svatého v tělesném obraze nebo symbolu, nýbrž i Otce jako příměr sebe sama". Jako v ostatních viděních se u Daniela jedná o přiblížení se něčemu, o čem na tomtéž místě čteme: „Sama přirozenost, substance nebo podstata, nebo jakkoliv jinak lze nazvat, co je Bůh, to nelze spatřit tělesnýma očima."[35] Svobodně a libovolně stvořil Bůh smyslům přístupné, viditelné obrazy, aby v nich dal najevo svou přítomnost, jak považoval za vhodné, „aniž by se samozřejmě stala viditelnou podstata nesoucí jeho bytí".[36]

Text z knihy Daniel nebyl nikdy předtím použit pro legitimaci zobrazení Boha Otce. Přesnějším popisem vývoje zobrazování „starce" na zmíněných byzantských obrazech a souvislostí se západními ilustracemi biblických i mimobiblických vidění se zde nemůžeme zabývat, ani je nemůžeme představit v tezích současného bádání. Vracíme se tak nyní k západním zobrazením Trůnu milosti, která ukazují okolo roku 1400 věkovou diferenciaci mezi Otcem a Synem.

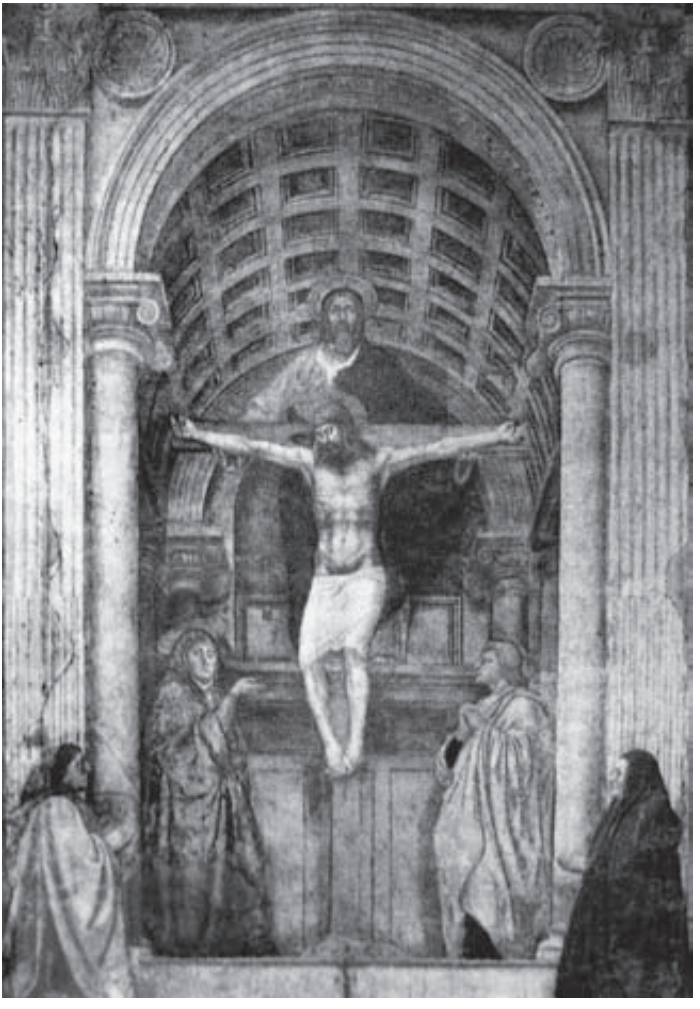
Zdá se, že u Massaccia ve Florencii (1426, s. 32) nacházíme paralelu mezi fyziognomií Ukřižovaného a Otce držícího kříž – je to snad ještě dozvuk christomorfie. Avšak o sto let později se na anonymním Trůnu milosti z Mohuče jako náhodně zvoleném příkladu (s. 196) objevuje diferenciace, při níž se jednoznačně stala atributem Boha Otce tiára.



Trojice, knižní iluminace, kolem r. 1220, Morgan Library, New York.

Trojice, iniciála v Bibli z Heisterbachu, fol. 173, 1. pol. 13. stol.,
Státní knihovna v Berlíně.

Ilustrace Kréda, 2. pol. 12. stol., Státní knihovna ve Vídni.



Massaccio: Ukřižování v kostele S. Maria Novella, Florencie, 1425–28

Obraz Boha Otce se rozvíjí především ve 14. století v rozlišení věkových stupňů v obrazu Trojice a je později teologicky legitimizován jako „stařec velikého věku" z Danielovy apokalypsy, který měl za předlohu obrazy s nejednoznačnou souvislostí s typem Krista. To, co se událo v umění v období mezi lety 1300 a 1400, nebylo v čase svého vzniku teologicky dovoleno, stejně jako mnohé další obrazové formulace vznikající v této době. Naopak. Například biskup Lucas z Thuy († 1250) odsuzuje všechny, kteří zobrazují Boha Otce jako člověka, jako přívržence bludu audiánů, antropomorfitů (4. stol.), a Jan XXII. († 1334) podle zprávy autora z počátku 16. století pohnal před soud umělce z Čech, kteří zobrazovali Boha Otce jako starce, a dokonce nechal některé z nich upálit jako kacíře – toto téma nebylo vždy zřejmě tak okrajové, jak se dnes zdá.[37] Spory ovšem také ukazují, že nad teologickou fixací opět zvítězily zásady vlastní umění a touha po obrazech, stejně jako tomu bylo v počátcích křesťanského umění.

6. Obraz starého muže

Mohu zde uvést pouze domněnky, jak tento vývoj probíhal. Studie o obrazu Trojice a Boha Otce od Alfreda Hackela, Adolfa Krücka a Wolfganga Braunfelse z 30. a 50. let, vesměs kunsthistoriků, nenašly až na práce Françoise Boespfluga žádné přiměřené teologické pokračování, ač se tyto otázky dotýkají jádra křesťanské víry.

Ve 14. století máme co do činění se změnou obrazu Boha, a rovněž i Ukřižovaného, ve zbožnosti a teologii. V nepochopitelné zkušenosti katastrof a utrpení, především moru, vystupuje v teologii do popředí trestající a mstící se Bůh Otec. Zároveň na druhé straně vyjadřují obrazy Ukřižovaného motiv *compassio* – splynutí všech bolestí a utrpení s utrpením Krista. Na oltářním obraze od Martina Schaffnera z Ulmu (1510–14) vidíme mstícího se Boha postaveného proti Kristu (s. 35). Drží v ruce šípy, které jsou odchylovány od svého cíle – lidí – přímluvnými modlitbami. Vratislavský krucifix z poloviny 14. století ukazuje vývojový stupeň k pašijovému kříži s realistickým zobrazením ran a bolestí Ukřižovaného (s. 142). Ani trpící Kristus, ani mstící se Bůh Otec nemůže být přiměřeně zobrazen pomocí zdvojení jedné z postav. I na obrazech viditelná diferenciace postav je důsledkem změněného obrazu Boha ve zbožnosti i teologii. Na obrazech Trojice není Otec pouze přísný, mstící se Bůh. Vztah k oběti svého Syna, Kristova přímluva jsou jako v počátcích zobrazování Trůnu milosti rozhodujícím vztahem. Z hlediska dějin zbožnosti jsou v této souvislosti důležitá zobrazení Trojice v podobě piety, na kterých je vyobrazena milosrdná láska Otce přijímajícího mrtvého Syna – je to typ zobrazení na obrazech soukromé zbožnosti vznikajících okolo roku 1300.

Trojice od Hanse Multschera z doby okolo 1430–35 z Frankfurtu je toho příkladem (s. 81). Přijetí Ukřižovaného slitovným Otcem se stává oblíbeným typem okolo roku 1400. Obraz se obrací k tomu, kdo se před ním modlí, a dívá se na něj, oslovuje ho v jeho zbožnosti, stává se výrazem pro *meditatio*, osobní pobožnost. Vztah mezi tím, kdo se modlí nebo dívá, a obsahem obrazu – „vzájemné dívání" – se tak stalo mnohem důležitějším než „naučný program".[38] Zbožnost, která chápe první božskou osobu především jako Otce, kterého je třeba usmiřovat, a Krista jako Trpitele, přispěla ke kontrastující typizaci a konečně k překročení hranice zobrazení. Přijetí jednoho z možných typů obrazu Boha Otce jako starého muže poté, co byly jednou umožněny, se pak projevuje všude.

V 15. století se ustaluje samostatná ikonografie Boha Otce, jež pak ústí až v jakousi přeněžnělost. Příkladem milého starce je obraz Boha Otce na „Tomášově oltáři" od Mistra Bartolomějova oltáře z doby okolo 1500 (s. 36). Toto zobrazení se zjevně vzdálilo od dřívější vážnosti obrazů Boha. Může však být také čteno a chápáno jako reakce na obraz přísného soudce, jako korigující teologie lásky.

Za vrchol tvorby obrazů Boha Otce jsou samozřejmě považovány malby v Sixtinské kapli od Michelangela z let 1508–12 (s. 58). Pro svou mimořádnou kvalitu se staly školou malířství, a protože umění nejprve reaguje na umění, jsou tyto obrazy stále připomínány. Jak je v tomto obrazovém realismu ještě přítomna „alterita"? Jak se zde zachovala symboličnost v realistickém zobrazení?

Snad bychom si měli více všímat ireality pohybů a prostorové situace než vyobrazení určité fyziognomie. Jak velký je tu přece odstup od *Římského katechismu*, který ve 3. díle, 2. kapitole, Quaestio 13, označuje jako „urážku Boha" to, když by se někdo opovážil zobrazit podobu Božství uměleckým dílem? Ale i tam nalézáme omezení, podle kterého nikdo nevěří, že by zhřešil proti náboženství a Božímu zákonu, když by zobrazil jednu z osob Trojice znamením, neboť ta už se vyskytovala jak ve Starém, tak v Novém zákoně. Jako takové znamení je uveden právě obraz „starce velikého věku" podle Daniela 7, který je biblickou legitimizací umělecké praxe. Ta má zřejmě v 15. a 16. století leccos společného s recepcí antiky v renesanci, s jejím paralelizováním antických bohů s křesťanskými tématy a s opětovným přijetím „paradigmatu miméze", kterému odpovídá z pohledu recipienta očekávání mimetického poskytnutí informace v obraze.

7. Kritika obrazu Boha Otce

Michelangelova interpretace obrazu Boha Otce byla mnohem méně kanonická, než by se dnes mohlo zdát. Příkladem zdrženlivějšího zobrazení Otce – zcela jako „starce velikého věku" podle Daniela – je Matthias Grünewald. Na vánočním ob-

Martin Schaffner: detail oltářního obrazu, Ulm, 1510–14.

Mistr Bartolomějova oltáře: Tomášův oltář,
kolem r. 1500, Kolín nad Rýnem.

raze Isenheimského oltáře (1512–16) lze vidět „otevřené nebe“ a v něm Boha Otce (s. 179). U něho představuje zobrazení spíše ireálně mihotající se světelnou událost než zobrazení osoby.

O několik let pozdější tisk (Hans Weidnitz, Následování Krista, 1529) ukazuje symbolické zobrazení Boha s hebrejským Božím jménem jako obraz první božské osoby (s. 172).

Jistě zde hrály rozhodující roli reformační spory o obrazy. Hans Belting sestavil řadu textů reformátorů, kteří brojili proti obrazům.[39] Oproti opatrnému postoji Martina Luthera, který otázku obrazů v souladu s nejlepší západní teologickou tradicí považoval za ne tak důležitou – obrazy jsou pouze doprovodným jevem –, byl Kalvín mnohem jasnější: „Hrubý nesmysl popadl svět, když chce vlastnit viditelnou podobu Boha.“ Obrazy jsou nevhodné k tomu, aby vyjadřovaly Boží tajemství. Přesto nevylučuje, že smí obrazy vůbec existovat, avšak jen „pro čisté a legitimní užívání“, protože je zločinem zobrazit Boha ve viditelné podobě. Bůh sám to zakázal a nemůže se to dít, „aniž by byla deformována jeho sláva“.[40] Jeho koncese zobrazovat biblické dějiny a události odpovídá teologické tradici, která sahá od Augustina přes Jana Damašského až k Tomáši Akvinskému.

Tyto postoje se zcela kryjí s katolickými autory doby reformace, jako s ne nevýznamným Tomášem de Vio, kardinálem Cajetanem, který v jednom komentáři k Tomášově *Sumě* napsal, že se obrazy Trojice s Otcem jako starcem držícím Syna na kříži a nad nimi s Duchem svatým jako holubicí nemají odstraňovat, avšak neměly by se také příliš rozšiřovat. Má se dávat přednost obrazu Božímu, který se pokouší zobrazit právě nezobrazitelnost Boha (*potius tamquam infigurabilis*). Adolf Krücke shromáždil ve svém článku v roce 1959 (*Zeitschrift der Kunstwissenschaft*) několik výmluvných příkladů týkajících se sporu o obraz Boha Otce v protestantismu.[41]

Obrázky na s. 39 ukazují ilustrace příběhu stvoření z vydání Bible, které vyšlo v roce 1614 v Amsterdamu. U dalšího vydání z roku 1638 byla lidská postava nahrazena. Představa, že se Stvořitel zjevuje v postavě Krista, se zjevně vytratila kvůli rozšířenému obrazu Boha Otce. Náhražkou je opět již zmíněný tetragram, hebrejské Boží jméno. Ještě výmluvnější je ilustrace z konce 18. století, kterou vytvořil Heinrich Füger k v té době velmi úspěšnému Klopstockovu dílu *Mesiáš* (s. 40).

První vydání ukazuje obraz Boha Otce, zatímco ve druhém byl Bůh Otec nahrazen světlem. V dopise z 15. srpna 1798 píše Klopstock Heinrichu Fügerovi: „Krista, který přísahá Otci, nemůžete vy sám překonat. Avšak odvážil jste se také zobrazit Boha Otce, smělý muži. Říkáte, že to učinil Rafael i Angelo. Všichni tři jste zhřešili. Ani velcí umělci nesmějí zobrazit Otce, nikdo to nesmí.“[42]

Také v katolickém prostředí byly učiněny pokusy omezit zobrazování Boha pevně danými pravidly. Poněkud neohrabaně zní věty z příručky *Praktisches Handbuch der kirchlichen Baukunst einschließlich der Malerei und Plastik* od Georga Hecknera, jež byla velmi rozšířena v 19. století: „Nejsvětější Trojice vyžaduje vážné zobrazení a žádný její obraz nesmí obsahovat pouhou hříčku. Nesmí být zobrazována na klíně Mariině, v postavě člověka s třemi obličeji nebo třemi navzájem podobnými postavami. Obraz Nejsvětější Trojice, Otce i Syna i Ducha svatého se maluje tak, že buď je Otec zobrazen vedle Syna, nebo Syn na klíně Otcově a zároveň s nimi Duch svatý v podobě holubice. Tradiční církevní zobrazení je toto: Bůh Otec je zobrazen jako starý muž s dlouhým bílým hladkým vousem, oděn do bílého roucha a honosného pláště, který drží v ruce žezlo nebo zeměkouli. Konstituce Benedikta IV. z 1. října 1743 to odůvodňuje: ‚Protože se zjevil Danielovi jako starý muž v bílém oděvu, Izaiáš ho označuje jako krále sedícího na trůnu.'" atd.[43]

Umění však jde svou vlastní cestou, obrazné myšlení se nedrží takto uložených pravidel, ani když byl v 19. století učiněn pokus postavit proti všeobecnému vývoji umění vlastní umění církevní. Tento mocenský boj, pokus vytvořit zvláštní svět „křesťanského" umění, jdoucí proti všeobecnému vývoji, nejpozději v 2. polovině 20. století zcela ztroskotal.

Kaspar David Friedrich maluje alegorie víry ve svých obrazech krajin, spoléhaje ve své obrazové reprodukci na zjevení skrze přírodu. Již v roce 1828 poznamenává jeden divák k jeho obrazu „Děčínského oltáře" (s. 41): „Věčně nezobrazitelné ponechává Friederich nezobrazitelným."[44] Že zároveň v 19. století získává tvorba nazarénů neuvěřitelnou popularitu a obrazné myšlení na síle, souvisí spíše s rozšířením reprodukční techniky v této době a s tím, jak se primárně dostávají umělecká ztvárnění náboženských témat na trh.[45] To se daří nejprve díky šíření nazarénských náboženských obrazů nebo děl malířů orientovaných na středověké vzory. Že mezitím upadly do zapomnění i principy jako christomorfie, ukazuje freisingský oltář od Matthiase Schiestla z roku 1910 (s. 42), který na svém „středověkém" oltářním obraze představuje v ráji Boha Otce jako „starce velikého věku", a nikoli jako Krista, kterého bychom očekávali v epoše, na kterou se autor odvolává.

Obraz Boha Otce se stal pro své masové rozšíření určujícím pro obrazné myšlení. K tomu přistupuje celá řada výmaleb v kostelech, které navazují na Michelangelův typ.

Vyobrazení stvoření od Petra Cornelia v mnichovském Ludwigskirche z roku 1836 je příkladem kostelní výzdoby nazarénů a jejich četných epigonů (s. 43).

Teprve od 2. poloviny 19. století může dojít k fixaci starého muže s dlouhým bílým vousem, neboť teprve od této doby se obrazy a umělecká díla ve velkém rozsahu dostávají k recipientům. Sklouznutí ke kýči může doložit list z kalen-

Michael Colyn: *Historia del Testamento Vecchio*,
1. vydání, Amsterdam 1614.

I. C. Visscher: *Historia del Testamento Vecchio*,
2. vydání, Amsterdam 1638.

Heinrich Füger: ilustrace ke Klapstockovu *Mesiáši*, 1798. (vlevo)
Heinrich Füger – Franz Caucig: ilustrace ke Klapstockovu *Mesiáši,* 2. vydání. (vpravo)

Kaspar David Friedrich: Děčínský oltář, 1808, Drážďany, Gemaldegalerie.

Matthias Schiestl: Adam a Eva, oltářní obraz, 1910, Freising, Diecézní muzeum.

Peter Cornelius: Bůh Otec, výmalba kostela St. Ludwig, Mnichov, 1836.

List z kalendáře, konec 19. stol.

dáře (s. 44), který jsem mimochodem převzal z přetisku v kalendáři z roku 1986. Jak může být na takových obrazech zachována alterita Jediného, zcela Odlišného a Věčného, který se zjevoval v obrazech vánku, ohně a mraku?

8. Závěr

Od konce minulého století se i umění, jež samo sebe chápalo jako vysloveně křesťanské, pokouší změnit obraz Boha Otce. Museli bychom se v této souvislosti intenzivněji zabývat Beuronskou uměleckou školou, Mauricem Denisem, Williamem Blakem a mnoha dalšími. Bylo by velmi vzrušujícím podnikem sledovat z kunsthistorického hlediska zobrazování první božské osoby za posledních 150 let, kdy se navracejí staré formy symbolického zobrazování a rovněž christomorfie a stará témata jsou zcela nově formulována.

Velmi slibné jsou rovněž výzkumy toho, jak se umění, které nebylo a není bezprostředně spjato s církevní praxí a neilustruje přímo biblické nebo teologické výpovědi, jako např. téma transcendence nebo téma Božího obrazu, chápe označování alterity. Nedávné výstavy k otázce posvátného v současném umění, které následovaly po prezentaci Wielanda Schmieda z roku 1980, jež udala směr, připravily bohatý terén.[46]

Kam až dohlédnu, v umění tohoto století se již antropomorfní zobrazení Boha nevyskytuje. Nezobrazitelno jako takové, totiž zachycení nezobrazitelného na obraze je tématem dnešního umění zámlky, přemalby nebo paradoxu. K imaginaci toho, o čem by se nemělo mnoho mluvit a u čehož by se naopak měla tematizovat v první řadě jeho cizost a přesažnost, se dnes přibližujeme spíše přes motiv „světla“. Svůj exkurs zakončím jedním obrazem ze 4. století z katakomb na římské Via Dino Compagni – Via Latina (s. 47). Zobrazená postava se pokouší nahlédnout za bránu, pohlédnout na něco nedosažitelného, něco úplně jiného. V dějinách umění se s podobnou snahou setkáváme stále. Jde o pohled, který podobně jako pohled do zrcadla odkazuje diváka na sebe samého v jeho viditelné podobě.

Leo Zogmeier umístil při své instalaci ve Štýrském Hradci v roce 1997 (s. 48) obrovskou uchvacující kruhovou bílou desku před presbytář. Vedle barevného a formálního působení je to pro mě také výzva vidět Boha v jeho Synu a jeho opět v jeho odkazu, v eucharistii. Věřící divák při vlastním meditativním pozorování nalezne jistě i jiné asociace. Otevřenost obrazů stejně jako vědomá banalizace a kritické používání motivů jsou dnes tématy obrazů v rámci tázání po Boží podobě při zákazu zobrazování.

V knize Deuteronomium stojí: „Vždyť v ten den, kdy k vám Hospodin, váš Bůh, mluvil z ohně na Chorebu, jste neviděli žádnou podobu.“ (Dt 4,15)

Jednou spatřené obrazy nás však pronásledují. Jak silně je každá teologie první božské osoby určována typy viděného! Augustin popisuje tyto obrazové vzpomínky v závěru teoretické části svého traktátu o Trojici takto: „Nemůžeš a nemohl jsi osvětlit vhodně slovy, co jsi stěží spatřil v mlhách tělesných podob, které se nepřestávají stavět do cesty lidskému myšlení. Avšak to světlo, které není, co jsi ty, ti ukázalo i toto: něco jiného jsou netělesné podoby těl a něco jiného je to pravdivé, které nahlížíme rozumem, když zavrhneme jeho zobrazení.“[47]

Z německého originálu „Bilderverbot für Gott, den Vater?“
ze sborníku *Bilderverbot: Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren* (ed. Eckhard Nordhofen).
Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh 2001, přeložil Aleš Vandrovec OSB.

POZNÁMKY:

1/ Augustin: *De Trinitate* II, 10, 17 (CCL 50, 102; dt. BKV, Aug. XI, 76): „An omnino deus indiscrete ipsa trinitas in forma hominis homini loquebatur?“

2/ *Tamtéž*: II, 10, 18 (103; 77): „Cum praesertim magna sit quaestio cuiusmodi oculi eis aperti fuerint quando vetitum cibum gustaverunt.“

3/ *Tamtéž*: II, 16, 27 (116; 90): „Sed deum patrem quis corporeis oculis videt? Et quod in principium erat verbum et verbum erat apud deum et deus erat verbum per quod facta sunt omnia, quis corporeis oculis videt? Quid est autem: Ostende mihi temetipsum manifeste ut videam te, nisi ostende mihi substantiam tuam?“

4/ *Tamtéž*: II, 17, 31 (122; 96): „Absit ut verbum dei et sapientia dei ex una parte habeat faciem, ex alia dorsum sicut corpus humanum.“

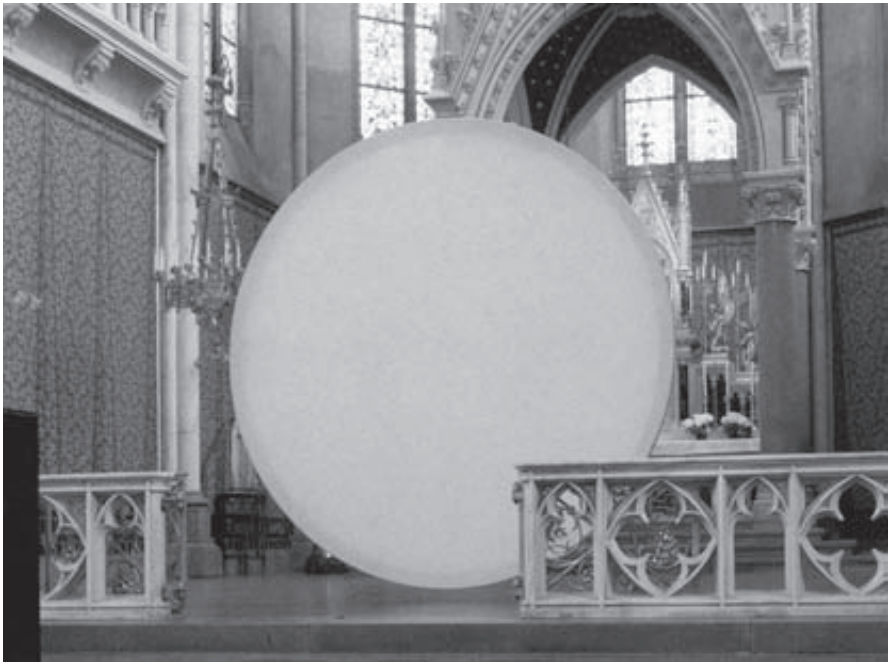
5/ *Tamtéž*: II, 15, 25 (114; 88): „Mundet dominus a talibus cogitationibus corda fidelium suorum.“

6/ *Tamtéž*: „Sed per subiectam, ut saepe diximus, creaturam exhibentur haec omnia visibilia et sensibilia (ad significandum invisibilem atque intellegibilem deum).“

7/ *Tamtéž*: II, 17, 32 (123; 97): „Visiones autem illae per creaturam commutabilem deo incommutabili subditam factae sunt, non proprie sicuti est, sed significative sicut pro rerum causis et temporibus oportuit ostendentes deum.“ K poměru Augustina k otázce obrazů srov.: Thomas Sternberg: „Vertrauter und leichter ist der Blick auf das Bild“. IN: *...kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch* (edd. C. Dohmen – T. Sternberg). Würzburg 2/1987, s. 25–58, hlavně s. 37–45.

8/ Augustin: *Tract. in Joh. hom.* XI, 4 (CCL 36, 352; dt. BKV, Aug. V, 186n): „Porre autem, o homo, si sapientiam tuam videre carnis oculis non potes, nec tali imaginatione cogitare quali corporalis cogitantur, sapientia Dei audes ingerere humani corporis formam?“ K tomu srov: Thomas Sternberg: „Das Nichtdarstellbare darstellen“. IN: *Lebendiges Zeugnis* 50 (1995), H. 4, s. 253–263, hlavně s. 255–258.

Malba v katakombách na Via Dino Compagni,
komora F, Řím, konec 4. stol.



Leo Zogmeier: instalace, Graz 1997.

9/ Tomáš Akvinský: *S. Theol.* III, 25, 3 ad 1 (dt. Thomas-Ausgabe 26, 196): „Ipsi autem vero Deo, cum sit incorporeus, nulla imago corporalis poterat poni; quia, ut Damascenus dici (de fide Orth. 4, 16), ‚insipientiae summae est et impietatis figurare quod est divinum'. Sed quia in novo Testamento Deo factus est homo, potest in sua imagine corporali adorari." Srov. též: A. Stock: „Die Ehre der Bilder, Thomas von Aquin – Johannes von Damaskus". IN: *Streit um das Bild. Das 2. Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive* (ed. J. Wohlmuth). Bonn 1989, s. 67–78.

10/ Řehoř Veliký: *In Hiezechielem* 1, 8, 30 (CCL, CXLII, 120): „Sed quidquid de illa est, quod in mente resplendet, similitudo, et non ipsa est."

11/ Zde je nutné zmínit především práce F. Boespflug: *Dieu dans l'art. Sollicitudini Nostrae de Benoit XIV (1745) et l'affaire Crescente de Kaufbeuren*. Paris 1984 (a pozdější autorovy stati); W. Braunfels: *Die heilige Dreifaltigkeit*. Düsseldorf 1954; I. Correll: *Gottvater. Untersuchungen über seine bildliche Darstellungen bis zum Tridentinum, zugleich ein Beitrag zur östlichen und westlichen Bildauffassung*. Heidelberg (masch. Diss.) 1958; A. Hackel: *Die Trinität in der Kunst. Eine ikonographische Untersuchung*. Berlin 1931; A. Krücke: „Über einige angebliche Darstellungen Gottvaters im frühen Mittelalter". IN: Marburger Jahrbücher 10 (1937), s. 5–36; Tentýž: „Der Protestantismus und die bildliche Darstellung Gottes". IN: Zeitschrift für Kunstwissenschaft XIII (1959), s. 59–90; dále studie od M. Barasch, H. Belting, G. Lange, H.-G. Thümmel, A. Stock aj. Dobrý přehled podává článek „Bild Gottes I–IV". IN: TRE 6 (1980), s. 491–515; a k antickým principům zobrazování bohů: „Art. Götterbild". IN: RAC XI (1981), s. 659–828.

12/ Srov. výjevy vztahující se k Ezechielovu vidění z počátku 3. století v Dura-Europos (dnes v Národním muzeu v Damašku).

13/ Podle Hackel: op. cit., s. 19; srov. J. Engemann: „Zu den Apsis-Tituli des Paulinus von Nola". IN: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 17 (1974), s. 21–46.

14 H. Belting: *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München 1990, s. 219.

15/ Augustin: *De Trinitate* II, 11, 20 (CCL 50; dt. BKV, Aug. XI, 81): „Quomodo igitur antequam hoc facisset ut vir unus apparuit Abrahae? An illa forma non erat? Possem ista quaerere si unus vir apparuisset Abrahae idemque dei filius crederetur. Cum vero tres visi sunt nec quisquam in eis vel forma vel aetate vel potestate maior ceteris dictus est, cur non hic accipiamus visibiliter insinuatam per creaturam visibilem trinitatis aequalitatem atque in tribus personis unam eandemque substantiam?"

16/ V dějinách ikonomalby, které nejsou vůbec tak přímočaré, jak je představuje sotva před sto lety obnovená teologie ikony, nacházíme také vyobrazení bělovlasého Boha Otce. K raným byzantským vyobrazením Krücke: op. cit., 1959, s. 60n a – ovšem ne příliš jasnou – odpověď u Correll: op. cit., s. 26–48.

17/ K oběma sarkofágům Correll: op. cit., s. 20–24; J. Engmann: „Zu den Dreifaltigkeitsdarstellungen der frühchristlichen Kunst". IN: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 19 (1976), s. 157–172.

18/ Ambrož: *Expositio in evangelii secundum Lucam* II, 94 (CSEL 32,4, 96; dt. BKV, Ambr. II, 112n): „Sed et filius invisibilis secundum divinitatem, deum enim nemo vidit umquam. Cum ergo filius deus, in eo utique quod deus est filius non videtur, sed demonstrare se voluit pater nobis in filio se esse praesentem dicens: filius meus es tua, in te complacui."
19/ Dopis je ale pochybné pravosti. Srov. J. Gouillard: „Aux origines de l'iconoclasme. Le témoignage de Grégoire II.?". IN: *Travaux et Mémoires* 3 (1968), s. 253–271.
20/ Prudentius, cit. podle Hackel: op. cit., s. 32.
21/ Augustin: *Enneratione*s *in psalmos* 45, 1 (CCL 38, 518): „Nec putare debemus, quia cum ad illum pervenerimus, aliquid amplius debemus niti ut et ad Patrem perveniamus. […] „Philippe, qui vidit me vidit et Patrem." In illo ergo habemus Patrem, quia ipse in Patre, et Pater in ipso, et ipse et Pater unum sunt." Děkuji Balthasaru Fischerovi z Trevíru za upozornění na toto místo.
22/ Órigenés: *Contra Celsum* VII, 43 (SC 150, 116n; dt. BKV, Órigenés II, 264). Srov. také C. Schönborn: Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung. Schaffhausen 1984, s. 59n.
23/ Cyril Alexandrijský: cit. podle Schönborn: op. cit., s. 94. K janovské exegezi u Cyrila s. 94–99.
24/ Srov. Krücke (1937): op. cit., s. 20–22.
25/ Augustin: *De civitate Dei* 17, 17 (CCL 48, 582): „Sedere Christus ad dexteram patris creditur non videtur."
26/ K této koncepci a k Trůnu milosti obecně srov. O. v. Simson: „Über die Bedeutung von Masaccios Trinitätsfresko in Santa Maria Novella" (poprvé 1966). IN: Tentýž: *Von der Macht der Bilder im Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Kunst des Mittelalters*. Berlin 1993, s. 161–203, hlavně 168–172.
27/ F. Boespflug: op. cit., s. 139–152 a 270–279. Tentýž: „La vision de la Trinité de Norbert de Xanta et de Rupert de Deutz". IN: *Revue des Sciences Religieuses* 71 (1997), s. 205–229.
28/ Ambrož: *De fide ad Gratianum* I, 16 (cit. podle Hackel: op. cit.); Augustin: *Tract. in Joh. hom.* XL, 4 (srov. Sternberg [1995]: op. cit., s. 257).
29/ F. Boespflug: „Le diable et la trinité tricéphales". IN: *Revue des Sciences Religieuses* 72 (1998), s. 156–175.
30/ I s vyobrazením Skříňové Madony (Schreinmadonna) z 15. století z Morlaix: F. Boespflung: „Die bildenden Künste und das Dogma. Einige Affären um Bilder zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert". IN: Dohmen – Sternberg (edd): op. cit., s. 149–166.
31/ Braunfels: op. cit., XXVIn.
32/ Krücke (1959): op. cit., s. 60–62.
33/ Braunfels: op. cit., XXXIX s obr. 41.
34/ Podle Correll: op. cit., s. 49n. Autorka zde zdá se následuje především princip toho, že „nemůže být nic, co nesmí být".
35/ Augustin: *De Trinit.* II, 18, 35 (CCL 50, 126; BKV, Aug. XI, 100): „Ipsa enim natura vel substantia vel essentia vel quodlibet alio nomine appellandum est idipsum quod deus est, quidquid

illud est corporaliter videri non potest. Per subiectam vero creaturam non solum filium vel spiritum sanctum sed etiam patremcorporali specie sive similitudine mortalibus sensibus significationem sui dare potuisse credendum est," uzavírá Augustin na konci 2. knihy.

36/ *Tamtéž*: III, 4, 10 (CCL 50, 137; BKV, Aug. XI, 113): „Quid mirum si etiam in creatura caeli et terrae, maris et aeris, facit quae vult sensibilia atque visibilia ad se ipsum in eis sicut oportere ipse novit significandum et demonstrandum."

37/ Oba příklady podle Krücke (1959): op cit., s. 62n.

38/ Srov. Simson: op. cit., s. 172, 175 a 192; a nové studie od T. Lentes.

39/ Textová příloha u Belting: op. cit., s. 606–619; tam také další literatura k tématu.

40/ *Tamtéž*: s. 612n; Kalvínův text je tam lehce dosažitelný.

41/ Krücke (1959), op. cit.

42/ Cit. podle *tamtéž*: s. 85.

43/ G. Heckner: *Praktisches Handbuch der kirchlichen Baukunst einschließlich der Malerei und Plastik zum Gebrauche des Klerus und der Bautechniker*. Freising 3/1897.

44/ Cit. podle Krücke (1959): op. cit., s. 89.

45/ Srov. studie C. Pieske: *Bilder für Jedermann. Wandbilddrucke 1840–1940* [katalog výstavy]. Berlin SMPK 1989, München 1988.

46/ Především je zde třeba zmínit katalog z výstavy z 86. Katholikentagu v Berlíně z roku 1980: *Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde. Religiöse Tendenzen in der Kunst der 20. Jhdts* (ed. W. Schmied). Stuttgart 1980; o novějších nejzajímavějších výstavách informuje (ačkoli s problematickými závěry): F. Mennekes: „Zwischen Zweifel und Entzüken. Kunst und Kirche im 20. Jhdt". IN: *Stimmen der Zeit*, H. 9/1999, s. 630–642.

47/ Augustin: *De Trinitate* XV, 27, 50 (CCL 50, 533; BKV, Aug. XII, 330): „Potuisti et tu quamvis non potueris neque possis explicare sufficienti eloquio quod inter nubilia similitudinum corporalium quae cogitationibus humanis occursare non desinunt vix vidisti. Sed illa lux quae non est quod tu et hoc tibi ostendit esse illas incorporeas similitudines corporum et aliud esse verum quod eis reprobatis intelligentia contuemur."

Prof. Dr. Dr. **Thomas Sternberg** (* 1952) studoval germanistiku, filozofii, teologii a dějiny umění na univerzitách v Münsteru, Bonnu a Římě. Od roku 1988 je ředitelem Katolické sociální Akademie „Franz Hitze Haus" v Münsteru a od roku 2001 profesorem pro Umění a liturgii na Katolické teologické fakultě v Münsteru. Těžiště jeho odborného zájmu spočívá především v tématických okruzích: liturgie, umění, křesťanská archeologie, teologie obrazu, sociologie a dějiny církve, kulturní politika atd. Na tato témata publikoval mnoho studií. Prof. Sternberg je členem mnoha výborů a redakčních rad, mimo jiné je i kulturně-politickým mluvčím Ústředního výboru německých katolíků (Zentralkomitee der deutschen Katholiken). V červnu 2005 byl zvolen do zemského sněmu Nordrhein-Westfalen za CDU. Prof. Sternberg je ženatý, má 5 dětí.

Trinitární teologie je „duchovní cvičení“

Rozhovor s Gillesem Emerym OP

Když někteří křesťané slyší o Nejsvětější Trojici, říkají, že se jedná o tak veliké tajemství, že nemá smysl o něm příliš bádat. Určitě jste se už s názorem tohoto druhu také setkal. Jak byste na něj odpověděl? Jaký smysl má poznávání Trojice pro duchovní život a křesťanský život vůbec?

Myslím, že nejlépe odpověděl sv. Augustin: láska vzbuzuje touhu po hlubším poznání. Křesťané usilují o hlubší poznání Boha, kterému se klanějí, aby se více otevřeli jeho lásce. Kdo by neusiloval o hlubší poznání milované bytosti? Studium nenahrazuje kontemplaci a modlitbu: naopak, studium modlitbu předpokládá. Studium totiž křesťanům dovoluje, aby si víru „osvojili“, aby nechali víru vstoupit do lidských podmínek našeho ducha. Znamená to, že víru přijímají způsobem, který je přiměřený povaze jejich inteligence, a tím živí kontemplaci. Sv. Augustin a sv. Tomáš považovali trinitární teologii za „duchovní cvičení“, za cvičení, díky kterému věřící lépe poznává a více miluje Boha, hájí víru proti omylům, a které slouží kázání církve. A to zůstává i dnes hlavním důvodem pro studium tajemství Trojice.

Víra v Trojici nám umožňuje pochopit *kdo jsme, odkud pocházíme, kam jdeme a jakou cestou tam jdeme.* Věříme, že jsme byli stvořeni k obrazu Trojice, že naše lidská bytost vychází z věčné Moudrosti a Lásky Otce, že jsme byli zachráněni vtělením jediného Syna a darem Ducha svatého a že jsme povoláni, abychom se podíleli na blaženém společenství Otce, Syna a Ducha svatého. To je nejvlastnějším obsahem – jádrem křesťanské víry ve vztahu ke všem ostatním filozofickým a náboženským naukám. Je to také srdce křesťanské zkušenosti. Trinitární víra nám pomáhá objevit podstatně kontemplativní rozměr křesťanské existence. Rozjímat Trojiční tajemství není nic jiného než upřít náš vnitřní pohled k zářícímu prameni naší existence, ke studnici Života, která k sobě volá všechny lidi.

Z Vašich děl je zřejmé, že převládajícím tématem Vaší teologické práce je trinitární teologie sv. Tomáše Akvinského. Proč se právě on stal Vaším vzorem v uvažování o Trojici? V čem spočívá význam trinitární nauky sv. Tomáše?

Jestliže se sv. Tomáš Akvinský stal průvodcem mých pokusů o reflexi, pak je to hlavně díky učení teologů, kteří mi ukázali jeho hodnotu: myslím zvlášť na Jean-

-Pierra Torrella OP a na Servaise Pinckaerse OP. A také proto, že církev ve sv. Tomáši uznává jistého průvodce pro filozofickou a teologickou práci.

Především jsem ale objevil, že učení sv. Tomáše je pevně zakotveno v Písmu svatém a že jeho trinitární nauka je niterným kontemplativním úsilím, které prodlužuje a prohlubuje patristickou nauku, především dědictví sv. Augustina, stejně jako dalších latinských i řeckých Otců.

Kromě toho pomáhá sv. Tomáš k pochopení *connexio mysteriorum*, vnitřního souladu tajemství víry, která se navzájem osvětlují. Jeho trinitární nauka dovoluje uchopit vnitřní sourodost a vzájemné vztahy různých oblastí teologie – nauky o stvoření, o člověku jakožto Božímu obrazu, morální reflexi o lidských úkonech, o teologálních ctnostech a darech Ducha svatého, christologii, církev, svátosti, eschatologii.

A konečně má sv. Tomáš důvěru v lidskou inteligenci (není žádný fideista), ale má také mimořádný smysl pro transcendenci Božího tajemství (není žádný racionalista). Sv. Tomáš nabízí skutečné pochopení víry (*intellectus fidei*), které jde tak daleko, jak daleko jen může lidská inteligence dojít, aniž by však upadl do protimluvů či do racionalismu, protože toto pochopení dosahuje stále hlubšího uznání tajemství.

Zkrátka – trinitární nauka sv. Tomáše ukazuje, proč je trinitární Krédo srdcem života církve.

Tyto aspekty a ještě některé další mě dovedly k tomu, že jsem ve sv. Tomáši našel vůdce, a to ne pouze pro studium trinitární teologie, ale i pro studium teologie vůbec, i pro kázání.

V posledních desetiletích trinitární teologie prožívala a prožívá veliký rozkvět. Mohl byste jen stručně načrtnout některá její klíčová témata diskutovaná v této době?

Současné vývojové proudy a nová témata jsou četné. Pro ilustraci se zmíním o čtyřech.

První se týká vazeb mezi trinitární teologií a christologií. Mnoho studií se snaží lépe ukázat, jakým způsobem jsou život, smrt a vzkříšení Ježíše zjevením trojičního tajemství. Vztahy mezi Ježíšem a jeho Otcem a Duchem svatým jsou tak při četbě Nového zákona dány do popředí.

Druhé téma se týká „praktického využití“ trinitární víry. Rovněž zde se rozvíjí studie, které chtějí ukázat co nejkonkrétnější odezvu víry v Trojici – často jde o téma „společenství“.

Třetí téma je sice více teoretické, ale je velmi důležité. Týká se filozofických nástrojů, které teologii slouží pro vyjádření tajemství Trojice. Setkáváme se zde s ve-

likou různorodostí: několik teologů pokračuje v tomistickém filozofickém dědictví, ale většina teologů hledá nové zdroje filozofické inspirace jinde. Mám na mysli zvláště filozofii inspirovanou Hegelem a obecněji filozofii navazující na odpověď, kterou dali protestantští intelektuálové 20. století na kritiku Osvícenství. Patří sem taktéž transcendentální filozofie (Karl Rahner) či estetický přístup (Hans Urs von Balthasar), anebo jiné speciálnější přístupy (feminismus atd.). V současnosti stojíme před opravdu velkou růzností teologických proudů dotýkajících se trinitární víry. Z velké části tato různost vychází z kulturních nebo filozofických předpokladů, za pomoci kterých se trinitární víra vykládá.

Čtvrté velmi diskutované téma dodává teologie náboženství nebo teologie mezináboženského dialogu. Může trinitární víra pomoci křesťanům pochopit pluralitu náboženské situace dnešních lidí? Může trinitární víra napomoci „sblížení" křesťanů s lidmi jiných náboženství nebo jiných náboženských kultur? Debata o těchto otázkách je velmi otevřená, vyšly z ní zejména odpovědi, které relativizují jedinečnost spásného prostřednictví Ježíše Krista. Téma teologie náboženství bude bezpochyby jednou z hlavních otázek trinitární teologie v příštím desetiletí.

Kdybyste měl srovnat trinitární teologii sv. Tomáše s její současnou podobou: v čem na něj současná teologie navazuje a v čem se s ní naopak rozchází?

Krátce a zjednodušeně – skutečnost je mnohem komplexnější – můžeme říci, že značná část současných teologů považuje trinitární myšlení sv. Tomáše za příliš „abstraktní". Nebo za příliš vázané na dědictví sv. Augustina, či za příliš „metafyzické". Nebo nedostatečně blízké dějinám spásy. A konečně za příliš vzdálené kulturním a filozofickým podnětům naší doby. A tak se ze sv. Tomáše vybírají určité aspekty, které se zdají být v souladu s duchem našich časů (např. aspekt vztahovosti božské osoby), a odhazují se ty, které se zdají být nekompatibilní (to, co podle některých teologů „už dnes není možné tak říct", jako např. neměnnost Trojice). Takový přístup si říká o kritický pohled z obou dvou stran.

Na jedné straně se musíme kriticky zamyslet nad povahou samotné katolické teologie. Trinitární nauka sv. Tomáše v mnoha bodech syntetizuje patristické dědictví konce 4. a začátku 5. století. Je to učení, které vstoupilo do toho, co nazýváme „společným učením" katolické církve. Mám za to, že skutečný teologický pokrok se nikdy nedělá proti „společné nauce", ale spíše tak, že se tato nauka prohlubuje a obohacuje a někdy také zevnitř opravuje, abychom více pronikali do pochopení víry. Vždy se to musí dít v těsné vazbě na život a poslání církve.

Na druhé straně je trinitární myšlení sv. Tomáše dosti odlišné od zjednodušených forem, s nimiž se často setkáváme. Neobejdeme se proto bez historických

a systematických studií, abychom se s Tomášovou trinitární teologií lépe seznámili. Jde např. o jeho zakořenění v Písmu svatém a v dějinách spásy, o jeho těsnou návaznost na západní i východní dědictví patristiky, ale také o vlastní záměr jeho trinitární teologie (jímž je „duchovní cvičení"), význam a hodnotu jeho konceptuálních nástrojů – např. pojem „vztahu".

Především tato druhá oblast – seznamovat s trinitárním myšlením sv. Tomáše – vzbudila můj zájem a v této oblasti se pokouším pracovat v duchu „fribourgské" tomistické tradice, již jedinečně představuje již zmíněný Jean-Pierre Torrell. Můj vlastní přístup ke sv. Tomáši za mnohé vděčí metodám a duchu tomášovských studií tohoto velkého teologa.

Jak si vysvětlujete, že „trinitární boom" nastal v teologii právě ve 20. století, tj. ve století, které je považováno za nejkrvavější a nejateističtější v lidských dějinách?

Myslím, že „trinitární boom" 20. století je úzce spojen s obnovou křesťanské teologie – obnovou biblistiky, patristiky, liturgie. Tento „boom" je také významně spojen s hledáním specifického a centrálního obsahu křesťanské víry ve světě plném změn a v době poznamenané tím, že modernitě dochází dech, a často tím, že diverzifikace kulturního zázemí vede až k jisté roztříštěnosti. Jinými slovy to je návrat k *pramenům* a obrácení se ke *středu* křesťanství, motivované vnitřními i vnějšími faktory.

Jak jste Vy osobně dospěl k tomu, že se Nejsvětější Trojice jakožto ústřední tajemství křesťanské víry stala také ústředním tématem Vašeho teologického bádání?

Četba několika středověkých autorů a několika Otců církve mi v plném světle ukázala to, co každý křesťan instinktivně ví – že Trojice je centrálním tajemstvím křesťanské víry. Nejdřív jsem k tomu byl veden studiem trinitární dimenze stvoření, trinitární povahy Božího stvořitelského konání. Je to téma, které dává velmi dobře pochopit, že se trinitární víra netýká pouze mystické zkušenosti několika vyvolených, ale že má význam pro všechny. Podobně jako naše spása, která je trinitární, také stvoření je dílem Trojice. Můj zájem o tento obor teologie se zakládá také na mém dominikánském povolání a na mém životě v komunitě bratří. Jsem hluboce přesvědčen, že duchovní křesťanská zkušenost vyplývá z předmětu víry. Jinak řečeno, duchovní křesťanská zkušenost je zahrnuta v oné skutečnosti, kterou Krédo formuluje několika slovy; tato zkušenost nestojí vně Kréda, ale je v něm, v jeho nitru. Vždyť Krédo je trinitární: je to vyznání víry v Otce, který je původcem všech věcí, v Syna, který se stal člověkem, aby nás přidružil ke svému

božskému synovství (aby z nás učinil Boží děti), a v Ducha svatého, který byl vylit oslaveným Synem a který oživuje církev. Duchovní zkušenost vlastní křesťanství se nachází ve víře v Trojici.

Děkujeme za rozhovor.

Připravili Štěpán M. Filip OP a Benedikt T. Mohelník OP.

Gilles Emery OP (* 1962), dominikán švýcarské provincie. V roce 1994 získal doktorát z teologie. Od roku 1995 vyučuje dogmatickou teologii na univerzitě ve Fribourgu (Švýcarsko), od 1997 je řádným profesorem na katedře systematické teologie a v současnosti je vedoucím této katedry. Je členem Mezinárodní teologické komise. Je jedním z největších současných znalců učení sv. Tomáše Akvinského, především jeho nauky o Trojici. Jeho dizertace nese název *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin 1995; z dalších publikací můžeme uvést *Trinity in Aquinas*, Sapientia, 2006 (2e édition); *La théologie trinitaire de saint Thomas*, Paris, Cerf 2004 a mnoho dalších samostatných knih, příspěvků a článků.

Gilles Emery OP

Osoba Otce

Když sv. Tomáš vysvětlí mnohost božských osob na základě pojmu „osoby“, který je sám připraven studií o vycházení a vztahu (božských osob), přistupuje ke zkoumání každé božské osoby uvažované odděleně. Jedná se o specifický postup *Teologické sumy*. V komentáři k *Sentencím*, který se řídí textem Petra Lombardského, byly tyto otázky spojeny s jinými problémy. V *Sumě proti pohanům*, podobně jako v *Kompendiu teologie*, byla struktura výkladu určena úvahou o plození Syna a vycházení Ducha svatého. *Teologická suma* věnuje zvláštní oddíl „osobám, které jsou pojaté každá zvláštním způsobem“ (q. 33–38).[1] Je však důležité mít stále na paměti také obecný plán pojednání o Trojici. Tomášovo učení o Otci se nenachází jen ve 33. otázce, věnované jeho osobě, prostupuje celé pojednání: od pojednání o plození a vycházení Ducha (q. 27), pojednání o vztazích a osobách (q. 28–32), v oddílu věnovaném rozlišujícím vlastnostem (*proprietates*) Syna a Ducha svatého (q. 34–38) a ve zkoumání vztahů osob (q. 39–43). Abychom poznali učení o osobě Otce, bude tedy třeba číst celé pojednání jako celek a neomezovat se jen na 33. otázku. V tomto oddílu, věnovaném „osobám, které jsou pojaté každá zvláštním způsobem“, zkoumá sv. Tomáš především rozlišující vlastnosti každé osoby. Tyto vlastnosti jsou zde ještě přesněji uvažovány z hlediska *jmen*, jimiž jednotlivé božské osoby označujeme. Svatý Tomáš nám tedy ve studii věnované každé osobě pojaté odděleně předkládá výklad „osobních božských jmen“: „Otec“, „Nezplozený“, „Slovo a Syn“, „Obraz“, „Duch svatý“, „Láska a Dar“. Neznamená to, že by se jeho přístup omezoval na jazyk. Jazyk zde ve skutečnosti slouží k poznání rozlišující vlastnosti každé osoby, takže se jedná o studium samotných osob. To, že teolog přistupuje k problému z hlediska slovníku, mu připomíná povahu jeho projevu. Přístup k poznání božských osob máme totiž prostřednictvím zjevení přijatého v církvi. Poznávání rozlišujících vlastností osob se tedy bude řídit slovy vyznání víry.

Jména božských osob znamenají vlastnost každé z nich uvnitř Trojice; znamenají zároveň vztahy, jež tyto osoby udržují se stvořenými bytostmi ve stvoření a v ekonomii spásy. V každém případě tedy sv. Tomáš uvažuje božské osoby ve dvou aspektech: nejdříve jejich osobní rozlišující vlastnost uvnitř věčné Trojice a pak jejich vztahy ke stvoření. Teologie a ekonomie jsou takto úzce svázány. Tato studie se rozvíjí jakoby v *crescendu*: jedna otázka je věnována Otci, pak dvě Synu a konečně tři Duchu svatému.

Jméno „Otec“ by mělo, když je užíváno přímo pro Boha, projít procesem tříbení. Už patristické kontroverze s arianismem ve 4. století přinesly podstatnou kritickou reflexi. Ze jména „Otec“, jež křesťané dávají Bohu, je třeba vyloučit tělesné plození, rozlišení pohlaví, časovou souslednost, stárnutí, změnu atd. To ukázalo již zkoumání vycházení: jméno „Otec“, podobně jako slovo „plození“, musí být chápáno podle toho, co přísluší duchovní povaze Boží (proto bylo zdůrazněno téma vyřčení slova) a v souladu s vlastními Božími rysy (jednoduchost, věčnost atd.). Tato práce byla pečlivě provedena v *Sumě proti pohanům*.[2] Ve stručnější podobě je přejata v *Teologické sumě*.[3]

Co je třeba v tomto procesu tříbení, které zbavuje Boha všech rysů neslučitelných s jeho dokonalostí a s Nicejským vyznáním víry, ze jména „Otec“ zachovat? Měly by být rozpoznány dva hlavní rysy, určující dvě rozlišující vlastnosti první osoby Trojice: 1. Otec je Otcem Syna, jehož plodí; 2. Otec nemá princip.[4] První z těchto rysů je vyjádřen v osobní rozlišující vlastnosti *otcovství* a druhý pojmem *nezrozenost* (*innascibilitas*; Otec je nezplozený). Tyto dvě rozlišující vlastnosti vyjadřují podle sv. Tomáše podstatu toho, co trojiční nauka rozumí pod pojmem „Otec“. Kolem nich může teolog shromáždit mnohé aspekty křesťanské víry v Otce, a takto je kolem nich uspořádáno také pojednání o Otci v *Teologické sumě* (q. 33).

„Otec“, to nejvlastnější jméno

Jménem „Otec“ je označována první osoba Trojice způsobem, který je jí nejvíc vlastní. To bylo již jedním z přínosů Nicejského koncilu. Zatímco pro Aria je Bůh Bohem jakožto „nezplozený“, Nicejský koncil staví (následován sv. Atanášem, sv. Basilem a dalšími) na první místo jméno „Otec“. Bůh je „Otcem Syna“.[5] Svatý Tomáš to ukazuje a zhodnocuje přitom to, k čemu došel ve svém pojednání o osobách v Bohu: „Vlastní jméno kterékoli osoby znamená to, čím se ona osoba odlišuje ode všech jiných. […] To, čím se odlišuje osoba Otce, je otcovství. Proto je vlastním jménem Otcovy osoby toto jméno ‚Otec‘, které znamená otcovství.“[6]

Mohli bychom si pomyslet, že by bylo jednodušší uplatnit svědectví Nového zákona a ukázat místo, které v něm zaujímá jméno „Otec“. Je třeba dobře pochopit záměr sv. Tomáše. Jeho úmyslem je právě představit jazyk, který je vlastní Písmu. Snaží se ukázat, proč se zde prosazuje jazyk Písma. V tomto cíli se neomezuje na autoritu biblického slovníku (který je stručně naznačen)[7], ale snaží se vyjevit podstatný důvod, totiž ukázat spekulativní motiv umožňující vysvětlit prvenství, jež v jazyce víry, předávaném Písmem, přísluší jménu „Otec“.

Na jednu stranu není jméno „Otec“ ani obrazem, ani metaforou, ale právě jménem, jež je *vlastní* božské osobě. Znamená „dokonalost“ Boha: vztah, podle kterého

ho je Otec zdrojem Syna, jemuž předává totožnost substance a s ní plnost božství. Svatý Tomáš zde těží ze své studie o plození v 27. otázce, kde ukázal, jak vycházení Slova umožňuje pochopit plození v Bohu. Ukazuje totiž, že je božskou skutečností, jež subsistuje či existuje v Bohu. Zatímco v našem lidském duchu můžeme mluvit o „plození slova" jen metaforicky, v Bohu, kde vycházení Slova vykazuje vlastní známky plození,[8] je tomu jinak. To, že u Boha mluvíme o „Synu" a o „Otci", tedy není ani metafora, ani přizpůsobení, ale zcela vlastní způsob mluvení o Bohu.[9]

Jako všechna jména, která patří do našeho jazyka o Bohu, musí být také jméno „Otec" chápáno podle pravidel čisté analogie. Dokonalost, kterou toto jméno označuje, se nachází na prvním místě v Bohu samém; stvořeným bytostem, mezi nimiž je mnoho „otců", je pak tato dokonalost předávána jako participace; skutečnost otcovství u nich existuje pouze odvozeným způsobem, protože jedině v Bohu rozeznáváme dokonalou jednotu Otce a Syna, totiž „dokonalý pojem otcovství a synovství".[10] K tomu se ještě vrátíme.

Na druhou stranu jméno „Otec" označuje právě tu osobu, která je Otcem. Nejedná se o adaptaci, jako je tomu u jiných jmen, jimiž označujeme osobu přivlastněním („věčný", „všemohoucí" aj.), ani o nějakou činnost Boží, jak si myslel Eunomios z Cyziku. Jedná se o jméno božské osoby v tom, co je jí nejvíc vlastní. Důvodem toho je danost: jméno „Otec" označuje vztah, jímž je otcovství. Protože se osoby rozlišují podle vztahů, označuje osobní vztahová rozlišující vlastnost Otce (otcovství) v jeho osobní odlišnosti. Díky tomu, co ukázal ve svém učení o subsistentním vztahu, může sv. Tomáš vyložit, že jméno „Otec" neoznačuje pouze vztah, který udržuje první osoba, ani pouze činnost této osoby, ale tuto osobu samotnou. Jméno „Otec" označuje vztah (otcovství) tak, jak subsistuje v Bohu, to znamená božskou osobu.[11]

Toto jméno „Otec" neznačí jen vlastnost, ale také samotnou osobu […]. Protože toto jméno znamená vztah, který rozlišuje a ustavuje hypostazi.[12] – Protože vztah, označovaný jménem „Otec", je subsistentní osobou.[13]

Svatý Tomáš takto využívá jazykovou analýzu stejně jako výsledky spekulativní studie o osobě pro účely velmi jasného záměru: ukázat prvotnost jména „Otec". Přijímá samozřejmě i jiná jména, užívaná už od patristické teologie, jako „Rodící" (*Genitor*) či „Ploditel", ale vysvětluje, že nejsou tak přesné: označují Otce jako zdroj plození uvažovaného jako proces, zatímco „Otec" označuje „završení plození", tedy samotnou osobu v její vztahové rozlišující vlastnosti.[14] Zároveň odmítá dávat přednost jménu „Nezplozený", jak tomu chtěl Eunomios z Cyziku. Jméno „Nezplozený" označuje negaci, která jako taková spočívá na předchozím tvrzení, které vyjadřuje pozitivním způsobem rozlišující vlastnost Otce: pozitivní vlast-

nost, která ustavuje Otce a která je zdrojem dalších slov, jichž užíváme pro pojmenování Otce, totiž otcovství.[15] K tomu se vrátíme ještě později, ale již nyní můžeme ve všech těchto vysvětleních jasně vidět rozhodný přístup, jehož se sv. Tomáš drží: ve všech ohledech musí být jméno „Otec" postaveno na první místo.

Otcovství zahrnuje mnoho vztahů Otce k Synu. Ježíšův božský vztah k tomu, jehož nazývá „Abba", k jeho Otci, poznáváme samozřejmě ze vztahu prožívaného Ježíšem v jeho lidství. Tento v lidství žitý vztah je osobní vztah Slova k jeho Otci: synovství je vztah osoby k osobě a Kristus je Synem Otce v jediném synovství.[16] Otcovství s sebou nese různé známky. Aniž bychom se snažili o úplnost, můžeme si mezi rysy, jež sv. Tomáš zdůrazňuje, zapamatovat následující.

Otcovství obnáší *známku citu a lásky* Otce k Synu: láska je znakem věčného plození. Tam, kde je dokonalá podoba, vysvětluje sv. Tomáš, je také dokonalá láska. Otec má svrchované zalíbení ve svém Synu, protože je jeho Otcem.[17] „Jednorozený Syn je nazýván ‚Synem lásky (Otce)' (srov. Kol 1,13), protože v něm spočívá v nejvyšší míře láska Otce."[18] Otcovství také implikuje sdílení jediné vůle Otce a Syna, protože Otec předal Synu plnost své vůle ve věčném plození.[19]

Otcovství obnáší také *známku poznání, znalosti*. Otec a Syn se znají ve vzájemném „porozumění".[20] Otec předává ve věčném plození své poznání Slovu.[21] Ve Slovu vyjadřuje své poznání, a to takovým způsobem, že Slovo je osobně „učením Otce".[22] Otec a Syn tedy sdílejí stejný božský život.

Pojem otcovství ještě předpokládá známku *společného konání* Otce a Syna, protože Otec předává věčně Synu svou schopnost konání: Otec naplňuje všechno skrze svého Syna.[23] V jediném úkonu, jenž Otec dává svému Synu, jsou osoby rozlišené.[24]

Všechny tyto známky, spolu se známkami týkajícími se dalších božských atributů, jež bychom mohli dodat, spočívají podstatně *na předání celého božského bytí* Otce Synu ve věčném plození, které vyjadřuje osobní rozlišovací vlastnost otcovství.

Božské otcovství zahrnuje rysy, jež u stvořených bytostí přísluší matkám: početí, porod, péče o dítě. Otec tedy na sebe podle Písma bere mateřské rysy: Slovo se rodí „z jeho ledví" (*ex utero*), a zůstává „v lůně Otcově" (*in sinu Patris*). Ovšem „počnout, porodit, to přísluší matce". Svatý Tomáš tedy po příkladu Písma přijímá tyto mateřské výrazy, vyhrazuje však pro Boha jméno „Otec". „Při porodu podle těla přísluší některé aspekty odděleně otci a jiné matce; co se týče plození Slova, přisuzuje Písmo toto vše Otci: takto je řečeno, že Otec ‚dává život Synu', že jej ‚počíná' a že jej ‚rodí'."[25] Mateřského obrazu porodu užívá také k popisu stvoření. A používá také obraz porodní báby, aby popsal prozřetelné jednání Boha, který nejen stvořil svět, ale stará se také o své stvoření, jež chce dovést k dobrému konci.[26] Tyto mateřské rysy jsou začleněny do popisu božského jména „Otec".

Otec *jakožto Otec* předává takto Synu všechna božská dobra kromě skutečnosti, že je Otcem, což právě znamená jeho vztah k Synu.[27] V *Teologické sumě* ve svém velmi formálním vysvětlení toho, že otcovství označuje „vztah principu", který má Otec k Synu, tedy to, že Otec je „principem" Syna, shrnuje sv. Tomáš mnoho prvků biblické exegeze.

Otec, princip a zdroj

Tyto dvě vlastnosti jsou představeny prostřednictvím pojmu „princip" (*principium*), který prochází celou otázkou věnovanou Otci: tento pojem ovládá celou teologickou diskusi o Otci. Abychom mohli pochopit otcovství a nezrozenost, je třeba nejdříve objasnit, co je myšleno pojmem „princip". Toto téma nás odkazuje k počátkům trojiční teologie a je naprosto běžné ve středověké augustinovské tradici. Jeho užití není nijak originální. Osobní přínos sv. Tomáše spočívá spíše v tom, jaké místo ve své studii o Otci tomuto pojmu dává, v jeho pojmové přesnosti. To, že říkáme o nějaké skutečnosti, že je „principem" jiné, neimplikuje nutně žádnou následnost ani nerovnost skutečnosti, která má svůj počátek v tomto principu. Existují samozřejmě i principy, které implikují nerovnost či souslednost, protože pojem princip je analogický (jsou různé způsoby, jak být principem). Pojem „princip" se užívá v místním smyslu („výchozí bod"), pro označení základu úvahy, pro označení cíle, jehož chce člověk dosáhnout, nebo pro označení účinné příčiny atd.[28] Nerovnost však není zahrnuta v tom, co tento termín znamená formálně, v nejobecnějším smyslu.

Tento postřeh není arbitrární, spočívá na zkoumání našeho jazyka a našich pojmů. „Jména ‚princip' užíváme také pro označení věcí, mezi kterými není žádný rozdíl (v substanci, vzdálenosti či dokonalosti), ale které se liší jen pořadím: takto říkáme, že bod je počátkem přímky, nebo dokonce že první část přímky je počátkem této přímky."[29] Opět můžeme vidět, jakou péči věnuje sv. Tomáš ověřování hodnoty našeho slovníku. To, že můžeme Otce nazvat jménem „princip", tedy není jen jazykovou konvencí – ve všem, co je tomuto termínu vlastní, „znamená jméno princip absolutně to, že něco od něčeho vychází, aniž by se určovalo jak".[30] Znamená jednoduše skutečnost, z níž nějaká jiná skutečnost vychází. Toto jméno je tedy vhodné k tomu, aby bylo dáno přímo Bohu, aby označovalo jednu božskou osobu ve vztahu, který udržuje s jinou osobou, jež z ní vychází.[31] Svatý Tomáš si zde všímá jednoho obecného pravidla našeho jazyka o Bohu:

Mezi všemi jmény, užívanými pro počátek, je jméno „princip" nejpříhodnější pro mluvení o Bohu. Ve skutečnosti nemůžeme Boha pochopit: proto je vhodné nazývat jej běžnými jmény, která označují věci nedefinovaným způsobem, spíš

než zvláštními jmény, jež přesně specifikují esenci věcí. Z téhož důvodu se jméno „Ten, který je", které podle sv. Jana Damašského označuje „nekonečný oceán substance", svrchovaně hodí pro Boha (Ex 3,14).[32]

Tato vysvětlení ukazují výhody jména „princip" oproti jménu „příčina". Pojem „příčina" je totiž více determinovaný než pojem „princip". „Příčina toho říká víc než princip,"[33] vyjadřuje určitý způsob bytí principem. A tento způsob implikuje u věcí našeho světa určitý odstup a také určitou nerovnost vztahu účinku ve vztahu ke své příčině. „Jméno příčina implikuje rozdílnost substance a závislost účinku na příčině, kterou neobnáší jméno ‚princip'. Ve všech druzích příčinnosti se mezi příčinou a účinkem vždy jedná o určitou vzdálenost v dokonalosti nebo síle. Naopak pojem princip se užívá i tam, kde se nejedná o žádnou takovou odlišnost: stačí, že se jedná o nějaký vztah (*ordo*)."[34]

Toto pojednání o jazyce by mělo asi jen omezený význam, kdyby se ve skutečnosti nejednalo o představení řecké a latinské tradice: „Řekové užívají jména ‚příčina' a ‚princip' bez rozlišení: ale latinští učenci užívají jedině jména ‚princip'."[35] Pod jménem „příčina" se skrývá řecký termín *aitia*, který východní trojiční tradice často užívá spolu se jménem *arché* pro osobu Otce. Ze začátku svého působení sv. Tomáš soudil, že „se jméno příčina nehodí pro označení původního pořadí (osob)".[36] Jeho užití pro označení Otce tedy považoval za „nesprávné".[37] Později sv. Tomáš lépe pochopil tradiční význam tohoto termínu, který nacházel v latinských překladech u sv. Atanáše z Alexandrie, sv. Basila z Cézareje, sv. Řehoře z Nyssy a dalších.[38] Upřesňuje svůj soud a vysvětluje: „Tímto slovem chtějí řečtí Otcové pouze ukázat původ osob jako my pojmem princip".[39] Můžeme si zde všimnout vlivu uplatňovaného dokumentovanou řeckou patristikou.

Prozkoumání patristických spisů dalo sv. Tomášovi příležitost k formulování tohoto tvrzení: „Je mnoho slov, která zní dobře v řečtině, ale která v latině nezní dobře, proto Řekové a latiníci vyznávají tutéž pravou víru různými slovy."[40] V otázkách, o kterých disputuje v *De potentia*, upřesňuje, že latinští Otcové užívají pro Otce jméno „příčina" jen vzácně či spíše nikdy, a to vzhledem k významu, který na sebe toto slovo bere „v našem jazyce" (*apud nos*). Řekové na druhé straně „užívají slovo ‚příčina' pro mluvení o Bohu absolutnějším způsobem a označují jím jediný počátek". „Jedno jméno totiž nemusí vyhovovat v latině, ale protože má každý jazyk vlastního génia, může přece vyhovovat v řeckém jazyce."[41] *Teologická suma* shrnuje tyto výsledky.[42]

Vedle slova „princip" je Otcova rozlišovací vlastnost označována také termínem „*auctor*" a odpovídajícím slovem „*auctoritas*" („princip", „zdroj"), které jsou blízké řeckému termínu „*aitia*" („příčina"). Tyto termíny, které se těžko překládají do češtiny vzhledem k morálnímu významu a hierarchickým konotacím, jež s se-

bou slovo „autorita“ nese, mají ve scholastickém trojičním slovníku vycházejícím z latinských Otců[43] významné místo. Jméno „*auctor*“ takto označuje vztah principu, který se nachází v osobě Otce. Neobsahuje v sobě žádnou podřadnost Syna.[44]

Ještě další jména obohatí jazyk, jímž označujeme Otce jako princip. Dále, ve studii o nezrozenosti, uvidíme augustinovské výrazy „princip bez principu“, „princip božství“ a další výrazy pocházející od řeckých Otců. Upozorněme prozatím na slovo „pramen“ (*fons*), které sv. Tomáš přejal mimo jiné od Pseudo-Dionýsia, ale také od sv. Atanáše a sv. Cyrila z Alexandrie.[45] Slovník „zdrojovosti“ je častější v komentáři k *Sentencím*,[46] ale objevuje se také v *Teologické sumě*.[47] Svatý Tomáš jej přijímá bez výhrad, navazuje toto jméno na předchozí vysvětlení: Otec je nazýván zdrojem z hlediska své *auctoritas* principu bez principu.[48]

Konečně je potřeba si u pojmu „princip“ všimnout toho, že sv. Tomáš ruší představu „hierarchie“ v Trojici. Téma hierarchie, spojené především s recepcí děl Pseudo-Dionýsia Aeropagity, se v trojiční teologii dočkalo značného úspěchu. Například sv. Bonaventura spojoval celý svět „stvořených hierarchií“ s božskou hierarchií. Podle františkánského mistra spočívá tato božská hierarchie v dokonalé jednotě a trojičnosti v Bohu, jež implikují určitý řád v sdělování dobra.[49] Dominikánský teolog je zde zdrženlivější, protože slovo „hierarchie“ evokuje nerovnost stupňů či příček a tím pádem o ní není vhodné mluvit v souvislosti s Boží Trojicí.[50] V této věci je neochvějný: mezi božskými osobami není *žádná přednost* ani v pořadí, ani v důstojnosti, ani v ničem jiném.[51] Pojem „princip“ umožňuje vyhnout se takovým dvojznačnostem[52] a sv. Tomáš na něm striktně trvá. Prostřednictvím tohoto pojmu (a tématu „řádu“, který je s ním spojen)[53] představuje osobní rozlišovací vlastnost Otce, jíž je otcovství a také nezrozenost: Otci je vlastní „být principem“, nakolik je Otec principem Syna v plození.[54]

Otcovství Otce: Otec Syna a Otec svého stvoření

Analogický soubor jména „Otec“

Když nazýváme Boha „Otcem“, můžeme to dělat různým způsobem. Slovo „otec“ označuje, jak jsme viděli, vztah otcovství. Je však třeba rozlišit různé vztahy, ve kterých je Bůh nazýván „Otcem“: Otec svého jednorozeného Syna, Otec všeho svého stvoření, Otec lidí, Otec svatých. To, co vkládáme do slova „Otec“, není v žádném z těchto případů zcela identické. Jinak řečeno: vztah označovaný slovem „Otec“ či vztah odpovídající synovství nepokrývá tutéž skutečnost jednotným způsobem. Jméno „Otec“ je analogické, může označovat různé způsoby otcovství. Tento soubor významů je rovněž spojen s progresivním vyjevováním Božího ot-

covství v dějinách spásy. Ve Starém zákoně se Otec zjevil jako „všemohoucí Bůh" (stvoření a vyvolení: prozřetelnost), ale ještě ne v plném významu křesťanské víry. Otec se zjevuje plně jako Otec jedině ve vztahu ke svému jednorozenému Synu, Ježíši Kristu, zjevuje se jako Otec svého Syna stejné podstaty.[55]

V nejvlastnějším smyslu, který je také prvním smyslem, tedy jméno „Otec" označuje věčný vztah Otce k jeho jednorozenému Synu. Důvod toho již byl uveden: „Dokonalý pojem otcovství a synovství se nachází v Otci a jeho Synu, protože Otec a Syn sdílí stejnou přirozenost a stejnou slávu."[56] Otcovství je právě tento vztah, který nepředpokládá ani odlišnost, ani nadřazenost Otce, ale pouze vztah „principu" Otce k Synu: „To, že se v Bohu rodící liší od zplozeného jedině vztahem, patří k božské pravdě o plození a otcovství."[57] V Boží Trojici existuje otcovství ve svém nejdokonalejším způsobu a tento způsob se týká osobního vztahu Otce s jeho Synem. Když říkáme Otec, neoznačujeme tedy na prvním místě vztah Boha k jeho stvoření, ale věčný vztah Otce k jednorozenému Synu, jemuž předává v celku plnost svého božského života. Tato upřesnění směřují především k odstranění potíží ariánství. Otcovství Otce ve vztahu k soupodstatnému Synu je tedy prvotní.

Otcovský vztah Boha ke stvoření se tím neruší, ale je mu přiznáno druhotné místo, odvozené z prvního: „Otcovství Boha se týká na prvním místě vztahu božské osoby k božské osobě a teprve potom vztahu Boha ke stvoření."[58] Důvod toho je následující: „Ve stvořených bytostech se synovství vzhledem k Bohu nenachází v dokonalém stavu, protože Stvořitel a stvoření nemají tutéž přirozenost: synovství je v něm shledáváno podle určité podobnosti."[59] Jinak řečeno: Otec není naším Otcem stejným způsobem, jako je Otcem jednorozeného Syna, protože Otcem Syna je podle přirozenosti, zatímco naším Otcem je podle stvoření a podle milosti, to znamená podle podobnosti synovství jednorozeného Syna.[60] Tato „podobnost" spočívá v tom, že se stvořené bytosti podílí na synovství Syna: stejně jako Syn přijímá od věčnosti plnost božského bytí, díky čemuž je uznán „Synem podle přirozenosti", stejně tak v určitém uzpůsobení dostávají stvořené bytosti od Boha podíl na božském bytí a božských dobrech k podobě či podobnosti se Synem.[61] Svatý Tomáš to po vzoru sv. Alberta Velikého vysvětluje rovněž ve vztahu k pojmu „princip": „Vycházení stvořených bytostí má za vzor vycházení božských osob. Proto se, absolutně řečeno, ‚princip' používá na prvním místě pro vztah k osobě a potom pro vztah ke stvoření."[62] Věčné plození Syna Otcem je v tomto ohledu „vzorem a důvodem" toho, že se stvoření podílí na bytí.[63]

Na jedné straně je lidské otcovství participací na otcovství Otce. A i když to sv. Tomáš neříká explicitně těmito slovy (je dítětem své doby a závisí v tomto bodě

na starých pojetích, která jsou dnes překonaná), tato participace se týká na prvním místě lidského mateřství, protože „v Písmu se přisuzuje Otci v plození Slova vše, co při tělesném rození přísluší jak otci, tak matce“.[64] To platí o rodičovském otcovství a mateřství, ale vztahuje se také analogicky na otcovství duchovní: „Ten, kdo přivádí druhého k aktu života, například k dobrému jednání, k poznání, k vůli, k lásce, si zaslouží být nazýván ‚otcem‘.“[65] Ve všech oblastech, jež dnes nazýváme pozvedáním lidské důstojnosti nebo péčí o život, nás sv. Tomáš zve k objevování toho, že se podílíme na otcovství Otce.

Na druhé straně na sebe Boží otcovství vůči stvoření bere různé podoby uskutečnění. Také zde se ještě bude jednat o analogii. Když nazýváme Boha Otcem stvoření, nevkládáme vždy do jména „Otec“ totéž, protože označujeme různé vztahy, jež stvoření s Bohem udržuje. Svatý Tomáš to ukazuje na stupních participace.

Čím je podobnost synovství dokonalejší, tím víc se blížíme k pravému pojmu synovství. 1. Bůh se nazývá Otcem některých stvoření jen na základě podobnosti stopy: to je případ stvoření bez rozumu, jak vidíme v knize Job (38,28): „Kdo je Otcem deště? nebo kdo zplodil krůpěje rosy?“ 2. U jiných stvoření je Bůh Otcem na základě podobnosti obrazu. Tak je tomu u rozumových bytostí, jak se píše v Deuteronomiu (32,6): „Cožpak není on tvůj Otec? Vždyť mu patříš. On tě učinil.“ 3. A pak jsou tu ti, jejichž Otcem je Bůh podle podobnosti milosti, a ti dostávají jméno „adoptivní synové“, protože dar milosti, který dostali, je uschopňuje k dědictví věčné slávy, jak říká sv. Pavel: „Tak Boží Duch dosvědčuje našemu duchu, že jsme Boží děti. A jsme-li děti, tedy i dědicové.“ (Řím 8,16.17) 4. Konečně jsou ti, jimž je Bůh Otcem podle podobnosti slávy, protože již vlastní dědictví slávy, o němž sv. Pavel říká: „Chlubíme se nadějí, že dosáhneme slávy dětí Božích.“ (Řím 5,2)[66]

V těchto vysvětleních si můžeme všimnout teologické struktury přirozenost–milost–sláva, která se pojí s rozlišením stvoření bez rozumu a těch, kdo jsou stvořeni k obrazu Božímu. Téma stopy[67] a téma obrazu spočívají na Božím otcovství. Táž struktura je rozvíjena ve studii o Božím obrazu v pojednání o stvoření.[68] Učení o participaci a o analogii vede k tomu, že se jméno „syn Boží“ neomezuje jen na život z milosti, ale jeho uskutečnění se spatřuje v různých způsobech participace stvoření na bytí Boha. Již stvoření a působení prozřetelnosti představuje univerzální pojem otcovství.[69] Na vyšší úrovni, osvětlované trojiční vírou, se Boží otcovství ke svatým naplňuje vzrůstajícím způsobem podle etap ekonomie spásy: otcovství milosti na pouti víry, otcovství slávy v blaženém patření. S tématem synovství se opět setkáme dále, v pojednání o osobě Syna, ale již zde si můžeme všimnout jeho základní struktury.

Jméno „Otec“: osoba Otce a Trojice

Z těchto důvodů sv. Tomáš v návaznosti na sv. Augustina[70] soudí, že jméno „Otec“ může rovněž označovat Trojici, to znamená tři božské osoby podle toho, že jsou společně jediným Stvořitelem a jedinou Prozřetelností. Toto rozšíření jména „Otec“ musí být dobře pochopeno. Svatý Tomáš důkladně zvažuje vztah, který označujeme, když nazýváme Boha „Otcem“. Jestliže se tento vztah týká našeho vztahu k Bohu stvořiteli a spasiteli, označuje jméno Otec, protože se jedná o společné rysy tří osob (tři osoby nás stvořily, starají se o nás, spasí nás), Trojici jako jednoho Boha, „našeho Otce“.[71] Bůh je nazýván „naším Otcem“ z hlediska stvoření, skrze které nás ustavuje ke svému obrazu, ale také podle prozřetelnosti, skrze niž vede své děti jako svobodné, a nikoli otroky, a konečně z hlediska přijetí za syny v milosti.[72]

Abychom dobře pochopili tato vysvětlení, vraťme se nejprve k vlastnímu významu jména „Otec“. Když vyznáváme „Otce“ a označujeme přitom tímto slovem první osobu Trojice, vyznáváme ho jako rozdílnou osobu, pojímáme ho tedy podle jeho vztahu k Synu, protože Otec existuje jako rozdílná osoba právě *ve svém vztahu k Synu*, s nímž vydechuje Ducha svatého. Nazvat Boha „Otcem“ tedy v plném smyslu křesťanské víry vždy znamená jmenovat ho *z hlediska toho, že je Otcem svého jednorozeného Syna*. Svatý Tomáš v tom spatřuje jeden z nároků učení vyznaného v Niceji a v Cařihradě. Není tomu tak, že by božské působení ve světě činilo Boha „Otcem“, Bůh je Otcem od věčnosti kvůli svému vztahu k Synu, uvnitř Trojice. Otcovství není atribut, který se přidává Bohu, Bůh je Otcem, dříve než byl založen svět, ve svém vztahu k Synu, jehož plodí ve svém lůně. Otcovství Otce k jeho jednorozenému Synu je tedy první, jméno „Otec“ označuje přímo věčný vztah osoby k osobě. Otcovství Boha ve vztahu k lidem je vztahem zcela jiného řádu: již se nejedná o rovinu vztahů v imanenci Trojice, ale o rovinu vztahů, jež Bůh udržuje se světem. Ovšem vztahy se světem nejsou těmi, jež činí z Otce rozdílnou osobu: vztahy se světem nepůsobí v Boží Trojici skutečné rozlišení. Dalo by se říci, že tyto vztahy se světem udržuje Bůh jakožto Bůh. Jestliže tedy jménem „Otec“ označujeme vztah ke světu, označuje tento termín, bereme-li v úvahu striktně toto slovo samotné, božskou skutečnost tří osob.

Proto se také sv. Tomáš, když se při četbě Písma setkává se jménem „Otec“, snaží především podle kontextu a významu slov upřesnit, o jaké otcovství se jedná. Jestliže je slovo „Otec“ správně určeno vztahem, který Otec udržuje se svým Synem, označuje toto slovo božskou osobu tím, co je jí v její odlišnosti nejvlastnější. Jestliže se slovo „Otec“ týká vztahu ke stvoření, bude označovat celou Trojici.[73] Svatý Tomáš na mnoha místech připomíná toto pravidlo božských osobních jmen

(Syn, Slovo, Láska, Dar): u těchto jmen spočívá osobní rozlišení ve vnitro-trojičním vztahu jedné božské osoby k druhé božské osobě, nikoli ve vztahu ke stvoření. Vztah ke stvoření přísluší božským osobám s ohledem na jedinou esenci, která je společná celé Trojici.[74] V případě jména „Otec" tedy sv. Tomáš ponechává dva odlišné významy, z nichž druhý vychází z prvního: význam, ve kterém jméno „Otec" označuje vnitro-božský vztah Otce k Synu, a význam, ve kterém jméno „Otec" označuje působení a vztah Boha k jeho tvorům ve stvoření, v prozřetelnosti a v daru milosti. V tomto druhém významu se jméno „Otec" vztahuje na celou Trojici.

Svatý Tomáš toto pravidlo podrobně vysvětluje ve svém pojednání o přijetí za syny. Adopce je *čin* a na tomto činu se podílejí tři božské osoby. Otec, Syn a Duch Svatý konají toto dílo adopce společně, protože je konají z moci svého božství, díky kterému je každá osoba v druhé a naopak. A protože je tento čin dílem tří osob, je jeho účinek také přisuzován třem osobám, takže vztah adoptivního synovství nás bytostně odkazuje k celé Trojici. Přijetí za syny tedy není vyhrazeno jedné božské osobě, ale bude od nynějška přivlastňováno třem osobám: „Přijetí za syny je Otci přivlastňováno jakožto jeho původci, Synu jakožto vzoru, Svatému Duchu jako tomu, kdo do nás vtiskuje podobnost tomuto vzoru (Synu)."[75] Přivlastnění se nezakládá na vztahu Trojice k lidem, protože tři osoby jednají ve společném konání (které je tím, co je přivlastněno), ale zakládá se na rozlišujících vlastnostech osob, to znamená na vztahu božské osoby k božské osobě.

Otec je osobním zdrojem tohoto konání, adopce, protože to on posílá Syna a Ducha svatého, skrze něž uskutečňuje přijetí za syny. Syn je vzorem či modelem našeho synovství kvůli svému synovskému vztahu k Otci, protože „adoptivní synovství je podobností věčnému synovství".[76] A Duch svatý vpisuje toto synovství do srdcí skrze dar své milosti, z moci své osobní rozlišující vlastnosti: „Duch svatý z nás činí Boží syny, protože je Duchem Syna."[77] Otec uskutečňuje přijetí za syny jakožto *auctor* či „princip Syna a Svatého Ducha". Syn uskutečňuje přijetí za syny jakožto „Syn Otce". Duch svatý uskutečňuje přijetí za syny jakožto „Duch Syna". Na těchto vlastních rysech se tedy zakládá přivlastnění. Tyto vlastní rysy pocházejí ze strany osobních rozlišujících vlastností, totiž vztahů božské osoby k božské osobě. Na nich se zakládá přivlastnění činnosti (adoptovat), která je jako taková vykonávána třemi osobami, a z tohoto konání vyplývá vztah (adoptivní synovství), jež nás bytostně a objektivně odkazuje k celé Trojici.

Toto učení spočívá na obecně sdílené nauce. Svatý Albert to říká jasně: když označujeme Boha „Otče náš", označuje jméno Otec celou Trojici.[78] Svatý Bonaventura je rovněž explicitní: jako adoptivní synové jsme dětmi celé Trojice, „o tom není žádných pochyb". Františkánský mistr vysvětluje v termínech velmi blízkých termínům, jichž užívá sv. Tomáš, že: „jméno ‚Otec' má osobní význam, jestliže

je řečeno o osobě. Jestliže je řečeno o rozumném stvoření, má význam esenciální. Proto jako jsou Otec, Syn a Duch svatý jediným principem stvoření jako tvůrci přírody, tak jsou jediným Otcem jako dárci milosti."[79] Svatý Bonaventura uzavírá: „Jsme syny Kristova Otce […], ale nejen samotného Otce, protože se liší, jakým způsobem je Synem (Otce) Kristus a jakým jsme syny my: Kristus je Synem skrze plození, jež je osobním konáním, zatímco my jsme syny skrze stvoření a dar milosti, jež jsou esenciálním konáním, které Otec předává celé Trojici."[80]

Příspěvek sv. Bonaventury obnáší dvě důležitá upřesnění, jež můžeme najít i u sv. Tomáše. Jednak to, že dvojí význam slova „Otec" vychází z rozdílu mezi přirozeností věčného Syna a přirozeností lidí. Z tohoto důvodu nejsme Otcovými dětmi stejným způsobem jako jednorozený Syn.[81] Svatý Tomáš to vysvětluje: „Adopcí se stáváme Kristovými bratry a máme stejného Otce jako on, ale je rozdíl mezi tím, jakým způsobem je Otec Otcem Krista a jakým způsobem je naším Otcem. […] Otcem Krista je, protože jej plodí podle přirozenosti, a to je vlastní jen jemu; ale naším Otcem je z úkonu své vůle, což má společné se Synem a Duchem svatým."[82] Svatý Tomáš zde zdůrazňuje „společenství", jež synovství ustavuje mezi Kristem a věřícími („máme stejného Otce jako on"), ukazuje však přitom i to, co je vyhrazené pouze jednorozenému Synu. Jednorozený Syn je „zplozený, nestvořený", zatímco lidé jsou Božími dětmi skrze stvoření a nové stvoření. To podle sv. Tomáše zahrnuje Nicejské učení. Základní rozlišení neprochází mezi Otcem a jinými skutečnostmi, mezi nimiž by byl zařazen také Syn, ale mezi Trojicí a jinými skutečnostmi, to je stvořením. Distinkce mezi Nestvořeným a stvořeným tedy vede k uznání toho, že je na jedné straně Otec, Syn a Duch svatý a na druhé straně stvoření (a ne na jedné straně Otec a na druhé straně všechno, co není Otcem). Z tohoto důvodu jsou na ontologické a objektivní úrovni vztahy, jež udržujeme s Bohem, vztahy k Trojici, totiž k Otci, Synu a Duchu svatému, v jejich nerozdělitelném božství. Jsme dětmi Kristova Otce, „ale ne Otce samotného", protože Syn a Duch svatý spolu s ním uskutečňují dílo našeho přijetí za syny.

V tomto učení není opomenuta vlastní rozlišující vlastnost Otce (jak nám ukázalo již přivlastnění). A to je druhé upřesnění: v jednání Trojice působí osobní rozlišovací vlastnost Otce ze strany vnitro-trojičních vztahů božských osob, jež jednají. Syn a Duch svatý mají svou božskou existenci od Otce, od Otce získávají také to, že jednají. Způsob působení Syna a Ducha svatého je charakterizován, i když různým způsobem, vztahem k Otci. Přijetí za syny je „esenciálním konáním, jež Otec předává celé Trojici". Z tohoto důvodu se konání Otce vyjadřuje vlastním způsobem (a ne přivlastněním) a zároveň se vyjadřuje, že „Syn je tím, skrze něhož Otec jedná" nebo že „Otec uskutečňuje svá díla skrze svého Syna v Duchu". Otec je jediný, kdo jedná skrze svého Syna v Duchu. Označujeme tedy

nejen vztah Otce ke stvoření, ale nejprve osobní vztah, který Otec udržuje se Synem a s Duchem svatým v jednání, jež spolu s nimi vykonává pro stvoření. Osobní rozlišení nemá zdroj ani ze strany božského jednání (jedná se o esenciální jednání), ani ze strany jeho účinků (tytéž účinky pocházejí od Otce, Syna a Ducha svatého), ale ze strany vzájemných vztahů, jež charakterizují způsob bytí a jednání božských osob.

Tato vysvětlení můžeme na závěr seskupit okolo tří základních témat. Zaprvé, otcovství Otce spočívá přednostně v jeho vztahu k jednorozenému Synu: v tom spočívá dokonalost otcovství a synovství a tento vztah označuje jméno „Otec" v plném a nejvlastnějším smyslu trojiční víry. Zadruhé, vztahy stvoření k Bohu Otci nejsou na stejné úrovni jako vnitro-trojiční vztah Syna k Otci, nejsou „stejného řádu" ani „stejné povahy". Z tohoto důvodu může být osoba Otce uchopena odděleně jedině tehdy, když vnitro-trojiční vztah otcovství stojí na prvním místě. Zatřetí, vztah synovství k Bohu Otci je u stvoření participací na věčném synovství Syna k Otci. Když je Bůh nazýván Otcem stvoření, jedná se tedy o analogii s věčným otcovstvím Otce (vnitro-trojiční vztah Otce k Synu) a tato analogie má různé podoby, z nichž se nejvyšší uskutečnění objevuje u svatých (adoptivní synovství).

Poté sv. Tomáš rozvíjí úvahu o ekonomii, v níž se soustředí na osobu Otce jako zdroj a konečný cíl lidského života a světa. Než se však pustíme do této „otcovské" teologie stvoření a ekonomie milosti, je třeba upřesnit, co se myslí tím, když je Otec nazýván „Nezplozený" a „princip bez principu".

Nezrozenost: nezplozený Otec

Svatý Tomáš vykládá otcovství Otce prostřednictvím pojmu „princip". A pomocí tohoto pojmu vysvětluje také další rozlišující vlastnost Otce, „nezrozenost". Otec v sobě zahrnuje všechny způsoby bytí „principem". Co se týče konání ve světě, je Otec spolu se Synem a Duchem svatým principem stvoření a ekonomie: tři osoby jsou tedy uznány jako „jediný princip" stvoření.[83] V životě Trojice, ve zcela jiném řádu vztahů, přísluší „být principem" Otci, jenž je skrze plození „Otcem a principem Syna". Otec je také spolu se Synem podle katolické nauky principem Ducha svatého.[84] Svatý Tomáš podobně jako sv. Augustin vysvětluje, že protože Syn dostává to, že je principem Ducha svatého, od Otce, vychází Duch svatý „principiálně" (*principaliter*) od Otce: toto slovo „principiálně" znamená, že Otec je „principem" Syna, s nímž vydechuje Ducha svatého.[85] K tomu je třeba dodat, že Otec sám je „bez principu", což nelze říci ani o Synu, ani o Duchu svatém, protože ti vycházejí z Otce. Latinská tradice vyjadřuje tuto poslední charakteristiku Otce

termínem „nezrozenost“: Otec je „nezrozený“. Upřesněme hned, že sv. Tomáš odstraňuje od počátku konfuzi mezi dvěma významy slova „nezplozený“, která činila potíž při ariánské krizi. Ariánství prosazovalo pojetí, které ještě nečinilo jasný rozdíl mezi „být zplozen“ a „vzniknout“. Problém byl o to subtilnější, že v řečtině se formulace tohoto problému lišila v jediném písmenu abecedy, „ný“ (ν). Slovo „nezplozený“ může podle učení, obecně přijímaného v Řecku, označovat esenciální rozlišující vlastnost Boha: Bůh není plodem budoucnosti, není podřízen genezi, není zplozen (*agenétos*). Ale toto slovo může označovat stejně tak Otce, který není zplozený, čímž se liší od Syna, jenž je zplozený Otcem: Otci je vlastní být nezplozeným (*agennétos*). Po určitou dobu byl slovník rozkolísaný. Smysl slov se v mnoha starých textech jasně ukazuje teprve podle kontextu. Ariánská krize přiměla křesťanskou teologii k jasnému rozlišení dvou pojmů a slov, která je vyjadřují: Syn je „zplozený“ a „nevznikl“. Svatý Tomáš to připomíná podobně jako sv. Jan Damašský: slovo „nezplozený“ může označovat „to, co je nestvořené“ (nevzniklo), a pak se používá pro všechny tři božské osoby; může ale také označovat „toho, kdo je nezplozený a nevychází z nikoho jiného“, a tehdy se netýká roviny božské substance společné třem osobám, ale roviny rozlišovacích vlastností a vztahů osob. V tomto posledním smyslu mluvíme o Otci, který je nezplozený či nezrozený.[86]

Ve svém výkladu o nezrozenosti Otce vychází svatý Tomáš v *Sumě* od augustinovského tématu: Otec je „principem bez principu“.[87] V komentáři k *Sentencím* k němu přidal téma východní teologie, jež má svůj původ u Pseudo-Dionýsia: v Otci spočívá „zdrojové božství“.[88] Na tomto podkladě sv. Tomáš zkoumá, jakým způsobem známe Otce, prostřednictvím vyhledávání „pojmů“, jimiž uchopujeme jeho osobu. Volba tohoto východiska má velký význam. Protože bude ukazovat, že nezrozenost spočívá v negaci (Otec není zrozený), volí sv. Tomáš jednoznačně pohled ze strany našeho poznání o tajemství. Mezi stvořenými bytostmi vedou dva rysy k poznání „prvního principu“ jako takového: na jedné straně skutečnost, že je tento první princip zdrojem toho, co od něj pochází; a na druhé straně skutečnost, že tento princip není odvozen z ničeho jiného: je právě první. Přesně řečeno, v Bohu nelze mluvit o prvním principu, protože mezi božskými osobami není přednost, tyto dva rysy se však určitým způsobem nacházejí v našem poznání o osobě Otce:

Otec je nám známý na jedné straně svým otcovstvím a společným vydechováním, totiž svým vztahem k osobám, jež z něho vycházejí. Na druhé straně jako „princip bez principu“ je nám známý tím, že nepochází od nikoho jiného: to patří k vlastnosti nezrozenosti, již toto slovo „nezplozený“ označuje.[89]

Svatý Tomáš tedy ukazuje, že jméno „Nezplozený“ a rozlišující vlastnost „nezrozenost“ vyjadřují negaci. To vysvětluje už sv. Basil z Cézareje proti Eunomovi

z Cyziku, na Západě to přejal sv. Augustin,[90] na něhož sv. Tomáš explicitně odkazuje. „Je třeba uznat, že, jak píše Augustin, jméno ‚Nezplozený' značí negaci zplození: ‚být nezplozený označuje totéž jako nebýt Synem'."[91] Nejedná se o nějakou privaci, jež by zasahovala božskou dokonalost Otce, protože to, že není zplozený, nepřipravuje Otce o žádné božské dobro. Jedná se o negaci, a ještě přesněji o negaci vztahu počátku.[92] „Pojem ‚Nezplozený' označuje toho, kdo není zplozený. A takto je tento termín vztažný […]; stejně jako slovo ‚Zplozený' označuje v Bohu vztah, je také slovo ‚Nezplozený' z řádu vztahů. Proto s sebou nenese rozdílnost v substanci mezi nezplozeným Otcem a zplozeným Synem, ale pouze rozdíl ve vztahu, takže můžeme říci, že se u Otce nejedná o vztah synovství."[93] Přitom zůstává nezrozenost opravdovou rozlišující vlastností Otce a pojmem, jehož prostřednictvím Otce poznáváme, protože dobře ukazuje jeden aspekt Otcovy osoby: Otec nemá své bytí od nikoho jiného. To před sv. Tomášem podrobně vysvětlil již sv. Albert Veliký.[94]

V této otázce nezrozenosti se vyjevuje rozdíl mezi františkánskou trojiční teologií sv. Bonaventury a dominikánskou školou sv. Alberta a sv. Tomáše. Podle Bonaventury obnáší nezrozenost negativní stránku (Otec nemá princip), ale má také stránku pozitivní. Svatý Bonaventura zastává názor, že nepřijímat své bytí od nikoho jiného, tedy být první, znamená určitou vznešenou pozici: prvotnost implikuje plodnost. „Otec plodí (Syna) a vydechuje (Ducha), *protože je první*." Nezrozenost označuje podle františkánského mistra právě tuto plodnou prvotnost. Nespočívá tedy jen v negaci, ale také v tom, že se Otci přisuzuje pozitivní rys, totiž prvotní plodnost Otce, který „plodí" ostatní božské osoby: „Nezrozenost Otce označuje jeho ‚zdrojová plnost'." To je podle sv. Bonaventury význam augustinovského tématu Otce jako „principu bez principu" či „principu všeho božství". Vlastní rozlišení Otce se tedy zakládá nejprve na nezrozenosti, inchoativním způsobem („můžeme pojímat samotnou hypostazi Otce, aniž bychom se dívali na jakoukoli jinou osobu, je tedy uchopitelná bez otcovství") a plně se naplňuje či završuje v otcovství. Ještě přesněji, podle františkánského mistra „právě *proto, že je nezrozená*, plodí hypostaze Otce Syna".[95]

Tento rozdíl by se na první pohled mohl zdát jako druhotný či příliš subtilní, ve skutečnosti však vyjevuje základní charakteristický rys myšlení těchto teologů. Svatý Bonaventura staví do popředí téma prvotnosti: kořenem, zdrojem otcovství Otce je v jeho pojetí zdrojová plnost. Svatý Bonaventura pojímá Otce tak říkajíc jako „absolutní zdroj". Toto pojetí vychází přes všechny nuance vlastní latinské teologii nejspíš ze spřízněnosti s byzantskou teologií. U sv. Tomáše naopak nezrozenost označuje negaci, jež jako taková spočívá na uznání Otce jako principu v řádu vztahů: Otec plodí svého Syna a vydechuje Ducha svatého, ale nikdo není

principem Otce.[96] Podle sv. Tomáše by Bonaventurova teze znamenala, že je Otec ustaven ve své oddělené subsistenci ještě před svým vztahem otcovství. Vidí v ní předvztahové pojetí Otce. Proti sv. Bonaventurovi vysvětluje: „Jestliže nechápeme otcovství, nemůžeme pochopit hypostazi Otce."[97] Zamítá tedy Bonaventurovo řešení, ale zachovává to, že nezrozenost označuje zdrojovou plnost Otce. „To se nezdá být pravdivým, protože tak by nezrozenost nebyla jinou vlastností než otcovství a vydechování […], protože zdrojovost neznačí v Bohu nic jiného než princip původu."[98] Význam této diskuse o nezrozenosti Otce je zjevný: jedná se o učení o vztazích osob, totiž o roli vztahových vlastností (otcovství, synovství, vycházení) pro odlišení a ustavení hypostazí či božských osob.

Patristické výrazy budou od nynějška vysvětlovány pomocí učení o osobě a o vztahu. Otec je podle sv. Augustina „principem bez principu", „principem všeho božského" či „principem božství". To znamená, že Otec, který nepřijímá své bytí od nikoho jiného, je principem Syna, jehož plodí, a principem Ducha svatého, který z něj vychází; je principem, z něhož pocházejí další osoby.[99] Tento vztah Otce k Synu a k Duchu svatému označujeme, když říkáme, že je Otec „zdrojem" – tento vztah je označován pojmem „zdrojovost" Otce.[100] Pseudo-Dionýsiovo pojetí Otce jako „zdroje všeho božského" či jako „zdrojového božství" vysvětluje sv. Tomáš tak, že slovo „zdroj" označuje podle něj Otce jako „princip bez principu" či jako *auctora* podobným způsobem jako augustinovské výrazy.[101] Nacházíme zde tedy dva základní aspekty studie o Otci: Otec, sám bez principu, je principem Syna a Ducha svatého.

Od Otce k Otci

Pojetí Otce jako „zdroje" v Trojici nebo jako „principu bez principu" osvětluje jak teologii, tak ekonomii. Na jednu stranu přináší tato rozlišující vlastnost Otce poslední základ přivlastnění moci, věčnosti, stvoření a dalších rysů, podobných osobě Otce, protože Otec se v nich ukazuje jako zdroj. Podobně je tomu, co se týče „jednoty Trojice". Svatý Tomáš výše vysvětlil, že jednota tří osob se dokládá totožností jejich přirozenosti. Tatáž jednota však může být uvažována i z hlediska osoby samotného Otce, či spíše *v* osobě Otce:

Jestliže uvážíme rozlišující vlastnosti osob, nacházíme v Otci pojem takřka prvního principu. Díky jednotě principu bez principu v každé přirozenosti je totiž předávána stejná přirozenost všem. Proto je *vše jedním kvůli Otci*.[102]

Božská jednota bude tedy přisuzována Otci,[103] protože Otec je principem jednoty v Trojici. Podobně jako „jednota formy vychází z jednoty principu", tak „soupodstatná jednota Trojice vychází z osoby Otce".[104] Jednota tří osob nespo-

čívá jen na rovině božské přirozenosti, jež je jim společná, ale vychází rovněž ze vztahů, jež Syn a Duch svatý udržují s Otcem. Syn a Duch svatý pocházejí od Otce, jenž předává svou jednotu Trojici.

Na druhé straně osvětlují tato vysvětlení také jednání Otce v ekonomii spásy.[105] Způsob jednání Otce je způsobem principu či zdroje Trojice: Otec jedná skrze svého Syna a skrze Ducha svatého, kteří z něho vzešli. Svatý Tomáš to vysvětluje ve svém komentáři k *Sentencím* při výkladu o stvoření a díle milosti v pojmech vyjití a návratu k Bohu. Stvořené bytosti, jež pocházejí od Boha skrze stvoření, tíhnou působením prozřetelnosti k božskému Dobru. U rozumných tvorů, lidí a andělů spočívá toto připodobnění božskému dobru v participaci na božském štěstí skrze poznání Boha a lásku k Bohu. U stvořených bytostí si můžeme všimnout určitého „kruhového pohybu": jsou vytvořeny Bohem a vracejí se k Bohu.[106] Bůh je *alfa* i *omega,* počátek i konec. Tento pohyb či vztah tvorů k Bohu, který je jejich principem i koncem, spočívá v jednání Syna a Ducha svatého, jehož zdrojem je Otec.

Ve vycházení tvorů z prvního principu pozorujeme určitý kruhový pohyb či řízenost, podle níž se všechny věci obracejí jako ke svému cíli k tomu, z čeho vzešly jako ze svého principu. Proto je zapotřebí vidět návrat k cíli ve stejných skutečnostech, ve kterých spatřujeme vycházení od principu. Stejně jako je vycházení osob příčinou stvoření tvorů prvním principem, je toto vycházení osob rovněž důvodem návratu k cíli; protože jako jsme byli stvořeni skrze Syna a Ducha svatého, tak jsme také skrze ně spojeni v posledním cíli, jak se jasně objevuje u sv. Augustina, když píše: „princip, k němuž se navracíme," totiž Otec, „vzor, který následujeme," totiž Syn, „a milost, jíž jsme usmířeni," totiž Duch svatý.[107] A sv. Hilarius píše:[108] „K jedinému principu bez principu vztahujeme všechny věci skrze Syna."[109]

V těchto vysvětleních se Otec jeví jako „zdroj" a jako „konec" veškeré božské ekonomie. Na jedné straně je Otec počátkem všech věcí: je principem Syna a Ducha svatého, skrze něž působí ve světě. Otec vykonává svou otcovskou činnost ve světě skrze plození Syna a vycházení Ducha svatého. Je v tomto smyslu zdrojem stvoření, protože je zdrojem osob, skrze něž tvoří svět. Otec se zároveň jeví jako cíl poslání Syna a Ducha svatého. Dílo Syna a Ducha svatého spočívá v tom, že nás vedou k Otci. Otec je tedy, podle augustinovského výrazu přejatého sv. Tomášem, „principem, k němuž se navracíme". Otec je nejzazší osobní konec naší cesty, protože je zdrojem Syna a Ducha svatého, skrze něž k nám přichází a vede nás k sobě.

Z tohoto důvodu se křesťanská chvála obrací ke třem osobám, ale zvláště k Otci. Skrze Syna a Ducha svatého jsou lidé uváděni k Otci: jsou přidruženi ke vzta-

hu, který Duch svatý a Syn udržují s Otcem.[110] Z tohoto důvodu se také křesťanská modlitba obrací k Otci. Ke spojení s Bohem dochází v Duchu svatém, naším přidružením se k Synu, který nás vede k Otci, principu bez principu a zdroji všeho dobra. Proto nás Kristus učil obracet se v naší modlitbě k Otci.[111]

Svatý Tomáš zdůrazňuje úzký vztah mezi rovinou imanentního tajemství Boha a rovinou trojiční ekonomie. Dotýkáme se zde tajemného aspektu Otcova jednání. Otec, zdroj v řádu udělování plnosti božství v Trojici, se jeví jako závěr našeho přístupu k trojičnímu životu; přístup k Otci máme jedině v Duchu a skrze Syna. Otec je takto „principem bez principu" v Trojici a zdrojem trojičního jednání; a stejně jako je tímto zdrojem, je také tím, ke komu se pod působením Syna a Ducha svatého lidé pozvedají a postupují díky milosti. Všechno pochází od Otce a vše se k Otci navrací.

Z francouzského originálu „La personne du Père",
který je 8. kapitolou knihy *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*
(*Trojiční teologie sv. Tomáše Akvinského*), Cerf, Paris 2004, s. 185–212,
přeložila Klára Jelínková.

POZNÁMKY:

1/ *Summa theologiae* (dále jen: ST) I, q. 33, prol.; viz q. 29, prol.
2/ Viz *Summa contra Gentiles* (dále jen: SCG) IV, kap. 7–14.
3/ V otázce plození viz především ST I, q. 27, a 1–2; q. 42, a. 2 a 4.
4/ Pojem princip (starý překlad *Teologické sumy* uváděl „původ") má v latině širší význam, než jaký se ustálil v češtině. Zahrnuje v sobě význam počátku, původu, základu, zásady, pravidla, principu. (Pozn. překl.)
5/ Srov. J. Wolinski: „Le monothéisme chrétien classique". IN: *Le christianisme est-il un monothéisme?* (edd. P. Gisel – G. Emery). Genève, 2001, s. 158–160.
6/ ST I, q. 33, a. 2.
7/ ST I, q. 33, a. 2, sed contra.
8/ ST I, q. 27, a 2.
9/ ST I, q. 33, a 2, ad 3; srov. a 3.
10/ ST I, q. 33, a 3; srov. a 2, ad 4.
11/ ST I, q. 33, a. 2, sol. a ad. 1; srov. q. 29, a. 4. V případě lidské bytosti označuje jméno „otec" poměr, čili vztah osoby. V Bohu se osoba neliší od tohoto vztahu: je tímto vztahem, který subsistuje; takto jméno „Otec" označuje přímo samotnou osobu v její odlišující subsistenci.
12/ ST I, q. 40, a. 2.
13/ ST I, q. 33, a. 2, ad. 1.

14/ ST I, q. 33, a. 2, ad. 2.
15/ ST I, q. 33, a. 4, ad. 1.
16/ ST III, q. 23, a. 4; q. 32, a. 3; q. 35, a. 5.
17/ Viz *In Ioan*. 3, 35 (č. 545); 5, 20 (č. 753); *In Matth*. 3, 17 (č. 302); *In Matth*. 17, 5 (č. 1435–1437).
18/ *I. Sent*. d. 5, exp. Text.
19/ Viz *In Ioan*. 11, 41 (č. 1553); *In Ioan*. 1, 2 (č. 60: „*concordia voluntatis*"); *In Ioan*. 5, 30 (č. 798); atd.
20/ Viz *In Ioan*. 10, 15 (č. 1414): „Jedině Synu je vlastní znát Otce, tak jak Otec zná jeho, protože Syn zná Otce tak, že jej chápe."
21/ ST I, q. 42, a. 6, ad. 2. Jako sv. Augustin popisuje sv. Tomáš plození v termínech patření: „Vycházení Syna z Otce není ničím jiným než vycházením božské moudrosti. A protože ‚patření' označuje odklon poznání a moudrosti od někoho, může být plození Syna z Otce nazváno po právu ‚patřením': říci, že Syn vidí konajícího Otce, je totéž jako říci, že vychází v inteligibilním vycházení z konajícího Otce." (*In Ioan*, 5, 18; č. 534)
22/ *In Ioan*. 7, 16 (č. 1037). Syn zná a vidí Otce, protože je osobně „Slovem Otcova intelektu" (*In Ioan*. 3, 32; č. 534).
23/ *In Ioan*. 5, 17 (č. 740); *In Ioan*. 5, 18 (č. 750–751); *In Ioan*. 5, 21–22 (č. 761–763); etc.
24/ *In Ioan*. 17, 22 (č. 2246).
25/ SCG IV, kap. 11 (č. 3479).
26/ Viz především *II Sent*., prol.
27/ *In Ioan*. 16, 15 (č. 2111–2112).
28/ Viz ST I, q. 42, a 3.
29/ ST, I q. 33, a. 1.
30/ *I Sent*., d. 29, q. 1, a. 1; srov. ST I, q. 33, a. 1, sol. a ad. 3.
31/ ST I, q. 33, a. 1; srov. q. 42, a. 3.
32/ *De potentia*, q. 10, a. 1, ad. 9; srov. ST I, q. 33, a. 1; *I Sent*., d. 29, q. 1, a. 1; srov. také ST I, q. 13, a. 11.
33/ *Contra errores Graecorum* (dále jen: CEG) I, 1. kap.
34/ ST I, q. 33, a. 1; srov. *De potentia*, q. 10, a. 1, ad. 9.
35/ ST I, q. 33, a. 1.
36/ *I Sent*., d. 29, q. 1, a. 1.
37/ Tamtéž: ad 2; srov. *I Sent*., d. 12, q. 1, a. 2, ad. 1.
38/ Viz např. texty shromážděné v CEG I, 1. kap.
39/ CEG 1, 1. kap.
40/ CEG I, prol.
41/ *De potentia*, q. 10, a. 1, ad. 8.
42/ ST I, q. 33, a. 1.
43/ Zvlášť u sv. Hilaria z Poitiers se objevuje široké užité tohoto slovníku: Otec je *auctor* Syna či jeho plození (viz např. *De Trinitate* IV, 6; IX, 54; XII, 21; XII, 25; SC 448, s. 20–21; SC, 462, s. 128–

129, s. 414–415 a s. 418– 419). Viz L. F. Ladaria: „Dios Padre en Hilario de Poitiers". IN: *Dios es Padre. Semanas de estudios trinitatos*. Salamanka 1991, s. 141–177, hlavně s. 149–150. Tohoto slovníku užíval Petr Lombardský (viz zvl. Petr Lombardský: *Sentence*, I. kniha, dist. 29, 3. kap.).

44/ Svatý Tomáš, který zachovává odstup vzhledem k běžnému slovníku scholastiků, doporučuje neužívat pro vyjádření odpovídajícího vztahu Syna (či Ducha Svatého) k Otci slova *subauctoritas*, protože může odkazovat k určité podřazenosti (*De potentia*, q. 10, a. 1, ad 9.).

45/ Viz CEG I, 1.kap.; CEG II, 25. a 27. kap.

46/ Viz zvl. *I Sent*., d 11, q. 1, a. 1, arg. 1; d. 12, q. 1, a. 2, ad. 3; d. 28, q. 1, a. 1, sol. et ad 4; aj.

47/ Viz ST I, q. 33, a. 4, ad. 1.

48/ *In Dion. de div. nom.*, II. kap., lect. 2 (č. 155); lect. 4 (č. 181).

49/ Viz zvl. Sv. Bonaventura: *II Sent*., d. 9, „Praenotata"; viz J. G. Bougerol: „Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne". IN: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 36 (1969), s. 131–167.

50/ Sv. Tomáš: *II Sent*., d. 9, q. un., a. 1, ad. 6.

51/ *I Sent*., d. 9, q. 2, a. 1; d. 12, q. 1, a. 1.

52/ *De potentia*, q. 10, a. 1, ad. 10; ST 1, q. 33, a. 1, ad. 3.

53/ Řád znamená přesně vztah mezi principem a tím, co je z tohoto principu odvozeno, bez jakékoli přednosti či nerovnosti v Bohu (ST I, q. 42, a. 3).

54/ *In Ioan*., 8, 25 (č. 1183). Otec je principem tímto trojím způsobem: principem Syna, principem Ducha a na jiné úrovni principem stvořených bytostí. Osoba Otce v sobě zahrnuje všechny božské způsoby bytí principem.

55/ *In Ioan*., 8, 19 (č. 1161).

56/ ST I, q. 33, a. 3.

57/ ST I, q. 33, a. 2, ad. 4.

58/ ST I, q. 33, a. 3.

59/ Tamtéž.

60/ *In Ioan*., 20, 17 (č. 2520). Sv. Tomáš se zvlášť snaží vyhnout ariánskému smíšení pojmů synovství Krista a synovství stvořených bytostí.

61/ ST I, q. 3, a 3., ad. 2; srov. *In Eph*., 3, 15 (č. 169).

62/ *I Sent*., d. 29, q. 1, a. 2, q/a 2. Ve svém komentáři k *Sentencím* přináší sv. Tomáš většinu výkladů, jež v *Teologické sumě* umisťuje do studie o otcovství, právě při výkladu jména princip. Srov. sv. Albert: *I Sent*., d. 29, a. 2, sed contra 2.

63/ *I Sent*., d. 10, q. 1, a. 1.

64/ SCG IV, 11. kap (č. 3479).

65/ *In Eph*., 3, 15 (č. 168). Jak vysvětluje sv. Tomáš, toto duchovní otcovství se týká rovněž andělů.

66/ ST I, q. 33, a. 3.

67/ ST I, q. 45, a. 7. Sv. Tomáš zde připomíná také to, že „vycházení osob je svým způsobem příčinou stvoření".

68/ ST I, q. 93, a. 1–4.
69/ Lidé velmi rozdílného vyznání se takto mohou skutečně připojit k uznání Boha Otce, aniž by přitom tímto slovem označovali stejnou skutečnost či stejný vztah (analogie).
70/ Svatý Augustin, De Trinitate V, XI, 12 (Bibliothèque augustinienne [dále jen: BA] 15, s. 450–451).
71/ Viz zvl. *In I Co* 1, 3 (č. 10); *In Col.*, 1, 3 (č. 7) atd.; viz také *In Ioan.*, 14, 18 (č. 1922).
72/ *Homilie k Otčenáši*, prol. (č. 1028). V komentáři k Otčenáši v evangeliu svatého Matouše vyzdvihuje sv. Tomáš zvlášť následující rysy Otce: prozřetelnost (Bůh se aktivně ujímá lidí), láska, jež zve k odpovědi lásky, k následování (milosrdenství) a k pokoře (uznání naší podmíněnosti dětí Božích); viz *In Matth.*, 6, 9 (č. 584). Náklonnost bude zvláštním rysem synovství vzhledem k Otci (*In Ioan.*, 8, 42; č. 1234).
73/ Viz zvl. *In I Thess.*, 1, 1 (č. 5); *In Ga.*, 1, 1 (č. 7); *In Ga.*, 1, 4–5 (č. 14–15); *In Rom.*, 1, 7 (č. 72) atd.
74/ Srov. ST I., q. 34, a.3, ad. 1. Svatý Tomáš formuluje toto pravidlo také následujícím způsobem, ve kterém bere v úvahu sdílení božské podstaty v Bohu (vycházení): osobní božské jméno může označovat nejen vnitro-trojiční vztah, ale také, jako důsledek, vztah božské osoby ke stvoření, protože vycházení osob je příčinou vycházení stvoření (*I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 3, ad. 6).
75/ ST III, q. 23, a. 2, ad. 3.
76/ Tamtéž: q. 45, a. 4; *In Eph.*, 1, 5 (č. 9) atd.
77/ SCG IV, kap. 24 (č. 3606).
78/ Sv. Albert: *Super Matth.*, 6, 9 (Ed. Coloniensis, svazek 21/1, s. 178): jméno Otec předpokládá pro celou Trojici.
79/ Sv. Bonaventura: *III Sent.*, d. 10, a. 2, q. 3.
80/ Tamtéž: ad. 2.
81/ Sv. Tomáš: *In Ioan.*, 20, 17 (č. 2520). Omylem ariánství bylo podle sv. Tomáše myslet si, že jednorozený Syn je Synem stejným způsobem jako my, totiž skrze stvoření.
82/ ST III, q. 23, a. 2, ad. 2.
83/ Skrze stvoření neudržují stvořené bytosti s Bohem tři různé vztahy (jeden s Otcem, jiný se Synem a ještě jiný s Duchem svatým), ale mají jeden vztah ke stvořitelské Trojici.
84/ *In Ioan.*, 8, 25 (č. 1183).
85/ *I Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2, ad. 3; viz ST I, q. 36, a. 3, ad. 2.
86/ ST I, q. 33, a. 4, ad. 3. Srov. Sv. Jan Damašský: *De fide orthodoxa*, VIII. kap., 8 (v překladu Burgundia z Pisy) (ed. E. M. Buytaert, New York 1955, s. 35): „Oportet scire quod ageniton per unum n scriptum, increatum, scilicet quod non factum, significat; agenniton per duo n scriptum, ostendet quod non genitum est."
87/ ST I, q. 33, a. 4.
88/ *I Sent.*, d. 28, q. 1, a. 1; Přehled o tomto tématu ve východní tradici i v západní teologii podává Y. Congar: „Le Père, source absolue de la divinité". IN: *Je crois en l'Esprit saint. T. III: Le fleuve de vie coule en Orient et en Occident*. Paris 2/1985, s. 181–192.

89/ ST I, q. 33, a. 4; srov. *I Sent*., d. 28, q. 1, a. 1.
90/ Sv. Basil: „Nezplozený (*to agennéton*) naznačuje to, co není přítomné […]. Nazvěme to privací, vynětím, negací nebo čímkoli tohoto druhu, o tom není třeba diskutovat. Ale domnívám se, že to, co bylo řečeno, ukázalo dostatečně, že pojem nezplozený neukazuje to, co je v Bohu." (*Eunome Contra Eunomium* I, 10; SC 299, s. 206–207); viz sv. Augustin: *De Trinitate* V, VI–VII (BA 15, s. 434–443).
91/ ST I, q. 33, a. 4, ad 1; viz sv. Augustin: *De Trinitate* V, VII, 8 (BA 15, s. 442–443).
92/ ST I, q. 33, a. 4, ad 2.
93/ ST I, q. 33, a. 4, ad 3.
94/ Ve svém komentáři k *Sentencím* věnuje sv. Albert nezrozenosti Otce celých šest článků (*I Sent*., d. 28, a. 1–6).
95/ Sv. Bonaventura: *I Sent*., d. 27, p. 1, a. un., q 2, sol. et ad 3; d. 28, a. un., q. 2; d. 28, dubium 1. Francouzský překlad některých pasáží je možné najít u Y. Congara: op. cit., s. 157–159.
96/ Sv. Tomáš: *I Sent*., d. 28, q. 1, a. 2.
97/ *I Sent*., d. 28, q. 1, a. 2, ad. 3. Toto učení nacházíme již u sv. Alberta Velikého (*I Sent*., d. 28, a. 4).
98/ ST I, q. 33, a. 4, ad. 1; srov. *I Sent*., d. 28, q. 1, a. 1 et a. 2.
99/ *I Sent*., d. 15, exp. text.; *I Sent*., d. 29, exp. text.; srov. např. sv. Augustin: *De Trinitate* IV, XX, 29 (BA 15, s. 414–415).
100/ ST I, q. 33, a. 4, ad. 1.
101/ *In Dion. de div. nom.*, 2. kap., lect. 2 (č. 155); 2. kap., lect. 4 (č. 181); *I Sent*., d. 28. q. 1, a. 1.
102/ *I Sent*., d. 31, q. 3, a. 2.
103/ Toto téma se u sv. Tomáše, který je přejal zvlášť od sv. Hilaria a sv. Augustina, často opakuje: ST I, q. 39, a. 8; q. 47, a. 2., ad 2; ST III, q. 58, a. 2, ad 3; *I Sent*., d. 31, q. 3, a. 1. a 2. (2. článek je celý věnován tomuto tématu); atd.
104/ *I Sent*., d. 31, q. 3, a. 2, ad. 1.
105/ Viz naše pojednání: „Le Père et l'oeuvre trinitaire de création selon le Commentaire des *Sentences* de saint Thomas d'Aquin". IN: *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin. Hommage au Prof. J.-P. Torrell o.p.* (ed. C.-J. Pinto de Oliviera). Fribourg 1993, s. 85–117.
106/ *IV Sent*., d. 49, q. 1, a. 3, qIa 1.
107/ Sv. Augustin: *De vera religione*, kap. 55, č. 113 (BA 8, s. 188–191).
108/ Sv. Hilarius: *De Synodis* 59, XXVI (PL 10, 521).
109/ Sv. Tomáš: *I Sent*., d. 14, q. 2, a. 2. Podrobnější výklad této pasáže a dalších příbuzných textů sv. Tomáše lze najít v naší knize: *La Trinité créatrice.* Paris 1995, s. 390–402.
110/ Srov. *I Sent*., d. 15, q. 4, a. 1.
111/ *IV Sent*., d. 15, q. 4, a. 5, qIa 3, ad 1.

André-Marie Ponnou-Delaffon

K teologii Ducha svatého

1. Je možné mluvit o teologii Ducha?

Teologická úvaha o Duchu svatém je založena na dvojznačnosti, kterou systematická teologie často přehlížela. V mnoha pasážích Písma se totiž sémantický okruh označující Ducha svatého neliší od sémantického okruhu označujícího Syna a zdá se, že dokonce naznačuje určitou podobnost mezi Kristem a Duchem. Jako ilustrativní příklad můžeme uvést interpretaci pojmu moudrosti v Bibli. Některá díla odkazují, jak se zdá, spíše k tomu, že moudrost ohlašuje Krista a vtěluje se v něm. Naopak patristická literatura, a dokonce i některé pasáže Pavlových listů směřují spíše ke ztotožnění moudrosti s Duchem svatým. Tato dvojznačnost je potvrzena také „slovy o jiném Přímluvci v evangeliu sv. Jana, označením, které jako by naznačovalo, že Duch svatý je zdvojením Krista-Přímluvce. V této funkci je Duch svatý protipólem Žalobníka, který působí ve světě na prvním místě proti Ježíšovi a také proti jeho učedníkům. Přímluvce je obhájcem, který vydává svědectví v hloubi srdce, přemáhá svět oslavením Krista tak, že převrací smysl jeho smrti. Proto je jeho svědectví svědectvím Pravdy. Jestliže jsou však vlastními distinktivními vlastnostmi Ducha moc a láska, nestírá tento odkaz k pravdě, která je totožná se Synem, specifické rysy těchto osob?“[1]

Prozatím vyvodíme z této sémantické dvojznačnosti Písma dvojí indikaci. Na prvním místě to, že pneumatologii a christologii není možné oddělit jinak než metodologicky. Ve skutečnosti ukazuje nominální blízkost Krista a Ducha svatého ve zjevení jejich hypostatické společenství a vyžaduje tudíž, aby k nim teologie přistupovala společně. Ostatně, jestliže Písmo nabízí také vlastní pojednání o Duchu, je to, domnívám se, vždy na podkladě této základní ambivalence. O to se bude opírat i logika našeho příspěvku: na prvním místě je jednota, potom teprve distinkce. To můžeme vztáhnout i na celou Trojici: nastínění vlastní teologie Ducha povede nutně k ještě důslednější a přesnější manifestaci Boží jednoty. Jinak řečeno, náš příspěvek k teologii Ducha má vést k jednoznačnému vyznání monoteismu.

Než se vrátíme k první indikaci, abychom ji ještě rozvedli, chtěl bych upřesnit, jaký teologický přístup jsem zvolil. Vyjádřím ho s K. Rahnerem slovy: „Trojice, tak jak se jeví v ekonomii Božího plánu, je táž Trojice, jak je v Bohu samém.“[2] To znamená, že moje úvaha bude směřovat od ekonomie k teologii. Boha a Trojici Božských osob totiž nemůžeme poznávat jinak než v jejich vlastním specific-

kém působení v díle spásy. To, co činí každá z osob Trojice v ekonomii, je takto odrazem věčného trojičního vnitro-božského života v čase. Bůh se zjevuje tak, jak je ve své pravdě a ve své trojiční skutečnosti (podstatné a hypostatické). Nemůžeme však pojímat tento analogický pohyb jako vztah rovnosti. Ekonomická Trojice neukazuje vše, co je imanentní Trojice. Trojiční tajemství dalece převyšuje to, co nám z něj Boží ekonomie umožňuje uchopit. To znamená, že teologická upřesnění o Duchu svatém nemohou proniknout trojiční tajemství a už vůbec si nemohou činit nárok na shrnutí trojiční problematiky v racionálním schématu. V tom tkví mimo jiné omyl Hegela, který správně viděl, že ekonomie vede k imanentní Trojici, ale který tuto manifestaci uchopil jako vztah rovnosti! Domnívám se, že by naše pokušení umístit teologii Ducha do koherentního teologického systému či pokušení pochopit vše, měla být stále korigována tímto varováním!

1.1. Kristus a Duch

O tajemství Ducha svatého nemůžeme uvažovat stejným způsobem jako o Kristu. Jestliže je pravda, že se teologie vypracovává na základě zjevení a osobní zkušenosti s Bohem, utvrzuje nás to v tom, že je třeba přiznat Duchu svatému zvláštní přístup: jednak proto, že když Písmo mluví o Duchu, dělá tak vždy dost zevrubným způsobem, často spíš aby mluvilo o Bohu samém či o Kristu; a zároveň proto, že zkušenost, kterou máme s Duchem svatým, od události Letnic až k novým hnutím charismatické obnovy, nese stále pečeť ne-li přímo nevyslovitelného, tedy alespoň obtížně vysvětlitelného! „Co to má znamenat?“ zvolají ohromeně a bezradně ti, kteří byli přítomni první letniční zkušenosti Ducha svatého. Jsou v silném pokušení posmívat se těm, kteří tuto zkušenost prožívají: „Jsou opilí.“ (Sk 2,13) Není možné si uvědomit tajemství Ducha svatého tak, jak je možné si uvědomit tajemství Krista. Celé Písmo totiž mluví o Kristu (L 24,27) a všechna Boží zaslíbení v něm mají své naplnění (srov. 2Kor 1,20). Nemůžeme si u nich činit nárok na stejný diskurz.

Jedním z prvních výroků sv. Lukáše o Duchu svatém je, že umožnil příchod Krista, když zastřel Pannu Marii svým stínem (L 1,35). K tomuto výroku jako by odkazoval pavlovský výrok, podle něhož nikdo nemůže poznat a vyznat, že Ježíš je Kristus a Pán, jinak než pod vlivem Ducha svatého (srov. 1Kor 12,3). Tyto dvě novozákonní indikace nás tedy vedou k formulování a upřesnění první hypotézy naší reflexe: není Duch svatý především tím, kdo *umožňuje* teologii a vyznání víry v Ježíše Krista, a teprve pak (a právě proto) bezprostředním předmětem určité teologie? Duch svatý a Kristus nejsou dvěma identickými subjekty reflexe, ale jakoby prostředkem a nejvyšším předmětem vší teologie. Teologie Ducha musí být nutně úvahou o teologické nominaci Krista, uvedením do christologie. K teologii

Ducha se takto dostáváme nepřímo jako k teologii, která umožňuje teologii Krista! Je však takovéto omezení jakéhokoli projevu o Duchu svatém na jeho christologickou difrakci dostačující a uspokojující? Nemohl by tento výchozí bod ospravedlnit také vlastní pojednání o Duchu?

1.2. Božství Ducha

Díky teologické práci sv. Atanáše a kapadocké školy (svatí Basil, Řehoř z Nyssy, Řehoř Naziánský) byly v kontextu pneumatologického zpochybňování rozpracovány první nesmělé pokusy o teologii Ducha v potvrzení rovnosti Otce, Syna a Ducha svatého. Tak ve vyznání víry přiznáváme Duchu svatému *stejnou* úctu a *stejnou* oslavu jako Otci a Synu. Tak také slovy první trojiční doxologie říkáme „sláva Otci i Synu i Duchu svatému". Domnívám se však, že *lex orandi, lex credendi* obnáší několik různých etap. Tato první doxologická formulace by nás měla přivést k druhé, která vyjadřuje, myslím že přesněji, „slávu Otci, *skrze* Syna, **v** Duchu". Aniž bychom sklouzli k subordinacionismu, vyjadřuje tato druhá formulace to, že nemůžeme mluvit o třech osobách Trojice ve stejné modalitě! Toto poslední tvrzení bere vážně scholastické úsloví, podle něhož „*in Trinitate omnia communia, nisi obviat relationis oppositio*".

Jsme tedy vedeni k tomu jasně vyznačit rozdíl mezi třemi osobami Trojice. Jestliže jsou v Bohu tři osoby, je snad třeba jít až k pochopení toho, že tyto tři osoby nejsou jedním Bohem proto, že by měly ke své společné esenci stejný vztah. To vše patří k základům trojiční teologie: Otec, který je zdrojem všeho božství,[3] se liší od Syna, jenž dostává své božství od Otce a spolu s ním je předává Duchu svatému. Z tohoto úhlu pohledu je třeba věnovat pozornost epistemologické funkci konceptu osoby. Jakkoli je pilířem trojiční teologie, platí neméně, že nevypovídá o specifičnosti jednotlivých osob Trojice, umožňuje však racionální uchopení jejich rovnosti. To, že jsou tři osoby Trojice jedním Bohem, neznamená, že by měly v jediném božství stejný způsob subsistence!

1.3. Anonymita Ducha svatého

Abychom ještě upřesnili naše pojednání o specifičnosti vztahu Ducha svatého k božství, poznamenejme, že na rozdíl od Otce a Syna je vlastní jméno přisuzované třetí osobě Trojice možné přisoudit také ostatním osobám! To znamená, že mu není opravdu vlastní. Ve známé pasáži z *De Trinitate* píše sv. Augustin, že „Otec a Syn jsou svatí, Otec a Syn jsou duch".[4] Bůh se metafyzicky vyznačuje svou nehmotností, „duchovností". Svatý Basil píše, že slovo Duch se hodí pro Boha nezá-

visle na jakémkoli trojičním rozlišení: „Duch svatý je v pravém slova smyslu jeho vlastní jméno, jméno toho nejméně tělesného, nejčistším způsobem nehmotného a nejjednoduššího bytí, které je. Proto také Pán ukazuje ženě, jež si myslela, že má uctívat Boha na určitém místě, že netělesné je bez hranic: Bůh je Duch. Ten, kdo se v myšlení pozvedá k nejvyššímu bytí, má nutně na mysli rozumnou substanci, nekonečnou v potenci, neohraničenou, co se týče velikosti, přesahující všechnu míru času a věků, oplývající vlastními statky.“[5]

Na základě této poznámky bych se chtěl odvážit další hypotézy. Nebylo by možné říci, že Duchu svatému je vlastní právě to, že mu není vlastní nic jiného než to, co je čistě božské?[6] Půjdeme-li do důsledků, neměl by žádné vlastní jméno, a v tom tkví možná tajemství Ducha svatého! Ta nejklasičtější teologie, jež uvádí jako vlastní jméno Ducha Lásku, jde ve směru této hypotézy. „Bůh je láska,“ říká sv. Jan bez dalšího hypostatického upřesnění. Jiné potvrzení této hypotézy nám přináší další jméno, jež teologická tradice, zvláště františkánská, jednohlasně přisuzuje Duchu svatému, totiž jméno Dar. V Halenského sumě (*Summa Halensis*) je *datio* (dar) uvažováno jako vlastní způsob, jakým je Duch svatý Bohem, v odlišnosti od *generatio*, jež je vlastním způsobem, jakým je Bohem Syn. Ale ještě i zde je dar zároveň tím, co je vlastním způsobem subsistence Otce v božství, jež dává Synu. Přijetí daru, jeho darování Otci (navracený dar) a předání Duchu definují také vlastní bytí Syna! Tato hypotéza nás varuje před příliš ukvapenou trojiční interpretací Písma a zvláště Starého zákona. Když nějaký text mluví o „*ruah*“, „*pneuma*“ či „*nous*“, nejedná se na prvním místě o Ducha svatého, třetí osobu Trojice. Domnívám se, že i způsob, jakým sv. Pavel převádí na Ducha svatého Boží dary, jde v tomto smyslu!

1.4. Vlastní obsah pneumatologie

Nelze tedy říci, že teologii Ducha svatého bude nakonec vlastní interpretace způsobu, jakým Duch svatý anonymně přebývá v Trojici jako nesoucí (hypostazující) vše, co je společné všem osobám Trojice? Zde se vracíme k našemu prvnímu tvrzení o tom, že Duch svatý je na prvním místě tím, kdo zpřítomňuje Boha. „Duch svatý není přítomný proto, aby se člověk zabýval jeho přítomností, je přítomný proto, abychom od něj přijali přítomnost někoho jiného, ekleziální, liturgickou, sakramentální přítomnost Syna. […] Nevidíme Ducha svatého a neslyšíme jeho hlas. Zároveň je tím, jehož prostřednictvím můžeme poznat, že Bůh má (také) určitou tvář a hlas a že je přes svou všudypřítomnost schopen přijmout ve světě určité místo.“[7] Duchu by takto bylo vlastní být *dárcem přítomnosti*: přítomnosti Syna a přítomnosti Otce v Synu. Ale i toto ustoupení do pozadí, které umožňuje epifanii, vyjevení druhého, je něčím společným všem božským osobám. Být Bohem

není vlastnit božství, ale dát je (Otec) a přijímat je, aby bylo předáno (Syn). Takto je teologie Ducha (objektivní genitiv) možná jen proto, že všechna teologie je na prvním místě teologií Ducha (subjektivní genitiv).

Můžeme se ještě blíže zastavit u tohoto darování přítomnosti, která je nabízena člověku za podíl díky Duchu svatému. Domnívám se, že tkví v tom, že nám Duch umožňuje pochopit, jak Syn zjevuje Otce jako jeho dokonalý obraz (Kol 1,15), aniž by byl sám Otcem. Světlo Ducha svatého nám umožňuje pochopit, v čem je neztotožnění Otce se Synem (Otec není Syn) signifikantní pro identitu Otce: „Kdo viděl mne, viděl Otce!" (J 14,9) Duch nám umožňuje nezastavit se u Kristova těla a chápat je jako prostředek zpřítomnění či zviditelnění Boha, Otce. Nikdo nemůže bez pomoci Ducha říci o Ježíšovi, že je Pán, to znamená Bůh, protože jedině Duch nám umožňuje proniknout v lidské postavě Ježíše do hlubiny božství, jež je v něm vtištěno a vyjádřeno. Je zde něco, co je za tím, co může být viděno: do Kristova těla je vloženo zjevení Boha! A toto darování přítomnosti je skutečné v tom smyslu, že činí víc, než že by jen zjevilo něco, co by zůstalo mimo nás. Je darováním přítomnosti v tom smyslu, v jakém nám zpřítomňuje Krista a lásku, která jej spojuje s Otcem. Protože Duch je zosobněním této lásky. Duch nám dává vstoupit do nitra toho, jak je Bůh přítomen lidem a jak je přítomen sám sobě. Duch svatý je takto tím, kdo nám umožňuje pochopit přítomnost Boží, nejdříve v původním smyslu slova: přijmout ji – „com-prendere". Zde si však můžeme bezpochyby položit následující otázku: jaká je teologická nezbytnost této pomoci Ducha svatého, jestliže věříme, že vtělení dává Bohu tvář člověka, aby jej člověk mohl vidět a pochopit? Není zjevení završeno příchodem Krista, jeho smrtí na kříži a jeho vzkříšením? „Dokonáno jest!" (J 19,30) Abychom odpověděli na tuto otázku, je třeba učinit v procesu zjevení distinkci. Na jednu stranu je zde Bůh, který se dává, a na druhé straně člověk, který přijímá tento dar – zjevení. Aby byl přijat, potřebuje být Boží dar, kterým je zjevení samo, přiměřený adresátům, totiž lidem. Proto se Bůh stal člověkem! Ale kromě toho, aby byl přijat úměrně tomu, čím je, musí být tento Boží dar přijat člověkem božským způsobem. Jinak řečeno, přijetí Božího zjevení a Boha samého musí být božské! To umožňuje člověku Duch svatý. Proto také k naplnění Kristova zjevení, jeho předávání a přijímání v Duchu nedochází tak, že by byla mocí Ducha předávána a přijímána z generace na generaci nějaká uzavřená nauka ve své celosti a neporušenosti. Je tomu lépe. K naplnění Kristova zjevení, jeho předávání a přijímání dochází podle Boží míry. Prostřednictvím Ducha svatého fungují podle Božího modu, totiž modu nadmíry a nekonečnosti. To je bezpochyby jeden z teologických základů rozvíjení dogmatu a jeho univerzálního charakteru zjevení napříč věky a místy: zjevení vyjevuje svou aktuálnost pro všechny a všude a nepřestává tak vyjevovat nadmíru své hojnosti.

2. Duch jako přemíra lásky Boha / v Bohu

Bude nám stačit tvrzení o anonymitě Ducha dosvědčené skutečností, že jeho vlastní jména nejsou jednoznačná (protože se hodí také pro další dvě osoby Trojice), nebo nás zve k další etapě pneumatologie, takže by bylo jen jednou zastávkou vypracovávání teologie Ducha svatého? A nevede nás zároveň naše tázání po vlastní identitě Ducha svatého v hledání jeho vlastností odlišných od vlastností Otce a Syna nakonec k tomu, abychom znovu nově uchopili teologickou definici božské osoby?

Tato problematika zaměstnávala důvtip církevních otců, kteří všichni stejně dospěli k nemožnosti adekvátní definice Ducha svatého. Podle Cyrila Jeruzalémského není možné přesně definovat hypostazi Ducha,[8] podle sv. Basila je způsob subsistence Ducha (*tropos tes hyperxeos*) nevypověditelný.[9] Otcové potvrzují božství Ducha s oporou v jeho roli v ekonomii, problematičtějším se jim však zdá určit, jak, jakým způsobem, podle jaké modality přebývá v jediné božské podstatě. Syn je zplozen samotným Otcem, zatímco Duch svatý vychází ze společné spirace Otce a Syna. Zplození a spirace odlišují vycházení Syna a Ducha – neuniká však skutečnost, již označují, našemu chápání? Jestliže chápeme (připustíme), že jsou tři možné způsoby subsistence v jediné božské přirozenosti, jak pozitivně vyjádřit způsob subsistence Ducha tak, abychom explicitněji definovali jeho vlastnosti?

2.1. Boží dar: láska Otce a Syna

Abychom k tomu dospěli, je potřeba vyjít od správného pochopení vztahu Otce a Syna, na jehož základě budeme moci upřesnit koncept osoby, který pak budeme moci aplikovat na Ducha. Navrhujeme postupovat od poznatelnosti Počátku (Otce) a jeho předávání (plození). Jako výchozí bod nám může v tomto ohledu posloužit definice IV. Lateránského koncilu: „Přestože je Otec jiný, jiný Syn a jiný (*alius*) Duch svatý, není zde přeci jiná (*aliud*) skutečnost, ale to, co je Otec, je Syn, a stejně tak ve všem i Duch svatý, tak, že ve shodě s pravověrnou katolickou vírou věříme, že jsou soupodstatní. Když totiž Otec přede všemi věky zplodil Syna, dal mu svou substanci… A *není možné říci*, že mu dal část své substance a část zadržel pro sebe, protože substance Otce je jedna a nedělitelná, jakožto absolutně jednoduchá. Ale *není možné říci*, že Otec převedl při zplození svoji substanci na Syna, jako kdyby ji dal Synovi, aniž by si ji nechal pro sebe samého; jinak by přestal být substancí.“[10]

Zastavme se na chvíli u této definice. Skládá se z tvrzení komentovaného dvěma negacemi. Tvrzení o zplození Syna Otcem je interpretováno jako darování celé božské substance. Tato interpretace je upřesněna dvěma protichůdnými negacemi: na jednu stranu (1. negace) je otcovský dar darováním celé podstaty, není roz-

dělením (rovným či nikoli) mezi Otcem a Synem, protože *substantia*, jež je předávána, je absolutně jednoduchá. Upřesněme. Kdyby bylo zplození předáním jedné části božské substance, dospěli bychom ke dvěma osobám, z nichž by každá měla část božské substance, což by narušilo Boží jednotu; měli bychom dva bohy, kteří by navíc měli každý jinou přirozenost! Na druhou stranu (2. negace) není možné pojímat úplné předání božské přirozenosti jako ochuzující postoupení podstaty, jako nějakou ztrátu pro Otce. Vnitro-trojiční logika představuje logiku daru, která rozbíjí naše lidská, příliš lidská schémata! Tato dvojí negace nás tedy vyzývá k tomu, abychom interpretovali Otcovo bytí jako shodné s pohybem, v němž (se) dává. A protože Otec dává božskou substanci, v níž přebývá, tak také tato vychází z daru. Mohli bychom proti definici IV. Lateránského koncilu namítnout, že Otec nedal Synu své otcovství, ale naše poslední poznámka nám umožní upřesnit, že uchování otcovství pro Otce není zadržením, ale darem, protože je principem, v němž je vše dáváno Synu.

Abychom pokročili, navrhuji interpretovat Boží dar v termínech lásky. Tato interpretace není arbitrární. Nejdříve je nám naznačena janovskou teologií: „Bůh je láska"; je také jazykovým překladem Boží logiky daru, kde nic není zadrženo a nic se neztrácí, kde uchování vlastnosti (otcovství) není zadržením (protože je principem vše-dávání). Jedině láska umožňuje ve skutečnosti pochopit možnost nezměrného daru, který neochuzuje, zatímco v lidské objektivitě předpokládá dar *a priori* určitou míru a určité ochuzení. Otcovské sebe-darování je tedy úkonem „lásky, kterou Syn přijímá jako takovou, a to nikoli ‚pasivně', jako milovaný. Ale protože přijímá substanci Otce jako jeho lásku, přijímá ji zároveň jako spolu-milující, opětující lásku, odpovídající na celost otcovské lásky, připravený v lásce ke všemu."[11]

2.2. Duch svatý jako přemíra božské lásky

Jak obhájíme takové pojednání o vztahu Otce a Syna s cílem upřesnit identitu Ducha? Toto prohloubení nám umožňuje pozitivně představit a pochopit to, co se nám doposavad, když jsme evokovali anonymitu Ducha, zdálo zastřeným, totiž jeho subjektivní a objektivní aspekt a způsob, jakým stvrzuje nadmíru Boží hojnosti.

Dar Otce, který podněcuje Synovo bytí, a opětovaný dar Syna Otci je takový, píše Balthasar, že z něj vyplývá „vzájemné proniknutí absolutní lásky, které by si zdánlivě mělo věčně samo vystačit, ale jehož vnitřnímu charakteru je vlastní taková přemíra, že – abych tak řekl – ‚nepředvídatelně' a právě jakožto přemíra dává vzniknout něčemu, co je opět JEDNÍM".[12] Zastavme se u této věty.

2.2.1. Transcendentální jedinost

Začněme tímto JEDNÍM, který je plodem přemíry v Bohu. Abychom dobře pochopili, o co se zde jedná, je třeba připomenout zde obtíže spojené s představou trojice osob, jež sdílejí jednotu božské podstaty. Když označujeme tři božské osoby, děláme to stejným způsobem, jakým počítáme předměty běžné zkušenosti? Existuje nějaká první božská Osoba, ke které bychom přidali druhou a pak třetí? V takovém případě by výchozí jednota byla TOU osobou, uchopenou jako koncept zahrnující stejným způsobem Otce, Syna i Ducha svatého. V Bohu je však jednota založena v substanci a tato jednota je množného čísla, trojí. Tato specifičnost vyjadřuje povahu mnohosti v Bohu, již tradiční teologie nazývá *taxis*. V Bohu je určitý řád: Otec plodí Syna a spolu s ním vydechuje Ducha svatého. *Taxis* umožňuje jmenovat v Bohu Otce, Syna a Ducha svatého, aniž by se tento výčet ztotožnil se sérií, takže není možné uvažovat o aritmetické mnohosti v Bohu.

V tomto ohledu bude sv. Tomáš mluvit o transcendentální jednotě a mnohosti v Bohu. Bohu může být přisuzována jedině transcendentální jednota, jež má v sobě prostor pro mnohost, která však nemá nic společného s odděleným bytím (*divisio*), protože to ji naopak popírá. Jako není oddělené bytí či jeho transcendentální atributy, tak nemohou být odděleny ani jeden od druhého nejen atributy božské esence, ale ani božské vztahy konstituující Osoby. Tyto jsou součástí božské mnohosti, aniž by se podlehlo pokušení oddělovat v Bohu.[13] Osobě Ducha je tedy vlastní tato transcendentální jednota; individualita Ducha neodpovídá individualitě lidských osob, jinak bychom dospěli k polyteismu. JEDEN, kterým je Duch svatý, je JEDEN, jako Bůh je JEDEN. Syn dostává božskou esenci: je JEDEN a je LÁSKA, jako Otec je JEDEN a LÁSKA. Láska Otce a Syna zůstává i ve své přemíře JEDNA. Ale to, čemu dává vzniknout tato přemíra, je „opět JEDNÍM". Láska není monotónní, ale stále schopná novosti, a v tom spočívá bohatství božské jednoty.

2.2.2. Duch svatý jako neuchopitelná vzájemná láska Otce a Syna

V tomto citátu z Balthasara je JEDEN představen jako výsledek vzájemného proniknutí lásky Otce a Syna. Takové představení by mohlo zastřít vlastní osobitost Ducha svatého. Proto Balthasar komentuje tuto přemíru lásky v lůně vzájemného vztahu Otce a Syna jako to, co „vyvstává z této vzájemnosti jako to, co ona sama nemůže pojmout, co je neuchopitelné a zároveň ustavené v dokonalé svobodě. Duch (Dech – Vítr – Bouře) vane, kam chce… Nevíš, odkud přichází a kam jde (J 3,8)."[14] Tento JEDEN, kterým je Duch svatý, vychází z lásky Otce a Syna, ale jako plod, jejž ani Otec, ani Syn nemohou uchopit. Stejným způsobem jako Otec,

jenž je zdrojem božství, přesto nemůže pojmout (to znamená přijmout za své, zahrnout do svého otcovství) Syna v jeho synovské specifičnosti, jež spočívá v tom, že vše dostává, stejně tak ani Otec, ani Syn nemohou pojmout Ducha svatého v jeho specifičnosti, kterou je hypostazovaná plodnost jejich vzájemné lásky. Neuchopitelný charakter Ducha svatého (plodu lásky Otce a Syna), evokovaný v citované pasáži Janova evangelia, je tedy gnoseologickým podpisem jeho osoby.

2.2.3. Duch svatý jako završení lásky již dokonale přítomné v Otci

Chtěl bych uzavřít komentář pojetí Ducha svatého jako přemíry lásky novým, osvětlujícím citátem z Balthasara: „Jestliže připustíme, že Bůh je od počátku v Otci zázrakem lásky a je sám sebou v darování, pak můžeme říci, že se tento zázrak završuje v Duchu svatém, jenž je právě jakožto přemíra lásky, ve svém bytí-stále-víc, neuchopitelným a nepřekonatelným vrcholem absolutní lásky: *Deus semper maior* nejen pro nás, ale pro Boha samotného.“[15] Otec nepotřebuje Syna, aby byl Otcem; (ale) protože je Otcem, plodí Syna: *quia pater est, generat*. Podobně Otec nepotřebuje Ducha svatého, aby byl dokonalou a absolutní láskou: „od počátku, v Otci, je Bůh **již** zázrakem lásky“, protože se dává dávaje vše, aniž by cokoli zadržel.

Láska Otce a Syna (chápaných v jejich individualitě a reciprocitě) však s sebou zároveň nese jako návdavkem završení zpečetěné v přemíře lásky, jíž je Duch svatý. Zaprvé, toto završení nepřidává k lásce Otce a Syna žádné axiologické určení, stejně jako přemíra (Boha) v Bohu, jíž je Duch svatý, není vyplněním nějakého nedostatku lásky Otce a (nebo) Syna (ani božské přirozenosti). Zadruhé, toto završení přemírou rozvíjí vlastní skutečnost božské lásky: není to statická láska uzavřená ve vztahu Otce a Syna, a ještě méně izolovaná láska každé hypostaze, jež by byla láskou v sobě samé bez lásky k druhému. Je to láska vztahová, obrácená k druhému, jež charakterizuje každou z hypostazí. Takže, zatřetí, toto završení ztotožňuje Ducha svatého s jeho vlastnostmi, aniž by byla dotčena dokonalost Otce a Syna, jejich lásky.

2.2.4. Duch uchopený objektivně a subjektivně

Nyní můžeme číst toto pojmenování Ducha jako přemíry lásky Boha / v Bohu podle schématu vymezeného objektivním a subjektivním pólem. Duch svatý jakožto subjektivní je kvintesencí vzájemné lásky Otce a Syna, jejich *nexus amoris*. Duch svatý jakožto objektivní je plodem této lásky. Duch svatý by nebyl opravdu (dokonale) *nexus amoris*, kdyby nebyl plodem této lásky, a naopak.[16]

2.3. Teologická relevance pojetí Ducha svatého jako přemíry Boží lásky

Nyní jsme již schopni obhájit relevanci pojetí Ducha svatého jako přemíry lásky Otce a Syna, totiž jeho přínos klasické trojiční teologii.

2.3.1. Specifičnost *tropos tes hyparxeos* Ducha svatého

Tato definice hypostaze Ducha umožňuje upřesnit jeho vlastní modus bytí (*tropos tes hyparxeos*). Duch svatý je láska *jakožto přemíra*, což není Otec, ani Syn. Otec je láska ve svém původním daru a Syn je láskou ve svém přijímání a ve své odpovědi. Tyto tři mody bytí lásky nelze shrnout v jedné společné definici. Kdyby nám totiž stačilo definovat osoby jako lásku, nemohli bychom je již rozlišit. Jedině Duch svatý je přemírou božské lásky, tak jak vychází z lásky Otce a Syna.

2.3.2. *Filioque*

Představení Ducha svatého jako přemíry lásky mezi Otcem a Synem vysvětluje jeho vycházení z Otce *a* Syna. Pojem přemíra takto vyjadřuje trojiční bohatství, jak je ukazuje *Filioque*, aniž bychom se uchylovali k minimalistickému způsobu interpretace, nebo je redukovali pouze na lingvistický problém (srov. rozdíl mezi řeckým *ekporese* a latinským *procedere*). Jestliže je Duch přemírou lásky, je třeba zbavit se jakékoli představy záměrnosti. V lásce směřuje touha ke vztahu samému; jestliže má tato láska nějaký plod, je žádoucí právě jakožto plod této lásky. Není možné toužit po přemíře lásky (plodu) jako po předmětu nezávislém na lásce.[17] *Filioque* tedy neznamená, že by Otec a Syn vydechovali Ducha s explicitním zaměřením na Ducha pro něho samého. Kdyby tomu bylo tak, nejednalo by se již o Ducha trojičního, který vychází zároveň ze zplození Syna Otcem a z přijímání této lásky Synem. Otec a Syn nevydechují Ducha jako dva činitelé stojící na počátku, kteří by si přáli existenci Třetího pro něj samého. Vydechování není podmínkou osobitosti Otce a Syna. Otec a Syn nepotřebují chtít Ducha, aby byli Osobami. Osoby Trojice nejsou definovány vykonáváním nějakého záměru či osobní vůle. Osoby jsou definovány láskou, která je středem jejich vztahu, jejich bytí „od" a „k"; Syn je od Otce a k Otci a toto „k" nabývá v osobě Ducha, který je také „od", nepředvídatelného rozvinutí.

2.3.3. Trinitární inverze

Tato poslední poznámka nás vede ke třetímu potvrzení relevance pojetí Ducha svatého jako přemíry lásky. Opírá se o to, co bývá nazýváno trinitární inverzí. Vi-

děli jsme, jak komplexní je v ekonomii vztah Krista a Ducha. Na jednu stranu Duch působí v Kristově poslání jako jeho vůdce a na druhou stranu Kristus sesílá Ducha člověku. Je zde určitý paradox: ve svém poslání je vtělený Syn předcházen Duchem, zatímco Duch je ukázán jako dech Vzkříšeného. Tento paradox má své teologické opodstatnění v dvojí podobě Ducha, subjektivní a objektivní, kterou můžeme uchopit v dialektice Ducha jako přemíry lásky.

Ze subjektivního úhlu pohledu je Duch láska, substanciální vztah, společenství Otce a Syna. Posláním Syna však je cele zjevit Otce, totiž toho, jenž plodí svou láskou. Proto poslání Syna vyžaduje *a priori* tuto božsky sdílenou lásku. Není možné, aby Ježíš ve svém poslání postupně rostl v subjektivní lásce, jež by mu teprve na konci procesu vysloužila titul Syna. Nejedná se zde o teologické určení psychologie, ale skutečnosti lásky, a tedy christologické osoby Ježíše. Jestliže je opravdu Synem Božím, žije Ježíš *a priori* v subjektivní lásce, bez čehož by nebyl Synem. Bez této lásky, která je v něm *a priori* plně přítomná, by Syn nezjevil (nemohl zjevit), že je opravdu Synem, a jeho poslání by tedy nemělo smysl. Proto je v jeho poslání Duch „nad" Ježíšem. V tomto smyslu Duch zakládá poslání, je svým způsobem „od", jak ukazuje zastínění Panny Marie.

Z objektivního úhlu pohledu je přitom Duch přemírou lásky právě jakožto tato přemíra. Je v tomto smyslu svědkem rozdílu mezi Otcem a Synem, odděluje se jako plod, jako předmět společné lásky. Proto může Kristus předat Ducha. Ale zde je třeba, aby byl Duch účinně vyjeven jako neuchopitelná a nepředvídatelná přemíra lásky. Jestliže má být Duch jako subjektivní láska přítomen *a priori* v základu poslání, bude vydechován *a posteriori* jako přemíra poslání. Jako přemíra neustále překvapuje, tak i poslání musí dojít k okamžiku, kdy je vše dokonáno způsobem konstatování, uznání a završení: „Ježíš řekl: Dokonáno je! Pak sklonil hlavu a vydal Ducha."[18] (J 19,30)

3. Mediace Syna a mediace Ducha

Nejlepším způsobem, jak ukázat Kristův božský status, bylo ztotožnit jej s ikonou. Můžeme upřesnit, co rozumíme ikonou, srovnáním s jejím protikladem, modlou. Tu charakterizují dvě vlastnosti. Na jednu stranu v ní lidská zkušenost božského předchází tvář, kterou zde Bůh dostává. Člověk zhotovuje tvář modly k božské podobě, aby od ní žádal ujištění o její přítomnosti a všemohoucnosti. A z druhé strany do sebe modla přijímá a uzavírá náboženský elán člověka; neotvírá jej pro druhého, pro jiného než pro sebe samu. Ikona je převrácenou podobou modly: na jednu stranu není utvářena člověkem, ale dána Bohem. To Otec se vyslovuje ve svém Synu, viditelné ikoně neviditelného Boha (Kol 1,15). V ní se Otec bez-

výhradně vydává a zároveň zůstává transcendentním: viditelnost neviditelnosti! Na druhou stranu v sobě ikona neobsahuje to, k čemu odkazuje: nelze ji pochopit jinak než jako odhalení jiného, neviditelnosti, která se v ní činí přístupnou. Syn je ikonou Otce, jenž se v něm v plnosti zjevuje, aniž by byla zrušena vzdálenost, která nás od něj odděluje.

Z této logiky mediace můžeme těžit i pro prohloubení našeho chápání Ducha. Podobně jako je tomu u Syna, určuje Ducha vztah k Otci, vztah, který hypostazuje mezi Otcem a Synem, a vztah k Bohu, který pro nás ustavuje, což vyřazuje možná špatná pochopení. Jestliže je jasné, že Duch nemůže být nazván ikonou Otce, odkazuje přece ve svém hypostatickém bytí a ve svém poslání v ekonomii k Otci, který se i v něm zjevuje. Toto vztažení Ducha k Otci je dobrou kritickou instancí veškeré pneumatologie. Nemusím snad zdůrazňovat, že nejde o to charakterizovat Ducha určeními přejatými od Syna, ale o to nabídnout na podkladě christologického schématu nové uchopení našeho tématu.

3.1. *Filioque* a mediace

Identita Ducha je cele určena skutečností *Filioque*. V jakém smyslu? V tom, že *Filioque* jasně formuluje, že vztah Ducha k Otci je zprostředkován Synem. Tato mediace se rozvíjí jednak v imanentní Trojici: Otec a Syn vydechují Ducha ve zplození Syna a skrze ně. Zároveň se projevuje i v ekonomické Trojici, kde Kristus není nepřítomen Otcovu daru Ducha lidem: „Až přijde Přímluvce, kterého vám *pošlu* od Otce“ (J 15,26), „budu prosit Otce a dá vám jiného Přímluvce, aby s vámi zůstal navždy, Ducha pravdy“ (J 14,16–17), „Duch svatý, kterého Otec pošle ve jménu mém“ (J 14,26).

Tento mediatizovaný charakter vycházení Ducha určuje jeho božskou identitu a vztah, který tvoří mezi Otcem a vtěleným Slovem a lidmi. Dalo by se říci, že to, čím je, je určeno tímto znakem mediace. To je, domnívám se, základ teologie toho, co navrhuji nazývat mediací Ducha.

Nejprve, jestliže nám záleží na tvrzení, že Bůh je podstatně láskou (1J 4,8), pak také věříme, že se nám dává podle své podstaty v Duchu, jak dokládá list Římanům: „Boží láska je nám vylita do srdcí skrze Ducha svatého, který nám byl dán.“ (Řím 5,5)

Mimo jiné ukazuje role Ducha v Kristově životě, jakým způsobem mediatizuje vztah mezi Otcem a Synem a jeho zjevení: to je zvlášť zjevné při Ježíšově křtu, kde dar Ducha Synu otvírá nebe, aby nám umožnil zaslechnout hlas Otce: „Ty jsi můj Syn.“ (L 3,22) Vyvedení na poušť Duchem, odkud Kristus vyjde jako vítěz nad pokušením, které se týká jeho vztahu k Otci, podepírá naše tvrzení: „Jsi-li Syn

Boží…“ (L 4,3) A i sama Synova modlitba vychází z této logiky: po návratu vyslaných apoštolů Ježíš „zajásal v Duchu svatém a řekl: Velebím tě Otče, Pane nebe i země…“ (L 10,21). A konečně, prostřednictvím Ducha se Kristus přinesl v oběť Otci (srov. Žd 9,14). V *De Trinitate* píše sv. Augustin, že „skrze Ducha je Syn milován Otcem a miluje Otce“.[19]

A zároveň díky působení Ducha není naše připodobnění Kristu „smrtonosné“. Jestliže je Duch tím, kdo dává život (*vivificantem*), je tomu tak proto, že otevírá Otci náš vztah s Kristem. Jinak by vztah a spojení s Kristem byly modlářskými. Takto může sv. Pavel napsat, že skrze Krista máme v jednom Duchu přístup k Otci (srov. Ef 2,18). A je to ještě Duch, kdo oživuje ty, kdo „jsou Boží synové“, a dává nám volat „Abba, Otče! Spolu s naším duchem potvrzuje sám Duch svatý, že jsme Boží děti“ (Ř 8,14–16; srov. Ga 4,3–6).

3.2. Mediace Syna a mediace Ducha

Abychom mohli lépe uchopit tento charakter mediace Ducha, je třeba upřesnit, že se zde nejedná o ohrožení jediné mediace Syna. První rozdíl se týká smyslu, v jakém ji chápe celá Tradice, totiž mediace soteriologické (srov. 1Tm 2,5). Svým Vtělením a obětováním sebe sama spasil Kristus svět a v tomto prvním smyslu musí být nazván jediným Prostředníkem. Proto Tomáš odmítá dát Duchu titul Prostředníka, i když to připouští u proroků, kněží a andělů: „Duch svatý, protože je ve všem rovný Bohu, nemůže být nazván prostředním nebo prostředníkem mezi Bohem a lidmi.“[20]

Druhý rozdíl se týká hypostatické jednoty. Jedině vtělené Slovo, pravý Bůh a pravý člověk, může být Prostředníkem mezi Bohem a lidmi – protože je odlišný od Boha ve své lidské podstatě a zároveň je Bohem, a odlišný od lidí ve své dokonalosti a bezhříšnosti své lidské přirozenosti a zároveň je opravdu člověkem.[21]

Poslední rozdíl souvisí se skutečností, že v našem vztahu k Otci nás Kristova mediace vyzývá k extatickému vzepětí, ve kterém máme zemřít sobě samým, abychom se v něm znovu narodili, utvořeni a přizpůsobeni jeho podobě. Mediace Ducha vychází spíše z určité logiky přebývání, takže by bylo možné říci, že se jeho mediace, aby byla účinná, v nás stahuje do pozadí.

3.3. Důsledky tohoto rozlišení pro pneumatologii

Tyto tři rozdíly nám umožňují ještě upřesnit naši teologii Ducha. Především (1. rozdíl) jste si již možná všimli, že když Písmo popisuje jeho roli v díle spásy, ať už pro Slovo, či pro nás, nečiní tak nikdy v soteriologické oblasti, ale v oblas-

ti zbožštění, jejímž jiným jménem je synovství. V tomto smyslu je třeba pochopit, že Duch je tím, kdo pro nás proměňuje spasitelskou milost Kristovu v milost zbožšťující. Proto západní teologie, jež se od počátku zabývá především otázkou ospravedlnění a spásy, bohatě rozvine christologii, zatímco východní teologie, více zaměřená na zbožštění, se bude zabývat spíše Duchem. Tato tvrzení samozřejmě není možné přehánět, protože by byla neudržitelná. Vyjadřují přitom, jak zbožštění umožňuje aktivní přijetí ospravedlnění. Nestačí být ospravedlněn a být povolán ke svatosti, je třeba moci také rozvíjet svatost v běžném životě podle Boží míry – to můžeme, jsme-li zbožštěni Duchem, který nás spojuje se vtěleným Slovem. Proto se Kristus bez Ducha stává smrtonosnou modlou!

Kromě toho (2. rozdíl), aby bylo možné pochopit, v jakém smyslu může Duch přijmout roli prostředníka, aniž by kvůli tomu bylo zpochybněno jeho božství a rovnost s Otcem a Synem, je třeba uvědomit si vzdálenost od Ducha k Bohu. Zde můžeme připomenout to, co jsme zahlédli spolu s Balthasarem pod názvem objektivní Duch. Duch ukazuje, že v Bohu není spojení lásky Otce a Syna splynutím, ale skutečným společenstvím, v němž se každá osoba odlišuje od jiné. Duch dokládá a hypostazuje tuto rozdílnost. Mohli bychom říci, že je hypostazovaným vnitro-božským vztahem (uchopeným ve svém obecném smyslu) a rozlišením! Možná si právě touto cestou můžeme uvědomit skutečnost, že Duch na sebe nepotřebuje vzít naši lidskou podobu, aby se v Bohu odlišil a naplnil pro nás roli prostředníka.

Konečně (3. rozdíl), přebývání Ducha v člověku v jeho mediaci pro Otce a v Otci ukazuje a odkrývá komplementaritu Ducha ve vztahu k Synu. Jak spása, tak zbožštění člověka si totiž žádají Boží příchod k nám (Kristus) a pohyb člověka k Bohu (Duch). Duch, jak jsme říkali, dává člověku pozvedat se podle Boží míry k Bohu, který k němu přichází. Bylo by jistě zajímavé zhodnotit z tohoto titulu extrémní pozice pelagiánství a luteránství, abychom ukázali, že v obou případech souvisí přehnaný důraz kladený na podíl člověka (Pelagius) či na jeho znehodnocení (Luther) s tím, jaký status má Duch v jejich teologii: jeho nepřítomnost pokřivuje pravou tvář Krista.[22] Proto je teologie Ducha kritickou instancí veškeré christologie.

3.4. Anonymita Ducha lásky

Zastavme se u jména, jež bývá přiděleno Duchu jako vlastní, u lásky, a to nadále s vědomím vztahu Ducha k Otci a ve srovnání se vztahem Synovým. Prostřednictvím této analýzy můžeme ještě osvětlit dvě intuice, jež jsem představil na začátku svého pojednání – totiž jednak skutečnost, že Duchu je vlastní to, že nemá nic vlastního, to, že nemá žádné jméno, které by vypovídalo výhradně o tom, čím je.

Jednak můžeme ověřit, v jakém smyslu můžeme říci o Duchu, že hypostazuje to, co je společné celé Trojici. V tomto novém uchopení vyjdeme od 37. otázky *Teologické sumy*, jež je podle mého názoru vrcholem tomášovské pneumatologie.

V prvním článku této otázky začíná Tomáš upřesněním ambivalence pojmu lásky. Může být chápán v esenciálním či osobním smyslu. Podle svého esenciálního významu se vztahuje k božství, totiž k tomu, co je společné všem osobám Trojice. Podle jeho osobního významu se jedná o vlastní jméno Ducha, jež nemůže být uděleno Synovi. Stejně jako označujeme druhou osobu Trojice jako Slovo, protože vychází podle modu inteligence, označujeme třetí osobu jako lásku, protože vychází podle modu vůle. Až sem jde všechno hladce a vidíme dobře, co odlišuje Syna od Ducha: „Jako tedy z poznání určité věci vychází v poznávajícím určité intelektuální pojetí poznávané věci, jež se nazývá slovem; tak také když někdo něco miluje, vzniká v citu milujícího určité vtištění milované věci, a proto říkáme, že milovaný je v milujícím, jako je poznávané v poznávajícím. Takže ten, kdo se poznává a miluje, je sám v sobě nejen podle reálné identity věci, ale také jako poznávaný v poznávajícím a milovaný v milujícím.“[23]

To se však komplikuje, když bychom chtěli rozlišit pro každou modalitu vycházení (inteligence/vůle) akt v jeho obecném smyslu (1), předmět aktu samotného (totiž jeho plod) (2) a vztah mezi subjektem a objektem aktu (3). Na straně inteligence máme odlišné pojmy pro označení těchto tří úrovní. Takto u aktu v jeho obecném smyslu použijeme slovo „poznávat“ (1), protože tento pojem neodkazuje ke vztahu k tomu, *kdo* poznává, a k tomu, *koho* poznává. U předmětu aktu či jeho plodu budeme mluvit o „Slovu“ (2). Pro vztah mezi tím, kdo zná, a tím, koho zná, užijeme slovesa „říkat“ (3). Ve schématu intelektu tedy máme pojem, který je esenciálním atributem (1), pojem, který je vlastním jménem (2) a nocionální pojem (3), to znamená v Tomášově slovníku pojem, který označuje akt tak, jak vytváří vztah mezi subjektem a objektem aktu.

Pro vůli však neexistuje takové jemné rozlišení. Stejné slovo láska je použito pro označení esenciálního atributu, vlastního jména a nocionálního pojmu. A toto druhé epistemologické schéma odpovídá vycházení Ducha svatého. Takto podle tomášovské logiky představa, že Duch svatý hypostazuje to, co je společné celé Trojici, nevychází na prvním místě z nějaké osobní vlastnosti Ducha, ale z nedostatku našeho jazyka. Nacházíme zde podobnou logiku, již jsem zdůraznil, abych obhájil pojem přemíry, užitý pro Ducha s odkazem na dvanáctou otázku *Prima pars*. Jinak řečeno – anonymita Ducha a jeho hypostatická vlastnost by byly jen výrazem omezenosti našeho jazyka.

Je takové vysvětlení dostačující? Tak jako tak můžeme upřesnit, že platí pouze v rámci analogické reflexe, totiž reflexe, která vychází od daností pozemské

pravdy, aby je přenesla z nedostatku lepšího vyjádření na Boha. Při analogickém pojmenování sahá nakonec člověk pro vyjádření pravdy o Bohu po slovech na základě skutečností získaných osobní zkušeností. V tomto smyslu je její logika srovnatelná s logikou vytváření model, kde lidská zkušenost božského předchází podobu, již zde na sebe božské bere. Proto je v teologii analogická logika relevantní jedině tehdy, když ji předchází katalogický pohyb (shora dolů), totiž jestliže Bůh sám dává slova k vyjádření své pravdy, a tedy pravdu Ducha. Neexistuje však jiné slovo Otce, než jeho Slovo–Syn, v němž vše řekl a vše zjevil. Takto mluvit znamená říci, že z pohledu teologie nemůžeme mluvit o Duchu jinak, než v tom a skrze toho, který je vtěleným Slovem Božím, v Kristu. Takto se nám v závěru naší úvahy znovu objevuje v teologické nominaci Ducha představa mediace Slova. Tuto mediaci je třeba vztáhnout k vnitro-trojiční mediaci ve vycházení Ducha, již jsme připomněli s *Filioque*.

Jak interpretovat tuto teologickou mediaci Logu? Domnívám se, že ukazuje anonymitu Ducha v té míře, v jaké vyjevuje, že tajemství Ducha je tajemstvím ticha, jež umožňuje zaslechnout Slovo a s nímž se ztotožňuje jako ticho. „Duch není přítomen proto, aby se člověk zabýval jeho přítomností, je přítomný proto, abychom od něj dostali přítomnost jiného.“[24] Takto k teologickému pojmenování osoby Ducha dochází prostřednictvím výpovědi Božího Slova, jímž je Kristus. Abychom řekli, kdo je Duch, je třeba říci Kristus. Takto se nám ještě potvrzuje teze o neoddělitelnosti Krista a Ducha. Tím, čím je, nás tedy Duch přivádí ke christologii, abychom v ní pochopili plnost zjevení Boha o sobě samém.

Z francouzského originálu *Pour une théologie de l'Esprit Saint,*
napsaného pro toto číslo *Salve,* přeložila Klára Jelínková.

POZNÁMKY:

1/ G. Rémy: „Une théologie pascale de l'Esprit“. IN: NRT 112 (1990), s. 737. Co se týče této intuice, inspirujeme se především Balthasarovými úvahami o teologii Ducha, které shrnul (sesbíral) ve své knize *Duch pravdy* ve 3. díle *Theologiky* (fr. *L'Esprit de Vérité.* IN: *Théologique III, Culture et Vérité*. Bruxelles 1996, s. 163 a dále.) Ve Starém zákoně, píše Balthasar, „nemůžeme zprvu rozeznat oddělení hypostazí, Boží Slovo a Božího Ducha, jakkoli mohou být rozlišeni, jsou si tak blízko, že je téměř možné je zaměnit. Později bude inspirace Ducha nejsilněji cítit ve velkém proroctví Slova, ve kterém se o Duchu nemluví, a pokud, jedná se o pozdní spisy (Ezechiel). Vedle Slova a Ducha, či mezi nimi, se objevuje později ještě Moudrost, jež se někdy blíží spíše Duchu, jindy

spíše Slovu, a svým způsobem vyjevuje nově jejich souvztažnost. Tento stav potrvá ještě nějaký čas v prvotním křesťanství v té míře, v jaké je Moudrost pojímána jednou jako atribut Syna, jednou jako atribut Ducha. Mimo jiné je čím dál častěji interpretována v prorockém smyslu převaha Slova (v mojžíšském zákoně). Tak se Mojžíš stává prorokem a nositelem Ducha *par excellence*. A naopak, převaha Ducha (v primitivním extatickém proroctví) se u velkých proroků Písma rozvíjí čím dál víc ve směru Slova."

2/ K. Rahner: *Mysterium salutis* 6. Paris, Cerf 1971, s. 30.

3/ Srov. Toledský koncil 11 (675) DS 525 a IV. Lateránský koncil (1215) DS 300.

4/ Sv. Augustin: *De Trinitate* V, 14.

5/ Sv. Basil: *Pojednání o Duchu svatém*. Paris 1947, 108 ab, SC 17.

6/ Srov.: F.-X. Durxell: *L'Esprit du Père et du Fils*. Paris, Médiaspaul 1989, s. 36.

7/ J. Y. Lacoste: „La théologie et l'Esprit". IN: NRT 109 (1987), s. 669.

8/ „Nebudeš se snažit ze zvědavosti objasnit přirozenost a bytí Ducha, […] nebudeme se odvažovat mluvit o tom, co není napsáno." Cyril Jeruzalémský: *Katecheze o Duchu* 16.

9/ „Nevypověditelné a nepoznatelné je společenství Ducha (s Otcem a Synem) stejně jako jeho distinkce (ve vztahu k nim)." Basil z Caesareje: *Listy* 38, 4.

10/ DS 805. Podtrženo námi.

11/ Hans Urs von Balthasar: *L'Esprit de vérité*. Bruxelles, Culture et Vérité 1996, s. 149–150.

12/ Tamtéž: s. 150.

13/ „Mnohost, jež cokoli přidává ke stvořeným věcem, je druhem kvantity. Do výpovědi o Bohu se nepřevádí tato, ale jedině transcendentální mnohost, která nepřidává k tomu, o čem se vypovídá, nic jiného než jeho nedělitelnost: taková je mnohost, již přisuzujeme Bohu." Sv. Tomáš: *Sum. theol*. Ia, q. 30, a 3, ad 2.

14/ Hans Urs von Baltahasar: op. cit., s. 150.

15/ Tamtéž: s. 151.

16/ Vidíme zde jeden ze základů morální teologie, která podstatně spojuje manželský styk muže a ženy s plodností. „Kdybychom v duchu eliminovali v úkonu lásky mezi mužem a ženou devět měsíců těhotenství, totiž časovou dimenzi, dítě by bylo bezprostředně přítomné již v prokreativním – přijímajícím objetí. Dítě by takto bylo zároveň vzájemnou láskou v jejím uskutečnění (srov. Duch svatý pojatý subjektivně), a více než jen tím, jejím výsledkem, jenž ji přesahuje." Tamtéž: s. 151.

17/ Jako podnět ještě uvedu, že aplikace této teologie na oblast sexuální a rodinné morálky se mi zdá být opravdu ilustrativní.

18/ Varianta ekumenického překladu odpovídající lépe francouzskému (a latinskému) překladu, s nímž autor pracuje (pozn. překl.).

19/ Sv. Augustin: *De Trinitate*. BA 15, 488.

20/ *Sum. Theol*. IIIa, q. 26, a 1, ad 3.

21/ Všimněte si zde asymetrické formulace, která ukazuje mediaci Krista jakožto člověka, jak činí mimo jiné sv. Tomáš – srov. *Sum. Theol*. IIIa, q. 26, a 2, ad 3.

22/ Srov. B. de Margerie: *La Trinité chrétienne dans l'histoire*. Paris, Beauchesne 1975, s. 272nn.
23/ *Sum. Theol.* Ia pars, q. 37, a 1, resp.
24/ J. Y. Lacoste: „La théologie et l'Esprit". IN: NRT 109 (1987), s. 669.

André-Marie Ponnou-Delaffon (* 1966), člen komunity Emmanuel, kněz pařížské diecéze a vyučující na fakultě Notre-Dame Ecole cathédrale v Paříži od roku 1994, vystudoval filozofii na Institut catholique v Paříži a teologii na Institut des études théologiques v Bruselu. Svou závěrečnou práci z filozofie napsal na téma „Překročení hegelovské a kantovské filozofie na základě zkoumání fenoménu lži" a doktorskou práci z teologie na téma artikulace vztahu filozofie a teologie u Balthasara, publikoval knihu o Balthasarově teologii (*La théologie chez Balthasar*, *Parole et silence*), letos by měla u téhož vydavatele vyjít kniha o problému pravdy u Balthasara: *Le chiffre de la vérité chez Balthasar*.

FIAT LVMINARIA IN
FIRMAMTO CELI:

DIX·DS·CAYM·CAYM·S
FRIS·TVI·VOCAT·ME·DE

Benedikt Tomáš Mohelník OP

Od teologie k ekonomii

Poslání Božských Osob podle *Sumy teologie* sv. Tomáše Akvinského

Teologie a ekonomie[1] jsou jako desky diptychu, které tvoří ucelený obraz, i když každá z obou desek má své vlastní téma. Dva tematické motivy vypovídají o jediné skutečnosti. Otázka ze *Sumy teologie* sv. Tomáše Akvinského o poslání božských Osob je posledním tahem, kterým umělec dokončil první desku, a ještě mokrým štětcem plným barev začal malovat desku druhou. Druhé téma je tak laděno do stejných odstínů a nemůže zapřít svou příbuznost s tématem první desky. Oddělení desek od sebe by znamenalo narušení jejich niterné jednoty. Abychom porozuměli každému z obou výjevů, nestačí nám důkladně se zahledět na jeden a potom na druhý. Když pozorujeme jeden, zároveň se musíme alespoň koutkem oka dívat i na ten druhý.

Teologie poslání božských Osob propojuje nauku o imanentní Trojici a nauku o Božím díle ve světě. Teologie poslání božských Osob je v Tomášově vrcholném díle, *Sumě teologie*, soustředěna do jediné otázky. Hutný text sepsaný pro středověké kompendium se může dnešnímu čtenáři zdát jen málo srozumitelný. Kromě toho pro porozumění obvykle nestačí vzít do ruky jednu otázku či traktát. Je nutná širší znalost jak struktury celého díla, tak souvisejících témat. Cílem tohoto článku je přístupným způsobem předložit nauku sv. Tomáše o poslání božských Osob, zdůraznit její hlavní těžiště a poukázat na souvislosti s dalšími teologickými otázkami. V závěru předložíme možné perspektivy Tomášovy nauky pro současné teologické bádání. Tato drobná studie nechce nahradit vlastní četbu Tomášova textu, ale spíše k němu povzbudit a do něho uvést.

Místo otázky v celku *Sumy*

Budeme se zabývat otázkou o božských posláních, kterou sv. Tomáš situuje jako 43. otázku „První části“ *Sumy teologie*. Otázka 43 je součástí většího celku, ve kterém Akvinský pojednává o božských Osobách: nejprve vysvětluje potřebné pojmy (původ a vycházení, *q.* 27; vztahy původu, *q.* 28), poté se zabývá Osobami uvažovanými o sobě (*q.* 29–*q.* 38) a Osobami ve srovnání mezi sebou (*q.* 39–*q.* 43). Když sv. Tomáš srovnává Osoby mezi sebou, činí tak nejdřív z hlediska jejich esence, dále z hlediska jejich osobních vlastností, potom z hlediska úkonů vyplývajících z těchto vlastností (*q.* 39–*q.* 41). A nakonec je srovnává mezi sebou jednotlivě: nejdřív mluví o jejich rovnosti a podobnosti (*q.* 42) a na závěr mlu-

ví o jejich posláních (*q.* 43). Z popisu struktury pojednání o božských Osobách je zřejmé, že otázka poslání božských Osob je poslední otázkou traktátu o Trojici, po němž bezprostředně následuje část věnovaná problematice stvoření. I když se tato poslední otázka zcela věnuje božským Osobám v jejich vztazích, jejich božskému bytí a jejich osobním vlastnostem, je už jakousi předehrou k vycházení tvorů od Boha, totiž sdílení se Boha tvorům. Zkoumání vnitřního tajemství Boha Trojice přechází bez násilného přerušení ke studiu „ekonomické" Trojice.

Když bychom hledali podobné téma v Tomášově raném systematickém díle, v *Komentáři* k *Sentencím* Petra Lombardského, našli bychom ho v části věnované „časnému vycházení Ducha svatého".[2] Důvodem umístění tohoto pojednání do pneumatologie je důraz na pojem „časného vycházení". Odpovídá to osobnímu atributu Ducha svatého, který vychází jako Láska a jako takový tíhne čili vychází k milované bytosti: je-li bytost věčná, jde o věčné vycházení, je-li časná, jde o časné vycházení. Pojednání o poslání Syna je začleněno do tohoto pneumatologického oddílu. V díle jeho teologické zralosti, v *Sumě teologie*, klade sv. Tomáš důraz na pojem „poslání". Tím se téma dostává do kontextu srovnání božských Osob mezi sebou. Studium poslání precizuje pojednání o vztazích mezi Osobami v jejich božském bytí a s ohledem na jejich osobní vlastnosti.

Blahodárným důsledkem této koncepce je, že když teolog uvažuje o Božím díle stvoření a posvěcení, neztrácí ze zřetele imanentní tajemství Boha Trojice. Reflexe o imanentním životě tří Osob není oddělena od reflexe o ekonomické Trojici. Teologie viditelných a neviditelných božských poslání dává poslední smysl dílu stvoření, povolání člověka k blaženosti, tajemstvím Vykupitele, svátostem a eschatologii. Pojednání o posláních staví na trinitární základy celé lidské jednání, které je „pohybem rozumového tvora k Bohu", a také tajemství „Krista, který je ve svém lidství naší cestou k Bohu".[3]

Struktura otázky

Naše 43. otázka se skládá z osmi článků, které ji strukturují takto: 1) pojem poslání božské Osoby (*a.* 1. – možnost poslání božské Osoby, *a.* 2. – vztah poslání a věčného vycházení); 2) neviditelná poslání (*a.* 3. – účinek ve tvoru, *a.* 4. a 5. – která osoba je poslaná, *a.* 6. – ke komu je poslaná); 3) viditelná poslání Syna a Ducha svatého (*a.* 7); 4) kdo posílá božskou Osobu (*a.* 8).

Pro hlubší pochopení struktury otázky a teologické metody tento materiální popis uspořádání článků nestačí. Musíme se podrobněji podívat na obsah jednotlivých článků. První dva články si kladou za cíl definovat obecný pojem poslání. Když se začteme do textu, zjistíme, že sv. Tomáš hledá definici poslání výhradně

na základě biblických textů týkajících se poslání Slova. Výpovědi Písma o poslání Ježíše Krista, vtěleného Slova, jsou výmluvné a spontánně vybízejí k teologické reflexi. Třetí článek se zabývá otázkou účinku poslání v duši a vztahem mezi poslanou Osobou a darem milosti. Ve středu uvažování stojí biblické výpovědi z listů sv. Pavla o poslání Ducha svatého. Následující čtvrtý článek řeší problém poslání Osoby Otce. Motivem je zde fakt, že Písmo nikde nemluví o Otcově poslání, zato mluví o přebývání Otce v duši člověka. V pozadí je tedy opět fakt, který jednoznačně vyplývá z biblických textů. Můžeme vyvodit, že první polovina otázky zkoumá téma poslání božských Osob na základě biblických výpovědí, které se o něm vyjadřují s velkou přesvědčivostí a jasností. Druhá polovina traktátu doplňuje teologickou reflexi o méně zřejmé otázky. Nejedná se samozřejmě o úvahy, které by šly proti smyslu Písma, ale o závěry, které vyžadují podrobnější a hlubší studium tématu. Zatímco poslání Syna v těle je evidentní, jeho neviditelné poslání do duše potřebuje jisté objasnění. Je totiž nutné stanovit, jak rozlišit poslání Ducha svatého (o němž pojednával už 3. článek) a poslání Syna do téže duše. Tímto tématem se zabývají články pátý a šestý. Viditelné poslání Syna ve vtělení, na jehož základě sv. Tomáš vystavěl obecný pojem poslání (*a.* 1–2), se zakládá na přijetí lidské přirozenosti do osobní jednoty Slova. Jak se potom vypovídá o viditelném poslání Ducha svatého, který podobný vztah k žádné stvořené realitě nemá? Navíc je potřeba poukázat na vhodnost druhého viditelného poslání božské Osoby. To jsou otázky, na něž hledá odpověď předposlední sedmý článek. Reflexi uzavírá upřesnění tématu posílající Osoby, jak o tom pojednává osmý článek.

Mohli bychom mluvit o tom, že Tomášův postup je velmi moderní, protože se nejdřív zabývá biblickou teologií a teprve potom přistupuje k problémům spekulativnějšího rázu. Byl by to ale anachronismus, protože středověkým teologům bylo takové rozlišování teologických disciplín v moderním smyslu úplně cizí. Namísto toho si můžeme uvědomit, že teologická metoda, která pracuje na prvním místě s texty Písma, je nadčasová. A co víc, sama povaha teologické reflexe vyžaduje vycházet z daností bezprostředně předkládaných zjevením a na nich budovat další závěry. Už letmý pohled na Tomášův traktát o božských posláních dostatečně zřetelně ukazuje, že náš autor postupoval právě tímto způsobem, jak to ostatně dělal v celé své teologické práci.

Tomáš pokračuje na stavbě, jejíž základy položil sv. Augustin

Sv. Tomáš nepracoval s biblickými texty bez ohledu na tradici, která jediná umožňuje jejich autentickou interpretaci. V naší otázce se ke slovu často dostává sv. Augustin, o jehož nauku o posláních se sv. Tomáš opírá.[4] Přebírá od něho zásadně

biblický přístup, stejně jako pojmové nástroje teologické reflexe na toto téma. Mezi oběma učiteli existuje i několik rozdílů, kterých je dobře si všimnout. Prvním rozdílem je jejich prvotní záměr. Sv. Augustin usiluje o proniknutí samotného tajemství Nejsvětější Trojice v rozlišení božských Osob, v jejich rovnosti a vzájemných vztazích. Božská poslání jsou pro něho především prostředky, jimiž se Bůh zjevuje. Sv. Tomáš pohlíží na věc poněkud jinak. Otázku poslání klade na samý závěr celého pojednání o Trojici, dříve než otevře traktát o stvoření pojatý jako vycházení tvorů z Boha.[5] Akvinátovo pojetí teologie božských vycházení má výrazný ekonomický přesah. Pojem božského poslání je „kloubem", který spojuje *teologii* a *ekonomii*.[6] Tento krátký traktát o posláních předjímá celou ekonomii milosti na vyšší rovině, totiž nakolik je tato ekonomie založená na vzájemných vztazích božských Osob.

Když se soustředíme na teologickou terminologii obou autorů, zjistíme, že sv. Augustin vyhrazuje výraz „vycházení" pro vycházení božských Osob ve věčnosti a výraz „poslání" pro jejich poslání v čase. Sv. Tomáš dává výrazu „vycházení" obsahově širší význam. Rozlišuje věčné vycházení – v případě Syna to znamená, že je zplozen Otcem – a časné vycházení, což je vlastně poslání – pro Syna je jím vtělení. Tímto způsobem jsou obě reality, totiž vycházení ve věčnosti a vycházení v čase, mnohem těsněji spojeny. Ve skutečnosti je pouze jediné vycházení, ze kterého vyplývají dva termíny (z lat. *terminus*). Vycházení v čase se zakládá na vycházení ve věčnosti a přidává účinek, díky němuž se poslaná Osoba stává přítomnou ve světě novým způsobem. Věčné vycházení se jistým způsobem prodlužuje až k nám skrze svůj časný termín.

Dále sv. Tomáš nepochybuje o tom – na rozdíl od sv. Augustina –, že viditelné poslání Ducha svatého může následovat až po viditelném poslání Syna. Stejně jako ve vnitřním řádu života Trojice vycházení Syna předchází vycházení Ducha, tak v řádu viditelných poslání předchází poslání Syna poslání Ducha. Vyplývá z toho, že ve Starém zákoně nedošlo k žádnému viditelnému poslání Ducha svatého, jak to připouštěl sv. Augustin.

Viditelná poslání

Prvním krokem Tomášovy reflexe je stanovení obecného pojmu poslání a vymezení vztahu poslání k věčnému vycházení. Když čteme první dva články naší otázky, vidíme, že sv. Tomáš nepostupuje nějakým abstraktním způsobem. Vychází z nejzřejmější výpovědi Písma na dané téma, kterou je příchod Slova do našeho světa. V okamžiku, kdy Ježíš sám sebe označuje za poslaného od Otce, je jeho viditelná přítomnost tváří v tvář jeho posluchačům nepopiratelným faktem.[7] Právě na základě tohoto evidentního faktu, který přináší Písmo, rozpracovává sv. Tomáš

obecný pojem poslání. Skutečnost, že se sám Ježíš označuje za poslaného od Otce, poskytuje Akvinátovi příležitost analyzovat dvojí vztah zahrnutý do ideje poslání: vztah poslaného k posílajícímu a vztah poslaného k cíli jeho poslání. Pojem poslání božské Osoby zahrnuje na jedné straně vztah vycházení poslané Osoby vzhledem k posílající Osobě a na druhé straně zahrnuje nový způsob existence poslané Osoby, který je cílem poslání. Nový způsob existence se nemůže uskutečnit jinde než ve stvořeném světě. Pojem poslání tedy definují tyto dva elementy: vycházení od jiného a nový způsob přítomnosti. Jednoznačně se definice poslání uplatňuje na Synu, neboť „se o něm vypovídá, že byl od Otce poslán do světa, podle toho, že začal viditelně existovat ve světě díky přijatému tělu".[8] Fakt, že byl poslán Syn, dovoluje definovat obecný pojem poslání a ukázat, že tím poslaným není nikdo jiný než právě božská Osoba a že poslání božské Osoby neprotiřečí rovnosti Osob Trojice. Analýza poslání Syna se pro stanovení obecné definice pojmu poslání dobře hodí nejen kvůli své biblické evidenci, ale také pro vyloučení nesprávného chápání, které by se mohlo do pojmu poslání vloudit. Na zavádějící chápání upozorňuje sv. Tomáš výběrem první série argumentů, tzv. námitek. Ve hře je rovnost božských Osob (*arg.* 1) a nový způsob existence, který v Bohu nezavádí oddělení Osob (*arg.* 2) ani místní pohyb (*arg.* 3). Tím, že se poslání zakládá na vycházení podle původu, je jednoznačně vyloučeno, že by poslání mohlo mít za následek nerovnost mezi posílajícím a poslaným. U posledních dvou argumentů jde o zachování Boží neměnnosti. Na konci traktátu o Trojici je jasné, že božské Osoby jsou konstituovány právě vycházením podle původu (*processio originis*), při kterém je sdílena totožná božská přirozenost. Zvlášť evidentní je to v případě vycházení druhé božské Osoby, jež se děje plozením Syna z Otce, neboť plození znamená sdílení téže přirozenosti, a tudíž rovnost mezi plodícím a zplozeným. Poslání k tomuto vztahu přidává třetí prvek, totiž účinek ve stvořeném světě, který základní vztah vycházení podle původu nezasahuje. Pojem poslání je komplexní: spojuje věčný vztah, vztah vycházení podle původu, a časný vztah k termínu, který zaručuje nový způsob přítomnosti poslaného ve stvořeném světě.

Vyloučení nepřípustných aspektů z pojmu poslání je postup vlastní analogické metodě, kterou sv. Tomáš pro teologické výpovědi hojně používá. Díky analogii vypovídáme o Bohu ve vlastním smyslu, a ne pouze metaforicky. Odstranění toho, co souvisí s pojmem poslání použitém v obecném smyslu ve stvořeném světě, získáváme pojem, díky němuž můžeme postihnout božskou realitu. Vyloučení podřízenosti, oddělení a místního pohybu z pojmu poslání božských Osob je velmi významné pro christologii. Syn není nikdy a žádným způsobem odloučen od Otce, který ho posílá. Podobně to platí pro pneumatologii: Duch svatý není nikdy přítomen bez Syna a bez Otce.

Tím se dostáváme k dalšímu kroku reflexe, který si klade za cíl stanovit vztah mezi věčným vycházením a časným posláním (*a.* 2). Sv. Tomáš postupuje stejným způsobem jako u předchozího článku. Za východisko mu slouží výpověď Písma, tentokrát o poslání Syna v čase.[9] Díky této výpovědi precizuje obecný pojem poslání upřesněním terminologie, která není u různých autorů jednoznačná.[10] Sv. Tomáš rozlišuje tři způsoby vyjadřování o původu. První vypovídá pouze o vztahu k principu vycházení (*processio* nebo *exitus*). Další dva způsoby vypovídají také o termínu vycházení, a to buď o věčném termínu (*generatio* – *o Synu*, nebo *spiratio* – o Duchu svatém), anebo časném (*missio* nebo *donatio*). Poslední dva způsoby jsou vždy „naroubovány" na první. Výsledkem tohoto terminologického upřesnění tedy je, že vycházející Osoba má jediný vztah ke svému východisku, tj. posílající Osobě, zato termín vycházení je zdvojený, totiž jeden je věčný a druhý je v čase. „Poslání zahrnuje do svého pojmu věčné vycházení a něco k němu přidává, totiž účinek v čase."[11] Záměrem těchto prvních kroků reflexe o posláních je ukázat, že poslání neprotiřečí věčnosti poslané Osoby ani její neměnnosti. Možná jasněji vyjádřeno: veškerá změna vyplývající z poslání se týká jeho časného termínu, nikoli poslané Osoby jako takové. Aplikuje se zde princip dobře známý z teologie stvoření. Tím, že Bůh tvoří, nenastává v něm samém žádná změna. Vztah Boha ke stvoření je pomyslný, zatímco vztah tvora k Bohu je reálný. Totéž platí o poslané Osobě a termínu jejího poslání. Dotýkáme se však ještě něčeho jiného, a to velmi důležitého. Sv. Tomáš zde předjímá tajemství vtělení. Hlavní tezi článku uzavírá: „Vycházení (*processio*) a východ (*exitus*) o božství vypovídají věčně i časně: neboť Syn od věčnosti vyšel, aby byl Bohem, časně pak, aby byl také člověkem podle viditelného poslání, či též, aby byl v člověku podle neviditelného poslání."[12] Jediný vztah k principu a dvojitý termín vycházení, kde druhý časný termín je jakožto „přidaný" podřízen prvnímu věčnému termínu, otevírá cestu pro tajemství hypostatické unie. Navíc je pojmem poslání tajemství vtělení obsáhnuto v jeho plné šíři, protože zahrnuje jak „být člověkem", tak také „být v člověku". V prvním vyjádření je obsaženo bytí Ježíše Krista a tajemství jeho života (*acta et passa Christi*); do druhého je zahrnut účinek vykupitelského díla, jímž je přebývání Boha v duši posvěceného člověka.

Sv. Tomáš se vrací k tématu viditelných poslání v sedmém článku. Obsah článku předpokládá údaje týkající se viditelného poslání Syna získané při příležitosti vypracování obecné definice poslání v prvním a druhém článku. Sedmý článek se tak soustředí především na obtíže, které klade viditelné poslání Ducha svatého. Problematické body jsou formulovány v první sérii argumentů, které se všechny nějakým způsobem týkají termínu viditelného poslání Ducha svatého. Náš teolog hledá důvody vhodnosti tohoto poslání.[13] Hlavní obtíž při tomto hledání vyplývá ze srovnání termínu viditelného poslání Syna a viditelného poslání Ducha. Je zde

podstatný rozdíl, který vzniká tím, že viditelnost Synova poslání je dána lidskou přirozeností přijatou Slovem do osobní jednoty, zatímco Duch svatý není osobně, tj. hypostaticky, sjednocen s žádným viditelným tvorem. Hypostatické sjednocení Slova s individuem lidské přirozenosti je v celých dějinách spásy jedinečným a také jediným případem. Navíc, nade vší pochybnost je toto tajemství vrcholným bodem celých dějin spásy. Viditelné poslání Ducha za těchto okolností klade vážné obtíže. První těžkost představuje ta skutečnost, že na jedné straně stvoření, každý jednotlivý tvor, zjevuje celou Trojici, a ne pouze Ducha svatého. Pokud chceme na straně druhé spojit nějakého jednotlivého tvora s Duchem svatým, nutně zůstáváme na symbolické rovině, vždyť bezpočet starozákonních a novozákonních znamení odkazují na Ducha svatého, aniž by docházelo k nějakému zvláštnímu spojení mezi třetí božskou Osobu a viditelným tvorem. Nemáme po ruce jasně danou stvořenou realitu, která by byla jednoznačným stvořeným termínem viditelného poslání, jakým je v případě poslání Syna jeho lidská přirozenost. Přitom tento termín není něčím nedůležitým, když uvážíme, že je jakýmsi prodloužením věčného vycházení. I když se nakonec spokojíme s dostatečností zvláštního znamení (jako je podoba holubice aj.), dostavuje se další obtíž, kterou představuje „důstojnost" tohoto znamení. Nezdá se totiž vhodné a přiměřené, aby znamením božské Osoby byl jiný než rozumový tvor.

Řešení, které předkládá sv. Tomáš, se opírá se o autoritu sv. Augustina,[14] podle něhož vizuální znamení viditelného poslání Ducha svatého nejsou nějaké preexistující reality (jako např. u svátostí Starého a Nového zákona), ale byla jim dána existence jedině za účelem symbolizovat Ducha svatého. Jsou to speciálně, mohli bychom říct jednorázově, stvoření tvorové. S něčím podobným se podle sv. Augustina setkáváme už ve Starém zákoně: oheň hořícího keře při zjevení Mojžíšovi, sloup doprovázející Izraelity na poušti, hromy a blesky při zjevení Zákona na hoře. Toto řešení však není ani zdaleka bezproblémové. Prakticky nic se neříká o povaze těchto tvorů, pouze to, že trvali po dobu, kdy plnili svou úlohu. Z toho, co sv. Tomáš v celém článku říká, je dostatečně zřejmé, že nemá na mysli pouze nějaké symbolické úkazy nebo obrazy vytvořené přímo v mysli svědků událostí poslání Ducha svatého. Takto docházelo k prorockým viděním a nemohli bychom mluvit o viditelném poslání. Pokud je ovšem holubice (případně jiné znamení u dalších viditelných poslání Ducha svatého) „skutečná", co se s ní stalo poté, co splnila svůj úkol? Stala se potom „obyčejnou" holubicí, nebo se propadla v nicotu? Navzdory této nejasnosti nezaniká pravý smysl úvahy, která chce poukázat na to, že i když Duch svatý nepřijal žádného tvora do osobní jednoty (jádro argumentu), má viditelná stránka poslání Ducha svatého zásadnější význam než pouhé symboly přicházející ke slovu při jiných příležitostech.[15]

V pozadí řešení stojí princip, který můžeme právem považovat při řešení celé otázky za nejdůležitější. Je jím paralela mezi viditelným posláním Ducha svatého a viditelným posláním Slova, totiž vtělením, kde lidská přirozenost existuje pouze jako vlastní Slovu. Jádro odpovědi sedmého článku spočívá v „souměrnosti" mezi posláním Syna a Ducha. Je-li časné vycházení Syna skutečným posláním, musí jím být i časné vycházení Ducha svatého. To je hlavní důvod, proč je sv. Tomáš veden k tomu, aby viditelné realitě, která je nutná pro poslání Ducha svatého, přisuzoval jedinečnou úlohu. I když tato realita není vlastní Osobě Ducha svatého ve smyslu hypostatického spojení, je zde výlučně proto, aby byla jeho znamením. Posledním cílem vycházení Boha k tvorům je přebývání Boha Trojice v duši člověka, které se uskutečňuje neviditelným posláním a darováním Božských Osob. Člověku se tak dostává plné účasti na Božím životě. Tělesně-duchová struktura člověka podmiňuje způsob poznání božských skutečností a nutně se opírá o smyslové poznání. A protože člověk nemůže dospět k poznání neviditelných skutečností jinak než skrze skutečnosti viditelné, je vhodné, aby neviditelná poslání byla zjevena viditelnými. Dostává se tak do popředí zjevující funkce viditelných poslání. Je nutná vzhledem k neviditelným posláním, protože bez poznání Osob – a mluvíme samozřejmě o poznání vírou – není možné dojít ke „zkušenostnímu poznání", kterého se člověku dostává přebýváním Božských Osob v jeho duši. Význam viditelných poslání z tohoto hlediska vynikne, když si uvědomíme, že spravedlivým Starého zákona se taktéž dostávalo neviditelných poslání.[16] Neměli však žádné poznání o Trojici, přestože v jejich duších už přebývala. Nemohli poznat bohatství vnitřního Božího života a mít na něm plnou účast právě kvůli tomu, že k viditelným posláním ještě nedošlo. Viditelná poslání jsou zde proto, aby zjevila neviditelná poslání, při kterých poslaná Osoba zjevuje sebe samu a posílající Osobu: Syn zjevuje sebe a zároveň zjevuje Otce, Duch svatý zjevuje sebe a zároveň Syna.[17]

Článek rovněž uvádí důvod pro rozlišení mezi viditelnými posláními Syna a Ducha svatého. Jsou to především odpovědi na námitky problematizující viditelné poslání Ducha, které sv. Tomášovi dovolují ujasnit funkci tohoto viditelného poslání a jeho vztah k poslání Syna. Na jedné straně sv. Tomáš trvá na vnitřní jednotě několika událostí, které nazýváme viditelnými posláními Ducha svatého, a na druhé straně ukazuje na jejich závislost na poslání Syna. Vycházení božských Osob v čase zjevuje jejich vycházení ve věčnosti. Viditelná poslání tak respektují řád božských vycházení, která jsou vlastní dynamikou vnitřního Božího života. Proto je viditelně nejdřív poslán Syn jako Autor či Původce posvěcení a po něm je viditelně poslán Ducha svatý jako posvěcující Dar či jako Znamení posvěcení. Nezbytnost spojení s rozumovou bytostí v případě viditelného poslání Slova

vyplývá z funkce takového poslání. Původce daru milosti, Syn poslaný od Otce, musí být schopen konat, totiž adekvátně působit na ty, jimž je dar milosti určen. Dar milosti je určen člověku, a proto je vhodné, aby ho přinesl člověk, člověk Ježíš Kristus. Poslání Ducha jsou ve své podstatě manifestací daru božské milosti, kterého se lidem dostává skrze Kristovo lidství. Poslání Ducha nepřináší pro člověka novou realitu, jinou milost, a proto je dostačující, aby znamením posvěcení byl jakýkoli tvor. Především v odpovědi na šestý argument sv. Tomáš rozpracovává vztah a význam viditelných poslání Ducha svatého vzhledem ke Kristu a k apoštolům. Akvinský vysvětluje význam viditelných poslání Ducha svatého ve světle výroku sv. Pavla „každému je dán projev Ducha ke společnému prospěchu“[18] a dodává, že se jedná o prospěch církve. Tím prospěchem, který je také jednotícím elementem činnosti Krista a následně apoštolů, je upevnění víry. Zde se sv. Tomáš odvolává na list Židům: „První je [spasení] zvěstoval sám Pán, a ti, kdo uslyšeli, dosvědčili toto spasení i nám.“[19] Kristus je naplněn Duchem svatým od okamžiku početí. Viditelná poslání Ducha svatého na Krista pouze odhalují různé aspekty tohoto jediného dokonalého neviditelného poslání.[20] Při Kristově křtu v Jordánu se zjevuje, že Kristus má autoritu udělit milost duchovním znovuzrozením, a při proměnění na hoře se zjevuje bohatství jeho nauky. Naproti tomu apoštolům se viditelnými posláními skutečně dostává nových milostí. Nejprve když na ně Kristus vdechl po svém vzkříšení: tehdy byla zjevena služebná moc apoštolů udělovat svátosti. Potom když na ně sestoupil Duch svatý o Letnicích v podobě ohnivých jazyků: tehdy bylo zjeveno jejich poslání být učiteli víry. Za pozornost stojí přinejmenším dva momenty. Tím prvním je paralela mezi významem viditelných poslání, kterých se dostalo Kristu, a těch, kterých se dostalo apoštolům. Kristově autoritě udělovat milost duchovním znovuzrozením odpovídá moc udělovat svátosti u apoštolů a zjevení bohatství Ježíšovy nauky odpovídá učitelské poslání apoštolů. Druhým významným momentem je skutečnost, že sv. Tomáš neomezuje druhou sérii viditelných poslání Ducha svatého pouze na apoštoly, ale výslovně se zmiňuje o dalších učednících, kteří byli shromážděni s apoštoly v den Letnic. Apoštolé a tito další učedníci jsou podle sv. Tomáše základem církve. Viditelná poslání Ducha svatého jsou určena církvi.

Poslední článek přináší upřesnění o posílající Osobě. Sv. Tomáš v odpovědi uvádí stručný historický přehled teologických názorů. Diskuse byla vyvolána rozdílnou interpretací Augustinovy nauky. Je zřejmé, že sv. Tomáš je veden potřebou zaujmout postoj k učení tak významné autority, jakou je sv. Augustin, zvláště když v celém pojednání na jeho nauce staví. Jádrem problému je vztah jednotlivých Osob Trojice mezi sebou a jejich vztah k termínu poslání. Při nedostatečně důsledném uvažování by mohl vzniknout dojem, že poslání božských Osob ne-

respektuje řád jejich vycházení uvnitř Trojice. Sv. Tomáš rozlišuje mezi tím, kdo posílá, nakolik je principem termínu věčného vycházení a nakolik je principem termínu časného poslání. V prvním případě je posílajícím výlučně ta Osoba, jíž přísluší být principem poslané Osoby. A tak je Syn poslán pouze Otcem, zatímco Duch svatý je poslán Otcem a Synem. Ve druhém případě je tím, kdo posílá božskou Osobu, celá Trojice. Celá Trojice je příčinou účinku Božího působení *ad extra*. Příčinou termínů viditelných poslání, ať je jím Kristova lidská přirozenost,[21] nebo viditelné reality symbolizující Ducha svatého, je celá Trojice. V tomto smyslu je potom možné říct, že Syn a Duch svatý posílají sami sebe. Smyslem problému, který článek řeší, je podtržení souladu mezi vnitřním řádem vycházení Božských Osob a jejich posláními v díle spásy. Díky této harmonii je dílo spásy, jež přináší účast na Božím životě, také zjevením, které odhaluje tajemství Boha.

Neviditelná poslání

Ve třetím článku naší otázky sv. Tomáš otevírá problematiku poslání, která nazýváme neviditelnými. Přestože mu jde nejdříve o vypracování obecného pojmu neviditelného poslání, důraz se přenáší z poslání Syna (výrazně převažující téma prvních dvou článků) na Osobu Ducha svatého.[22] Je to snadno pochopitelné, protože se zde jedná o Boží působení v duši člověka, tzn. o jeho posvěcení, které se přivlastňuje právě Duchu svatému. Biblické citace, které se objevují v celém třetím článku, a „autorita" citovaná v *sed contra* jdou jednoznačně tímto směrem. Když je řeč o posvěcující milosti (*arg.* 2), Tomáš uvádí: „Boží láska je vylita do našich srdcí skrze Ducha svatého, který nám byl dán" (Řím 5,5); když je řeč o milosti zdarma dané (*arg.* 4 a *ad* 4) uvádí: „Každému je dán zvláštní projev Ducha ke společnému prospěchu." (1Kol 12,7) Citovanou autoritou v *sed contra* je výrok sv. Augustina: „Duch svatý vychází, aby posvěcoval stvoření."[23] Podle citovaného textu z listu Římanům je Duch svatý člověku dán. Výrok sv. Augustina zase mluví o časném vycházení třetí božské Osoby, jímž není nic jiného než poslání. Na tomto základě sv. Tomáš rozvíjí svou teologickou reflexi. Jejím prvním krokem je ujasnění pojmů poslání a darování Božské Osoby v kontextu neviditelného poslání. Mluvit o poslání božské Osoby do duše nutně vyžaduje, aby tato Osoba byla v duši přítomna novým způsobem. Z toho, co už bylo dříve řečeno o viditelných posláních, je totiž zřejmé, že poslání božské Osoby nezpůsobuje žádnou změnu v Bohu samotném. Změna nastává ve stvořeném světě, u neviditelného poslání v člověku, do jehož duše je božská Osoba poslána. Je jisté, že Bůh už je přítomen v každém tvoru obecným způsobem jako příčina ve svých účincích. Musíme tedy hledat jiný, nový způsob Boží přítomnosti. Tímto novým způsobem je Boží přítomnost v rozumo-

vých tvorech prostřednictvím milosti. Díky ní je Bůh přítomen jako poznávaný v poznávajícím a jako milovaný v milujícím. Poznání a láska k Bohu v síle posvěcující milosti jsou činnosti duše, jimiž duše dosahuje samotného Boha, takže Bůh v duši člověka skutečně přebývá. A protože jedině posvěcující milost umožňuje nový způsob Boží přítomnosti v rozumovém tvoru, jedině tato milost je základem poslání a časného vycházení božské Osoby. Podobně duše obdařená milostí je disponována, aby „vlastnila" božskou Osobu, která je jí skutečně dána. S milostí posvěcující je člověku dán Duch svatý jako Osoba. Pouhá milost, jakožto účinek Božího působení na člověka, by totiž sama o sobě nestačila. Poslání se musí týkat přímo poslané Osoby, což je vyjádřeno pojmem jejího darování. Darování Ducha svatého, jak o něm mluví list Římanům, tak odpovídá charakteristikám poslání Božské Osoby: nový způsob existence poslané Osoby v někom jiném; vlastnění Božské Osoby tím, ke komu byla poslána. Obě tyto podmínky se uskutečňují milostí, která je speciálním způsobem Boží přítomnosti v rozumovém tvoru. V neviditelném poslání to tedy je skutečně Duch svatý jakožto Osoba, kdo je poslán. Odpovědi na první sérii argumentů ještě umožňují upřesnit obecný pojem neviditelného poslání, především vztah mezi milostí a poslanou Osobou. I když se neviditelné poslání děje na základě posvěcující milosti, je duši člověka dána božská Osoba (*arg*. 1 a *ad* 1). A dále, posvěcující milost není příčinou poslání božské Osoby, ale pouhou nezbytnou dispozicí. Žádná stvořená realita totiž nemůže být vůči Bohu v příčinném vztahu. Duch svatý, který je do duše poslán, je sám příčinou této milosti (*arg*. 2 a *ad* 2). Poslední dvě odpovědi zdůvodňují, proč se neviditelné poslání nemůže uskutečnit na základě jiné než právě posvěcující milosti. Třetí argument odkazuje na sv. Augustina, podle něhož se poslání Syna děje tam, kde je poznáván v čase. Milosti zdarma dané, jako například víra nebo poznání, sice umožňují poznání Boha, ale nejsou dostatečnou dispozicí pro nový způsob přítomnosti božské Osoby v lidské duši ani pro její „vlastnění". Podobně milosti konat zázraky, jaké byly Duchem svatým uděleny apoštolům, nejsou dostatečné, aby byl skutečně dán Duch svatý. Všechny zdarma dané projevy milosti jsou zaměřeny k milosti posvěcující, ať už připravují na její přijetí, anebo jsou jejím vnějším potvrzením. Mimořádné projevy milosti, i když se přivlastňují Duchu svatému, nemohou nezaručit darování samotné božské Osoby. Smyslem tohoto článku je jasně vymezit, kam umístit neviditelná poslání. Ta se mohou uskutečnit jedině v řádu posvěcující milosti. Žádným jiným způsobem totiž člověk nemůže být disponován pro přijetí božské Osoby a také ji skutečně „vlastnit".

Následující čtvrtý článek zkoumá, zda může být poslána jakákoli Osoba. Otázka se sama nabízí, když si uvědomíme, že posvěcení člověka milostí, které umožňuje přijetí božské Osoby, je dílem celé Trojice. Viděli jsme, že posláním nedocha-

zí, a ani docházet nemůže, ke změně v Bohu, ale v duši člověka. Jedná se tudíž o Boží konání *ad extra*, a to vychází z božské esence společné všem třem Osobám. Řešení otázky spočívá v rozlišení pojmů poslání a darování a v jejich přesné aplikaci na jednotlivé Osoby. Pojem poslání božské Osoby zahrnuje skutečnost vycházení od jiné Osoby, a proto z toho vyplývá, že o Otci nemůžeme říct, že je poslaný. Jak to poznamenává už sv. Augustin,[24] hlavní argument se opírá o fakt, že Písmo o Otci nikdy nemluví jako o poslaném. Existují dva důvody, pro které se tato otázka klade. Zaprvé se ptáme, poté co jsme vypracovali obecný pojem poslání na základě viditelného poslání Syna a poté co jsme obecně pojednali o neviditelném poslání na základě poslání Ducha svatého do duše člověka, zdali zůstávající Osoba, totiž Otec, může být také poslána. Zadruhé konstatujeme, že je v duši přítomna celá Trojice. Jak jsme viděli v předchozím článku, vyplývá to ze skutečnosti, že Duch svatý je osobně poslán do duše spolu s udělením posvěcující milosti. Nejde o nic jiného než o smíření dvou zdánlivě rozporných výpovědí Písma: Otec není poslán, a přitom Otec zůstává v duši.[25] První výpověď je osvětlena samotným pojmem poslání, který vyžaduje vycházení poslané Osoby od jiné Osoby. Protože Otec nevychází od jiné Osoby, není o něm možné říct, že je poslán. Druhou výpověď objasníme rozlišením mezi posláním božské Osoby a jejím darováním. Darování může odkazovat na „autoritu" dárce, nebo může znamenat svobodné sdílení sebe sama jinému. V prvním případě mohou být darovány pouze Osoby vycházející od jiné Osoby. Druhý případ vycházení od jiného neimplikuje. Otec tudíž není poslán ani darován, ale sám sebe dává člověku, aby tak zůstával v jeho duši. Odpověď na poslední třetí argument předznamenává další kroky reflexe o neviditelných posláních. Pojem poslání zahrnuje osobní známky jednotlivých Osob, protože se obecně odkazuje na „vycházení od jiného", což je společná charakteristika dvou osobních známek: synovství a (pasivního) vydechování.[26] Bude totiž nutné stanovit úlohy jednotlivých Osob, kterých se týká neviditelné poslání.

Pátý článek pokračuje ve studiu neviditelného poslání a nauku rozvíjí. Poté, co jsme došli k závěru, že celá Trojice přebývá v duši, zůstává zamyslet se nad neviditelným posláním Syna. Zatímco viditelné poslání Syna je evidentní – na základě tohoto poslání sv. Tomáš stanovil obecnou definici poslání –, neviditelné poslání Syna se nejeví tak zřejmé. Na začátku korpusu článku sv. Tomáš připomíná, že musíme trvat na skutečnosti, že díky posvěcující milosti přebývá v duši celá Trojice. Sv. Tomáš se vrací k výpovědi z Jan 14,23, kterou citoval už v předchozím článku. Ukazuje, že přítomnost Syna v duši odpovídá požadavkům poslání božské Osoby, stejně jako tomu bylo v případě Ducha svatého: přebývání novým způsobem a vycházení od jiného. Vyplývá z toho, že přítomnost Syna v duši je také

skutečným (neviditelným) posláním prostřednictvím milosti. Korpus článku nakonec znovu konstatuje, že Otec také přebývá v duši milostí, ale ne jako poslaný od jiného.

Skutečný přínos tohoto článku se nachází až v odpovědích na sérii úvodních argumentů proti neviditelnému poslání Syna. Sv. Tomáš v nich předkládá specifické rysy přítomnosti dvou božských Osob, jejichž přebývání v duši je výsledkem poslání. Základním východiskem je nauka o přivlastňování, která určuje pravidla, jak připisovat různé dary a projevy jednotlivým osobám na základě vhodnosti. Připisování má vždy vztah k osobním atributům jednotlivých Osob a k jejich vycházení ve věčnosti. V odpovědi na první argument dává sv. Tomáš za pravdu tezi, že dary pocházející od Boha jsou přivlastňovány Duchu svatému. Duchu svatému, který je Láska, přísluší, aby byl nazýván Darem. Dar je osobním označením třetí božské Osoby, a proto jsou mu dary pocházející od Boha, především dar milosti, připisovány.[27] S ohledem na obsah jednotlivých darů však není nutné zůstat u obecné atribuce Duchu svatému, ale některé dary je možné připsat druhé božské Osobě. Všechno, co se týká inteligence, je potom principiálně připisováno Slovu, a všechno, co se týká vůle, je principiálně připisováno Duchu svatému. Tímto jsou základně ospravedlněna dvě rozdílná poslání dvou odlišných Osob, neboť každé poslání má své specifické zaměření.

Nejpřínosnější z celého pátého článku je odpověď na druhou námitku. Sv. Tomáš připojuje k reflexi o neviditelných posláních nový aspekt vycházející z obecného teologického axiomu, podle něhož posvěcující milost spodobuje duši s Bohem. Poslání božské Osoby se děje podle posvěcující milosti, nikoli však obecně. Duše je obdarována konkrétním účinkem milosti, který odpovídá osobním charakteristikám dané božské Osoby a který ji s touto Osobou spodobuje. Duch svatý je láska, a proto je duše neviditelným posláním Ducha svatého připodobněna k této Osobě darem lásky. Dar lásky determinuje neviditelné poslání Ducha svatého. Tato teze neklade žádné potíže, protože posvěcující milost a nadpřirozená láska nutně existují v duši zároveň. Potíž nastává, když přejdeme k poslání Syna. Druhé božské Osobě, Slovu, jsou připisovány dary týkající se poznávací schopnosti duše. Avšak dary zaměřené na intelekt, jako je víra, poznání a jiné, mohou existovat i bez posvěcující milosti. Zdálo by se, že atribuce účinků poslání jednotlivým Osobám sice umožní poslání rozlišit, ale už nedokáže, v případě Syna, zaručit nutné spojení neviditelného poslání s milostí posvěcující. Sv. Tomáš předkládá velmi elegantní řešení, které dokazuje, jak hluboce je jeho pojednání o božských posláních zakořeněno v nauce o imanentní Trojici. Slovo, s nímž je duše spodobována, totiž není abstraktním slovem, které je plodem jakéhokoli intelektu. Toto Slovo je Syn Otce a druhá Osoba Trojice, a tudíž Slovo, které vydechuje Lásku.[28]

Neviditelné poslání Syna tak neznamená jakékoli obdarování lidského intelektu, ale jeho zdokonalení takovým způsobem, že poznání roznítí v duši lásku. Sv. Tomáš zde cituje několik výroků biblických a rovněž sv. Augustina. Všechny uvedené citáty mají ukázat na skutečnost, že intelektuální poznání uvádí do pohybu hnutí lásky.[29] Podle Tomášovy teorie poznání zůstává slovo, jakožto výsledný obraz poznávaného předmětu, v intelektu poznávajícího subjektu, zatímco obraz vtištěný do vůle uvádí subjekt do pohybu směrem ke chtěnému předmětu s touhou dosáhnout ho. Takové poznání není jakýmsi chladným věděním, ale rozněcuje lásku, zapaluje touhu a dodává poznání aspekt zakoušení. Sv. Tomáš zde mluví o zkušenostním poznání, které je výsledkem připodobnění duše Slovu díky jeho neviditelnému poslání. Toto zkušenostní poznání je samozřejmě poznáním Boha. Takové zkušenostní poznání je vlastně moudrost. Je-li označení moudrost vztaženo na Syna, zahrnuje jeho obě osobní vlastnosti, totiž že vychází jako Slovo a že vydechuje Lásku. Poslání Syna pak vyžaduje asimilaci k oběma vlastnostem.

V neviditelných posláních je duše spodobována s Bohem podle osobních vlastností Syna a Ducha. I když jsou specifické účinky neviditelných poslání jednotlivých Osob rozdílné, zůstává společným kořenem obou neviditelných poslání jediná milost. Tímto problémem se zabývá odpověď na třetí a poslední argument. Důležitým závěrem vyplývajícím z odpovědi je fakt, že obě neviditelná poslání jsou neoddělitelná.

Šestý článek uzavírá studium neviditelných poslání. Zabývá se otázkou, komu jsou poslání určena. Článek zkoumá neviditelná poslání z hlediska přijímajícího subjektu. Zdá se, že neviditelné poslání není všude tam, kde je posvěcující milost. Podle všech námitek může milost posvěcující existovat nebo působit, aniž by s ní bylo nutně spojeno neviditelné poslání; tedy u starozákonních spravedlivých (*arg.* 1), při růstu ctností (*arg.* 2), v Kristově lidské duši a u blažených v nebi (*arg.* 3), ve svátostech Nového zákona (*arg.* 4).

V předchozích článcích jsme viděli, že neviditelné poslání je vázáno na dar posvěcující milosti. Ale vztah platí i opačně: posvěcující milost neexistuje bez neviditelných poslání božských Osob. Proto v korpusu článku sv. Tomáš trvá na tom, že se neviditelná poslání týkají všech tvorů, kteří jsou obdařeni milostí, protože milost znamená nový způsob Boží přítomnosti. Pokaždé, když se milost projeví nějakým novým způsobem, můžeme právem mluvit o neviditelném poslání. Do pojmu neviditelného poslání se tím vnáší dynamický prvek. Přebývání božských Osob v duši člověka, což je ze strany subjektu první podmínkou neviditelného poslání, není pouze pasivní přítomností, ale je aktivním působením přinášejícím neustálé inovace daru milosti, což je ze strany subjektu druhou podmínkou neviditelného poslání.

První námitka bere v úvahu dějinný rozměr díla spásy, které se v průběhu času uskutečňuje postupně. Jako silný argument, ve vztahu ke spravedlivým před Kristem, vyznívá citát z Janova evangelia: „Dosud totiž Duch svatý nebyl dán, neboť Ježíš ještě nebyl oslaven."[30] Citovaný verš je ovšem nutné vykládat ve smyslu viditelného poslání Ducha svatého, tzn. ve světle Letnic. V odpovědi sv. Tomáš vlastně jen cituje sv. Augustina,[31] podle kterého se neviditelné poslání Syna týkalo i otců a proroků. Znamená to, že neviditelnými posláními navštívil Bůh i spravedlivé Starého zákona.[32] Tímto tvrzením se vypovídá, že před příchodem Krista v těle mohli být lidé obdarováni darem posvěcující milosti a že v nich tudíž přebývala celá Trojice. Nic se tím ale nevypovídá o jejich poznání božských Osob. K tomu bylo nutné Boží zjevení vázané na viditelná poslání Syna a Ducha svatého, jak jsme o tom mluvili výše.

Další námitky a odpovědi na ně berou v úvahu status jednotlivých „nositelů" milosti. Pojmeme tuto problematiku systematicky a začneme od „hlavy". Nejprivilegovanějším nositelem posvěcující milosti je Ježíš Kristus podle své lidské přirozenosti, který byl od okamžiku svého početí dokonale naplněn veškerou moudrostí a milostí. I Ježíšova lidská duše byla cílem neviditelných poslání, ale pouze jednou, neboť dokonalost Ježíšovy milosti neumožňuje její růst, a tudíž ani nová neviditelná poslání (*ad* 3 ke konci).[33] Jiná je situace u blažených v nebi. U nich sv. Tomáš rozlišuje mezi intenzivním a extenzivním růstem milosti. V prvním okamžiku jejich blaženého patření se jim dostane neviditelného poslání, které je rozhodující pro intenzitu jejich účasti na životě Trojice. Když člověk dosáhne blaženosti, tato co do podstaty už nemůže růst. Na druhé straně bude dílo spásy završeno až Kristovým druhým příchodem a do doby, než nastane, se v dějinách stále uskutečňují tajemství spásy. Ani pro blažené v nebi neztrácí dílo spásy svůj dějinný ráz. Dostává se jim nového poznání, kterým Bůh tato tajemství zjevuje. Je to poznání, které má nadpřirozený charakter a patří tedy do řádu milosti. Tento extenzivní růst milosti blažených sv. Tomáš kvalifikuje jako neviditelná poslání (*ad* 3 na začátku). U těch, kteří jsou dosud poutníky, jsou neviditelná poslání spojena s růstem ctností, který vždy souvisí v růstem milosti. Sv. Tomáš považuje za neviditelné poslání především takové působení milosti, které vede k novým úkonům či projevům milosti, jako je dar konat zázraky, dar proroctví a jiné, nebo k novým stavům milosti. Novým stavem milosti sv. Tomáš myslí úkony podnícené božskou ctností lásky, jako je rozhodnutí pro nějaké obtížné dobré dílo, zřeknutí se vlastních dober nebo vystavení se mučednictví (*ad* 2). Také svátosti Nového zákona jsou nositelkami milosti, protože milost obsahují. Samotné svátosti Nového zákona však nejsou cílem neviditelných poslání. Úvaha, která se objevuje v námitce (*arg.* 4), pro nás může být poněkud překvapující. Musíme si však uvědomit,

že současníci sv. Tomáše chápali svátosti v jejich rituálním a věcném aspektu mnohem více svébytněji, než je tomu dnes. Argument mluví o tom, že svátosti obsahují milost, která je do nich jakýmsi způsobem uzavřena jako v nějaké nádobě. Sv. Tomáš uznává, že svátosti jsou sice „nositelkami" milosti, ale pouze instrumentálně. Znamená to, že milost jimi jen prochází k těm, jimž je určena. Každá svátost je novým vlitím posvěcující milosti. Proto neviditelná poslání božských Osob nesměřují do svátostí, ale k těm, kdo skrze svátosti přijímají milost (*ad* 4). Z povahy svátostí však jasně vyplývá, že jsou privilegovanými způsoby neviditelných poslání božských Osob.

Závěr: Perspektivy teologie božských poslání

Teologie poslání božských Osob v sobě skrývá obrovský potenciál, který může pozitivně ovlivnit další oblasti teologické reflexe. Nauka o viditelných posláních umožňuje velmi pevně zakotvit celou teologii dějin spásy. Poslání Syna v těle a poslání Ducha ve viditelných znameních jednoznačně určují vrcholné momenty dějin spásy, osvětlují jejich předcházející přípravné etapy a předznamenávají jejich eschatologické završení. Teologie dějin spásy tak dostává pevný rámec. Zásadní význam přitom má historický charakter Božích vstupů do lidských dějin. Viditelná poslání božských Osob jsou událostmi dějin, i když je přesahují.

Zvlášť užitečné může být rozvinutí nauky o viditelných posláních Ducha svatého na základě moderní biblické exegeze. Starověcí a středověcí teologové vnímali průniky Ducha svatého do dějin jako jednotlivé historické události. Sv. Tomáš sice zdůrazňoval vnitřní jednotu viditelných poslání Ducha, ale v zásadě nepřekračuje obecně přijímaný koncept. Aniž bychom cokoli upřeli dějinnosti působení Ducha svatého ve viditelných posláních, přece na ně můžeme pohlížet jinak. V první řadě se nám otevře nový pohled, když vezmeme v úvahu různost teologických tradic, které se promítají do redakční práce evangelistů. Lukášovské Letnice a janovská setkání apoštolů se Zmrtvýchvstalým, při kterých jim dává Ducha, nejsou v této perspektivě odlišné historické události, ale jedno a totéž tajemství zprostředkované vždy jiným způsobem na základě různých teologických akcentů. Viditelná poslání Ducha svatého během Ježíšova veřejného působení mají za úkol pouze zjevit budoucí skutečné darování Ducha oslaveným Kristem. Překoná se tak dojem jisté roztříštěnosti, který vzniká srovnáním vícečetného viditelného poslání Ducha a jediného viditelného poslání Syna v lidské přirozenosti. Už sv. Tomáš naznačil ekleziální zaměření viditelných poslání Ducha svatého. Ve světle toho, co jsme načrtli o tajemství viditelného poslání třetí božské Osoby, se nabízí řešení termínu tohoto poslání. Viděli jsme, že sv. Tomáš narážel na vážné

obtíže vyplývající z povahy viditelné stránky poslání Ducha svatého. Tato viditelná znamení doprovázející vstup Ducha svatého do dějin spásy mohou být chápána pouze symbolicky. Jejich úkolem by potom bylo manifestovat působnost Daru posvěcení, jímž je Duch svatý. Skutečným termínem viditelného poslání Ducha svatého je církev jakožto Kristovo mystické tělo. Církev je v díle spásy stejně trvalou realitou jako Kristova lidská přirozenost. Při tomto řešení také odpadají problémy s „důstojností" termínu viditelného poslání Ducha. Více by rovněž vynikla spojitost mezi viditelnými posláními Syna a Ducha.

Nauka o neviditelných posláních může být velmi podnětná pro spirituální teologii. V každém tvoru se jistým způsobem odráží Bůh. Znamená to, že každý tvor je Bohu podobný. Je to podobnost, která odráží vlastnosti božské esence, jako je bytí, dobrota, krása, ale také poznání a chtění u rozumových tvorů. Přes vznešenost Božího obrazu v člověku nestačí tato podobnost pro dosažení Boha samotného. Jedině poznání a chtění pozdvižené posvěcující milostí dosahují Boha osobně – Boha, který je Trojice Osob. Poslání božských Osob, jímž se duše obohacená milostí těší, uvádí člověka do vnitřního Božího života. Vytváří se jednota mezi člověkem a Bohem Trojicí, kde Bůh důvěrně přebývá v člověku a člověk dosahuje Boha v jeho osobní realitě. Díky tomuto zkušenostnímu, láskou proniknutému poznání Boha člověk takřka mysticky zakouší společenství božských Osob. Když sv. Tomáš mluví o milosti jako základu neviditelných poslání Osob a o jejich přebývání v duši člověka, používá stejnou terminologii, jako když pojednává o perichorezi (vzájemném přebývání Osob v sobě navzájem v imanentní Trojici). Nový způsob přítomnosti poslané Osoby v duši člověka vždy znamená přebývání celé Trojice. Neviditelná poslání jsou tedy jakoby přenesením perichoretického společenství božského života do nitra lidské duše. Takto nahlížený duchovní život nabývá nebývalé hloubky, krásy a niternosti.

POZNÁMKY:

1/ Zde tyto výrazy chápeme v jejich původním významu, jak jim rozuměli řečtí Otcové: teologie pojednává o imanentním tajemství Božího života; ekonomie se zabývá Božím jednáním navenek, totiž stvořením a dílem spásy.

2/ I *Sent.*, d. 14–16.

3/ Srov. *STh* I, *q.* 2, prolog.

4/ Augustin formuloval svou nauku o božských posláních především v díle *De Trinitate*. Tuto nauku najdeme v první části traktátu věnovanému tématům jednoty Božího bytí a konání (knihy I–IV). Pro analýzu Augustinovy nauky viz Maier, J.-L.: *Les missions divines selon saint Augustin.* Paradosis 15. Fribourg, Editions universitaires 1960; Hendrikx, E.: „Introduction." IN: Augustin:

La Trinité. Bibliothèque augustinienne 15. Paris, Desclée de Brouwer. 1955. Historické okolnosti, datace děl a shrnutí naukových otázek viz Lancel, S.: *Saint Augustin*. Paris, Fayard 1999.
5/ Viz prolog k *STh* I, 44 (touto otázkou začíná traktát o stvoření).
6/ Srov. Nicolas, J.-H.: *Synthèse dogmatique*. De la Trinité à la Trinité. Fribourg-Suisse–Paris, Editions universitaires, Beauschesne 3/1991, s. 231.
7/ V *STh III*, 43, 1, s*ed contra* Tomáš cituje Jan 8,16: „…nejsem sám, ale se mnou i ten, který mě poslal, Otec." A v *Respondeo* cituje ještě Jan 1,10: „Ono [Slovo] bylo ve světě."
8/ *STh III*, 43, 1 *corp*.: „Sicut Filius dicitur esse missus a Patre in mundum, secundum quod incoepit esse in mundo visibiliter per carnem assumptam…"
9/ *Sed contra* 2. článku cituje Gal 4,4: „Když se však naplnil stanovený čas, poslal Bůh svého Syna." Stojí za pozornost, že stejný text posloužil jako výchozí argument i sv. Augustinovi.
10/ Už jsme zmínili rozdílnou terminologii sv. Augustina, v *arg*. 1 sv. Tomáš cituje také sv. Řehoře Velikého.
11/ *STh III*, 43, 2 *ad* 3: „Missio includit processionem æternam, et aliquid addit, scilicet temporalem effectum."
12/ *STh III*, 43, 2 *corp*.: „Processio autem et exitus dicuntur in divinis et æternaliter et temporaliter, nam Filius ab æterno processit ut sit Deus; temporaliter autem ut etiam sit homo, secundum missionem visibilem; vel etiam ut sit in homine, secundum invisibilem missionem."
13/ Série „námitek" tohoto článku, z materiálního hlediska nejdelšího z celé 43. otázky, je uvedena takto: „zdá se, že není vhodné, aby byl Duch svatý viditelně poslán." Podobně zaměřeny, totiž na hledání důvodů z vhodnosti, jsou i ostatní články, které začínají pojednávat o poslání některé Osoby (nebo o způsobu poslání): *a*. 1 – poslání obecně a poslání Syna; *a*. 4 – (ne-) poslání Otce; *a*. 5 – neviditelné poslání Syna; *a*. 7 – viditelné poslání Ducha svatého.
14/ Odpověď na druhý argument (*STh* I, 43, 7 *ad* 2) obsahuje poměrně dlouhý citát z Augustinova *De Trinitate*, II, 6, 11.
15/ V citovaném textu sv. Augustin zmiňuje skálu na poušti, která symbolizovala Krista. Odvolává se na 1Kor 10,4: „…pili totiž z duchovní skály, která je doprovázela, a tou skálou byl Kristus."
16/ Srov. *STh* I, 43, 6; zvláště *ad* 1.
17/ Srov. *STh* I, 43, 7, *arg*. 6 a *ad* 6.
18/ 1Kor 12,7.
19/ Žid 2,3.
20/ Srov. *STh* I, 43, 6 *ad* 3: „Ke Kristu pak se stalo neviditelné poslání na začátku jeho početí, ne však potom, protože od začátku svého početí byl plný veškeré moudrosti a milosti."
21/ Srov. *STh* III, 3, 4 *corp*.: „Tři Osoby způsobily, že se lidská přirozenost spojila s jedinou Osobou Syna." Obdobně totéž platí o poslání Ducha svatého.
22/ Můžeme pozorovat analogický postup ke krokům zabývajícími se posláním Syna. Poslání (viditelné) Syna slouží kvůli své zřejmosti za příklad pro definování obecného pojmu poslání (*a*. 1 a 2) a ve druhé fázi věnované neviditelným posláním se sv. Tomáš zabývá těžkostmi, které staví

Synovo neviditelné poslání. Naproti tomu neviditelné poslání Ducha svatého pro svou přiměřenost slouží jako základ pro obecné pojednání o neviditelných posláních (*a.* 3). Dále v textu, jak jsme viděli, přicházejí na řadu obtíže týkající se viditelného poslání Ducha.

23/ Sv. Augustin: *De Trinitate*, XV, 27, 48.

24/ Sv. Tomáš cituje sv. Augustina (*De Trinitate*, II, 5, 8) v protiargumentu (*sed contra*).

25/ První výpověď je negativní v tom smyslu, že nelze uvést žádný biblický text o Otcově poslání. U druhého musíme brát v úvahu např. Jan 14,23: „Kdo mě [Ježíše] miluje, bude zachovávat mé slovo, a můj Otec ho bude milovat; přijdeme k němu a učiníme si u něho příbytek." Tento verš, který sv. Tomáš cituje v *a.* 4, *arg.* 2, jasně vypovídá o tom, že Otce je přítomen v duši člověka. Za pozornost stojí, že sv. Tomáš cituje text na podporu argumentu, který říká, že milostí přebývá v duši člověka celá Trojice. Ukazuje to, jak sv. Tomáš výrok Písma chápe. Text sám výslovně mluví pouze o Otci a o Synu. Třetí Božská Osoba je skrytě zahrnuta do *lásky, kterou miluje Otec*.

26/ Rozlišujeme pět osobních známek, které určují vztahy vycházení Božských Osob, a tím jsou pro tyto Osoby určující. Všechno ostatní, kromě vztahů vycházení, je třem Osobám společné. Těmito známkami je: nezrozenost (vlastní Otci), otcovství a k němu jako protipól synovství, dále společné vydechování (vlastní Otci a Synu) a k němu jako protipól vycházení, tj. pasivní vydechování (vlastní Duchu svatému). Viz *STh* I, 32, 3.

27/ Sv. Tomáš odkazuje na reflexi o osobních jménech Ducha svatého – *STh* I, otázky 36–38; poslední otázka pojednává o Daru jakožto osobním jménu Ducha svatého.

28/ Sv. Tomáš se odkazuje na autoritu sv. Augustina (*De Trinitate*, IX, 10, 15).

29/ Citované texty: Jan 6,45: „Každý, kdo slyšel Otce a vyučil se u něho, přichází ke mně." Žalm 38,4 (Vulg.): „V rozjímání mém vzplane oheň." Sir 6,23 (Vulg.): „Nauka moudrosti je podle jejího jména." Sv. Augustin: *De Trinitate*, IX, 10, 15: [Syn je poslán], „když je někým poznáván a vnímán".

30/ Jan 7,39.

31/ Sv. Augustin: *De Trinitate*, IV, 20.

32/ Poznamenejme, že posvěcující milost je po pádu kristická. Dar milosti udělený už před vtělením je vždy dán vzhledem k budoucímu příchodu Krista, který je „Autorem" posvěcení a spoluposílajícím Ducha svatého.

33/ Srov. Tomášovu nauku o Ježíšově milosti, o níž pojednává ve své christologii: *STh* III, 7, 12.

Benedikt Tomáš Mohelník OP (* 1970, Valašské Meziříčí) vstoupil v roce 1989 do dominikánského řádu a v roce 1995 byl vysvěcen na kněze. Studoval na Teologické fakultě UP v Olomouci a na generálním studiu České dominikánské provincie. Postgraduální studium absolvoval na Teologické fakultě univerzity ve Fribourgu ve Švýcarsku (1999–2006), kde byl také asistentem na katedře dogmatické teologie (2003–2006). V současné době je odborným asistentem na KTF UK v Praze a vyučuje teologickou antropologii a teologii svátostí.

Ctirad Václav Pospíšil OFM

Tajemství Trojjediného a lidská společnost

Když se ve 20. letech 4. století rozpoutala v plné síle krize spjatá s radikálně subordinačním učením kněze Aria, vyjádřil se k tomu císař Konstantin v listu adresovaném alexandrijskému patriarchovi Alexandrovi následovně:

Vždyť můžete zachovat nedotčenou důstojnost shromáždění a zachovat vzájemný soulad mezi všemi, i když je mezi vámi nesoulad týkající se otázek minimálního významu.[1]

Celým listem prosvítá Konstantinova rozladěnost kvůli sporům,[2] které vznikly kolem interpretace jednoho starozákonního textu.[3] Zároveň je ale také zřejmé, že císař považoval otázku Synova statutu vzhledem k Otci za cosi podružného, ba bezvýznamného pro křesťanský život. Skutečně – tomu, kdo není opravdu „uvnitř" křesťanské víry, se dané záležitosti jeví jako „neužitečná teoretická nadstavba". Nezapomínejme na skutečnost, že Konstantin Veliký v té době ještě nebyl pokřtěný člověk.

O téměř patnáct století později se o trojičním učení vyslovil v podobném smyslu filozof Immanuel Kant:

Z doslovně vzaté trojiční nauky nelze vyvodit absolutně nic praktického, a to i kdybychom ji považovali za pochopitelnou, natož tehdy, když si uvědomíme, že překračuje všechny naše pojmy.[4]

V pozadí uvedeného výroku stojí bezesporu to, co obsahovaly teologické manuály na sklonku 18. století, v nichž bylo mystérium Boží trojičnosti prezentováno značně odtrženě od dějin spásy. Rovněž nadhodnocování tzv. přirozené teologie a domnění, že lze rozumově jednoznačně prokazovat existenci jediného Boha, ale nikoli to, že je ve třech osobách, sehrálo svou roli. Teologové se často přeli o to, jak popsat nevýslovné tajemství – nedokázali však lidem své doby vyložit, jaký význam má tajemství trojjediného Boha pro ně a jejich život.

O dalších sto šedesát devět let později se sice ve vědeckém světě změnilo mnohé, avšak klasický manuál vládl na mnoha teologických učilištích dál. I z tohoto důvodu na přelomu 60. a 70. let minulého století Karlu Rahnerovi nezbývalo nic jiného než konstatovat, že spiritualita většiny křesťanů je trinitárním tajemstvím prakticky nedotčena a že jsou ve skutečnosti „jen monoteisty" s trinitologickou rétorikou.[5] To znamená, že jejich každodenní život dával Kantovi bohužel určitým způsobem za pravdu.[6]

Může ale být ta nejzákladnější a nejvyšší pravda naší víry opravdu čímsi jen teoretickým, čímsi, co nemá hlubší význam pro náš život? Určitě nikoli. *Katechismus*

Katolické církve proklamuje zcela jasně, že tajemství Trojjediného představuje základní pravdu naší víry a křesťanského života.[7] Jak ale tuto spojitost mezi tajemstvím Boží trojjedinosti a naším životem co nejsrozumitelněji vysvětlit? Ač to možná někoho překvapí, na pomoc nám při řešení daného problému přichází sociální nauka církve. Následně se pak zamyslíme nad tím, jak na uspořádání společnosti působí striktní monoteismus na jedné straně a trinitární monoteismus na straně druhé. Právě zde se podle mého soudu nachází možnost srozumitelně a v návaznosti na naši zkušenost uchopit to, jaký praktický význam má tajemství Trojjediného pro náš každodenní život.

1. Tajemství Trojjediného v *Kompendiu sociální nauky církve*

V první řadě je třeba upozornit na skutečnost, že autoři tohoto velkého díla, které je první oficiální systematizací sociální nauky církve ze strany magisteria, se obracejí nejen na katolíky a křesťany, ale také na vyznavače ostatních náboženství a na všechny lidi dobré vůle. Z uvedeného důvodu se v *Kompendiu* velmi často hovoří o Bohu bez specifikace, že se jedná o Trojjediného. Nicméně v článku 122 je nám dáno jasně najevo, že každý výrok o Bohu je třeba vždy vztahovat k Trojjedinému.[8]

1.1. Trojjediný jako základ naší svobody

V právě uvedené souvislosti je třeba na prvním místě podtrhnout skutečnost, že Bůh je garantem naší svobody.[9] Lidská svoboda je nejtěsněji spjata s tím, že člověk je stvořen k Božímu obrazu.[10] Není tedy divu, že jakákoli totalita, která neguje svobodu lidské osoby, je nevyhnutelně v rozporu s Božím záměrem ohledně člověka a protiví se nejen lidské důstojnosti, ale Bohu samotnému.

Jakékoli totalistické pojetí společnosti a státu a jakákoli striktně vnitrosvětská ideologie pokroku jsou v rozporu s integrální pravdou lidské osoby i s Božím záměrem s dějinami.[11]

Mělo by tedy být zřejmé, že kořenem této naší svobody je svoboda Boha vůči světu, tedy jeho svrchovaná transcendence vůči stvoření. Ideologie není ve skutečnosti nic jiného než moderní forma idolatrie, v níž se cosi vnitrosvětského vydává za poslední cíl člověka. Nemusí se ale jednat pouze o totalitu politickou. Takovou formou idolatrie může být docela dobře také scientismus, který vše vysvětluje výhradně imanentisticky a tak implicitně neguje transcendenci obsaženou v člověku a nenápadně ho tak obírá o nejhlubší reálný základ jeho svobody.

Na tomto místě si dovolím odbočení od prezentace myšlenek obsažených v *Kompendiu*, protože podle mého soudu jedině Trojjediný může být vůči svě-

tu transcendentní a zároveň v něm být přítomen a působit v našich dějinách. Vyjděme z velmi prosté úvahy: Pokud má být Bůh transcendentní, svět mu nesmí přidávat žádnou novou kvalitu. Pokud by Bůh byl jednoosobový, chyběla by mu kvalita vztahovosti. Kdyby tedy svět stvořil jednoosobový Bůh, svět by mu nevyhnutelně musel přidávat kvalitu vztahovosti, Bůh by byl součástí vyššího složeného celku (Bůh + svět). Jestliže tedy existuje stvořený svět, pro který je jeho vztah ke Stvořiteli konstitutivní záležitostí, musí mít tato vztahovost „navenek" svůj věčný základ v Bohu, protože jinak by Bůh nemohl být na světu zcela nezávislý. Tímto základem jsou věčné vztahy mezi Otcem a Synem, na nichž stvoření, které stojí na Božím Slovu, které je skrze Syna a pro Syna, určitým způsobem participuje. Celou záležitost si můžeme představit jako obraz v zrcadle. Originál v ničem nezávisí na svém odrazu v zrcadle, zatímco odražený obraz ve všem závisí na originálu. Poměr mezi originálem a stvořeným obrazem však není něčím samovolným a automatickým, to by přece odporovalo Boží svobodě a nezávislosti na světě. Uvedený poměr je výrazem Božího dobrotivého a neskonale svobodného sebedarování navenek. Jestliže se Bůh daruje navenek a jestliže mu svět nesmí nic přidávat, musí být sám v sobě věčně Darem. Aby Bůh mohl být Darem, musí být tři: Dárce, Obdarovaný a Dar. Jedině Trojjediný tedy může stvořit svět, být vůči němu transcendentní a zároveň v něm být dokonale přítomen. Nezbývá než uzavřít, že Trojjediný je základem naší svobody, protože je základním předpokladem i formou Boží transcendence vůči stvoření.

Naše úvahy implikují jednu obtíž. Paralelismus vztahu Otec – Syn a Bůh – svět s sebou nese skutečnost, že vedle kenoze Syna existuje také kenoze Otce. Pro snazší porozumění lze říci, že svět a člověk byli stvořeni jako podílníci na věčném Božím synovství. Tato stvořená realizace participace na synovství však předpokládá nějakou stvořenou ikonu Božího otcovství, ve vztahu k němuž by se stvořená participace na synovství mohla realizovat. Jediný Bůh, k němuž se člověk vztahuje, odkazuje jednak na první osobu Trojice, zároveň ho ale nemůžeme naplocho ztotožňovat s Otcem. Jak popsat tuto kenozi Otce? Zdá se, že se jedná o naše představy o Bohu, které nikdy nesmíme ztotožnit s Nevýslovným. Naše představy o Bohu jsou vždy provizorní a odkazují nad sebe. Otec se k nim ale v nevýslovné lásce k člověku sklání. Teprve v okamžiku, kdy se Syn stane člověkem, dochází k naplnění stvoření, dochází k dokonalému průmětu originálního vnitrotrinitárního vztahu do stvoření. Jakmile vstoupíme do Syna, jsme opravdu ve vztahu k Otci. Všechno, co bylo předtím, bylo pouze provizoriem. Nezapomínejme, že Otce známe natolik, nakolik známe Syna (srov. Mt 11,27). Dokud neznáme Syna, nemůžeme znát ani Otce.

1.2. Trojjediný jako pravzor lidské společnosti

Skutečnost, že člověk byl stvořen k Božímu obrazu, netkví pouze v jeho svobodě, ale také v tom, že je vztahovou bytostí. Kompendium na tuto skutečnost upozorňuje na celé řadě míst.[12] Nejpregnantněji je vztah mezi tajemstvím Trojice a společenským životem člověka vyjádřen v článku 33:

Přikázání vzájemné lásky, které představuje zákon života Božího lidu, musí inspirovat, očišťovat a povznášet všechny lidské vztahy ve společenském životě i v politice: Být člověkem znamená být povolán k meziosobnímu společenství, protože obraz a podoba trojičního Boha jsou kořenem pro celý ethos *člověka, jehož vrcholem je přikázání lásky. Kulturní, společenský, ekonomický a politický jev vzájemné závislosti, který zintenzivňuje a činí obzvláštně evidentními svazky sjednocující lidskou rodinu, ve světle zjevení ještě více podtrhuje nový model jednoty lidského pokolení, z něhož musí důsledně vycházet i solidarita. Tento nejvyšší model jednoty, odlesk vnitřního života Boha, jednoho ve třech osobách, který my křesťané nazýváme slovem* communio*, společenství.*[13]

Poměr mezi Trojicí a lidskou společností nesmíme vnímat pouze tak, jako kdyby trinitární nauka utvářela lidskou společnost, ale také naopak. Právě skutečnost stále se prohlubujícího vzájemného propojení lidstva na poli ekonomiky, kultury a především stále zřetelnějších projevů solidarity, jak jsme toho svědky v současné době, představuje určité východisko k tomu, abychom hlouběji a intenzivněji promýšleli tajemství Trojjediného, a především význam tohoto mystéria pro náš každodenní život. Není tedy divu, že právě v posledních desetiletích je trinitologie jednou z nejbouřlivěji se rozvíjejících oblastí křesťanské teologie.

Opravdu platí, že „Přikázání vzájemné lásky vytyčuje cestu vedoucí k prožívání trojičního života v Kristu a v jeho církvi, která je Kristovým tělem, a k tomu, že spolu s Ním proměňujeme dějiny až do jejich naplnění v nebeském Jeruzalémě".[14]

Magisterium převážně proklamuje, teologie domýšlí a vysvětluje. Na následujících stránkách se pokusím konkretizovat, domyslet a objasnit to, co jsme nalezli v *Kompendiu sociální nauky církve*. Přínosnost trinitárního vnímání Nevýslovného pro náš každodenní život by měla vyplynout ze srovnání mezi tím, k čemu vede na poli uspořádání lidské společnosti striktní monoteismus, a tím, jaké impulsy dává lidskému duchu trinitární monoteismus.

2. Potenciální rizika striktního monoteismu

Zřejmě jedním z prvních moderních evropských myslitelů,[15] který věnoval hlubší pozornost analyzování poměru mezi náboženstvím a uspořádáním státu, byl J. J. Rousseau. Projevuje se to zejména v jeho díle *Contrat social*, 4. kniha, kap. 7.

Zmíněný myslitel rozlišil náboženství individuálního člověka, které spočívá v uctívání nejvyššího Boha a snoubí se dobře s křesťanstvím, jež se nezrodilo jako národní náboženství, a náboženství občana, které je dáno národní příslušností a formou státního zřízení.

Současná sociologie náboženství i teologie dávají v jistém slova smyslu Rousseauovi za pravdu, neboť se ukazuje, že i moderní společnost potřebuje a vytváří určité druhy „politického či občanského náboženství", i když se neformuje za pomoci institucionalizovaných církví či náboženských společností.[16] Je jisté, že toto latentní paranáboženství se bude lišit podle státní ideologie.[17] Uvědomíme-li si, že kultura a náboženství velmi těsně souvisejí, nemělo by nás právě uvedené konstatování naplňovat údivem.[18]

Křesťanské církve tak stojí před dilematem: stát stranou „občanských náboženství – ideologií" a být věrny své vlastní identitě, což s sebou nese společenskou marginalizaci, anebo se včleňovat do tohoto proudu, hrát ve společnosti významnější roli, což je však placeno vyšší či nižší mírou ztráty vlastní identity?[19] Podle mého soudu by bylo jediným schůdným řešením prezentovat křesťanství jako garanci svobody člověka, což je v souladu jak s křesťanskou identitou, tak s klíčovými idejemi, na nichž stojí moderní demokratický stát. Nezapomínejme na skutečnost, že právě Boží transcendence a trojjedinost je zároveň svobodou Boha vůči stvořenému světu.

Chceme-li jasněji uchopit význam troičního obrazu Boha pro uspořádání lidské společnosti, musíme nejprve nastínit to, jaké důsledky obvykle mívá v dané oblasti striktní monoteismus.

Tvrzení, že „jedinému králi na zemi odpovídá jediný Bůh, král v nebi, jenž je královský *Nomos* i *Logos*",[20] asi není možno odporovat. Jestliže polyteismu odpovídalo množství států a malých, relativně nezávislých městských *polis*, pak kosmologickému monoteismu jednoznačně odpovídal model jediného impéria a jediného imperátora.[21] Někdo by ale mohl namítnout: Řím byl přece v době pádu republiky a nastolení císařství polyteistický, což by odporovalo právě uvedené tezi. Místo odpovědi stačí poukázat na velmi zajímavý titul: M. T. Cicero, *O přirozenosti Bohů*.[22] V tomto formálně vskutku „postmoderním" rozmlouvání mezi Ciceronem, tehdejším nejvyšším římským pontifexem, epikurejcem, čtenáře hned na prvních stranách zarazí skutečnost, že všichni zúčastnění byli filozofickými monoteisty. V Římě se tedy vnějšková ritualita výrazně lišila od skutečného náboženského povědomí vzdělanější, ekonomicky a politicky rozhodující vrstvy společnosti. Výše uvedená teze o spojitosti náboženských představ s formou organizace státu se opět potvrzuje.

Daná skutečnost osvětluje také politické motivy, které se promítají do děl prvních křesťanských apologetů ve 2. století. Jestliže Justin a jeho kolegové kladli tak

velký důraz na Boží jedinost, věděli dobře, že hrají na strunu religiozity vzdělanější vrstvy a že to strukturálně odpovídá uspořádání římského impéria. Právě v křesťanském monoteismu je rovněž třeba hledat reálnou politickou pohnutku k rozhodnutí císaře Konstantina Velikého, který z pronásledovaného křesťanství učinil oficiální státní náboženství.[23] Politickým zájmům císaře vedle toho jistě vyhovovalo, že křesťanství bylo nadnárodním, univerzalistickým náboženstvím, a proto se hodilo jako sjednocovací prvek mnohonárodnostní říše. Striktní judaistický monoteismus imperátorovi nebyl k ničemu, protože představoval národní náboženství spjaté s židovským etnocentrismem. Z církve mystéria, která se na základě výrazně eschatologické orientace stavěla k dobovému světu značně kriticky, se tak stala církev impéria. Církev tak místo kritického stanoviska vůči reálným dějinám zvolila příklon k reálným dějinám, odklon od eschatologismu, převzetí role občanského náboženství, jak k tomu vybízela dobová „společenská objednávka" rozkládajícího se antického světa. Výraznou roli při tomto obratu k reálné politice a dějinám sehrálo to, že se Kristův druhý příchod nekonal tak brzy, jak se původně očekávalo.

V dané souvislosti jistě není bez významu, že v zásadě všechna středověká heterodoxní hnutí (valdenští, husité, německá reformace) se přinejmenším v první fázi své existence vyznačovala ostrou opozicí vůči „reálně dějinnému" křesťanství, vůči církvi jako „občanskému náboženství státu". Všichni heterodoxní reformátoři byli vyhraněnými eschatologisty. Skutečnost, že je možná ortodoxní reformace, dokládá postava sv. Františka z Assisi, v jehož spisech a životě se s vyhraněným eschatologismem nikde nesetkáváme.[24]

Aniž bych chtěl odsuzovat příklon církve k reálným dějinám, jak se od Konstantinových dob projevoval po celý středověk, musím konstatovat, že napětí mezi právě zmíněným postojem a eschatologickou orientací představuje jedno ze základních traumat křesťanské existence v tomto světě.[25]

Vraťme se ale ještě do zlomové doby 4. století. V souvislosti s tím, co jsme řekli o Konstantinovi Velikém a o dilematu, před nímž stojí křesťanská církev existující v reálných dějinách, možná lépe rozumíme politickým pohnutkám Aria, který několik let před Milánským ediktem položil ve své heterodoxní interpretaci údajů Nového zákona neúměrný důraz na jedinost a výlučnost božství Otce a na popření pravého božství Syna. Jestliže I. nikajský koncil v roce 325 Ariovo učení odsoudil a přistoupil k prohlášení soupodstatnosti Syna s Otcem, pak to bylo nejen stvrzení plnosti Synova božství, ale také podtržení jedinosti křesťanského Boha,[26] což mohlo být nejen v souladu s biblickou tradicí, ale také s politickými zájmy císaře.

Poslední formou absolutistické vlády postavenou na religiózních motivech byl v evropských dějinách zcela evidentně osvícenský absolutismus. E. Bloch v dané souvislosti výstižně poznamenává:

Tam, kde vládne velký panovník světa, nemá žádný prostor svoboda, a to ani svoboda Božích dětí stejně jako mysticko-demokratická tvářnost Božího království, jak byla přítomna v chiliastických nadějích.[27]

V dané souvislosti si začínáme uvědomovat určité možná ne zcela jasně vyslovené a reflektované politické pohnutky zrodu moderního ateismu, který se tak ostře stavěl proti existenci jediného Boha. Ta byla totiž v souvislosti s existencí absolutistických režimů vnímána jako překážka na cestě k plnější svobodě člověka.[28] Ne náhodou byla, jak jsme poznamenali výše, v dané době křesťanská trinitologie v hluboké krizi. Zmíněný neblahý stav uvedené klíčové disciplíny systematické teologie přetrvával až do 70. let 20. století[29] a v našich poměrech bohužel přetrvává někdy až dodnes.

Jestliže má společnost postavená na striktním monoteismu monologický a absolutistický charakter, pak důsledně domyšlený trinitární obraz Boha vede ke společnosti dialogického a pluralitního typu. Jak poznamenává A. N. Whitehead, z důsledně pojatého trinitárního obrazu Boha nelze vyvozovat religiózní ospravedlnění moci nějakého jediného panovníka či diktátora.[30]

Přiblížili jsme se k vyslovení prvního výtěžku našich úvah: Jestliže striktní monoteismus představuje religiózní ospravedlnění centrální absolutní moci,[31] pak důsledně pojímaný trinitární obraz dialogického Boha, jenž je společenstvím na sobě bytostně závisejících osob, povede k společnosti postavené ne tolik na moci, nýbrž převážně na konsensu, dialogu, respektu k alteritě, tedy k moderním formám demokracie.[32]

Není náhodou, že se antická demokracie rozvinula v polyteistickém kontextu. Nebyla to ale demokracie v pravém slova smyslu, neboť z ní byly vyloučeny široké vrstvy populace (ženy, otroci). Nesmíme opomenout neoddiskutovatelnou skutečnost, že moderní demokracie jako bytostně dialogický systém uspořádání společnosti, v němž jde o maximum možné svobody každého lidského jednotlivce a garantování práv minority v rámci funkceschopné společnosti postavené na respektování práva, se rozvinula výhradně a výlučně v zemích s mnohasetletou křesťanskou tradicí. Rovnost lidské důstojnosti a práv stojící na lidské přirozenosti neznamená šedivou průměrnost a ne-lišnost v oblasti postavení osob a jejich odpovědnosti, což plně odpovídá trinitárnímu obrazu Boha, kde Otec, Syn a Duch svatý mají sice stejnou božskou důstojnost, což se projevuje v tzv. paritární doxologii;[33] zároveň se však liší na základě vzájemné závislosti (Otec bez původu, Syn vychází z Otce, Duch vychází prvotně z Otce a druhotně také ze Syna) a přísluší jim tudíž také odlišné kompetence, což se projevuje v doxologii hierarchického typu.[34] Jaký div, že v souvislosti s rozvojem moderní demokracie dochází v posledních třech desetiletích k nebývalému rozkvětu trinitární teologie. Ukazuje se tak,

že politika, potažmo společenské vědomí na jedné straně a teologie na straně druhé jsou do jisté míry spojené nádoby.

Na tomto místě si dovolím drobnou, ale jistě nikoli nevýznamnou poznámku. V souvislosti s tím, co bylo řečeno výše, lze vnímat proces sekularizace, a dokonce i moderní teoretický ateismus, jako v jistém smyslu vnitrokřesťanský proces. Jistě není náhodou, že k erupci ateismu jako odporu vůči jedinému vševládci na nebesích a pochopitelně i na zemi došlo opět výhradně v zemích s mnohasetletou křesťanskou tradicí. Nejedná se tudíž zřejmě tolik o proces antikřesťanský, jako spíše o paradoxní erupci touhy po svobodě, která je pravému a rozvinutému křesťanství bytostně vlastní. Řečeno teologickou mluvou: Jestliže moderní ateisté důrazně popřeli existenci jediného Boha, měli z velké části pravdu, protože žádný striktně jediný Bůh neexistuje. Křesťanský Bůh je trojjediný a jako stvořitel lidské svobody se prostě nenechá zapřáhnout do pomyslné káry politických bohů, císařů, králů a diktátorů. Možná že současná doba je v oblasti ortopraxe paradoxně mnohem blíže ideálu Trojjediného než často falešně opěvovaná staletí velkých křesťanských monarchů.[35] Opět se tedy potvrzuje výrok Johanna Sebastiana Bacha: „Disonance jsou tím tvrdší, čím více se blíží konsonanci.“[36]

3. Trinitární obraz Boha jako základ překonání etnocentrismu a partikularismu

Naše společné uvažování o politologické relevanci trinitárního obrazu Boha dostanou výrazně aktuální ráz, když vyjdeme z toho, co nabízí současný islám – tedy striktně monoteistické náboženství. V dané souvislosti nemohu nepřipomenout velmi zajímavý text kolegy M. Introvigneho, známého odborníka v oblasti sociologie náboženství a výzkumu nových náboženství. Jedná se o knihu, v níž kromě historického úvodu a hodnocení hnutí Hamas nalezneme také statuta této organizace.[37]

Zmíněný dokument bych hodnotil jako hrůzokrásný, ba zrůdnokrásný. Na jedné straně z textu vyzařuje neskonalá věrnost Alláhovi,[38] ochota obětovat všechno v boji za jeho oslavu a za rozšíření islámu.[39] Na druhé straně je ale ve zmíněném dokumentu patrné, že protivníka je nutno zlikvidovat za použití jakýchkoli dostupných prostředků. Dialog a jednání s tím, kdo stojí na druhé straně, jsou zesměšňovány jako projev slabosti, nemužnosti, jako hrátky nezralých a nedospělých.[40] To vše pak dosahuje svého vrcholného výrazu v hrůzné taktice sebevražedných útoků proti izraelskému civilnímu obyvatelstvu. Introvigne ve své studii jasně dokládá, že sebevražední útočníci pocházejí až na zanedbatelné výjimky skoro výhradně ze vzdělaných a relativně dobře ekonomicky situovaných vrstev a že jejich motivace je téměř stoprocentně náboženská. Rozhodně nechceme tvr-

dit, že bychom měli všechny muslimy považovat za teroristy.[41] Na druhé straně je ale třeba si klást znepokojující otázku: Jak je možné, že víra v jediného Boha může dospět až k těmto extrémistickým podobám? Jak se může člověk, který při sebevražedném útoku zahubí řadu nevinných lidí, a dokonce malých dětí, považovat za mučedníka a za někoho, kdo jde přímo k Alláhovi?[42]

Na tomto místě je třeba připomenout, že i starozákonní texty obsahují výzvy k vyhlazení protivníků (srov. např. Dt 33,27). I zde se striktní monoteismus často snoubí s vyhraněným nacionalismem, etnocentrismem a partikularismem. Je nepopiratelné, že starozákonní výroky tohoto typu patří do jiné a velmi vzdálené epochy kulturní „infantility" lidstva, ale je rovněž nepopiratelné, že vypovídají o určité ne příliš pozitivní „potencialitě" striktního monoteismu. Jen upozorňujeme na to, že se křesťanští autoři vyrovnávali s výzvami k vyhlazení původního obyvatelstva Palestiny tak, že vše převáděli do alegorické roviny a četli zmíněné texty jako výzvu k nekompromisní očistě vlastního srdce od hříchu. S podobnými tendencemi se setkáváme i v duchovně vyspělejší formě islámu, která podobným způsobem reinterpretuje příkaz svaté války.

Nezbývá než uzavřít, že striktnímu monoteismu chybí rozměr univerzalismu, že je povětšinou do sebe uzavřený a vede k velmi vyhraněným formám nacionalistického nebo názorového partikularismu. Dějiny o tom vydávají svědectví až dodnes a bohužel to bývá i svědectví velmi kruté a krvavé. Konec konců i sám Ježíš Kristus se stal vlastně obětí tohoto pojetí Boha, protože nebyl přijat především kvůli svému univerzalismu[43] a byl obětován ve jménu partikularismu a nacionalistických zájmů.[44]

Někdo by mohl namítnout, že ve Starém zákoně nalezneme také celou řadu prvků univerzalismu.[45] Uvedená námitka je zcela na místě. Logika rozvíjení našich úvah ale velí odpovědět na ni až v závěru této části studie. Dále je také třeba zcela otevřeně přiznat, že nositelé jména „křesťan" se v dějinách vůči svým odpůrcům a protivníkům relativně často chovali ne právě křesťansky. Otázkou ale je, nakolik tito pokřtění pochopili evangelium a jeho výzvu k lásce i vůči nepřátelům (srov. Mt 5,43–48), nakolik pochopili zvěst o Kristově kříži, která vypovídá o upřednostnění sebeobětování před zničením nepřítele (srov. Mt 26,53–54), nakolik porozuměli své víře v Trojjediného. Krátce a jednoduše, jednání křesťanů často bývalo a bohužel bývá ve značném rozporu s ideálem jejich víry. Ortodoxie nebývá vždy plně domyšlena, ne každému je jasné propojení mezi pravdami víry a každodenní praxí.[46]

Vedle historického dokladu nebezpečně partikularistické potenciality striktního monoteismu – důrazně podtrhuji, že se jedná o potencialitu – můžeme postavit také poměrně jednoduchou úvahu, která nám dovolí odhalit pravý důvod to-

hoto defektu. Jestliže by byl Bůh pouze jediný, pak na otázku, koho miluje nade vše, musíme odpovědět tak, že by poznával sebe jako nejvyšší dobro, a proto by nade vše miloval právě sebe. Byl by to Bůh, který by v sobě neobsahoval alteritu, a proto jeho vyznavači alteritou, především názorovou nebo etnickou, pohrdají, pokud ji dokonce nelikvidují.

Uvedená charakteristika se pak často může projevovat v sebestřednosti striktně monoteistických skupin, která se blíží etnocentrismu, jenž pohrdá ostatními národy a svou vlastní kulturu považuje za jedinou správnou, normativní a nejdokonalejší. Striktnímu monoteismu zásadně chybí rozměr univerzalismu a dialogické otevřenosti.[47] Uvedenou kritiku potvrzují následující slova Richarda od sv. Viktora, který si jasně uvědomoval, že pokud je Bůh opravdu láskou, nemůže to být Bůh jednoosobový:

Je nesporné, že kdyby v božství byla pouze jediná osoba, neměla by nikoho, komu by sdílela nesmírnost svého bohatství. Kromě toho by se nikdy netěšila z oné nevýslovné přemíry sladkosti, která vplývá z toho, že je také hluboce milována. Ovšem svrchovaná dobrota vylučuje lakomé zadržování dobra […]. *Tak tedy plné sdílení lásky nemůže nastat, pokud nejsou účastny alespoň tři osoby.*[48]

Trojjediný Bůh nemiluje sebestředně sebe, ale druhého. Otec přece při úkonu plození nejen plodí Syna, ale také mu daruje všechno, co má, tedy celé své božství. Projevuje tak lásku, která je silnější než smrt, lásku, která vychází ze sebe k druhému. Syn vše od Otce přijímá a po jeho příkladu mu také daruje v úkonu nevýslovného díkůvzdání všechno, co má, tedy přijatou božskou přirozenost. Toto vzájemné sebedarování, tato láska silnější než smrt (srov. analogicky Jan 15,13), toto sebepřesažení, které nemá a nemůže mít obdoby, nachází svůj poslední výraz v Duchu svatém, jenž je vzájemně darovanou Boží přirozeností.[49] Synova odpověď, jeho sebedarování se v díle vtělení naplno projevuje na kříži, když Ježíš Kristus daruje celou svoji lidskou přirozenost a tak dokonale vyjádří pravou povahu své věčné, vnitrobožské, ze sebe extaticky vycházející synovské lásky.[50] Právě velmi stručně nastíněný obraz Boha tedy v sobě obsahuje alteritu – jinost, úctu a lásku k druhému, totální sebedarování, ale také naprostou otevřenost přijetí toho druhého v jeho odlišnosti. Není právě tohle pravzor jednoty v mnohosti a mnohosti v jednotě, pravzor univerzality, která není uniformitou, ale dialogickou otevřeností, pravzor katolicity?

Nový zákon vypovídá o vazbě mezi univerzalismem a trinitárním obrazem Boha velmi zřetelně:

Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtěte je ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého a učte je, aby zachovávali všecko, co jsem vám přikázal. (Mt 28,19)

Citovaná věta velkého misijního příkazu obsahuje tři prvky: univerzalismus – učedníci mají jít ke všem národům a získávat z nich učedníky. To je spjato

se křtem ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého. Konečně se hovoří o zachovávání toho, čemu Kristus učil. Všechny tři prvky spolu velmi těsně souvisejí.

To dokládá další text: „Milujte své nepřítele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují, abyste byli syny nebeského Otce…" (Mt 5,44–45) Není větší a vzdálenější alterity, než je pronásledovatel, nepřítel, odpůrce. Pokud chceme být syny Nejvyššího, musíme usilovat o neslýchané, tedy o lásku k té největší alteritě, o ten nejzazší projev připodobnění se Trojjedinému.

Jako další příklad lze uvést podobenství o milosrdném Samaritánovi, pro něhož je bližním každý člověk, který potřebuje pomoci, a to bez ohledu na rasu, národ, náboženské nebo politické přesvědčení (srov. Lk 10,29–37). Uvedené podobenství a vzor Ježíšovy univerzalistické praxe projevované lásky je základem křesťanské charity.[51] Dlužno podotknout, že pro judaistu a muslima je bližním v první řadě zase judaista nebo muslim.[52]

Když jasně nahlížíme tajemství Trojjediného, pak by nám mělo být srozumitelné, proč je po nás požadováno, abychom byli ochotni položit život za bratry (srov. 1Jan 3,16). Požadavky evangelia nacházejí svůj poslední základ v Trojjediném, a proto je nutno tajemství Nejsvětější Trojice hodnotit jako „esenci evangelia".[53]

Konečně musíme připomenout již zmíněnou událost seslání Ducha svatého, den Letnic,[54] den zrodu první partikulární církve, den, kdy se v jistém slova smyslu lidem zjevuje a daruje kompletní tajemství Trojice. Tento den je křesťanskou tradicí vnímán již od novozákonních dob jako protipól epizody zmatení jazyků jakožto důsledku rouhavé stavby Babylonské věže (srov. Gn 11,1–9). Vzájemné porozumění ovšem neznamená likvidaci jednotlivých jazyků. Poprvé se tak naplno projevuje univerzalita jako jednota v mnohosti (srov. Sk 2), což je velmi úzce, ba nerozdělitelně spjato s mystériem trojjedinosti křesťanského Boha.

Na základě toho, co jsme viděli, můžeme konstatovat: Ortopraktickým pólem víry v Trojjediného je univerzalismus, dialogičnost, láska bez hranic, pravá katolicita. Je-li tomu tak, Kant rozhodně neměl pravdu, protože důsledně promyšlená a domyšlená víra v Trojjediného má zásadní význam pro praktický život.

Nyní je třeba připojit ještě dvě poznámky. První se týká Starého zákona, v němž můžeme vysledovat dvě základní tendence. Jedna je partikularistická, ba nacionalistická a také striktně monoteistická. Vedle toho se ale objevuje celá řada univerzalistických prvků, které mají podobu příslibu (srov. např. Gn 12,3; Iz 2,1–5).[55] Důvod tohoto zaměření k budoucímu univerzalismu spočívá v tom, že ve Starém zákoně je obsažena příprava na zjevení Trojice. Křesťané dobře vědí, že Bůh, který jedná ve Starém zákoně, je nevyhnutelně celá Trojice, a nikoli pouze osoba Boha Otce.[56] Zmíněné červánky univerzalismu mají povahu proroctví, rozhodně

se ještě nejednalo o ustálený ideál, který by vstoupil do povědomí starozákonního lidu. Řečeno jinak, starozákonní monoteismus je poměrně vyhraněný, ale je také zaměřen díky Boží pedagogice k plnosti zjevení v Ježíši Kristu.

S tím také velmi úzce souvisí skutečnost, že i tam, kde není vyznávána trinitární ortodoxie, se může objevovat cosi jako trinitární praxe. Je velmi krásné zjišťovat, že mezi judaisty i muslimy existují lidé, kteří svou otevřeností k dialogu a schopností přijímat alteritu překračují rámec striktního monoteismu. To opět potvrzuje skutečnost, že Bůh, jemuž se tito naši starší či mladší bratři ve víře klanějí jako striktně jedinému, je ve skutečnosti Trojjediný. I my, křesťané, jsme přece monoteisté, ovšem monoteisté trinitární. Boží Duch přece působí, kde chce, a nenechává se omezovat hranicemi viditelné církve. Zmíněné kritiky negativní potenciality striktního monoteismu nesmí být vnímány jako odsuzování těch jiných – to by přece bylo v ostrém protikladu k přijetí alterity, v ostrém protikladu k naší vlastní dialogické otevřenosti. Nejde nám o odsuzování, o sebepovyšování, nýbrž o sebepochopení a o uchopení nesmírné velikosti základu naší křesťanské identity.

Dalším příkladem implicitní přítomnosti trinitárního mystéria ve Starém zákoně může být skutečnost smlouvy. Jak by ale Hospodin, který by byl sám, mohl vstupovat do smlouvy s člověkem a zároveň zůstat opravdu svatým, tedy transcendentním?[57] Jediným řešením je nakonec to, že smlouva s člověkem je pouze stvořeným odleskem či analogátem věčného vztahu Otce k Synovi a Syna k Otci. O tom svědčí i aplikace trojí cesty: Bůh uzavírá smlouvu s člověkem (*via affermationis*) – Bůh neuzavírá smlouvu v tom smyslu jako člověk uzavírá smlouvu s člověkem (*via negationis*) – Bůh je mírou této smlouvy. Bůh je sám v sobě věčně smlouvou (*via eminentiae*). Jestliže se Syn stane člověkem, pak se ve stvoření realizuje prazáklad veškeré smlouvy, pak také platí, že Písma svědčí o Ježíši Kristu, vtěleném Božím Synu, o vtělení věčného prazákladu každé smlouvy (srov. Jan 5,39), která je věčně v samotném Bohu.

Ještě jednou připomínám, že jedině Trojjediný Bůh může reálně vstupovat do vztahů se svým stvořením, s člověkem, a zároveň zůstat opravdu svobodným, nezávislým, transcendentním vůči svému dílu, které mu nepřidává žádnou novou kvalitu. Pokud by byl Bůh věčnou samotou, pak by mu osobní vztah k člověku jaksi zvenku přidával to, co by on sám v sobě věčně neměl. Jediný Bůh prostě nemůže být opravdu transcendentní vůči světu a zároveň v něm reálně působit, jak celkem správně – opět v zájmu lidské svobody – podotýkali deisté.

Druhá poznámka se týká současného stavu především západního světa. Na počátku jsme řekli, že dnešní člověk usiluje o přijetí alterity a dialogičnost, touží po realizaci spravedlivé formy univerzálního souladu. Není tolik chybou nekřesťanů, že si tito lidé neuvědomují souvislost svého dychtění s křesťanskými kořе-

ny své vlastní kultury a s křesťanskou vírou v Nejsvětější Trojici. Zdá se, že svět se otevírá ortopraktické stránce víry v Trojici více než kdykoli dříve.[58] Pro křesťany je to nemalá šance, již by neměli propásnout. Jedná se o velkolepé znamení doby, na něž v určitém slova smyslu upozorňuje i *Kompendium sociální nauky církve*.[59] Jestliže ale nebudeme opravdu trinitárními lidmi, jestliže nebudeme otevřeni dialogu, jestliže se budeme chovat jako do sebe uzavřená společnost, pak nás čeká pouze živoření na okraji dějin spásy a světa. Křesťané buď budou důsledně trinitární, nebo nebudou. Na scéně se totiž objevuje alternativní pojetí jisté formy univerzalismu, které se zakládá převážně na antropologických danostech člověka. Je to buddhistická vize univerzální harmonie, která se stává pro mnoho lidí stále lákavější. Otázkou ale je, nakolik tato vize dokáže opravdu přijmout alteritu, když v zásadě směřuje k popření individuality. Jestliže se člověk musí odosobnit, pak je otázkou, nakolik může reálně vytvářet to, co nazýváme společenstvím, a zda taková koncepce může vést k pravé svobodě lidské osoby ve společnosti.

POZNÁMKY:

1/ „Konstantinův list přinesený Osiem z Cordoby do Alexandrie". IN: D. Spada: *Le formule trinitarie da Nicea a Costantinopoli*. Roma 2003, 2. vydání, s. 88.

2/ Srov. M. Simonetti: *La crisi ariana nel IV. secolo*. Roma 1975, s. 35.

3/ Jednalo se o Př 8,22.

4/ I. Kant: *Der Streit der Fakultäten* (1798) A. 34; srov. A. 51, 57.

5/ Srov. K. Rahner: „Der Dreifaltigen Gott als transzendeter Grund der Heilsgeschichte". IN: *Mysterium Salutis 2* (ed. J. Feiner – M. Löhler). Einsiedeln–Zürich–Köln 1967, s. 317–401, zde 318. V této souvislosti rozhodně není nezajímavé, že česká teologická scéna se trinitární teologií ve vlastním slova smyslu (nemíníme tím studie s oblasti christologie a pneumatologie) příliš nezabývala. V posledních dvaceti letech se setkáme pouze s jedinou rozsáhlejší českou teologickou studií. Srov. Z. Kučera: *Trojiční teologie I–III*. Praha 1983–1984. Uvedená práce se dočkala druhého jednosvazkového vydání – srov. *Trojiční teologie*. Brno 2002.

6/ Výmluvně o tom vydává svědectví kniha: K. Frielingsdorf: *Falešné představy o Bohu*. Kostelní Vydří 1995. V tomto díle se ze svého traumatizujícího poměru k jedinému Bohu vyznávají duchovní, řeholnice i laici. Děsivé je, že žádný z dotyčných neprožívá svůj poměr k Bohu jako k trojjedinému, nýbrž výhradně na základě striktního monoteismu.

7/ Srov. KKC, 234.

8/ „Nová skutečnost, kterou Ježíš Kristus daruje, se nevčleňuje do lidské přirozenosti, nepřidává se k ní jaksi zvenku. Jedná se totiž o skutečnost společenství s trojičním Bohem, k níž jsou lidé odevždy zaměřeni v hloubce svého bytí díky jejich stvořené podobnosti s Bohem. Jedná se ale také o skutečnost, na niž lidé nemohou dosáhnout pouze svými vlastními silami." Papežská rada

pro spravedlnost a mír: *Kompendium sociální nauky církve* (= KSNC), 122. – Tento i následující přeložené úryvky pocházejí z pracovní verze připravovaného českého vydání díla.
9/ Srov. KSNC 135, 136.
10/ Srov. KSNC 199.
11/ KSNC 48.
12/ Srov. KSNC 4, 27, 33–37, 375, 577.
13/ KSNC 33.
14/ KSNC 32.
15/ Dlužno poznamenat, že především v literatuře pozdní římské republiky a raného císařství lze vystopovat vědomí politického významu náboženství. Srov. např. Marcus Terentius Varro Reatinus: *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*; dílo vzniklo v roce 46 př. Kr. a bylo věnováno Caesarovi, edice: Berlín 1841. Tento autor rozlišoval přirozené, politické a mýtické formy náboženství. Dokladů jasného vědomí ohledně propojení náboženství a politiky bychom v životě především císařského Říma nalezli mnoho. Stačí připomenout kult prokazovaný osobě císaře a pronásledování křesťanů, kteří byli pro své postoje hodnoceni jako nepřátelé státu.
16/ Srov. J. Moltmann: *Il Dio crocifisso*. Brescia 1973, s. 370; německý originál: *Der gekreuzigte Gott*. München 1972.
17/ Lze říci, že kupř. stalinismus v mnohém kopíroval určité formy převzaté z křesťanství: moskevský diktátor byl v zásadě papežem světové internacionály, sjezdy byly koncily, prvomájové průvody byly procesími s „ikonami" představitelů komunistického hnutí. Brežněvovský reálný socialismus zase upadal do panteistického materialismu, přičemž přetrvával kult neomylné strany a pozitivisticky pojímané vědy, která byla ve skutečnosti nuceně poplatná „idolu" vývoje ve smyslu marxistických teorií. Materialistický panteismus se projevuje i v západní demokracii, přičemž jsme svědky latentního zbožšťování státu, případně národa. Určitá idolatrie státu je zřetelně silnější v USA než v evropských demokraciích. Ne náhodou v politické rétorice představitelů USA hraje určitou roli slovo „Bůh". Křesťan si ale musí v dané souvislosti položit otázku, o jakého Boha či boha se to vlastně jedná. Z tohoto hlediska možná není tak bolestné, že představitelé Evropské unie v ustavujících dokumentech tohoto nadnárodního uskupení o „bohu" či „Bohu" raději nehovoří. V posledních letech jsme byli svědky toho, jak určití eurofanatici implicitně „zbožšťovali" ideu Evropské unie jako „samospasitelný všelék" na nemoci evropské společnosti. Zdá se však, že poslední vývoj jde směrem zdravé demytologizace rodícího se politického pseudonáboženství.
Křesťanský teolog by měl toto vše zodpovědně hodnotit a zároveň demaskovat skutečnost, že se v zásadě jedná o skrytou ideologii a idolatrii. Mělo by být zcela jasné, že autentické křesťanství ve jménu Trojjediného, živého Boha nemůže nebýt „ateismem" z hlediska dobových politických náboženství. To platilo v antickém Římě a mělo by to platit i dnes.
18/ „Náboženství jakožto poslední zájem představuje podstatu, která dává kultuře smysluplnost. Kultura je souhrnem všech forem, jejichž prostřednictvím dochází k sebevyjádření základního

zájmu náboženství. Zkrátka: náboženství je podstatou kultury, kultura je formou náboženství." P. Tillich: *Theology of Culture*. New York 1959, s. 42.

19/ Neplatí analogicky totéž i pro ostatní velká světová náboženství? Neplatí totéž i pro samotný islám?

20/ E. Peterson: „Monotheismus als politisches problem". IN: *Theologische Traktate*. München 1951, s. 91; Stať vyšla poprvé v roce 1935.

21/ Srov. J. Moltmann: *Trinità e Regno di Dio*. Brescia 1983, s. 208; německý originál: *Trinität und Reich Gottes*. München 1980.

22/ Český překlad: Praha 1948.

23/ Konstantinovo osobní křesťanství je velmi problematickou záležitostí, nebyl ani katechumenem. Spojitost mezi císařem a jediným Bohem či bohem na nebesích dokumentuje zlatý medailon z Ticina, kde je císař zobrazen spolu s bohem – vítězným Sluncem (*Sol invictus*). Konstantinova angažovanost ve věroučných sporech křesťanů ukazuje na snahu sjednotit jím podporovaný kult jediného Boha, což bylo v zájmu jednoty jeho říše (jeden Bůh, jedna víra, jedna říše, jeden císař). Srov. M. Clauss: *Konstantin Veliký. Římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*. Praha 2005, s. 98–101.

24/ Zájemce odkazujeme na: *Františkánské prameny I*. (ed. C. V. Pospíšil). Olomouc 1999.

25/ Uvedené dilema se projevuje také v katolické teologii 20. století. V poválečných desetiletích se totiž vedl velký spor mezi tzv. „inkarnacionisty" a „eschatologisty". Srov. R. Gibellini: *La teologia del XX secolo*. Brescia 1992, s. 278–287. Na II. vatikánském koncilu převládl umírněný inkarnacionismus.

26/ Srov. P. Aubin: *Dieu: Père, Fils, Esprit. Pourquoi les chrétiens parlent de Trinité*. Paris 1975, s. 52.

27/ E. Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt 1959, s. 1413.

28/ Na tomto místě si dovolím odkázat na publikaci díla z roku 1847, která danou spojitost v jistém slova smyslu dokládá: A. Rosmini: *Komunismus a socialismus*. Kostelní Vydří 2006. Rosmini velmi správně představuje křesťanství jako garanta lidské svobody a staví se za nastolení moderní demokracie a republikánského uspořádání státu právě ve jménu autentického křesťanství.

29/ Jako příklad naprostého opomíjení trinitologie a toho, že křesťanství bylo redukováno na pouhý filozofický monoteismus, můžeme uvést: J. B. Bárta: *Syntéza učení víry I, II, III*. Praha 1969, 317 stran; reedice v jediném svazku: Praha 1991, 301 stran. Taková ale byla mentalita předávaná studentům bohosloví na pražské Katolické teologické fakultě před rokem 1950 a zřejmě i v následujících desetiletích na litoměřické CMTF.

30/ Srov. A. N. Whitehead: *Process and Reality*. New York 1960, s. 520nn.

31/ V dané souvislosti se vtírá myšlenka, že upevnění monoteismu v Izraeli za panování davidovských králů mělo také politické motivace, protože bylo v souladu s ideologií jediného panovníka pomazaného Hospodinem. Víme ale také dobře, že absolutní moc davidovských králů byla svatopisci často silně relativizována.

32/ Na otázku, proč se tedy moderní demokracie nerozvinula na křesťanském Východě, který klade na trinitární nauku velký důraz, je možno odpovědět poměrně snadno. Východní křesťanství je od starověku velmi silně vázáno na aktuální státní moc. Další charakteristikou východního křesťanství je oddělování sféry nadpřirozena a politické praxe. Pantokrator je v nebi a císař, případně car vládne na zemi. Tím je dána nesourodost východní ortodoxie s reálnou společenskou praxí východního křesťanstva, které se od Konstantinových dob stylizuje jako státní náboženství, jako náboženství občana.

33/ „Sláva Otci i Synu i Duchu svatému…"

34/ „Sláva Otci skrze Syna v Duchu svatém."

35/ Těm, kdo se vyznají v dějinách teologického myšlení, není třeba připomínat, že západní trinitologie pod vlivem Augustina z Hippo inklinovala po dlouhá staletí spíše k Boží jedinosti a ptala se, jak může být tento jediný Bůh třemi osobami. Také Augustinova psychologická trinitární teorie, která po dlouhá staletí na Západě dominovala, v sobě skrývá semena modalismu, protože „paměť, intelekt, vůle" jsou pouze mohutnostmi jediné lidské osoby. Jestliže je Otec popisován jako Boží paměť, Syn jako Boží intelekt a Duch jako Boží vůle, pak to nevyhnutelně vede nejen k akcentování Boží jedinosti, ale dokonce k určitému ohrožování správného vnímání Boží trojičnosti. Není tedy divu, že teologové jako Tomáš Akvinský a jemu podobní právě kvůli většímu důrazu na Boží jedinost v oblasti politického myšlení inklinovali k názoru, že monarchická forma vlády je tou nejlepší možnou. Zmíněná nevyváženost je zřejmě také jedním z kořenů západního ateismu, který je mimo jiné určitou formou erupce touhy po svobodě, která se nedá uvést v soulad s politickými důsledky zkresleného obrazu Trojjediného.

36/ Tuto myšlenku zvolil jako motto jednoho svého díla velký český básník: V. Holan: *Sebrané spisy Vladimíra Holana III – Lamento*. Praha 1970, s. 114. Po konzultaci s muzikology jsem si dovolil Holanovu verzi poněkud upravit a na místo slova „harmonie" vložit přesnější výraz „konsonance".

37/ Srov. M. Introvigne: *Hamás. Islámský terorismus ve Svaté zemi*. Praha 2003, s. 79–107. Kniha vyšla začátkem roku 2003 v Turíně.

38/ Srov. *Statut Hnutí islámského odporu*, I, 1. IN: M. Introvigne: *Hamás*… s. 81.

39/ „Alláh jako poslední cíl, Prorok jako hlava, Korán jako konstituce, džihád jako metoda, smrt pro Alláhovu slávu jako nejžhavější touha." *Statut Hnutí islámského odporu*, I, 8. IN: M. Introvigne: *Hamás*… s. 85.

40/ „Pro řešení palestinského problému není žádný jiný prostředek mimo džihád. Pokud se jedná o různé mezinárodní iniciativy a konference, je to pouze ztrácení času a hra pro děti." *Statut Hnutí islámského odporu*, III, 13. IN: M. Introvigne: *Hamás*… s. 89.

41/ Kupř. subsaharský islám je velmi odlišný od militantního islámu, který se projevuje velmi vehementně v arabském světě. Srov. C. V. Pospíšil: „Misionářem v zemích na jih od Sahary". IN: *Poutník* 2003, č. 9, s. 24a–25b. Mnohem otevřenější pojetí islámu nacházíme také v Turecku. Nejlidnatější muslimskou zemí světa je Indonésie. Právě zde se setkáváme s velmi osvíceným muslimským

„prorokem“ nenásilí, tolerance a především pravého obrácení. To je poselství, které hlásá Abdullah Gymnastier. Srov.: „Gym, il profeta del sorriso“. IN: *Mondo e missione* 10, 2003, č. 12, s. 45. (Autor příspěvku neuveden.)

42/ Srov. M. Introvigne: *Hamás*... s. 70–72.

43/ Srov. C. V. Pospíšil: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha 2002, 2. vydání, s. 97–98; 301–306.

44/ „Co si počneme? Ten člověk činí mnohá znamení. Když proti němu nezakročíme, všichni v něj uvěří a přijdou Římané a zničí nám toto svaté místo i národ.“ Jeden z nich, Kaifáš, velekněz toho roku, řekl: „Vy ničemu nerozumíte: nechápete, že je pro vás lépe, aby jeden člověk zemřel za lid, než aby zahynul celý národ?“ (Jan 11,47–50).

45/ Srov. např. Gn 12,3; Iz 2,1–5.

46/ Na tomto místě bych rád připomenul velmi moudrou myšlenku jednoho svého učitele, který tvrdíval, že Tertullian byl přílišný optimista, když tvrdil, že lidská duše je přirozeně křesťanská. Zkušenost nás vede k závěru, že lidská duše bohužel přirozeně tíhne ke starozákonnímu partikularismu.

47/ Na tomto místě je vhodné podotknout, že mezi judaismem a islámem v zásadě neexistuje žádný mezináboženský dialog. Srov. C. V. Pospíšil: „Zvláštní poslání františkánské rodiny vůči vyznavačům Alláha“. IN: *Poutník* 2003, č. 8, s. 16a–17b; C. V. Pospíšil: „Křesťané v dialogu“. IN: *Dingir – časopis o současné náboženské scéně* 6, 2003, č. 3, s. 93–94.

48/ Richard od Sv. Viktora: *De Trinitate libri sex*, III, 14.

49/ „Je možno říci, že veškerý vnitřní život trojjediného Boha se stává darem, vzájemnou směnou lásky mezi božskými osobami, a tak v Duchu svatém Bůh ‚existuje‘ na způsob daru.“ Jan Pavel II.: *Dominum et vivificantem*, čl. 10.

50/ Kříž stojí nad všemi kulturami, je znamením Kristovy univerzální vlády – služby právě proto, že představuje definitivní průlom tajemství vnitrotrinitární lásky do světa lidí. Srov. Jan Pavel II.: *Fides et ratio*, čl. 23; 70.

51/ Srov. R. Messina: *Storia della carità, cuore della Chiesa*. Torino 2001, s. 148.

52/ Srov. C. V. Pospíšil: *Teologie služby*. Praha 2002, s. 78–84.

53/ Srov. Lev XIII.: *Divinum illud munus*, 3; český překlad – Praha 1998, s. 21.

54/ Srov. C. V. Pospíšil: *Dar Otce i Syna*. Olomouc 2002, 2. vydání, s. 61–68.

55/ Projevů či náznaků univerzalismu je ve Starém zákoně více. V první řadě je to celá teologie stvoření (Gn 1–2; Žl 8; 104...). Právě zmíněný stvořitelský univerzalismus je ale spjat s mocí a vládou, a proto by se mohl stát základem ospravedlňování politického nároku na světovládu ze strany jeho vyznavačů (srov. např. Žl 2). Docela jiného rázu je univerzalismus spásy, tedy že Hospodin je spasitelem všech lidí a celého světa. Tento typ univerzalismu se projevuje právě v Gn 12,3 a Iz 2. Kromě toho je třeba se zmínit o tzv. „svatých“ pohanech ve Starém zákoně: Melchisedech, Jetro, Tamar, Rahab, Rút, Amman, Jób, Kýros. Srov. J. Daniélou: *Les saint paines de L'Ancien Testament*. Paris 1955. Podobnou korekci nacionalistické sebestřednosti, která Izraele a Judu ohrožovala, představuje kniha Jonáš, jejíž hlavní hrdina je jediným prorokem poslaným

k jinému národu než k Izraeli. Nadto kající postoj pohanů, kteří přijali prorockou zvěst, ironicky kontrastuje s odmítavým postojem příslušníků Vyvoleného národa.
56/ V této věci plně souhlasím s názorem i přiloženým zdůvodněním J.-H. Nicolas: *Bůh v Trojici – Syntéza dogmatické teologie I*. Praha 2003, s. 54–56.
57/ Srov. C. V. Pospíšil: „Cesty k trinitární spiritualitě". IN: *Teologické texty* 11, 2000, s. 138–142.
58/ „Vědomí společného otcovství Boha, všelidského bratrství v Kristu, synů v Synu, vědomí přítomnosti a životodárného působení Ducha svatého – to vše dává našemu pohledu na svět jakoby nové měřítko pro jeho výklad… Ukazuje se tedy nový model jednoty lidského rodu, z něhož musí důsledně vycházet také solidarita. Tento nejvyšší model jednoty je odleskem vnitřního života Boha, jednoho ve třech osobách, což my křesťané nazýváme slovem společenství." Jan Pavel II.: *Sollicitudo rei socialis*, encyklika ze dne 30. 12. 1987, čl. 40. Český překlad v publikaci *Sociální encykliky (1891–1991)*. Praha 1996, s. 395–396 neodpovídá originálnímu znění, a proto předkládám své vlastní tlumočení.
59/ Srov. KSNC 33 – text citován výše.

Prof. **Ctirad Václav Pospíšil** Th.D. OFM (* 1958) završil teologická studia na řádové univerzitě Antonianum v Římě roku 1995. Od roku 1996 vyučuje dogmatiku na CMTF UP v Olomouci, rovněž tak v posledních letech na KTF UK v Praze, a dějiny teologie na HTF UK. Je členem teologické komise při ČBK a členem-korespondentem PAMI. Z rozsáhlé publikační činnosti připomínáme překlad díla sv. Bonaventury s autorskou úvodní studií *Putování mysli do Boha* (Praha, Krystal OP 1997), překlad encykliky Lva XIII. *Divinum illud munus* (Praha, Krystal OP 1997) a další dokumenty papežských komisí. Dále napsal monografii o postavě a teologickém myšlení velkého františkánského mistra *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia* (Brno 2002) a především christologickou monografii *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (Praha, Krystal OP 2000 – 1. vydání, 2002 – 2. vydání, 2006 – 3. vydání). V *Salve* publikoval mimo jiné články „Křesťanství, věda a kultura" (2003/4), „Čistota srdce Ježíše z Nazareta" (2004/3) a „František z Assisi a problematika míru" (2005/3).

Pavel Vojtěch Kohut OCD

Žít životem Boha
(Uvedení do trojiční spirituality podle sv. Jana od Kříže)

Začal bych dvěma vzpomínkami:

Při hodině rétoriky jeden z mých spolužáků velmi ocenil kázání jiného spolužáka o Trojici a dodal, že on by na jeho místě nedokázal nic jiného než blekotat cosi o přelévání moře do důlku a sv. Augustinovi nebo o trojlístku sv. Patrika. Později jsem se mnohokrát přesvědčil, že kněží mají opravdu obrovský problém kázat o tomto základním tajemství naší víry, a rádi se mu proto vyhýbají.

Když jsme dobrali traktát *De Deo trino* (dokonale v duchu Ottových skript), měl jsem z celého pojednání dvojí dojem: jednak, že si musím dávat hrozný pozor na to, co a jak říkám (poněvadž mi okamžitě reálně hrozí, že se vyjádřím hereticky!), a jednak, že je mi tohle do života opravdu k ničemu.

Jakže?: základní tajemství naší víry, a my o něm nemáme, nebo se dokonce bojíme cokoli říci? Střed naší křesťanské existence a teologické znalosti o něm nám jsou v praxi k ničemu?

Tušil jsem, že něco není v pořádku, ale teoretické vysvětlení jsem našel až po čase u Karla Rahnera a některých dalších teologů 20. století. Problém nespočíval v tom, že by nám v minulosti teologie o Trojici lhala. Problémem bylo, že jednotlivé výpovědi i celkové uspořádání výuky byly *pedagogicky naprosto nevhodné*. A důsledky byly fatální: po celá staletí se trojiční nauka vyučovala tak, že lidé nebyli s to žít z trojičního tajemství.[1]

Rahnerův *Grundaxiom* („Imanentní Trojice je Trojice ekonomická a naopak“) otevřel cestu i v katolickém prostředí k obnově trojiční teologie.[2] Ovšem ta musí jít ruku v ruce s obnovou trojiční spirituality, čili života z trojičního tajemství. A právě to mě přivedlo na myšlenku prostudovat možnosti využití nauky sv. Jana od Kříže (1542–1591), kterému se dlouhodobě věnuji, k vypracování pastoračního programu mystagogické iniciace do trojiční spirituality. Takto jsem formuloval téma své disertace, která je v současné době před dokončením, a zde bych se s českým čtenářem rád podělil o část jejích plodů.[3]

Svůj příspěvek rozdělím do čtyř částí: nejprve panoramaticky představím svědectví o Trojici v životě a spisech sv. Jana, pak se metodou diachronní analýzy trinitárních textů pokusím dobrat vývoje jeho trojiční zkušenosti, následně představím jeho trojiční nauku na základě výsledků synchronní analýzy a systematické syntézy a nakonec se pokusím z vyzískaných údajů načrtnout možnost pastoračního využití světcovy mystické trojiční zkušenosti.[4]

Trojice v životě a spisech sv. Jana od Kříže

Nechceme-li se vystavit značnému nebezpečí mylné interpretace, obecně platí, že jakékoli duchovní spisy a v nich obsaženou nauku nelze oddělovat od života jejich autorů. Ovšem v případě sv. Jana od Kříže to platí zřejmě dvojnásob, neboť na jedné straně píše Mystický učitel ze své vlastní zkušenosti, na straně druhé ji velmi často předkládá výhradně obecnou formou a zůstává tak co do vyjevování svých autobiografických údajů nesmírně zdrženlivý. Jeho osobní zkušenost je velmi důležitá, ze samotné četby děl se ale beze zbytku odvodit nedá. Odtud plyne požadavek na společnou četbu spisů i životních osudů tohoto světce.[5]

Když tedy chceme sledovat možnosti uvedení do trojiční spirituality podle sv. Jana od Kříže, ono „podle" se musí z výše uvedených důvodů vztahovat stejně tak na *život* jako na *spisy* tohoto světce.

Abychom si tedy mohli udělat co nejkompletnější obrázek o Trojici u Jana od Kříže, nejprve představím, co víme o tomto základním tajemství naší víry v jeho životě, pak doplním vzniklý obraz Janovy trojiční spirituality o přehled jeho nejvýznamnějších trinitárních textů a nakonec přidám jednu důležitou metodologickou poznámku ohledně vzájemného vztahu jeho děl a života.

Trojiční spiritualita Mystického učitele

O Janově duchovním životě a jeho niterném vztahu k Bohu máme poměrně málo solidních a přímých životopisných údajů.[6] Když však (právě s ohledem na tuto nouzi) zvážíme těch několik málo krátkých svědectví, která se týkají prožívání tajemství Trojice, zjistíme, že jsou poměrně významná.

První z nich pochází od sestry Františky od Matky Boží (Sandoval Guerrero), bosé karmelitky z kláštera v Beasu de Segura, která svědčí o jednom důvěrném sdělení světce jisté spolusestře; při jakési příležitosti jí prý řekl: „Dcero, jak jsem vám vděčný a jak vám budu vděčný po celý svůj život, že jste požádala našeho Pána, aby mi dal sloužit mši ke cti Nejsvětější Trojice, neboť dnes jsem ji sloužil a on mi udělil velkou milost, že se mi během proměňování zjevily všechny tři božské Osoby ve velmi zářivém oblaku. Ó, sestro, z jakých dober a z jak pronikavé slávy se budeme těšit, když budeme okoušet Nejsvětější Trojici a její nazírání!"[7]

Že se nejedná o ojedinělou událost, navíc pocházející z nejistého zdroje (jak říkáme, z „druhé ruky"), dosvědčují další výpovědi. Bosá karmelitka z kláštera v Caravace, Anna od sv. Alberta (Salcedo), vypovídá: „Jednou řekl této svědkyni, že Bůh se udílel jeho duši ohledně tajemství Nejsvětější Trojice takovým způsobem, že kdyby mu náš Pán nepomáhal zvláštním přispěním, nebylo by pro něj

možné žít…“[8] A jinde: „A říkával, že obvykle zakoušel přítomnost Boha, našeho Pána, tak, že svou duši nosil uvnitř Nejsvětější Trojice a že ve společnosti onoho tajemství tří božských Osob bylo jeho duši velmi dobře…“[9] A do třetice výpověď téže svědkyně: „Když jsme jednoho dne rozmlouvali o tomto styku Boha a duše, řekl mi: ‚Já, dcero, stále nosím svou duši uvnitř Nejsvětější Trojice a tam chce můj Pán Ježíš Kristus, abych ji nosil.‘“[10]

O čem tato svědectví vypovídají? Především jsou dokladem toho, že se trojiční zkušenosti vyskytly v Janově životě vícekrát a že nešlo o ojedinělé události. Z užitých formulací se zdá pravděpodobné, že se jednalo o zkušenosti mystického charakteru, ba o obvyklý způsob, jakým se Bůh světci sdílel. Svatému Janovi byl tento druh sdílení velmi milý, natolik, že on sám se rád nořil do tajemství Trojice a byl přesvědčen, že si to tak přeje Kristus. V každém případě svědčí formulace spíše o *uvedení* či ponoření mystika *do Trojice*, a ne, jak se to v jeho době vyjadřovalo obvykleji, o *přebývání Trojice v nitru člověka*.[11]

Máme tak před sebou světce intenzivní trojiční spirituality. To ostatně potvrzuje i poslední svědectví, které máme k dispozici a které, ač má zřetelný nádech „kvítků“, vyjadřuje velmi dobře světcovu zbožnost. Marie od Kříže, bosá karmelitka v granadském a později ubedském klášteře, vzpomíná: „Z tajemství, která – jak se této svědkyni zdá – měl nejvíc v lásce, to bylo tajemství Nejsvětější Trojice a také (tajemství) zlidštělého[12] Božího Syna, neboť ho [= světce] viděla mnohokrát sloužit mši k Nejsvětější Trojici, a tato svědkyně mu řekla: ‚Proč tak často sloužíte mši o Trojici?‘ A on jí vtipně odpověděl: ‚Protože ji považuji za největšího světce v nebi.‘“[13]

Dozvídáme se tu nejen o Janově zvyku často sloužit votivní mši o Trojici, nýbrž také o jeho živém teocentrismu, takřka nutkavě se obracejícímu k jednotlivým božským Osobám, a rovněž o velmi lidském a originálním smyslu pro humor, což jistě není málo.

Trojiční texty v sanjuanistických spisech

Povzbuzeni tímto trojičním portrétem sv. Jana bychom možná ve spisech Mystického učitele čekali velkou záplavu trinitárních textů nebo celých pojednání o Trojici. Ve skutečnosti tu však výslovných trojičních pasáží najdeme spíše poskrovnu. Může nás dokonce zarazit už samotný fakt, že termín „Trojice“ zde nacházíme pouze čtrnáctkrát (nepočítáme-li dvě varianty navíc v druhých redakcích *Duchovní písně* a *Živého plamene lásky*) a přívlastek „trojjediný“ (*trino*) dokonce pouze dvakrát v jediném úryvku.[14] Z toho ovšem nelze vyvozovat ani Janův nezájem o Trojici (právě uvedená biografická svědectví přece hovoří docela jinou řečí!), ani že by byl kdovíjak poplatný neoplatonskému monismu či předkřesťanskému monoteismu

(který se v teologii jeho doby tak často objevoval), a už vůbec ne, že by jeho zkušenost, původně „univerzálně mystická", byla jen dodatečně „pokřesťanštěna".[15] Je třeba zkoumat konkrétní texty, jež jsou k dispozici, a teprve na základě jejich obsahu odvozovat skutečný dosah a význam trojičního tajemství v nauce autora.

Z chronologického hlediska je zajímavé, že trojiční texty najdeme buďto na začátku, nebo naopak na vrcholu Janova psaní, totiž v poetických skladbách *Romance na evangelium* „In principio erat Verbum" a *Že dobře já znám pramen*, které vznikly v konventním toledském žaláři v letech 1577–1578, a v závěrečných strofách *Duchovní písně* (DPB 36–39, respektive DPA 35–38) a komentáři *Živý plamen lásky*, jejichž první verze vznikly v letech 1584 (DPA) a na přelomu 1585/6 (ŽPA) a druhé pravděpodobně v letech 1586 (DPB) a 1591 (ŽPB). Z toho zřejmě plyne, že po celou dobu svého psaní žil světec z tajemství Trojice, avšak výraznější, mystické trojiční projevy nacházíme právě v toledském vězení (1577/8) a v závěrečné fázi pobytu v Granadě.[16]

Ať už však uvažujeme o trojičních básních sv. Jana od Kříže, nebo o komentářích *Duchovní píseň* a *Živý plamen lásky*, vždy máme co do činění s texty autora, který je zralým *teologem*, *mystikem* a *mystagogem*. Po solidních humanitních studiích v Medině del Campo (1559–1563) totiž absolvoval studium teologie na prestižní Salamancké univerzitě (1564–1568) a vzápětí byl rektorem první koleje bosých karmelitánů v Alcalá de Henares (1571n.), takže se zřejmě zúčastňoval rovněž akademických diskusí na Komplutenské univerzitě. V roce 1577 žil už rozvinutým mystickým životem, neboť měl za sebou vznik glos *Vstoupil jsem, kde jsem nevěděl* (*Entréme donde no supe*) a *Žiji v sobě bez života* (*Vivo sin vivir en mí*), které zřetelně (zvláště první z nich!) vykazují stopy mystické zkušenosti;[17] ba je velmi pravděpodobné, že v té době již prožíval stav, který v *Duchovní písni* označí jako duchovní manželství.[18] Nakonec je třeba konstatovat, že v době, kdy začal psát, byl také zkušeným mystagogem, neboť měl za sebou zastávání úřadů spojených s duchovní formací bratří (novicmistr v Duruelu, Manceře de Abajo a Pastraně a rektor koleje v Alcalá), duchovním vedením kontemplativních mnišek (v letech 1572–1577 zpovědníkem karmelitek ve Vtělení) a běžnou pastorací věřících (zpovídání, kázání, katecheze…) po celé předtoledské období jeho kněžství.

Dynamika trojiční zkušenosti

Je tedy zřejmé, že když Jan začíná psát své trojiční texty, je připraven jak intelektuálně, tak lidsky a duchovně. Neznamená to ovšem, že žije v nějakém pomyslném stavu „dokonalosti", který by neumožňoval další růst; naopak: typickou známkou tohoto světce je právě jeho ustavičný a stále překvapující vývoj, kvalitativní zrá-

ní.[19] Není proto vůbec náhodou, že jedním z hlavních témat jeho duchovní nauky, k němuž se stále vrací, je duchovní rozvoj jednotlivce.[20] A ve schématu, které zde Jan používá, se mystická trojiční zkušenost váže jednak k úplnému začátku, k jakési „prehistorii" duchovního života věřícího (jež je vymezena nejen předvelikonoční fází dějin spásy, nýbrž i věčným tajemstvím Božím),[21] jednak k vrcholu duchovního života, k pokročilému stavu duchovního manželství.[22]

Opět se zde vzájemně proplétají Janova duchovní zkušenost a nauka jeho spisů, a poněvadž nemáme k dispozici více biografických údajů o světcově trojiční zkušenosti, než které už byly uvedeny ze svědectví bosých karmelitek, musíme se pokusit rovněž o opačný postup, než bývá běžný: neinterpretovat jen Janovy spisy jeho životem, nýbrž i jeho život spisy, které po sobě zanechal. Takový postup je zcela legitimní: už první životopisec Jana od Kříže, otec Josef od Ježíše Marie Quiroga, ho zvolil, a jestliže ve svém záměru selhal, pak spíše kvůli „nedostatku pružnosti a přemíře vyumělkovanosti", než že by šlo o metodologickou chybu.[23] V posledku bude zapotřebí pokusit se o *diachronní* četbu jeho trojičních textů ve snaze objevit v nich jeho vlastní duchovní vývoj, neboť navzdory skutečnosti, že vznikly během poměrně krátkého období (to podstatné se dá stěsnat do let 1577–1586!), rozvoj je zde přece jen možné vystopovat.[24]

Rozvoj trojiční zkušenosti a její interpretace

Zabýváme-li se svědectvími o trojiční spiritualitě Jana od Kříže a jeho trinitárními texty bez ohledu na jejich chronologii a možný vývoj, náš pohled zůstává *zploštělý*. Jako bychom stáli před mapou krajiny: je na ní vše, ale pouze dvojrozměrně, unikají nám hory i údolí, třebaže jsou tu všechny zaznamenány.

„Třetí rozměr", a tím i prostorový vhled nám může poskytnout pouze *diachronní analýza*. Jen ona může prokázat případný výskyt rozvoje zkušenosti, ale i jejího pochopení a vyjádření. Je ale třeba předeslat, že výsledky této analýzy budou pouze částečné a závěry mnohdy jen pravděpodobné. Chybí nám totiž mnoho údajů o Janově vnitřním životě, a to jednak z důvodu již zmíněné světcovy přirozené zdrženlivosti, jednak z jeho výslovného záměru nevyjevovat své mystické milosti.[25] Dalším důvodem je fakt, že Janovo psaní je pouze okrajovou, nesystematickou záležitostí jeho života, takže leccos je opomenuto, leccos vyjádřeno neúplně.[26] Přesto stojí za to takovou diachronní četbu Janových spisů provést, neboť nám pomůže ještě více si uvědomit harmonické propojení jeho děl a života, zejména však prohloubí naše vědomosti ohledně přítomnosti a působení Trojice v životě a nauce Mystického učitele a poslouží jako konkrétní pastorální paradigma uvedení křesťana do trojiční spirituality.

Změny perspektivy v dílech Jana od Kříže

Janovy trinitární texty tvoří z chronologického hlediska velmi zajímavý propletenec. Nacházíme zde dvě časová jádra: období toledského vězení (kde vznikají *Romance*, deset strof poémy *Že dobře já znám pramen* a jedenatřicet strof básně *Kam ses ukryl, Milovaný?*) a část období, které světec strávil v Granadě (konkrétně 1582–1586, kdy se rodí zbytek básní *Že dobře já znám pramen* a *Kam ses ukryl, Milovaný?*, báseň *Ó, živý plameni lásky!* a komentáře dvou posledně zmiňovaných poém, *Duchovní píseň* a *Živý plamen lásky*).

A zvláště toto druhé období je pro nás nesmírně zajímavé, neboť se tu střídá vznik *Duchovní písně* a *Živého plamene* následujícím způsobem: dokončení básně z *Duchovní písně* (1582–1583) – báseň z *Živého plamene lásky* (1584) – první redakce komentáře *Duchovní píseň* (1584) – [jedenáctá strofa básně z druhé redakce *Duchovní písně* (1584?)] – první redakce komentáře *Živý plamen lásky* (přelom 1585/6) – druhá redakce komentáře *Duchovní píseň* (1585–1586) – druhá redakce komentáře *Živý plamen lásky* (1591).

A právě tato skutečnost časové alternace děl *Duchovní píseň – Živý plamen lásky* a fakt, že oba spisy tvoří nejen báseň a následný komentář, nýbrž báseň a komentář ve dvou redakcích, nám umožňují odhalit dvě změny perspektiv napovídající rozvoj Janovy mystické zkušenosti. Jde o posun mezi poezií a komentářem *Živého plamene lásky* a mezi dvěma redakcemi *Duchovní písně*.[27]

První změna perspektivy je mezi poémou *Ó, živý plameni lásky!* a následným komentářem *Živý plamen lásky*. Zatímco v básni je oním plamenem spíše Kristus, v komentáři je to Duch svatý. Že je tomu skutečně tak, prozrazuje nejen literární analýza básně, nýbrž i zbytky christocentrických stop v samotném komentáři[28] a zejména symbol plamene v první redakci *Duchovní písně*, která vznikla mezitím, kde ještě není metaforou Ducha svatého, nýbrž Boží láskou, která žhne v hrudi snoubenky zamilované do Snoubence Krista.[29]

Druhou změnu perspektivy nacházíme mezi dvěma redakcemi *Duchovní písně*, přičemž se zde omezím pouze na její troiční aspekt, který nás zajímá.[30] Nejvíc pozměněnou částí komentáře je totiž jeho závěr, kde se právě nacházejí Janovy trinitární výpovědi, na což upozorňuje hned na začátku samotný autor (srov. DPB téma, 2): zatímco v první redakci se v komentáři posledních strof jedná prostě o vrchol mystického života, ve druhé se duše uchází o blažený stav v nebi. Je zřejmé, že na tento posun měl vliv pseudotomášovský spisek *De Beatitudine*, který světec četl zřejmě během zimy 1585/6, kdy psal první redakci komentáře *Živý plamen lásky*.[31] Součástí změny náhledu je zde také větší zájem autora o působení Ducha svatého v přetvořené duši.

Pokus o rekonstrukci rozvoje Janovy troiční zkušenosti

Co stálo za oběma změnami perspektiv? Věřím, že je můžeme uspokojivě vysvětlit pouze novými mystickými zkušenostmi autora, nikoli výhradně pastoračně-naukovými důvody.

Zdá se, že sv. Jan od Kříže prožil mezi lety 1584 a 1586 nejméně dvě velmi hluboké mystické zkušenosti, z nichž jedna musela mít vysloveně troiční charakter a druhá pneumatopatický.[32] K první došlo během roku 1584, neboť ji zaznamenáváme až v závěrečné části první redakce *Duchovní písně*, k druhé krátce po jejím sepsání (zřejmě v následujícím roce), neboť tento text ještě nenese její stopy, na rozdíl od první redakce *Živého plamene lásky*, která je touto zkušeností naopak hluboce poznamenána.

Porovnáme-li tuto hypotézu s ostatními sanjuanistickými spisy, zjistíme, že nám nic nebrání ji přijmout. Naopak, některé údaje ji spíše potvrzují: v *Romancích*, vzniklých v toledském vězení, je autorova mystická zkušenost soustředěna na láskyplný vztah Otce a Syna, zatímco Duch svatý zůstává dosud poněkud v pozadí. Totéž platí pro deset strof *Pramene*, strofy o Duchu a Trojici vznikly až v pozdější, inkriminované době. Ani v ostatních textech, které vznikly před rokem 1584, nenacházíme výslovně troiční nebo pneumatologickou tématiku.

Nabízí se také diachronní konfrontace s životopisnými svědectvími o troiční spiritualitě světce. Srovnáme-li výše uvedené výpovědi sester s dobou, kdy se s Janem od Křížem setkávaly a k níž se tedy mohou jejich svědectví vztahovat, vyjde nám, že v případě Františky od Matky Boží a Anny od sv. Alberta se sice mohlo jednat o celé andaluzské období života světce (mezi 1578–1588), v případě Marie od Kříže ale pouze o jeho poslední léta (1585–1588). Z toho plyne, že zvyk sloužit votivní mše k Trojici a láska k tomuto tajemství se dají u Mystického učitele doložit až v období, kdy už máme k dispozici troiční texty *Duchovní písně* a *Živého plamene lásky*. První dvě svědkyně navíc spojují dvě cesty Jana od Kříže do Caravacy přes Beas de Segura (v letech 1586 a 1587), takže nic nebrání tomu, abychom připustili, že právě k nim se vztahují uvedené výpovědi. Tím bychom se nacházeli v období mezi roky 1585–1588, což dokonale odpovídá vyslovené hypotéze.[33]

Pokusme se tedy formulovat teorii o rozvoji Janovy troiční zkušenosti, jak nepřímo vysvítá z diachronních analýz jeho textů porovnaných s životopisnými údaji:

Počátek Janova mystického života můžeme datovat do roku 1574, kdy se vší pravděpodobností vznikla glosa *Vstoupil jsem, kde jsem nevěděl*, která je výslovným autobiografickým svědectvím o výrazně kontemplativní zkušenosti.[34] V té době tedy začíná první fáze mystického itineráře, jež má podobu *snubní* a *christocentrické etapy*. Můžeme ji datovat do let 1574–1584 a lze ji sledovat v postupném zro-

du poémy *Kam ses ukryl, Milovaný?* i v dalších velkých poémách *Za jedné noci temné* (1578/9), *Ó, živý plameni lásky!* (1. pol. 1584) a v takřka celé první redakci komentáře *Duchovní píseň* (1584). Mystický učitel v té době pravděpodobně prožívá svůj vztah k Bohu především snubním způsobem, a to v niterném kontaktu s Kristem, takže může dokonce mluvit o „duchovních zásnubách" a „duchovním manželství".

A zřejmě v době, kdy sv. Jan psal závěrečnou část komentáře *Duchovní píseň* (DPA 35–38), prožil svou první trojiční mystickou zkušenost (nebo řadu trojičních zkušeností), což se promítlo do obsahu závěru knihy. Jednalo se o vidění toho druhu, jaká zmiňují sestry Františka od Matky Boží a Anna od sv. Alberta? Nebo se tu projevil vliv vzpomínek na vznik strof básně, případně na mystické zkušenosti toledského vězení? Nevíme. Jisté však je, že od této chvíle je světec mnohem citlivější k trojičnímu tajemství než dříve. Máme zde co do činění s prostřední, velmi krátkou etapou (od 2. poloviny roku 1584 do konce roku 1585), kterou můžeme nazvat *christicko-teocentrickou*,[35] kde se již výslovně objevuje trojiční perspektiva soustředěná ovšem stále víc na Krista a jeho vztah k Otci než na Ducha svatého, byť i ten už je explicitně přítomen (srov. obsah DPA 35–38).

Poslední etapa sanjuanistického trojičního itineráře začíná pravděpodobně hlubokou pneumatickou zkušeností, kterou hodnotím jako „osobní sanjuanistické Letnice". Muselo k ní dojít během roku 1585, neboť závěr první redakce *Duchovní písně* ještě nemá pneumatologické rysy, zatímco první verze *Živého plamene lásky* (napsaná na rozhraní let 1585/6) je již naopak celá představená v pneumatické perspektivě a konkrétní detaily poukazují na nedávný posun světcova vnímání v této věci. Nemohlo by se jednat o onu „trochu poznání a jistou vřelost", které autorovi poskytl Pán, jak to zmiňuje sv. Jan v předmluvě (srov. ŽPA předmluva, 1)? V každém případě první redakce *Živého plamene lásky* a druhá redakce *Duchovní písně* silně vykazují pneumatologické hledisko a plamen je zde už symbolem Ducha svatého. Máme tak co do činění s *pneumatopaticko-trinitární etapou*, která zdůrazňuje mystikovo vnímání působení Ducha svatého a otevírá ho ještě více zkušenostnímu poznání celé Trojice.

Rozvoj chápání, interpretace a mystagogie trojiční zkušenosti

Při diachronní analýze trojičních textů sv. Jana od Kříže lze ovšem poměrně snadno zjistit, že ne všechny změny je možné a potřebné připisovat zkušenostnímu rozvoji autora. Jsou zde také úpravy doktrinálního charakteru, jež mají své poznávací, interpretační a mystagogické důvody. Jan jako solidně vzdělaný teolog, pokročilý mystik a pozorný mystagog myslí rovněž na čtenáře, a proto upravuje

své texty nejen s ohledem na novou zkušenost, ale i na nové pochopení probírané tématiky.

Lze to vnímat především ve změnách mezi dvěma redakcemi *Duchovní písně* a *Živého plamene*; jestliže je v prvním případě někdy těžké rozlišit, které změny jsou zkušenostního rázu a které rázu pastoračně-naukového, ve druhém tato nesnáz odpadá, a to nejen proto, že rozdíl mezi oběma redakcemi není tak velký jako v prvním případě, nýbrž i proto, že z hlediska zkušenostního tu nezaznamenáváme žádný zvláštní rozvoj.[36]

Jsem přesvědčen, že lze oprávněně tvrdit, že mezi nejvýznamnější posuny v chápání a interpretaci nauky *Duchovní písně* patří tématika přítomnosti Boha v nitru lidské duše, probíraná v komentáři první strofy (srov. DPB 1,3–12), a evidentní snaha přesunout plné uskutečnění rovnosti lásky mezi Bohem a člověkem z vrcholu mystického života na této zemi do stavu blaženosti ve věčnosti (srov. DPB 36–39, zejména 38,5–9).

V prvním případě jde o přirozené prodloužení onoho christologického „skrytého přebývání" z jedenadvacátého verše poémy *Ó, živý plameni lásky!* do nové, jedenácté strofy v druhé redakci *Duchovní písně* („Odhal svou přítomnost"), která vznikla pravděpodobně během roku 1585. Ve světle pneumatopatické zkušenosti pak světec reinterpretuje toto Snoubencovo přebývání v trojiční perspektivě a v této podobě je formuluje nejen na začátku druhé redakce *Duchovní písně*, ale i v komentáři zmíněné jedenácté strofy a v druhé redakci *Živého plamene lásky*.

V druhém případě sehrála svou úlohu četba již zmíněného dílka *De Beatitudine*, která ovlivnila Mystického učitele, aby revidoval své snad příliš optimistické výpovědi ohledně stavu mystika na vrcholu duchovního života tím, že mnohé z nich přesouvá až do momentu věčné blaženosti. Zdá se, že se Jan původně nechal ovlivnit tímto spiskem, aby popsal svou mystickou trojiční zkušenost (z 2. poloviny roku 1584) v první redakci *Duchovní písně*. S novou, pneumatopatickou zkušeností (z konce roku 1585) světec poněkud přibrzďuje své původní nadšení pro trojiční zkušenost a své výpovědi ve druhé redakci proto zmírňuje.[37]

Úpravy v *Živém plameni lásky* nejsou tak výrazné jako v *Duchovní písni* a jsou téměř všechny pastoračně-naučného rázu. Jako typický příklad lze uvést „vnitřní zápas" mystika a teologa v druhé redakci (ŽPB 1,14), který bychom v první verzi marně hledali.[38] Z témat nově uvedených do druhé redakce pro nás mohou být zajímavé: prohloubené vědomí úlohy Ducha svatého (srov. ŽPB 1,14.19.34; 2,2n.; 3,12.42.46.79; 4,16), ale i osoby Boha Otce (srov. zejména 1,15 a 2,16) a nauka o podstatných dotecích (*toques sustanciales*, srov. ŽPB 2,19n.), která se tak pojí s pojednáním o nich jinde v sanjuanistických spisech (srov. zejména DP 14a15,12–20).

Trojiční nauka sv. Jana od Kříže

Diachronní analýza nám pomohla poněkud rekonstruovat hlavní etapy mystického trojičního itineráře sv. Jana od Kříže. Nyní půjde o to porovnat tyto výsledky s vlastním obsahem textů, tj. zaměřit se na jejich synchronní analýzu, a následně se pokusit předložit systematickou syntézu Janovy trojiční nauky s naznačením možných aplikací na duchovní život věřících křesťanů.

Obsah trojičních textů Mystického učitele

Výsledky synchronní analýzy je dobré začít prezentací obsahu trojičních básní (*Romancí* a poémy *Že dobře já znám pramen*), neboť kromě toho, že jde o nejstarší texty, tvoří zároveň teologický a logický základ celé trinitární nauky sv. Jana. Jsou v nich totiž vyjádřeny dvě hlavní teze autora: 1) pramen veškerého života je třeba hledat v osobě Boha Otce a jeho láskyplném vztahu k Synu, jímž je Duch; 2) mezi věčným vnitrobožským životem, dějinami spásy (perspektiva *Romancí*) a svátostným životem věřícího (perspektiva *Pramene*) existuje hluboká návaznost a vnitřní souvislost.

Trojiční *Romance*, nejdelší básnická skladba světce,[39] vykazují následující literárně-teologickou strukturu: 1) *Prolog* (vnitrobožský život lásky): *Romance* 1–2; 2) První dialog (stvoření): *Romance* 3–4; 3) *Intermezzo* (advent lidstva a starce Simeona): *Romance* 5–6; 4) Druhý dialog (vtělení): *Romance* 7–8; a 5) *Epilog* (narození): *Romance* 9.

V této osnově jsou pro nás hlavními body oba dialogy mezi Otcem a Synem a částečně rovněž prolog, zatímco *Romance* 5–6 a 9 mají menší význam. Obsah prologu se dá shrnout následujícími slovy: „Jedním ze závěrů tohoto rozhovoru, jenž je velmi důležitý pro duchovní život křesťana, je tento: Otec nemiluje nikoho, leč toho, kdo se podobá Synu; a Otec daruje sebe i Ducha svatého tomu, kdo miluje Syna, tolik milovaného Otcem.“[40] Dialogy pokračují v této logice a mají (mezi sebou navzájem) takřka paralelní stavbu: po Otcově nabídce obdarování Syna (v. 77–82 a 229–249) následuje docenění této nabídky Synem (83–86 a 241–244) a její přijetí (87n. a 245–250), touha Syna aktivně se podílet na realizaci Otcova úmyslu (89n. a 255–258) a Synovy láskyplné motivace vůči Otci (91–94 a 251–254) a vůči snoubence (95–98 a 259–266). Dílo stvoření, vtělení a v náznaku i vykoupení[41] je tak vnímáno jako projev plodné vnitrobožské lásky mezi Otcem a Synem, na které chtějí dát podíl i snoubence: tvorstvu, lidstvu a církvi.[42] Vtělením Syna se uzavírá první fáze uskutečnění tohoto záměru, *exitus* z Trojice, zatímco *reditus* je pouze naznačen, nikoli realizován.

V podobné logice se pohybuje poéma *Že dobře já znám pramen*. Poněvadž jsem důkladnou analýzu této básně českému čtenáři již předložil dříve,[43] omezím se zde pouze na krátké shrnutí: Pramenem, původem všeho je Otec, který se dává ve své kráse, nesmírnosti a světle a zavlažuje veškerenstvo, třebaže v noci. K tvorstvu dospívá ve svých proudech – Synu a Duchu, s nimiž tvoří jednu vodu, je v nich a oni v něm. Tento pramen není nikomu vzdálen a jeho lásku a touhu se dávat je možné vytušit v živém chlebě eucharistie, která zve všechny, aby v ní ukojili svou žízeň. V této básni se tak plně nacházíme v průběhu uskutečnění onoho „návratu" do Trojice.

Na tento teologicko-logický základ volně navazují troiční texty sv. Jana v závěru *Duchovní písně* a v celém průběhu *Živého plamene lásky*. Komentář strof 36–39 prvního ze zmiňovaných děl je jakýmsi náčrtem itineráře uvedení mystika do trojičního života a probírá následující témata: 1) přetvoření člověka v Kristu a jeho božskou adopci (DPB 36–37), 2) jeho touhu po rovnosti lásky se Snoubencem v Duchu (DPB 38) a 3) účast na trojičním životě v podobě „dýchání duše v Bohu" (DPB 39). Texty krouží kolem dvou důrazů: *christicko-teocentrického* (DPB 36–37) a *pneumatopaticko-trojičního* (DPB 38–39) a formálně jsou vystavěny kolem tří aspektů dokonalé lásky duše na prahu věčného života: volního, ontologického a kognitivního (srov. DPB 36,3).

Člověk dochází prohloubeného vědomí svého přijetí za Boží dítě na základě svého přetvoření v Synu, kterého nahlíží v jeho kráse,[44] a proto touží po jasném a čistém poznání Boha (srov. DPB 36,5–9). To nalézá v Kristu, „bohaté štole plné pokladů" (DPB 37,4), kde jsou skryta všechna Boží tajemství, přičemž jejich vrcholem je poznání tajemství vtělení a z něj vyplývající duchovní jednoty lidí s Bohem (srov. DPB 37,3–5). Sjednocen s Kristem, svým Snoubencem, touží člověk jako věrná snoubenka dospět i k rovnosti lásky s ním, což se uskutečňuje podílem na Kristově lásce, v plnosti realizovaném v podstatné slávě v nebi (srov. DPB 38), částečně již v jakémsi „návratu k čistotě prvotního Adamova stavu" (srov. DPA 37).[45] A právě za těchto okolností dává někdy Bůh člověku milost podílet se na vnitrobožském životě tím, že poněkud zakouší ono společné Otcovo a Synovo vydechování Ducha, jako kdyby jej vydechoval spolu s nimi (srov. DPB 39,3–7). Ve věřícím to působí velký jásot z okoušení Boha, hluboké poznání Stvořitele i tvorstva a jeho přetvoření v láskyplný plamen (srov. *tamtéž*, 8–15).

V komentáři *Živý plamen lásky* nacházíme výslovné troiční texty[46] poněkud roztroušeně a v praxi představují spíše doplnění výpovědí ze závěru *Duchovní písně* než nějaká zásadně nová sdělení. Většina textů se pohybuje v *pneumatopaticko-trojiční* perspektivě, text čtvrté strofy je ovšem formálně *christicko-pneumatický*, obsa-

hově pak vysloveně *christický*. Věřím, že základní výpověď těchto textů se dá shrnout následovně: Eschatologické touhy disponují duši mystika k přijetí Ducha svatého, který ji začíná zaplavovat i pohlcovat zároveň a tím jí dává možnost podílet se na jeho působení a přijímat četná trojiční sdílení (srov. ŽP 1,6.14–17), v nichž se každá z osob dává člověku zakoušet vlastním, paradoxním způsobem – Duch svatý něžně zraňujícím, Otec velkoryse lahodným a Syn mocně jemným (srov. ŽP 2,2–8.16–20). Toto obnažené a podstatné poznání Boha uschopňuje člověka mysticky vnímat i vyzařovat božské atributy jako vlastnosti Syna, jež jsou však v posledku vyjádřením Otcovy lásky dávající se v ustavičném působení Ducha (srov. ŽP 3,1–17.76–85). Příležitostným aktuálním projevem tohoto trojičního působení jsou „probuzení Milovaného v lůně duše" (ŽP 4,4a), skrze něž dochází k dýchání v Duchu (srov. *tamtéž*, 17).

Trojiční model v Romancích *a* Prameni

V průběhu četby trojičních textů sv. Jana od Kříže začíná teologicky obeznámený čtenář tušit stále víc, že v jejich pozadí stojí neměnný model Trojice, se kterým světec důsledně pracoval, třebaže si toho možná ani sám nebyl vždy stoprocentně vědom, a který získal se vší pravděpodobností z časté meditace novozákonních textů.[47] Jeho vlastní mystické zkušenosti měly tendenci tento model následně upevnit a prohloubit, ačkoli na žádném z analyzovaných míst nemá tento církevní učitel tendenci jej systematicky prozkoumat nebo spekulativně rozvinout.

Především v trojiční poezii, tedy v *Romancích* a poémě *Že dobře já znám pramen*, vnímáme tento model zcela zřetelně, ačkoli ani ostatní sanjuanistické texty toto schéma nikterak nenarušují.

Jde o výrazně *vertikální model*, ve kterém se tedy nevychází z božské bytnosti (esence) jako základu jednoty v Bohu, jak to bylo běžné pro scholastickou i pozitivně scholastickou teologii jeho doby,[48] nýbrž ze vzájemného vztahu a pronikání jednotlivých božských osob (perichoreze) a z osoby Boha Otce jako základu vnitrotrojiční jednoty. To s sebou sice nese úskalí praktického monopatrismu, subordinacianismu či dokonce triteismu, otevírá to však nejen možnost propojení imanentní Trojice s Trojicí ekonomickou (a tím umožnění, aby měla trojiční nauka praktický dopad také na náš pozemský život), nýbrž i navázání a prožívání konkrétních, nezaměnitelných vztahů k jednotlivým božským osobám.

Svou vertikálností se Janův trojiční model podobá převládajícímu modelu ve východní teologii, kde je pramenem božství (a tedy i základem jednoty v Bohu) Otec.[49] Odlišuje se však od něj tím, že nevytváří ani fotiovské vidlico-

vé schéma, ve kterém Syn a Duch vycházejí „pouze z Otce" (*ek mónon Patros*),[50] což v praxi vede věřícího k jistému druhu „duchovní schizofrenie", kdy je rozdělen mezi dvě samostatná ohniska: Ježíše Krista a Ducha svatého, ani schéma lineární, v němž se Syn nachází mezi Otcem a Duchem,[51] neboť to by pak v praxi znamenalo skutečné zastoupení úlohy Ježíše Krista v životě věřícího Duchem svatým.[52]

Jeho model je *lineární, se dvěma póly*: Otcem a Synem, přičemž Duch svatý je jejich vzájemnou láskou, oním „nevýslovným poutem" (srov. *Romance* 1,39), které je navzájem spojuje.[53] Tím zůstává „v pólu" Ježíše Krista zachována otevřenost Trojice vůči lidstvu, jež je na cestě k vnitrotrojičnímu životu, a zároveň pouto mezi Kristem a Duchem, kteří tak již nejsou pro věřícího dvěma samostatnými ohnisky, nýbrž jediným principem vedoucím k Otci jako poslednímu cíli duchovního putování, onoho lidského *reditu* do Boha. Po vzoru východní teologie vidí Jan od Kříže jako základ troiční jednoty osobu Otce, od něhož pochází všechno,[54] a tato jednota je vyjadřována mnohem více perichoreticky než bytnostně, ačkoli i tuto západní poaugustinovskou perspektivu Janovy básně odrážejí.[55]

Že si tento troiční model osvojil Mystický učitel nejpravděpodobněji z meditace novozákonních textů, lze vyvozovat nejen negativně ze skutečnosti, že převládající západní modely (ale ani východní!) jeho pojetí neodpovídají (nebo jen velmi málo), nýbrž i pozitivně z náhledu současných biblických teologů, jejichž vnímání troičního schématu v Novém zákoně se až podivuhodně kryje s Janovým.[56]

Jaké důsledky vyplývají z tohoto lineárního vertikálního troičního modelu se dvěma póly a jak se to projevilo v životě, textech a nauce sv. Jana od Kříže? Předně, jeho model je beze zbytku platný jak pro ontologickou, tak pro ekonomickou perspektivu, takže jakkoli je jistě potřebné a správné rozlišovat vycházení (*processiones*) a poslání (*missiones*), není dobré je od sebe radikálně oddělovat.[57] Jen takový přístup totiž umožňuje, aby byl vnitrobožský život podstatně otevřen možnosti participace ze strany člověka, a to nejen v *eschatonu*, nýbrž částečným předjímáním již za pozemského života.

Zdůrazněním perichoretického rázu jednoty v Trojici a osoby Otce jako pramene božství je zase člověk veden k přednostnímu vnímání Boží troičnosti před jeho jediností[58] a k pozornosti vůči jednotlivým božským osobám.[59] To umožňuje (spolu s již jmenovaným úzkým propojením ontologické a ekonomické perspektivy Trojice) upřesnit tradiční axiom o společném působení Trojice navenek dodatkem o různosti úloh jednotlivých osob v tomto společném konání[60] a tím otevřít duchovní život věřících troiční spiritualitě, ve které bude mít každá z božských osob, Otec, Syn a Duch svatý, své nezastupitelné a nezaměnitelné místo.

Postupné uvedení člověka do trojičního života

A právě na toto všechno ukazují trojiční texty závěru *Duchovní písně* a celého *Živého plamene lásky*. Otec, Syn a Duch svatý mají v díle posvěcení věřících (nebo, chceme-li, v období poslání v dějinách spásy) odlišnou úlohu, kterou v konkrétní mystické modalitě vnímá sv. Jan od Kříže jako „blaživou ránu" (*regalada llaga*), jíž zasazuje duši „hebká ruka" (*mano blanda*) Otce, který se jí „jemně dotýká" skrze Syna (srov. *toque delicado*) příjemným kauterem (*cauterio suave*) Ducha (srov. ŽP 2,1nn.).[61]

Než však věřící křesťan začne podobným způsobem vnímat Boží působení ve svém životě, potřebuje být do této trojiční perspektivy prožívání postupně uveden. V tomto smyslu sanjuanistická nauka obsažená v jeho spisech odpovídá jeho osobní zkušenosti, neboť z ní vychází.

„Prehistorii" mystické trojiční zkušenosti, ale i trojiční spirituality věřících, lze spatřovat v důvěrném vztahu ke Kristu jako Snoubenci. Ten umožňuje v Janově podání, inspirovaném biblickou Písní písní, rozvinout úchvatnou dynamiku hledání a nalézání – kde mnohem více než snoubenka (věřící křesťan) hledá a nachází Snoubenec (srov. DPB 27,1; ŽP 3,28) – a tato dynamika lásky vede postupně až k duchovním zásnubám a manželství s Milovaným Kristem.[62] Jde o první, *snubní* neboli *christocentrickou* etapu trojiční iniciace, kterou světec sám absolvoval v mystické modalitě v letech 1574–1584.

Duchovní manželství (tedy sjednocení Krista s věřícím) s sebou však nese jako účinek i požadavek lásky přetvoření člověka, k němuž v Janově mystickém popisu dochází na základě kontemplace krásy Ježíše Krista (srov. DP 36,5 a 37,3nn.) a které je zároveň jakýmsi „ztotožněním se" s Ním i přijetím za Boží dítě (srov. DP 36,5nn.) a tím i novým objevením Otce. Jde o *christicko-teocentrickou* etapu trojiční iniciace, jak jsme ji v Janově zkušenosti datovali od 2. poloviny roku 1584 do konce roku následujícího.

Touha po rovnosti lásky, kdy chce milovaná snoubenka oplácet svému Snoubenci stejnou láskou, jakou je od něho milována (srov. DP 38,2nn.), připravuje vpád Ducha svatého do života věřícího křesťana, ony „osobní Letnice", které jsou prožívány současně jako zaplavování i pohlcování Duchem (srov. ŽP 1,6.14–17)[63] a k nimž v Janově životě muselo dojít někdy během roku 1585, nejspíš v jeho závěru. Tím začíná *pneumatopaticko-trinitární* etapa trojiční iniciace, neboť až s vědomě přijatým darem Ducha člověk plně prožívá své uvedení do vnitrobožského života. Projevem tohoto uvedení jsou jednak trojiční doteky božství v podstatě duše (srov. ŽP 2,2–8.16–20; DP 14a15,12–20), jednak trojiční vnímání a vyzařování božských atributů přetvořeným věřícím křesťanem (srov. ŽP 3,1–17.76–85): v těchto

„ohnivých lampách" (*tamtéž* 3,2), které zároveň osvěcují i zahřívají (tj. vlévají současně poznání i lásku), člověk vnímá i vyzařuje božské atributy Syna, jež v definitivním smyslu vyjadřují Otcovu lásku a jsou lidem sdíleny v plápolání Ducha.

Vrcholem uvedení mystika do trojiční spirituality jsou pak „procitání Milovaného v lůně duše" (ŽP 4,4a), tedy aktuální zakoušení Boží přítomnosti a působení v duši (srov. *tamtéž* 4,14–16), a především „vydechování Ducha" spolu s Otcem a Synem (srov. DP 39,3–5; ŽP 4,17), tedy aktuální okoušení předjímajícího podílu na vnitrotrojičním životě.

Vrchol je úžasný, točí se z něj hlava. Není divu, že Jan od Kříže, tváří v tvář tak velkým možnostem, volá: „Ó, duše stvořené pro tyto velké věci a k takovým povoláním! Co děláte? Čím se zabýváte? Vašimi nároky jsou nízkosti a vaším jměním ubohosti. Ó, ubohá slepoto očí vaší duše, vždyť vůči tak velkému světlu jste slepí a k tak velkým hlasům jste hluší a nevidíte, že zatímco hledáte velikost a slávu, nepřestáváte být ubozí a nízcí, neznalí a nehodní tolika učiněných dober!" (DPB 39,7)

Mystagogická iniciace křesťana do trojiční spirituality

Spokojit se s tím, že jsem se pokusil souhrnně představit mystickou trojiční zkušenost v životě a v dílech sv. Jana od Kříže, by znamenalo zastavit se v půli cesty a nedostát původnímu záměru. Jednak proto, že Mystický učitel rozhodně nepsal s úmyslem živit výhradně teoretickou chápavost svých čtenářů, jednak proto, že žijeme v době, kdy se teologie jen pozvolna vymaňuje z „trojiční krize", zmíněné na začátku mého příspěvku, a uvědomuje si svou zodpovědnost za „návrat" Trojice do praktického života věřících, do pastorace a spirituality.[64]

V závěrečné části své studie tedy předkládám jakousi skicu návrhu pastoračního projektu mystagogické iniciace křesťana do trojiční spirituality, a to tak, že nejprve proberu základy pro vypracování takového projektu a následně se jej pokusím konkrétněji načrtnout, byť jen v hlavních rysech.

Základy pro vypracování pastoračního projektu

Nebylo by jistě moudré vypracovávat pastorační projekt bez ohledu na již existující práce v tomto směru. Co se týče Jana od Kříže, nabízí se *Sanjuanistický projekt* Federica Ruize,[65] který je vypracován na základě mystické zkušenosti Jana od Kříže, má pedagogický a dynamický účel a teologickou strukturu. Tvoří ho pět „pohybů", které naznačují rytmus milosti a zkušenosti: 1) Dar Boží: *Romance, poezie*; 2) teologální volba: *Výstup na horu Karmel*; 3) zakoušení Boha: *Temná noc*; 4) život z lásky: *Duchovní píseň*; 5) oslavení: *Živý plamen lásky*. Federico Ruiz při jeho pre-

zentaci upozorňuje na charakteristický styl světce v jeho osobní mystagogii, vyjádřený triádou mluvení–mlčení–konání (*hablar–callar–obrar*), a jako oblasti pastorační aplikace vyjmenovává: uvedení do vnitřní modlitby, duchovní cvičení, kurzy duchovní formace, individuální formační vedení, duchovní četbu a biblicko-liturgickou kontemplaci. Tento projekt je nesmírně zdařilý, navíc ověřený léty bádání a pastorační praxe autora, takže jej ve svém vypracování výrazně zohledňuji, avšak z důvodu jeho příliš obecné perspektivy a také s ohledem na teorii, kterou jsem vyslovil co do rozvoje Janovy mystické trojiční zkušenosti, nabízím vlastní schéma, které se zaměřuje výhradně na trojiční finalitu a přitom zároveň rozšiřuje horizont pastoračních oblastí, v nichž se může uplatnit.[66]

Dalším východiskem pro vypracování je vztah mezi mystickou trojiční zkušeností a tzv. „trojičním smyslem" křesťana.[67] Mohlo by se totiž namítnout: Jak se mystická trojiční zkušenost (a navíc jedné konkrétní osoby!) může stát základem pro pastorační projekt určený všem, když je známo, že mystickou zkušenost nelze vyvolat, nýbrž jen přijmout, chce-li ji Bůh udělit? V pastoračním projektu trojiční iniciace nejde o „vyvolání" mystické zkušenosti, a už vůbec ne o věrnou „reprodukci" Janovy mystické zkušenosti v životě věřících, nýbrž o její využití jako inspirace co do načrtnutí etap možného rozvoje a jako platného (byť ne jediného ani nejdůležitějšího) kritéria rozlišování, jakých forem a projevů zbožnosti věřících křesťanů je vhodné při tom užít. Rozlišení mystické trojiční zkušenosti a trojičního smyslu věřících totiž umožňuje nejen správně vnímat skutečnost, nýbrž i vytušit dialektický vztah, který mezi nimi existuje: zatímco křesťanský mystik je připraven k přijetí trojiční zkušenosti díky svému předcházejícímu trojičnímu smyslu (a také ji následně v jejím světle chápe a reinterpretuje!), křesťan-nemystik obohacuje a posiluje svůj vlastní trojiční smysl svědectvím trojiční mystické zkušenosti jiných věřících.

Třetím východiskem pro můj pastorační projekt uvedení do trojiční spirituality[68] jsou iniciační a mystagogické zásady jeho uplatňování. Z obecně teologického (nikoli přísně liturgického) hlediska se *iniciací* myslí uvedení do určitého způsobu života prostřednictvím etap, které to postupně umožňují. Nejde ovšem o etnicko-etické uvedení kosmického rázu (jak tomu bývá u jiných náboženství), nýbrž o uvedení do dějin spásy v momentě Kristova vzkříšení, které se vyjadřuje v daru Ducha.[69] Je-li iniciace uvedením do společenství s Bohem a lidmi prostřednictvím určitých etap, pak *mystagogií* se míní (opět v teologickém smyslu) spíše *vhodná metoda* tohoto postupného itineráře uvedení, která využívá psychologického účinku překvapení a počítá s účinností duchovní zkušenosti.[70] Jde o přístup, který dává nejprve zakusit, a teprve pak vysvětluje. To se s ohledem na současnou tendenci k přehnanému, jednostrannému intelektualismu a poučování na straně jedné,

a slibný, nicméně sám o sobě nejednoznačný jev „hladu po zkušenosti" na straně druhé, jeví jako zvlášť působivé. V mystagogické metodě jsou důležité zejména tři prvky: docenění znamení (gest, slov), jež byly zakoušeny, interpretace ve světle Písma a otevřenost křesťanské a církevní angažovanosti jako projevu nového života v Kristu.[71]

A právě v tomto *teologickém* smyslu vyjadřuje slovní spojení „mystagogická iniciace" itinerář postupného uvedení křesťana (s pomocí různých etap) do tajemství společenství s Bohem (= iniciace), které se uskutečňuje vhodnou metodou, jež dává nejprve zakusit, a teprve následně pochopit a vyložit zakoušené (= mystagogie). V našem případě jde o to uvést do tajemství Trojice s pomocí mystické zkušenosti sv. Jana od Kříže.

Mystagogická iniciace do trojiční spirituality

V předcházejících částech tohoto článku jsme viděli, že jak osobní trojiční zkušenost Jana od Kříže, tak jeho nauka sledují zhruba stejný itinerář, který začíná *snubně-christocentrickou* etapou, pokračuje přechodnou *christicko-teocentrickou* etapou a vrcholí etapou *pneumatopaticko-trinitární*. Tento itinerář je přitom biblicky zakotvený a teologicky platný,[72] neboť v něm můžeme vidět dokonalou paralelu k biblickému modelu iniciace lidstva do trojičního tajemství:

Na přípravnou fázi předtrojičního monoteismu Starého zákona navazuje nejprve christologické období, ve kterém se učedníci ptají po Ježíšově totožnosti (srov. Mk 4,41); k tomu se ovšem záhy připojuje otázka i po Ježíšově niterném vztahu k Otci (srov. Mk 14,36) a nakonec přistupuje také zkušenost Ducha po Velikonocích.[73] Použití sanjuanistického itineráře v pastorační praxi církve je tedy naprosto oprávněné, neboť kopíruje postupné zjevení Trojice v dějinách spásy.

První, *snubně-christocentrická* etapa pastoračního projektu mystagogické inciace do trojiční spirituality sleduje základní dynamiku *Duchovní písně* (1–35), kterou tvoří fáze *hledání Milovaného*, *duchovní zásnuby* a *duchovní manželství*. V první fázi je potřeba přivést věřící především k vědomí, že jejich hledání Krista je odpovědí na Boží iniciativu lásky, která je podstatně stejná v jejich osobním životě jako v obecných dějinách spásy (srov. DPB 1,1). Dále je důležité pomoci jim přijmout skrytý, „svátostný" způsob Božího sebesdílení (srov. DPB 1,12) a rovněž osvojit si onu dynamičnost, s níž je třeba Krista hledat. S tím souvisí rovněž nabytí ducha popření (*negación*), bez něhož není možné Milovaného nalézt (DPB 3).[74] Duchovní zásnuby i duchovní manželství jsou mystickými milostmi, takže je nijak nelze „vyprovokovat", přesto mohou inspirovat na cestě za Kristem i nemystiky. Zásnuby jako vzájemné ano vůlí a návštěvy Snoubence připravující plné společenství

duchovního manželství (srov. ŽPB 3,24–26; DPB 13–21) vedou věřící k tomu, aby sladili, spodobili svou vůli s vůlí Kristovou, a to jak na úrovni rozhodnutí, tak na úrovni afektivity. Zároveň se potřebují učit přecházet od ryze aktivního postoje v duchovním životě k postoji pasivnímu (nebo lépe, receptivnímu!), jak to odpovídá sanjuanistickému pojetí „noci". Duchovní manželství potom vybízí věřící křesťany k tomu, aby objevili, že láskyplný vztah ke Kristu je ustavičně otevřený dalšímu vývoji (srov. DPB 22–35), že vychází z tajemství vtělení a kříže (srov. *Romance* 7; DPB 23,2–6), na kterých má tajemný podíl, a že má tendenci zahrnovat celý život ve všech jeho rozměrech (srov. DPB 22).

Je-li první etapa z hlediska trojičního tajemství spíše dispoziční, ve druhé, *christicko-teocentrické* etapě se již poprvé jedná o to nechat se uvést do vlastního vnitrobožského života, kdy mají věřící objevit Kristův láskyplný vztah k Otci, a co z něj plyne i pro ně. Tato etapa zahrnuje fázi *Boží adopce* a fázi *láskyplného poznání Otce v Kristu*. V té první jde o nasměrování pozornosti věřících k tajemství Boha Otce, k čemuž Jan navrhuje použít cestu krásy (*via pulchritudinis*): v nahlížení krásy Krista „je objevována" účast na Kristově Synovství vzhledem k Otci (srov. Gal 3,26; 4,5nn.; Řím 8,14–17; Ef 1,5...), a to ne v ryze individuální, nýbrž ekleziální perspektivě (srov. DPB 36,5). V druhé fázi této přechodné etapy je zapotřebí pomoci věřícím objevit v Kristu tajemství Boha Otce, jeho velikost a jeho atributy, a to nejen prostřednictvím stvoření (srov. DPB 36,7.10–13), ale i v tajemství vtělení (srov. DPB 37,3).

Mystagogická iniciace do trojiční spirituality vrcholí v *pneumatopaticko-trinitární* etapě, kdy jde o to „objevit" v láskyplném vztahu mezi Synem a Otcem osobu Ducha svatého, což umožňuje věřícímu, aby se otevřel *duchovnímu* životu v původním slova smyslu, tj. životu vedenému Duchem svatým, jeho dary a charizmaty,[75] a také se jimi projevoval navenek. První fáze této etapy se tedy naplní, když budou věřící přivedeni k tomu, aby nejprve objevili lásku, kterou je Bůh miluje, a následně ji dovedli ztotožnit s Duchem – Láskou mezi Otcem a Synem.[76] Ve chvíli, kdy zatouží tuto lásku opětovat (srov. DPB 38,4), vstupují do fáze *trojičního zanícení*, kdy začínají vědomě žít z vnitrotrojiční výměny lásky, kdy z obdarování Duchem nahlížejí tajemství Trojice a vyzařují je navenek.

Co se pak týče pastoračních oblastí uskutečnění této mystagogické iniciace, lze uvést následující: V oblasti studia, výuky a bádání by bylo vhodné věnovat více pozornosti sanjuanistickému trojičnímu modelu, jak byl výše popsán, neboť, jak věřím, jeho osvojení, následné promýšlení a aplikace mohou jen napomoci růstu trojičního smyslu věřících. V oblasti mystagogie, zvláště liturgie a vnitřní modlitby, je potřeba vštěpovat věřícím vizi dějin spásy, jak je načrtnuta v *Romancích* a *Prameni*, s její perspektivou „návratu" do Trojice a Otcova lůna, kde stvoření, vtělení a vykoupení nacházejí své prodloužení v duchovním životě věřících.

V oblasti duchovní formace a pedagogie bych zdůraznil praktické vštěpování trojičně a pneumatopaticky otevřeného christocentrismu jako základu a východiska k osvojení si trojiční spirituality. V oblasti duchovních cvičení a kurzů modlitby se dá více než kdekoli jinde systematicky vést k trojiční spiritualitě; v tomto smyslu jsem vypracoval mystagogický kurz karmelitánské modlitby, který vychází ze zkušeností sv. Terezie a sv. Jana od Kříže, a zvláště jeho třetí cyklus odpovídá svou strukturou sanjuanistickému itineráři.[77] Co se týče oblasti kultury a sdělovacích prostředků, zdůraznil bych onu cestu krásy (*via pulchritudinis*), která může snáze než cokoli jiného učinit člověka otevřeným trojičnímu tajemství. To vše by ale mělo jen malý dopad na praktický život věřících, kdyby zde nebyla ještě oblast svědectví života, která je, pochopitelně, nenaprogramovatelná[78] a která nás upozorňuje na to, že sebelepší pastorační program není k ničemu, kdyby nepočítal s Boží iniciativou a určujícím působením Ducha svatého.

Proto také jednotlivé etapy (a fáze) mystagogické iniciace do trojiční spirituality, jak byly výše načrtnuty, nemohou být uplatňovány striktně, mechanicky a bez otevřenosti oné pružnosti, která musí vždy provázet každé naše duchovní dílo – vždyť Duch „vane, kam chce“ (srov. Jan 3,8).

Tímto itinerářem mystagogické iniciace do trojiční spirituality jako plodem praktické aplikace mystické trojiční zkušenosti sv. Jana od Kříže nejde nakonec o nic jiného než o to pomoci věřícím křesťanům, aby se vědomě podíleli na skutečnosti, kterou již žijí (bohužel, často způsobem pouze zárodečným a neuvědomělým) na základě křtu: totiž na oné pavlovské zkušenosti ztotožnění se s Kristem (srov. Gal 2,20). Díky ní je člověk na cestě do hlubin vnitrotrojičního života, neboť se podílí na „pólu“ Krista a tím i na jeho láskyplném vztahu k Bohu Otci, a tak do jisté míry a tajemným způsobem rovněž na jejich vydechování Ducha (srov. DPB 39,3; ŽP 4,17), který se na oplátku projevuje v člověku bohatstvím svých darů a působení.

Kéž by i tento článek mohl svým skromný dílem přispět k uskutečnění tohoto vznešeného záměru a posloužit tak jednotlivým věřícím i celým křesťanským společenstvím k překonání oné „trojiční krize“, jejíž důsledky dosud stále neblaze pociťujeme.

POZNÁMKY:

1/ Jediné pozitivní zjištění z této skutečnosti je fakt, do jaké míry jsou teologická reflexe a duchovní život věřících propojeny! Jde ovšem o zjištění na základě negativních, škodlivých dopadů…

2/ Srov. např. Karl Rahner: „Bemerkungen zum dogmatischen Traktat ‚De Trinitate‘“. IN: tentýž: *Schriften zur Theologie*, 4. svazek. Einsiedeln, Benziger 1960, s. 103–133.

Rahnerova úvaha je prostá, avšak zásadního významu: Bůh tak, jak se zjevil (ekonomická Trojice), zásadním způsobem vyjadřuje sebe sama, to, jaký je sám v sobě (imanentní Trojice). Z toho ovšem plyne, že dějiny spásy jsou podstatně určující nejen pro naši spásu, ale i pro naše možnosti poznání Boha, takže jejich konkrétní události (zejména vtělení) mají význam pro obojí a to ne bez vzájemného vztahu mezi naší spásou a poznáním Boha. Biblický pojem „tajemství" se neomezuje na intelektuální rozměr neproniknutelnosti, nýbrž zahrnuje v sobě vždy *spásný* rozměr. Proto je také nejen možné, ale potřebné uvažovat o konkrétních vztazích věřících k jednotlivým božským Osobám, neboť nebezpečí sabeliánského modalismu je pro nás v současné praxi mnohem větší než nebezpečí triteismu.

3/ Téma mé práce zní přesně: *L'esperienza trinitaria secondo San Giovanni della Croce. Proposta di una lettura pastorale mistagogica*, jejím vedoucím je prof. Federico Ruiz a je podána na Papežském institutu spirituality Teresianum v Římě.

4/ Použiji přitom následujících zkratek děl svatého Jana od Kříže: DP = *Duchovní píseň* (první číslice označuje kapitolu, druhá příslušný bod; DPA = první redakce knihy; DPB = druhá redakce); K = *Korespondence*; N = *Temná noc* (číslice před zkratkou označuje knihu, první za zkratkou kapitolu, druhá příslušný bod); V = *Výstup na horu Karmel* (číslování jako N); *Výroky* = *Výroky o světle a lásce*; ŽPB = *Živý plamen lásky* (v druhé redakci).

5/ „Každé sanjuanistické téma, navzdory prekérnosti životopisných údajů, s nimiž počítáme, musí vyjít z alespoň souhrnného probádání jeho života." – Gabriel Castro: [heslo] „Espíritu Santo". IN: *Diccionario de San Juan de la Cruz* (dále jen: *DSJC*) (ed. E. Pacho). Burgos, Monte Carmelo (dále jen: MC) 2000, s. 558; srov. také Federico Ruiz: „Unidad y contrastes: Hermeneutica sanjuanista" (dále jen: „Unidad y contrastes…"). IN: *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz* (dále jen: *Experiencia y pensamiento*…) (ed. F. Ruiz). Madrid, Editorial de espiritualidad (dále jen: EDE) 1990, s. 21–24; Id.: „Lectura integrada de los escritos de San Juan de la Cruz". IN: *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista* (Avila, 23.–28. září 1991). Valladolid, Junta de Castilla y León 1993, 3. svazek, s. 19–49.

6/ Federico Ruiz mluví dokonce o autorově „hermetismu", srov. jeho *Místico y maestro. San Juan de la Cruz*. Madrid, EDE 1986, s. 49; problematiku světcových životopisů souhrnně prezentuje Teófanes Egido: „Contexto histórico de San Juan de la Cruz". IN: *Experiencia y pensamiento*…, s. 335–340.

7/ Srov. *Procesos de beatificación y canonización* (*Biblioteca mística carmelitana* 14) (ed. Silverio de S. Teresa). Burgos, MC 1931, s. 171; podrobnější informace o svědkyni podává Eulogio Pacho: „Francisca de la Madre de Dios, Sandoval Guerrero, OCD (1562–1648)". IN: *DSJC*, s. 651.

8/ Srov. *BMC* 13, s. 398. Celé svědectví této mnišky o životě světce (srov. s. 397–399) je velmi významné, neboť se s Janem od Kříže znala velmi dobře. Dochoval se nám jeden světcův dopis a úryvky tří dalších (dopisy 3–5.30) adresované této mnišce; srov. Sv. Jan od Kříže: *Krátké spisy a korespondence*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství (dále jen: KN) 1998, s. 133–137.178. O této postavě viz více: Dionisio Tomás Sanchís: „Anna de san Alberto, OCD (1545–1624)". IN: *DSJC*, s. 89n.; česky alespoň pozn. 1 na s. 133 *Krátkých spisů a korespondence*.

9/ Srov. *BMC* 14, s. 196; jde o prohlášení z řádného procesu v Caravace dne 30. června 1615.
10/ Srov. *BMC* 13, s. 402; jedná se o citaci dopisu generálnímu představenému, otci Josefovi od Ježíše a Marie, ze dne 4. listopadu 1614.
11/ Jde skutečně o něco, co je pro Jana od Kříže typické. Všimněme si, jak paradoxně tento Mystický učitel komentuje biblický verš Jan 14,23 v předmluvě *Živého plamene lásky*: „Není třeba se divit, že Bůh prokazuje tak vznešené a zvláštní milosti duším, které chce obdarovat; vždyť uvážíme-li, že je Bůh a že je prokazuje jako Bůh a s nekonečnou láskou a dobrotou, nebude se nám to zdát nerozumné. Vždyť přece řekl, že bude-li ho kdo milovat, přijdou Otec, Syn a Duch svatý a učiní si v něm příbytek (Jan 14,23). Tomu se má rozumět tak, že mu dají, *aby žil Božím životem a přebýval v Otci, Synu a Duchu svatém*, jak dává na srozuměnou v těchto písních." (ŽP předmluva, 2; zvýraznění mé vlastní.)
12/ Takto překládám i ve španělštině nezvyklé: „…Hijo de Dios humanado…"
13/ Srov. *BMC* 14, s. 121. Jde o prohlášení z řádného procesu v Ubedě ze dne 3. června 1617. Svědectví Marie od Kříže jsou zvlášť cenná, neboť jde o „jednu z nejreprezentativnějších postav sanjuanismu, co se týče přijetí a šíření spisů světce, informovanosti o nich a o biografii obecně" – Eulogio Pacho: „María de la Cruz, Machuca, OCD (1563–1638)". IN: *DSJC*, s. 924; srov. také Id.: „María de la Cruz (Machuca), discípula aventajada de san Juan de la Cruz". IN: Id.: *Estudios sanjuanistas*. Burgos, MC 1997, 1. svazek, s. 221–264.
14/ Srov. *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz* (dále jen: *Concordancias*) (edd. J. L. Astigarraga – A. Borrell – F. J. M. de Lucas). Roma, Teresianum 1990, s. 1837.
15/ Z tohoto všeho byl světec různými badateli obviněn. Souhrnný přehled problematiky, jakož i vyváženou interpretaci podává Federico Ruiz: „Unidad y contrastes…", s. 47–51, zejména pozn. 36 a 37.
Možné vysvětlení je přitom mnohem prostší: světec dával před poněkud abstraktním pojmem „Trojice" přednost jménům jednotlivých božských Osob: „Otec", „Syn" a „Duch" – srov. Federico Ruiz, „Bůh zjevený a skrytý. ‚Tento náš veliký Bůh'.", in: *Učitel víry III. Bůh svatého Jana od Kříže*, ed. P. V. Kohut, Kostelní Vydří: KN, s. 14. Citovaný autor tamtéž uvádí, že slovo „Otec" se nachází v sanjuanistických spisech 131krát, „Syn Boží", „Slovo" 265krát a „Duch svatý" 230krát. Taková statistika je již mnohem útěšnější.
16/ Je zajímavé, že toto „trojiční zarámování" Janova psaní odpovídá „trojičnímu zarámování" jeho nauky, která rovněž začíná a končí Trojicí. Že nejde o náhodu, ozřejmím ještě dále.
Kromě zmíněných textů lze jmenovat ještě několik dalších izolovaných výpovědí Mystického učitele v jeho spisech, které mají implicitní vztah k trinitárnímu tajemství. Jde o následující místa: *Výroky* 26.99.160; K 20; 1V 6,2n.; 13,4; 7,2.9; 2V 3,5; 22,3–8; 29,1.11; 30,4; 3V 2,8.12; 6,3; 23,4; 39,2; 40,1; 2N 4,2; 17,2; 19,4; 20,4 21,3; 24,3… Také v celém komentáři *Duchovní píseň* najdeme celou řadu ojedinělých výpovědí. Tato místa ovšem nepředstavují nějaký větší vklad pro Janovu trojiční nauku.
17/ K tomu viz více, co uvádím v pozn. 15 svého článku „Eucharistie: zjevení Otcovy lásky a brána k Trojici. Mystická báseň Jana od Kříže *Že dobře já znám pramen*". IN: *Salve* 2/2005, s. 75–99.

18/ Co mě vede k tomuto závěru? Když v listopadu 1577 píše sv. Terezie šesté příbytky *Vnitřního hradu* (srov. 6H 9,17), mluví o dvou osobách, které obdržely milost „duchovního manželství" – jednom muži a jedné ženě. Už karmelitky z Paříže identifikují ve vydání děl světice z roku 1910, že jde právě o Terezii a Jana, a jejich pozice potvrzuje i tak vynikající odborník na Terezii, jakým je Tomás Alvarez (srov. jeho článek „La madre Teresa habla de fray Juan de la Cruz. Repertorio de textos teresianos sobre el Santo". IN: *Experiencia y pensamiento*..., s. 434n.), a přední znalec obou světců, José Vicente Rodríguez (srov. jeho vydání *Vnitřního hradu* IN: *Obras completas de la Santa*. Madrid, EDE 1984, s. 964). Pro tuto identifikaci mluví i fakt, že oba světci žili v průběhu roku 1577 v těsné blízkosti (Terezie v klášteře sv. Josefa v Avile, Jan jako zpovědník mnišek kláštera Vtělení za hradbami téhož města), takže když Terezie vzpomíná na událost svého „duchovního sňatku" z roku 1572, kdy byla převorkou ve Vtělení a Jan už tam byl zpovědníkem, snadno si tyto dvě situace spojí a činí tuto zmínku v uvedeném textu *Vnitřního hradu*.

Navíc, sv. Terezie začala užívat termínů „duchovní zásnuby" a „manželství" v mystickém smyslu až od roku 1576, třebaže obě duchovní zkušenosti prodělala již dříve (zásnuby kolem roku 1565, manželství 18. listopadu 1572); je proto pravděpodobné, že se Tereziino užití snubní terminologie ve *Vnitřním hradu* rodí pod vlivem Jana od Kříže a jeho vlastní zkušenosti, konfrontované se zkušeností jiných osob, včetně jí samé; srov. Tomás Alvarez: „Simbología teresiana". IN: *Diccionario de Santa Teresa* (dále jen: *DST*) (ed. Tomás Alvarez). Burgos, MC 2002, s. 594n.

19/ Kdo se snaží důkladně poznat světcův život, velmi záhy si všimne, že jak plyne čas, jeho osobní vývoj se nezpomaluje, nýbrž spíše zintenzivňuje a prohlubuje. Stačí pomyslet jen na granadské období (1582–1588); srov. Federico Ruiz: „Plenitud y creatividad". IN: *Dios habla en la noche. Vida, palabra, ambiente de San Juan de la Cruz*. Madrid, EDE 1990, s. 221nn.

20/ Srov. Federico Ruiz: *Místico y maestro. San Juan de la Cruz*. Madrid, EDE 1986, s. 61; přehled sanujanistické nauky o duchovním rozvoji jednotlivce česky viz v páté části mého „Všeobecného úvodu". IN: Sv. Jan od Kříže: *Krátké spisy a korespondence*..., s. 43–54.

21/ Tímto vyjádřením nechci zastávat pojetí preexistence duší v Bohu, blížící se platónskému náhledu, nýbrž jednoduše fakt, že mystická zkušenost v *Romancích* a poémě *Že dobře já znám pramen* nazírá věčné tajemství Trojice vzhledem k duchovnímu životu věřících. Ve skutečnosti bylo sv. Janovi dáno do tohoto tajemství nahlédnout až na začátku duchovního manželství nebo těsně předtím, tedy také v pokročilé fázi duchovního rozvoje.

O tom, že nelze dějiny spásy oddělovat od věčného Božího tajemství, viz Vladimír Boublík: *Teologie dějin spásy*. Kostelní Vydří, KN 2002, s. 1–34 (zejména 19).

22/ Touto formulací označuji onu „vytříbenější", nebo, chceme-li, „kvalifikovanější lásku" („amor más calificado"), o které mluví světec na začátku *Živého plamene lásky* (srov. předmluva, 3) a která platí i pro perspektivu komentáře posledních strof *Duchovní písně*.

23/ Federico Ruiz: *Introducción a San Juan de la Cruz. El escritor, los escritos, el sistema*. Madrid, Biblioteca de autores cristianos 1968, s. 38n.

24/ Srov. snad jedinou existující, zato nesmírně pečlivou a bohatě zdokumentovanou studii na téma rozvoje sanjuanistické nauky: Eulogio Pacho: „Desarrollo genético del Sanjuanismo: De la primera propuesta (Cántico A) a la visión definitiva (Cántico B)". IN: *Estudios Sanjuanistas*..., 2. svazek, s. 433–633.

25/ Důvody tohoto záměru rozebírá Federico Ruiz: *Introducción a San Juan de la Cruz*..., s. 35.70nn.

26/ Srov. rekonstruovaný „žebříček hodnot" světce, jak ho uvádí Federico Ruiz: 1) osobní a komunitní život řeholníka karmelitána se vším, co to obnáší; 2) funkce vedení a přímé formace řeholníků; 3) zpovídání a duchovní vedení karmelitánských mnišek, ale i laiků; 4) psaní o věcech ducha, pokud mu zbývaly čas a chuť! – *Místico y maestro*..., s. 29.

27/ Zatímco druhá změna je mezi odborníky dobře známá a bohatě studovaná, první zmiňuje pouze jediný autor, aniž ji sám více rozebírá. Píše: „*Báseň je pravděpodobně kristocentrická*, aniž by ovšem bylo možné tuto modalitu velmi zřetelně nalézt. Komentář se odděluje od tohoto rysu a rozděluje božské činnosti či vlévání mezi tři božské osoby, ovšem systematickým a přehnaným způsobem [...]. Autor neúnavně opakuje, že plamenem, jehož duše oslovuje v první strofě, je Duch svatý. *S ohledem na samotnou poému se spíš domníváme, že se jedná o Krista*..." – Federico Ruiz: „Cimas de contemplación. Exégesis de Llama de amor viva". IN: *Ephemerides Carmeliticae* 13 (1962), s. 284n. (zvýraznění mé vlastní). Ostatní autoři tento postřeh zaznamenávají a odkazují na citovaný článek, aniž by jej ovšem jakkoli komentovali; srov. např. Maximiliano Hérraiz: „Llama de amor viva. Consagración de un místico y un téologo". IN: *Teresianum* 40 (II, 1989), s. 382.

28/ Je zjevné, že posun perspektivy od Krista k Duchu nebyl pro samotného autora snadný. Když komentuje verš „skonči už, chceš-li", měl by se obracet na Plamen, tedy Ducha (srov. ŽPA 1,1.3n.14–16.30...); ve skutečnosti oslovuje Snoubence Krista (srov. tamtéž 1,23). Také závěrečná prosba této části komentáře je nejprve adresována Duchu svatému a vzápětí duše prosí „v Duchu svatém" (srov. tamtéž 1,30).

Podobnou nedůslednost bychom mohli tu a tam vystopovat i v komentáři druhé a třetí strofy, nejvýrazněji to však vnímáme u strofy čtvrté: autor píše, že „Duše se tu obrací k svému Snoubenci s velkou láskou" (tamtéž 4,1) a ten je vzápětí jasně identifikován jako „Slovo Snoubenec" (srov. tamtéž 4,3), „Slovo" (4,4), „Syn Boží" (tamtéž) apod. Jakkoli je pak zmíněn i Duch svatý (srov. tamtéž 4,17), celá strofa je zřetelně obrácena ke Kristu.

29/ V předposlední strofě *Duchovní písně* se totiž tento symbol explicitně objevuje ve verši „...s plamenem, aby dokonal, a nepůsobí bolest". Jestliže ho druhá redakce (sepsaná až po prvním komentáři *Živý plamen lásky*) výslovně ztotožní s Duchem svatým (srov. DPB 39,14), v první se mluví jednoduše o „lásce k Bohu, která je v duši už dokonalá" (srov. DPA 38,11), a navíc je zde tento plamen dvakrát dán do souvislosti se Snoubencem, tedy Kristem (srov. tamtéž 38,11n.).

30/ Přehledný výčet všech hlavních rozdílů mezi oběma redakcemi *Duchovní písně* podává Eulogio Pacho: *San Juan de la Cruz. Historia de sus escritos*. Burgos, MC 1998, s. 305–307; můj krátký přehled v češtině viz: Sv. Jan od Kříže: *Duchovní píseň*. Kostelní Vydří, KN 2000, s. 10–13.

31/ I první redakce *Živého plamene lásky* je již velmi ovlivněna četbou tohoto drobného spisku. Miguel Angel Díez se domnívá, že ho světec četl s ohledem na svou vlastní duchovní situaci, kdy žil s pohledem upřeným k nebi; viz jeho výtečnou studii „La ‚reentrega' de amor así en la tierra como en el cielo. Influjo de un opúscolo pseudotomista en san Juan de la Cruz". IN: *Ephemerides Carmeliticae* 13 (1962), s. 309 (celá studie se nachází na s. 299–352).

Podobným způsobem hodnotí tuto změnu perspektivy závěru *Duchovní písně* „směrem ke slávě" i Federico Ruiz, srov. jeho *Introducción a San Juan de la Cruz*..., s. 246–248.

32/ Pojmem „pneumatopatický" zde vyjadřuji „vnímající/zakoušející působení Ducha" a přejímám ho od Gabriela Castra; viz jeho studii „Llama de amor viva". IN: *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*. Salamanca, Junta de Castilla y León 1991, s. 525; srov. také mé pojednání „Bůh svatého Jana od Kříže. Pokus o panoramatický náčrt". IN: [sborník] *Učitel víry III. Bůh sv. Jana od od Kříže*, s. 126n.

33/ Tyto údaje lze doložit z následujících zdrojů: Eulogio Pacho: „Cronología sanjuanista". IN: *Introducción a la lectura*..., s. 55n.; Id.: „María de la Cruz (Machuca), discípula aventajada...", s. 225n.; Id.: „Beas de Segura". IN: *DSJC*, s. 216; Id.: „Granada". IN: *Tamtéž*, s. 703n.; José Vicente Rodríguez: „Apostol y viajero". IN: *Dios habla en la noche*..., s. 261–300; Dionisio Tomás Sanchís: „Caravaca de la Cruz". IN: *DSJC*, s. 275n.

34/ K tomuto datování viz Salvador Ros García: „La experiencia mística de San Juan de la Cruz: ‚Entréme donde no supe'". IN: *Revista de espiritualidad* 53 (1994), s. 120n.128n.

35/ Termínu „christický" užívám ve smyslu Kristova prostřednictví vyjádřeného liturgickým „skrze".

36/ Srov. Federico Ruiz: „Cimas de contemplación...", s. 263; Eulogio Pacho: *San Juan de la Cruz. Historia*..., s. 394.

37/ Vtírá se zde jistá analogie se sv. Terezií od Ježíše: ta, když prožívá období extatické modlitby, se o ní vyjadřuje nesmírně nadšeně (srov. *Kniha života* 18–21). Později, když v duchovním životě pokročí dále, je mnohem zdrženlivější a vyjadřuje se o extatické modlitbě střídměji (srov. 6H 4–6); srov. Tomás Alvarez: „Éxtasis". IN: *DST*, s. 288.

Miguel Angel Díez tedy správně předpokládá Janovu dvojí četbu dílka *De Beatitudine*, jednu při psaní první redakce *Duchovní písně*, druhou při psaní první redakce *Živého plamene lásky*; srov. jeho „La ‚reentrega de amor'...", s. 350n. S tímto pojetím souhlasí rovněž Eulogio Pacho; srov. jeho „El ‚gémido pacífico de la esperanza'. Síntesis definitiva del pensamiento sanjuanista", in: *Estudios sanjuanistas*..., 2. svazek, s. 431.

38/ Viz také mou poznámku (č. 31) k tomuto místu IN: Sv. Jan od Kříže: *Živý plamen lásky*. Kostelní Vydří, KN 2001, s. 31.

39/ Jde o 310 veršů z celkových 990 Janova básnického korpusu, tedy takřka celou třetinu! České vydání v poetickém překladu Gustava Francla bohužel neumožňuje identifikovat návaznost těchto trojičních *Romancí*; nacházejí se IN: Sv. Jan od Kříže: *Poezie*. Kostelní Vydří, KN 1992, s. 33–52. Od těchto trojičních *Romancí*, jež tvoří dohromady jedinou skladbu, je třeba odlišit *Romanci* na žalm *Super flumina Babylonis*, která je v tomto vydání na s. 53–55.

40/ José Vicente Rodríguez: *San Juan de la Cruz, profeta enamorado de Dios y maestro*. Madrid, Instituto de Espiritualidad a distancia 1987, s. 148.
41/ Srov. v. 221–226.259–266 a jak je komentuje Miguel Angel Díez: „‚Nueve romances' Glosa bíblica". IN: *Monte Carmelo* 99 (1991), s. 533n.542–544.
42/ Všechny tyto tři významy obrazu „snoubenky" (*esposa*) jsou v básni přítomny, aniž by jeden druhý vylučoval.
43/ Srov. zmiňovaný článek „Eucharistie: zjevení Otcovy lásky a brána k Trojici…", s. 75–99.
44/ Z hlediska formálního, ale i obsahového, je vysloveným klenotem jakýsi „hymnus na Kristovu krásu", který se nachází v 5. bodu 36. strofy a který nám dává nejen nahlédnout do Janových literárních kvalit a jeho extatické duchovní zkušenosti, ale zároveň je cenným praktickým svědectvím o *via pulchritudinis* (cestě krásy) jako přednostním způsobu přístupu k Bohu. Domnívám se, že jde o jeden z velmi cenných příspěvků světce pro současnou evangelizaci a spiritualitu: budování osobního vztahu k Bohu na kráse.
45/ Tuto kapitolu komentáře *Duchovní píseň* je třeba číst takto synopticky, neboť text druhé redakce byl zásadně přepracován oproti původnímu znění.
46/ Jde zejména o následující texty: ŽP 1,1–17; 2,1–8.16–20; 3,1–17.76–85 a 4,1–6.14–17.
47/ Svatý Jan od Kříže byl členem řeholního institutu, který věnuje dvě hodiny denně vnitřní modlitbě, přičemž východiskem a základním „pokrmem" této modlitby je Písmo svaté, zejména evangelia, po vzoru mnišské *lectio divina*. Také v procesech blahořečení najdeme celou řadu svědectví o Janově znalosti Bible, takže není divu, že se promítá do jeho spisů; více viz Jean Vilnet: *Bible et Mystique chez saint Jean de la Croix*. Paris, DDB 1949; Francisco Brändle: *Biblia en San Juan de la Cruz*. Madrid, EDE 1990; Miguel Angel Díez: *Pablo en San Juan de la Cruz. Sabiduría y ciencia de Dios*. Burgos, MC 1990.
48/ Trojiční model, který vychází z božské bytnosti, je *horizontální* a *trojúhelníkovitý*, čímž je do značné míry uzavřený sám do sebe a bez praktického dopadu na život věřících. Není náhodou, že právě na základě tohoto modelu se trojiční nauka začala vzdalovat nejen perspektivě dějin spásy, ale i konkrétnímu duchovnímu životu. Jestliže totiž platí (bez dalšího upřesnění!) zásada, že všechna díla Boží navenek jsou společná všem třem božským osobám, pak nemá trojiční tajemství pro praktický život křesťana žádný dopad, neboť jednotlivým osobám se jednotlivá díla v dějinách spásy pouze připisují jen na základě jisté vhodnosti. Viz k tomu více Giordano Frosini: *La Trinità, mistero primordiale*. Bologna, EDB *průběžně*; D. Ritschl: „Storia della controversia sul Filioque". IN: *Concilium* 8 (1979), s. 45; M. A. Fahey: „Il Figlio e lo Spirito: teologie divergenti tra Costantinopoli e l'occidente". IN: *Tamtéž*, s. 50nn.
I z hlediska dogmatického má horizontální model svá nebezpečí, neboť mu hrozí sabeliánský modalismus, ba i předkřesťanský monoteismus.
49/ Srov. s tím analýzy Janových trojičních básní: *Romancí* a poémy *Že dobře já znám pramen*.
50/ Srov. M. A. Fahey: *Il Figlio e lo Spirito*…, s. 58, který uvádí, že ne všichni východní autoři sdílejí toto pojetí, a jako příklad uvádí Sergeje Bulgakova (*tamtéž*).

51/ K tomuto pojetí vede jednostranné zdůraznění jinak správné formulace, že Duch vychází z Otce „skrze Syna", které nacházíme už u Tertuliána a které se po Theodoretovi z Kyru ujalo na Východě (ovšem spíše na úrovni ekonomické Trojice, tedy poslání, nikoli vycházení!) jako jediná přípustná alternativa k *Filioque*. Srov. Jean-Hervé Nicolas: *Syntéza dogmatické teologie I. Bůh v Trojici*. Praha, Krystal OP 2003, s. 153nn.

52/ Je to Karl Barth, který formuloval kritiku ortodoxní trinitologie z tohoto pohledu: účinky Ducha v ní (podle něj) nejsou plně zapojeny do Krista; srov. D. Ritschl: „Storia della controversia sul Filioque…", s. 46.

53/ Jde o typicky augustinovské téma, třebaže se hipponský biskup k pojetí Ducha jako lásky mezi Otcem a Synem sám stavěl zprvu velmi zdrženlivě a kriticky, a teprve později je plně přijal za své; srov. Yves Congar: *Credo nello Spirito Santo: I. Rivelazione e esperienza dello Spirito*. Brescia, Queriniana 1981, s. 95nn. Autor zde dále uvádí přehled následného rozvoje této nauky na Západě (sv. Anselm, viktorini, Bonaventura, Tomáš Akvinský, Bernard…, srov. s. 101–108) a tvrdí, že na Východě lze nalézt toto pojetí výslovně pouze u sv. Epifania (PG 43,28B; srov. s. 101).

54/ Yves Congar: „Il monoteismo politico dell'anitichità e il Dio-Trinità". IN: *Concilium* 3 (1983), s. 56–65.

55/ Srov. např. *Romance*, verše 27–30.33–46 a *Že dobře já znám pramen*, v. 30–32.

56/ Jako příklad lze uvést i v češtině publikovanou stať: F.-X. Durrwell: *Duch Otce a Syna*. Kostelní Vydří, KN 1998, zejména s. 18n., kde autor píše: „Otec a Syn jsou dva póly trojičního pohybu; samotným pohybem je potom Duch, kterého spontánně uvádíme na třetím místě po obou pólech, což ovšem neznamená, že by měl být posledním z těch tří. Ačkoli není ani počátek (Otec), ani konec (Syn), je NA počátku a NA konci, protože právě v něm Otec plodí a Syn je zplozen; a už vůbec není sterilní, naopak, představuje Boží plodnost samu. Potom nás už nepřekvapí, že nejednou narazíme v křesťanské tradici na schéma: Otec–Duch–Syn. Tím, že používáme pořadí nejobvyklejší, v ničem neprotiřečíme podivuhodnému tajemství trojiční perichoreze, jejímž pohybem je Duch. Když uvádíme Ducha na posledním místě, nepopíráme tím, že je také na počátku a všude."

57/ Tuto tendenci vykazují občas východní teologové ve sporu o *Filioque*; srov. např. T. Stylianopoulos: „La posizione ortodossa". IN: *Concilium* 8 (1979), s. 69n., kde autor mluví o „radikálním" rozdílu mezi ontologickou a ekonomickou Trojicí a vyvozuje z toho také podstatný rozdíl mezi vycházením a posláním.

58/ Na jediném místě Janových spisů nacházíme dvakrát zmínku o Boží trojičnosti a jedinosti, v obou případech ve formulaci *Dios trino y uno* (srov. 2V 9,1). Nemyslím si, že jde o náhodu; Mystický učitel uvažuje „v tomto pořadí".

Je přitom příznačné, že celá řada překladů toto pořadí, jistě pro „netrojiční mentalitu" školské didaktiky, která probírala nejprve traktát *De Deo uno* a teprve pak *De Deo trino*, automaticky přehazuje!

59/ Srov. co bylo výše uvedeno o Janově upřednostňování užití konkrétních jmen božských Osob před abstraktním termínem Trojice v pozn. 15. Za povšimnutí stojí i fakt, že na obou místech, kde

Jan používá označení „Trojice“, hned výslovně zmiňuje jednotlivé Osoby (srov. ŽP 1,15; 2,1); srov. Federico Ruiz: „Bůh zjevený a skrytý…“, s. 14, pozn. 4.

60/ Srov. Ctirad Václav Pospíšil: *Dar Otce i Syna. Základy systematické pneumatologie*. Olomouc, Matice Cyrilometodějská 1999, s. 89.

Nezvratným dokladem, že je tomu skutečně tak, je tajemství vtělení: působí celá Trojice, ale jen Syn se vtěluje. Upozorňuje na to, ač si toho se vší pravděpodobností není příliš vědoma, i svatá reformátorka Karmelu; srov. Sv. Terezie od Ježíše: *Nad velepísní*. Nakladatelství Tiskárny Vimperk 1991, s. 165 (*Relace* 33).

I zde je příznačné, jak daleko došla bytnostně zaměřená teologie, když onen axiom dováděla v teoretických úvahách do krajnosti. Na otázku, zda by se mohla vtělit i jiná božská Osoba než Syn (Slovo!), odpovídala už po sv. Augustinovi kladně! Srov. Karl Rahner: „Bemerkungen zum dogmatischen Traktat ‚De Trinitate‘…“, s. 106.

61/ Na oprávněnosti tohoto trojičního nahlížení 7–9. verše poémy *Ó, živý plameni lásky* nemění nic fakt, že se z literárního hlediska jedná o čtyři obrazy užité v membrickém paralelismu vždy dvou symbolů (kauter–rána a ruka–dotek) a že tedy se vší pravděpodobností vyjadřovaly jako celek původně přítomnost a působení Snoubence Krista v nejhlubším nitru duše básníka. Srov. co k tomu uvádí Ramón Molina Navarette: „‚Llama de amor viva‘. Un poema ardiente e hiriente“. IN: *San Juan de la Cruz* 8 (1991), s. 227.

Janova transpozice významu veršů do trojičně-pneumatopatické polohy, jak ji nacházíme v komentáři, není totiž nikterak svévolná a umělá. „Toto přisouzení,“ píše Gabriel Castro, „není v žádném případě libovolné, respektuje tradici a tradice ze své strany podmínila mystické milosti typizované jako trojičního nebo pneumatologického obsahu. Nebyla by nemožná jakási sociologie mystického poznání“ – *Llama de amor viva*…, s. 524.

62/ Z tohoto hlediska lze strukturu komentáře *Duchovní písně* (v jeho druhé redakci) naznačit následujícím způsobem: 1) úzkostné hledání (DPB 1–12); 2) setkání lásky (*zásnuby*: 13–21); 3) plné sjednocení (*manželství*: 22–35) a 4) eschatologická touha po slávě (36–40).

63/ Takže lze pak následně uvažovat o dvojí perspektivě trojičního sdílení se člověku: přebývání v duši („Trojice v nás“) i účasti duše na božském životě („my v Trojici“). Srov. k tomu, co jsem uvedl výše v pozn. 11.

Svatý Jan od Kříže nikterak neřeší otázku současné teologie, zda je vhodnější *inhabitaci* vnímat a prezentovat spíše jako primárně pneumatickou a pouze sekundárně trinitární, nebo jako výslovně trojiční, snad i proto, že v jeho pojednáních (srov. zejména ŽP 4,1–17) nacházíme ještě rezidua výhradně christocentrického pojetí a že on sám zdůrazňoval více naše přebývání v Trojici než Trojice v nás. Krátkou prezentaci této současné teologické problematiky předkládá např. Giordano Frosini: *La Trinità*…, s. 251n.

64/ V úmyslu naznačit praktickou aplikaci mystické trojiční zkušenosti sv. Jana mě navíc utvrzují dva důležité (a dle mého názoru naprosto opodstatněné) trendy v současné teologii.

Tím prvním je *místo, které začínají zaujímat světci* v dnešní teologické reflexi. Již několik desetiletí se zdůrazňuje význam nejen jejich spisů, ale i vlastních životních příběhů, které jsou skutečné *loci theologici* křesťanské víry, ale i jejich nejlepšími realizacemi a interpretacemi. Srov. k tomu např.: Giordano Frosini: *Spiritualità e teologia*. Bologna, EDB 2000; François-Marie Léthel: „I Santi come teologi". IN: *La teologia spirituale*. Atti del Congresso Internazionale OCD (Roma 24.–29. aprile 2000). Roma, Ed. OCD, s. 613–621; M. Naro: „Studio della teologia e santità". IN: *Rassegna di teologia* 44 (2003), s. 428–446.

Druhým fenoménem je nový obor *pastorace spirituality*, který se definuje jako „souhrn evangelizačních působení, který uvědomuje, podněcuje, pomáhá růst a vede vnuknutími Ducha k plnosti křesťanský život věřícího a společenství" – Rafael Checa: *La pastoral de la espiritualidad cristiana*. México, CEVHAC 21992, s. 72. Uvedený autor je iniciátorem této rodící se teologické disciplíny, pro kterou jsou zkušenosti křesťanských mystiků a významných duchovních postav, jakož i škol spirituality inspirativním motivem a východiskem k naplnění záměru uvedeného v citaci.

65/ Zmiňovaný autor ho formuloval nadvakrát ve svých studiích: „Pedagogía mística y pastoral cristiana. Proyecto de San Juan de la Cruz". IN: *Revista de espiritualidad* 53 (1994), s. 9–41; „Pedagogia mistica e pastorale di San Giovanni della Croce". IN: *Mistagogia e accompagnamento spirituale*. Roma, Teresianum-Ed. OCD, s. 77–99.

66/ V tomto druhém ohledu se inspiruji studií již zmíněného otce Rafaela Checy; srov. jeho „Teología espiritual y teología pastoral". IN: *La teologia spirituale*..., s. 580n.

67/ Toto rozlišení přejímám od otce Charlese André Bernarda SI, který pod pojmem „mystická trojiční zkušenost" rozumí odhalení tajemství Trojice mystikovu vědomí, zatímco „řádný trojiční smysl" je pro něj duchovní trojiční optika, jež se získává postupně duchovním osvojováním si tohoto tajemství poznávaného vírou prostřednictvím Písma a tradice; srov. jeho „L'esperienza spirituale della Trinità". IN: *La Mística. Fenomenologia e riflessione teologica* (edd. Ermanno Ancilli a Maurizio Paparozzi), 2. svazek. Roma, Città Nuova, s. 296.305.

68/ Trojiční spiritualitou zde nemíním konkrétní životní syntézu Kristova tajemství určité skupiny věřících křesťanů, nýbrž obecně duchovní život všech věřících, nakolik směřuje k onomu stavu, kdy se trojiční tajemství stává skutečně a účinně ústředním a prvotním a zároveň tvoří jeho jednotící jádro. Pojmu „spiritualita" je zde tedy užito analogicky, podobně jak se to míní ve spojení „liturgická spiritualita".

Co se týče konkrétních spiritualit, není nutné, aby trojiční tajemství bylo jejich *stavebním principem*, mělo by však být součástí jejich *hermeneutického principu*.

69/ Srov. Eliseo Ruffini: „Iniziazione cristiana". IN: *Nuovo Dizionario di Teologia* (edd. Giuseppe Barbaglio a Severino Dianich). Cinisello Balsamo, Ed. San Paolo 7/1994, s. 663–666.

70/ Domenico Sartore: „Catechesi e liturgia". IN: *Nuovo Dizionario di Liturgia* (edd. Domenico Sartore a Achille M. Triacca). Cinisello Balsamo, Ed. San Paolo 6/1995, s. 212.

71/ *Tamtéž*.

72/ Jde o velmi důležité konstatování, neboť to byla právě nedostatečná teologická citlivost vůči biblickým údajům, která přispěla k postupnému úpadku trojičního smyslu věřících, který byl ve starověké církvi vybudován na základě liturgické praxe a časté meditaci o uskutečnění Božího záměru v lidských dějinách; srov. Karl Rahner: „Bemerkungen zum dogmatischen Traktat ‚De Trinitate'…", s. 103–133.

73/ Také na úrovni dogmatické reflexe, byť ne takto příliš zjednodušeně, lze sledovat podobný přesun pozornosti od „christologických zápasů", které byly vždy spojeny se vztahem k Otci, k úsilí o lepší postižení Ducha, třebaže obě otázky byly často spojené a vzájemně se pronikaly.

74/ Zde je možné, ba velmi užitečné, propojit perspektivu *Duchovní písně* s naukou *Výstupu na horu Karmel* a *Temné noci*, kterou je ovšem dobré zprostředkovat věřícím postupně, při různých příležitostech putování za Kristem.

75/ K tomuto pojetí „duchovního života" viz Marko Ivan Rupnik: *Uvedení do duchovního života*. Olomouc–Velehrad, Centrum Aletti-Refugium 2003.

76/ V této fázi trojiční iniciace mohou s velkým užitkem posloužit pastorační zkušenosti z hnutí charizmatické obnovy. Tím nechci tvrdit, že by se zkušenost Ducha, jak ji předkládá Charizmatická obnova, mohla uplatnit až na vrcholu duchovního života, ani naopak, že každá zkušenost, kterou lze v rámci seminářů obnovy v Duchu svatém získat, nutně svědčí o plném uvedení do života z tajemství Trojice, nýbrž jednoduše, že zkušenost tohoto hnutí je velmi cenná, a proto také vhodná k tomu, aby byla do trojiční iniciace integrována.

77/ Tento kurz dávám jednak jako tři šestidenní „školy modlitby" v prostředí karmelitánského kláštera, jednak jako tři akademické semestrální kurzy (typu seminář/cvičení) na Katolické teologické fakultě Karlovy Univerzity.

78/ V okamžiku, kdy se totiž někdo cíleně snaží „dávat dobrý příklad", stává se neautentickým, až směšným. Ve hře je navíc pokušení farizejství; srov. Federico Ruiz: *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*. Bologna, EDB 1999, s. 293.

Co je skutečně cenného na životních vzorech, je právě jejich spontánní a neuvědomělá přítomnost.

Pavel Vojtěch Kohut OCD (* 1969 v Třinci) studoval základní kurz teologie na CMBF v Litoměřicích (1987–1989) a CMTF UP v Olomouci (1991–1994), v roce 1996 získal licenciát ze spirituální teologie na Papežském institutu spirituality Teresianum v Římě. Od roku 1990 je členem Řádu bosých karmelitánů, od roku 1995 knězem. Publikoval celou řadu odborných článků v *Teologických textech*, *Mezinárodní katolické revue Communio* a *Salve*. Je editorem současného vydání děl sv. Jana od Kříže (Karmelitánské nakladatelství, 1998–2001).

R
V
C
X
EINS
VNVM
DEVS
GOTT
AMOR
LIEBE
HERR

Blahoslavená Alžběta od Trojice

Chválou slávy Trojice
(*Nebe ve víře* 32.42–44)

32. Hle, to je míra svatosti Božích dětí: být svatými jako Bůh, být svatými Boží svatostí;[1] *a to prožíváním styku s ním „na dně bezedné propasti“,*[2] *uvnitř. „Duše jako by měla jistou podobnost s Bohem, který má sice rozkoš ve všech věcech, přesto ji však v nich nenachází tak velkou jako v sobě samém, neboť má v sobě nadmíru vynikající dobro, před kterým mizí všechna ostatní. Tak všechna potěšení, která duši nastávají, ji natolik upozorňují, že ji zvou, aby přednostně okoušela dobro, které (již) vlastní a se kterým se nic jiného nemůže srovnat“.*[3] *„Otče náš, jenž jsi na nebesích“ (Mt 6,9). Zde, v tomto „malém nebi“,*[4] *které si stvořil ve středu naší duše, jej máme hledat a tam především máme přebývat.*

42. „V nebi“ je každá duše chválou slávy Otci, Slovu, Duchu svatému, neboť každá duše je ustálená v čiré lásce a „již nežije svým vlastním životem, ale životem Božím“.[5] *Tehdy jej poznává, říká svatý Pavel, jako je sama poznávána jím,*[6] *jinými slovy „její rozum bude rozumem Božím, její vůle vůlí Boží, její láska láskou samotného Boha. Je to ve skutečnosti Duch lásky a síly, který přetváří duši, neboť on jí byl dán, aby doplnil to, co jí chybí“,*[7] *jak říká znovu svatý Pavel: „on v ní koná toto slavné přetvoření“ (Řím 8,26). Svatý Jan od Kříže tvrdí, že „je třeba jen trochu, aby se duše, oddaná lásce, pozvedla mocí Ducha svatého až na stupeň, o kterém hovoříme“,*[8] *zde na zemi! Hle, co nazývám dokonalou chválou slávy!*

43. Chválou slávy je duše, která přebývá v Bohu, která ho miluje čistou a nezištnou láskou, aniž by hledala sebe ve sladkosti této lásky; která ho miluje nad všechny jeho dary, a i kdyby od něj nic nedostala, a která chce dobro pro takto Milovaného. Nuže, jak (má) toužit a chtít účinně dobro pro Boha, ne-li plněním jeho vůle, když jeho vůle uspořádává všechny věci k jeho větší slávě? Tato duše se mu tedy má plně, vášnivě oddat do té míry, že nebude chtít nic jiného, než co chce Bůh.

Chválou slávy je mlčenlivá duše, která se udržuje jako lyra pod tajemným dotekem Ducha svatého, aby z ní dal zaznít božským harmoniím; ona ví, že utrpení je strunou, která vydává ještě krásnější zvuky, proto je ráda vnímá jako svůj nástroj, aby líbezněji pohnula Srdcem svého Boha.

Chválou slávy je duše, která se upíná na Boha ve víře a prostotě; je odrazem všeho, čím je On; je jakoby bezednou propastí, kam On může proudit a rozlévat se; proto je jako křišťál, skrze nějž může On vyzařovat i nahlížet všechny své dokonalosti a svou vlastní nádheru.[9] *Duše, která tak dovoluje božskému Bytí, aby na ní ukojil svou potřebu sdílet „vše, čím je, a vše, co má“,*[10] *je ve skutečnosti chválou slávy všech jeho darů.*

Konečně, chválou slávy je bytost v ustavičném díkůvzdání. Každý z jejích úkonů, každé z jejích hnutí, každá z (jejích) myšlenek, tužeb ji zároveň zakořeňují hlouběji v lásce a jsou jakoby ozvěnou věčného Sanktus.

44. *V nebi slávy blažení „neodpočívají a ve dne v noci volají: Svatý, svatý, svatý, Pán Všemohoucí… A v prostraci se klanějí Tomu, který žije navěky…“*[11]

V nebi své duše již chvála slávy začíná svou věčnou bohoslužbu. Její zpěv je nepřerušený, neboť je pod působením Ducha Svatého, který v ní koná všechno;[12] *a ačkoli si toho není vždy vědoma, neboť slabost přirozenosti jí nedovoluje upínat se k Bohu bez roztržitostí, stále zpívá, stále se klaní, celá, takříkajíc, přešla v chválu a lásku, v okoušení slávy svého Boha. V nebi své duše buďme chválou slávy Svaté Trojice, chválou lásky naší Neposkvrněné Matky. Jednoho dne závoj padne, my budeme uvedeni do věčných předsíní a tam budeme zpívat v lůně nekonečné Lásky. A Bůh nám daruje nové jméno, přislíbené vítězi.*[13] *Jaké bude?* Laudem gloriae.

Komentář

Uvedený text pochází od blahoslavené Alžběty od Trojice (Elisabeth Catezové, 1880–1906), bosé karmelitky z Dijonu, jejíž sté výročí smrti si letos připomínáme. Třebaže zemřela v pouhých šestadvaceti letech, má nám (podobně jako její „sestra v duchu“,[14] svatá Terezie od Dítěte Ježíše) mnoho co říci.

Duchovní profil

Jelikož se od čtrnácti let chtěla stát bosou karmelitkou a kvůli matčinu nesouhlasu musela čekat na uskutečnění tohoto záměru až do své plnoletosti (v té době v jedenadvaceti letech!), měla po celých sedm roků příležitost učit se žít kontemplativním životem ve světě. Navenek byla pro všechny veselou a společenskou dívkou jako mnohé jiné, studovala hru na klavír v Dijonu, učila se anglicky (ale i šít, neboť se ráda hezky oblékala), ráda cestovala, setkávala se s přáteli, hrála tenis a kriket, zúčastňovala se hudebních sedánků, takže by nikdo neřekl, že přitom uvnitř vášnivě touží po Ježíši, po Karmelu a po nebi. Tak se pomalu rodí její pojetí „vnitřní cely“ srdce, oné „malé Betánie“ pro Mistra, kde by mohl s potěšením přebývat.

A tohoto pojetí se nevzdá, ani když v srpnu roku 1901 vstoupí na Karmel v Dijonu. Udržuje totiž hojnou korespondenci (z té doby se dochovalo 258 jejích dopisů napsaných třiadvaceti adresátům v průběhu pěti let) s lidmi žijícími ve světě, zejména s rodnou sestrou Gitou, vlastní matkou Marií a mladou aspirantkou karmelitánského života, Françoise de Sourdon, důvěrně přezdívanou „Framboi-

se“ („Malina“). Navíc je přesvědčena, že i pro ni samotnou je nejdůležitější to, co se děje v nitru, a nikoli vnější okolnosti života, a to ani řeholního s jeho poměrně stabilním denním řádem.

Po hezkém období postulátu si Alžběta musí projít velmi vyprahlou dobou noviciátu, plnou skrupulí ohledně vlastní nedokonalosti. V předvečer slibů (10. ledna 1903) začíná chápat, že její „nebe ve víře“ začíná už na zemi, a pod prozřetelným vlivem dominikánského otce Valléea, četby děl karmelských světců a listů svatého Pavla dorůstá k formulaci své slavné modlitby *Můj Bože, Trojice, které se klaním*, kterou skládá dne 21. listopadu 1904.[15] Od tohoto data se Alžběta plně otevírá kontemplativnímu ideálu vnitřního mlčení a objevuje touhu stávat se „chválou jeho slávy“ (srov. Ef 1,12), takže již o rok později vnímá latinské *laudem gloriae* jako své vlastní jméno s ohledem na vlastní povolání vůči Trojici a lidem.

Již na jaře roku 1905 se citelně zhorší její zdravotní stav, ale teprve v březnu následujícího roku propuká naplno Addisonova nemoc, která ji od května udržuje v kritickém stavu až do listopadu. Tento poslední půlrok je ovšem nejen jedním velkým utrpením, nýbrž i mimořádnou duchovní plodností. V té době píše všechna svá duchovní dílka (duchovní traktáty *Nebe ve víře* a *Poslední ústraní* a kratší pojednání *Velikost našeho povolání* a *Nech se milovat*), čte Ruysbroecka a Angelu z Foligna. Od slavnosti Nanebevstoupení Páně (24. května 1906) se u ní stupňuje vědomí přítomnosti a působení „Tří“ (= tří božských Osob, Trojice), aniž by se tím zmenšovala její pozornost vůči spolusestrám, spíše naopak. Alžběta domýšlí své povolání (i s ohledem na své „ztotožnění“ s Kristem v utrpení) a nabízí je ostatním, zejména rodné sestře Gitě.[16]

Uvedení do duchovního traktátu *Nebe ve víře*

Výše uvedený text nalezneme v závěru duchovního traktátu *Nebe ve víře* (NV), který Alžběta napsala tři měsíce před svou smrtí pro rodnou sestru Gitu, manželku bankéře a mladou maminku dvou dětí. Chtěla jí tím na sebe zanechat vzpomínku v podobě vlastnoručně psaného textu a zároveň jí trochu duchovně prospět. Z textu je ovšem zřejmé, že jde o pojednání, které může být k užitku komukoli, neboť jde o prezentaci „jediného křesťanského života, který tvoří láska ve všem a pozornost k přítomnému a předcházejícímu Bohu“.[17]

Příležitostí k sepsání se Alžbětě stalo desetidenní duchovní cvičení, které mělo vliv také na obsahovou a formální podobu traktátu. Každý den tohoto ústraní zapsala Alžběta dvě „modlitby“, tj. obsah svých rozjímání ovlivněných duchovní četbou předcházejícího období i těchto konkrétních dnů. Nalezneme zde odkazy na pavlovské listy a janovské spisy Nového zákona, na Jana od Kříže, Terezii

od Ježíše, zejména však na blahoslaveného[18] Jana van Ruysbroecka (1293–1381), vlámského mystika,[19] jehož spisy začala Alžběta číst zhruba pět týdnů před začátkem duchovních cvičení.[20] Text se tak jeví jako jedna velká mozaika citací (viz např. č. 32 a 42 výše uvedeného textu), ovšem mozaika, v níž má každá citace své místo, neboť je originálním způsobem blahoslavenou Alžbětou promyšlena a osvojena. Jde o výsledek její *lectio divina* ve vlastním slova smyslu, takže i tam, kde může občas chybět originalita myšlenky, se rozhodně nachází „originalita srdce a kontemplativního pohledu".[21]

Duchovní cvičení, jež Alžběta právě konala, měla za cíl „více se připodobnit našemu zbožňovanému Mistru" (NV 28), a to také ovlivnilo obsah spisku. Jeho předmětem je touha dojít sjednocení s Bohem v Kristu, a to návratem do středu naší duše, kde si od křtu zbudovala Trojice svůj příbytek. Řadou rozjímání dospívá autorka k závěru: to, čím žijí blažení v nebi, můžeme ve víře předjímat už i my zde na zemi, tj. stát se chválou slávy Trojice (srov. NV 44).

Je proto pochopitelné, proč matka Germaine nazvala toto malé duchovní pojednání blahoslavené Alžběty „Jak se nalézá Nebe na zemi". Otec Marie-Michel Philipon OP, který je autorem první seriózní studie o nauce blahoslavené Alžběty od Trojice,[22] škrtl první slova a začal používat označení „Nebe na zemi", ovšem na základě Alžbětiných dopisů (srov. např. dopisy 143, 165, 169 a 274) je přesnější titul *Nebe ve víře*, jak ho uvádějí její sebrané spisy.

Stručný komentář k textu

Ad 32) Je-li svatost výlučně Boží vlastností, člověk se může stát svatým pouze účastí, podílem, nebo chceme-li, participací na této Boží svatosti. Alžběta nachází realizaci této účasti především ve styku s Bohem na „dně duše", a proto vnímá jako přednostní povolání křesťana právě ono přebývání ve vlastním nitru, kde je třeba Boha hledat. Jde o typický motiv spirituality svaté Terezie od Ježíše, který ovšem u Alžběty nalézá vlastní výraz: autorka hovoří o tomto nitru jako o „nebi", kde je možné se s ním setkávat. Vnímá tak vnitřní modlitbu jako předjímání věčného života.

Ad 42) Tak jako v nebi jsou blažení chválou slávy tří božských Osob, i zde na zemi je možné už do jisté míry naplnit toto poslání sjednocením s Bohem v lásce. Alžbětu v této věci inspiruje jak pavlovské ztotožnění se s Kristem (srov. např. Gal 2,20), tak především nauka svatého Jana od Kříže o mystickém sjednocení s Bohem skrze lásku.

Ad 43) V tomto bodě Alžběta výstižným způsobem popisuje, jak chápe toto poslání být „chválou slávy": jde o život nezištné lásky, která spočívá ve ztotožnění

vlastní vůle s vůlí Boží; život vnitřního mlčení, které umožňuje Bohu, aby dal zaznít božským harmoniím Ducha (nezapomeňme, že Alžběta je nadanou klavíristkou!), a to zejména skrze utrpení (Alžběta je sužována smrtelnou nemocí!); život, který svou vírou a prostotou umožňuje Bohu vyzařovat svou božskou slávu; život ustavičného díkůvzdání předjímající věčnou bohoslužbu v nebi.

Ad 44) Tato věčná bohoslužba, započatá již na zemi, je ustavičná, a to navzdory skutečnosti, že si její konání nelze uvědomovat bez přestání. Jde totiž o záležitost proměny bytí, nikoli pouze jednání: člověk se „stává" chválou slávy, a to celou svou existencí. Novým jménem, které označuje novou totožnost člověka a které je nám Apokalypsou přislíbeno pro věčnost, se tak stává právě „Chvála slávy". Alžběta zde používá latinský tvar *laudem gloriae*, jak ho nalezla v listu Efezanům (1,12), a poněvadž nezná latinskou gramatiku, přejímá i nesprávný pád. Dokonale však rozumí obsahu tohoto pavlovského vyjádření, kterému sama vtiskla úžasnou podobu svým životem, takže se může stát i nám učitelkou tohoto „bytí chválou slávy Trojice".

Přeložil a komentář napsal Pavel Vojtěch Kohut OCD.

POZNÁMKY:

1/ Srov. 1Jan 3,3.

2/ Rusbrock l'Admirable: *Œuvres choisies* (traduit par Ernest Hello). Paris, Perrin et Cie 1902, s. 73.

3/ Svatý Jan od Kříže: *Duchovní píseň* (dále jen: DP) 21,12. Citace děl sv. Jana od Kříže a sv. Terezie odpovídají francouzské verzi autorky, nikoli českým překladům ze španělských originálů; totéž platí *mutatis mutandis* o citacích biblických míst.

4/ Svatá Terezie od Ježíše: *Cesta dokonalosti* 28,5.

5/ DP 12,7.

6/ Srov. 1Kor 13,12.

7/ DP 38,3.

8/ Tamtéž.

9/ Srov. Svatý Jan od Kříže: *Živý plamen lásky* (dále jen: ŽP) 1,13.

10/ ŽP 3,1.

11/ Zj 4,8.10.

12/ Srov. 1Kor 12,11.

13/ Srov. Zj 2,17.

14/ Toto označení pochází od Hanse Urse von Balthasara; srov. jeho *Schwestern im Geist*. Einsiedeln, Johannes Verlag 1970. Kritickou prezentaci této Balthasarovy práce předkládám ve svém

článku „Balthasarovo vnímání Karmelu: Jan od Kříže – Terezie z Lisieux – Alžběta od Trojice". IN: *MKR Communio* 2/2005, s. 163–172.

15/ Tuto modlitbu lze (i s poměrně slušným komentářem) nalézt v publikaci: Philippe Ferlay: *Modlitba blahoslavené Alžběty od Nejsvětější Trojice. Můj Bože v Trojici, Tobě se klaním*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 1994.

16/ Pro základní životopisné údaje v češtině viz Conrad de Meester: *Tvá blízkost je mé štěstí. Bl. Alžběta od Nejsvětější Trojice*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 1995; Giovanna della Croce: *Alžběta od Nejsvětější Trojice. Život v Boží chvále*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2003.

17/ Conrad de Meester: „Le Ciel dans la foi. Introduction". IN: Elisabeth de la Trinité: *Œuvres complètes* (ed. C. de Meester). Paris, Cerf 1991, s. 93. Zejména z tohoto úvodu vycházím v tom, co následuje.

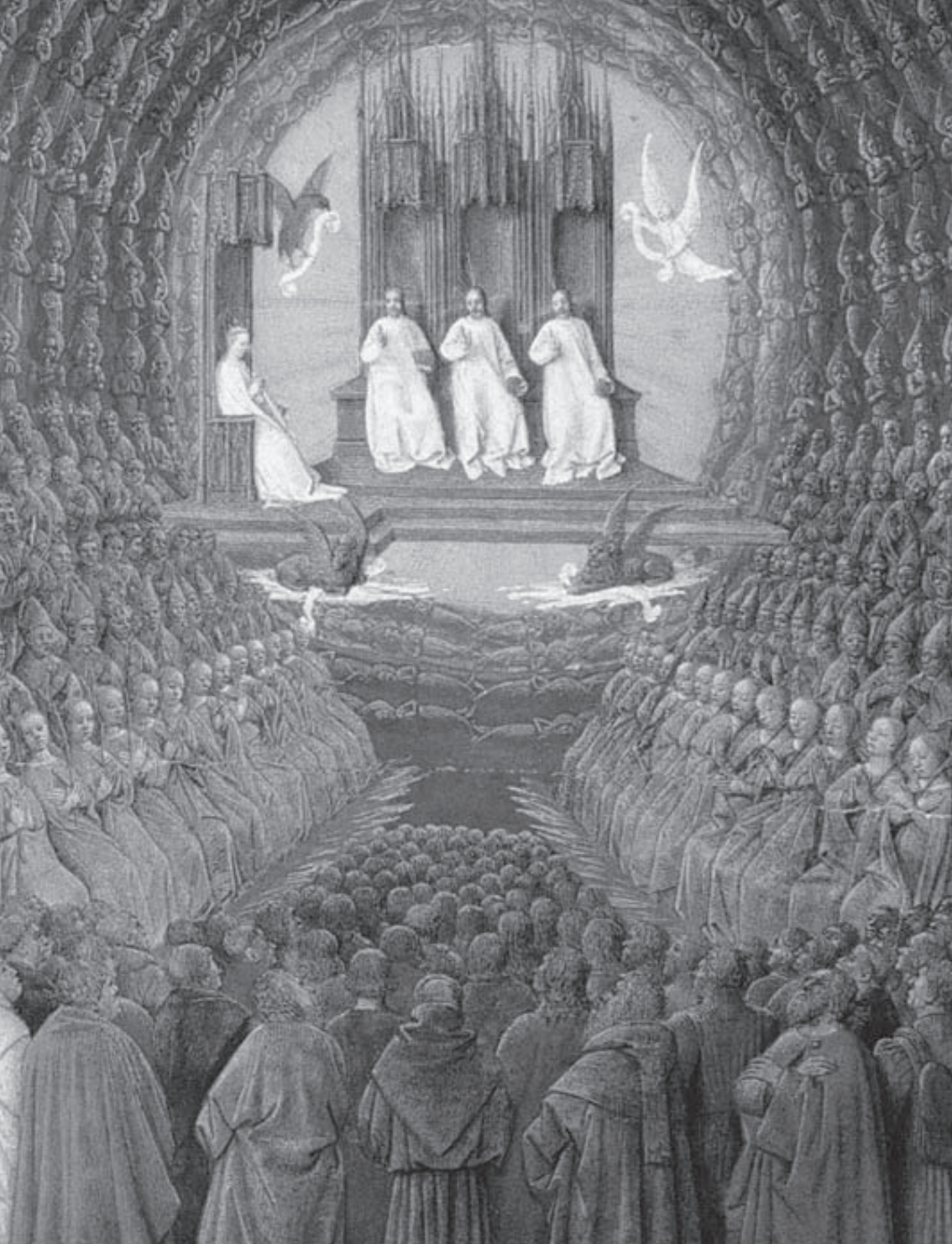
18/ Jan van Ruysbroeck byl blahořečen až roku 1908, Alžběta jej tedy četla ještě jako „ctihodného" autora.

19/ V češtině viz např. Jan van Ruysbroeck: *Zrcadlo věčné blaženosti čili Vzestup duše k Bohu s Kristem, v něm a skrze něho*. Olomouc, Krystal 1946 (s krátkou životopisnou črtou od otce Emiliána Soukupa OP na s. 5–13).

20/ Conrad de Meester: Le Ciel dans la foi. Introduction…, s. 94. Přední znalec blahoslavené Alžběty zde identifikuje také další autory, jejichž citace se v dílku objevují: Lacordaire, Bossuet, jeden text připisovaný Albertu Velikému, jeden aktuální dopis otce Valléea OP a jedna poznámka kanovníka Gaumea z jeho *Manuel du Chrétien*.

21/ Conrad de Meester: Tamtéž, s. 95. Jako velmi výmluvný příklad Alžbětina přístupu k pramenům uvádím její výpověď z 1. listopadu 1906 (tedy týden před smrtí!), kdy pronáší v přítomnosti sester následující slova: „Všechno pomíjí! V podvečer života zůstává jen láska… Je třeba konat z lásky; je třeba zapomínat na sebe: dobrý Bůh tak miluje, když se zapomíná na sebe… Ó, kéž bych to vždycky dělala!" – V tomto textu lze vidět jen „kompilaci" z karmelské tradice, doplněnou snad o jednu pavlovskou výpověď: „Všechno pomíjí" = „Todo se pasa" svaté Terezie od Ježíše; „V podvečer života" = „A la tarde de la vida" svatého Jana od Kříže; „zůstává láska" = aluze na pavlovskou výpověď v 1Kor 13,13?; a „zapomínat na sebe" = „s'oublier" Terezie od Dítěte Ježíše. Když však čteme text oproštěni od potřeby nacházet myšlenkové zdroje, máme před sebou nové, vlastní, originální poselství.

22/ *La Doctrine spirituelle de Sœur Elisabeth de la Trinité*. Paris, DDB 1939.



Ctirad Václav Pospíšil OFM

Současná česká trinitologie

Historie tohoto článku je relativně dlouhá a spletitá. Když jsem se dozvěděl, že redakční rada časopisu *Salve* připravuje tematické číslo věnované trinitární teologii, vzbudilo to ve mně radost a zároveň také chuť podívat se trochu podrobněji na to, co mají k dispozici čeští čtenáři. Začal jsem se tedy zabývat českou trinitologií v posledních dvou staletích. Původně jsem se domníval, že toho mnoho nenaleznu. Skutečnost ale byla výrazně odlišná od předchozího očekávání. Po třech měsících bádání jsem měl v počítači komentovanou bibliografickou studii, která by zaplnila víc jak polovinu připravovaného čísla, a proto bylo nevyhnutelné publikovat ji v jiném periodiku.[1] Případné zájemce o podrobnější informaci proto odkazuji na zmíněnou publikaci. Následující údaje mají tudíž nevyhnutelně výběrový charakter. Dlužno podotknout, že ze starších publikací uvádíme pouze monografie a opomíjíme celou řadu článků v jednotlivých periodikách. U současné tvorby si dovoluji upozornit i na některé články. V tomto přehledu rovněž neuvádím cizojazyčné publikace českých autorů. Z překladové literatury zmiňuji jen ta nejdůležitější díla. Konečně si dovolím podotknout, že v době mezi sepsáním původní studie a tímto výběrem uběhlo několik týdnů, a proto není divu, že jsem mohl následující přehled opět doplnit.

I. Hlavní díla českých autorů

1) Zřejmě první česky psanou kompletní příručkou dogmatické teologie je dílo Jana Valeriána Jirsíka[2] *Populární dogmatika – kniha, v kteréžto učení víry svaté křesťanské katolické církve prostonárodním způsobem vykládá J. V. Jirsík*, Praha 1840, 2. vydání Praha 1847, 898 stran.[3] Kniha vyšla v ediční řadě Dědictví svatého Jana Nepomuckého, které bylo založeno v roce 1835. Po úvodních pojednáních, jež bychom dnes řadili do oblasti fundamentální teologie a do traktátu o metodě v dogmatické teologii, následuje krátké pojednání „O Bohu vůbec" (s. 159–232). Velmi zajímavé je rozčlenění pojednání o Bohu, protože Jirsík odmítá oddělovat část o jediném Bohu od části o Trojici, jak to bylo zvykem v klasickém manuálu. V první kapitole se proto hovoří o Trojjediném Bohu (s. 159–176), zatímco druhá nese titul: „Učení církve katolické o mocech a vlastnostech Božích" (s. 176–232). Jirsík tedy pojednání o jediném Bohu podává ve světle pojednání o Trojici. Dílo mělo velký ohlas, o čemž svědčí skutečnost, že v roce 1866 došlo opět v Praze, tentokrát

v nakladatelství B. Stýbla, ke 4. vydání,[4] v němž autor připojil dogmatické vysvětlení týkající se neposkvrněného početí Panny Marie. V předmluvě k tomuto vydání nás J. V. Jirsík informuje, že v roce 1865 spatřilo ve Vídni světlo světa 4. vydání německého překladu jeho knihy.

2) Další česky psanou dogmatikou pro lid je dílo Antonína Hejbala *Dogmatika čili učení víry katolické pro lid obecný*, Olomouc 1861, 316 stran. Autor, který se představuje jako farář olomoucké arcidiecéze, pojednává o Božích vlastnostech na stranách 7–22 a o Trojici na stranách 37–40. Tentýž autor sepsal také český *Katechismus v otázkách a odpovědích čili rukověť*, Nakl. Fr. Karafiáta, Brno 1864, 3. vydání, s. 38–48; 58–69.

3) Dalším pozoruhodným dílem, které můžeme hodnotit jako první českou monografii o Trojici, je spis Václava Šimanka *O Bohu jednom v bytnosti a trojím v osobách. Výklad Summy theologické sv. Tomáše Aquinského*, Cyrilometodějská tiskárna, Praha 1891, 406 stran. Jak se dozvídáme z titulní stránky, autor byl profesorem dogmatiky na biskupském bohosloveckém ústavu v Českých Budějovicích. Zmíněná první část komentáře Tomášovy *Summy* je odpovědí na výzvu obsaženou v encyklice Lva XIII. *Aeterni Patris*. Dílo je dnes zajímavé rovněž z hlediska snahy o vytvoření české teologické terminologie. Pozoruhodnou jazykovou „pastvu" zde tedy nalezne nejen teolog, ale i lingvista.

4) Určitým překvapením zřejmě pro mnohé bude skutečnost, že rozsahem největší česky psaná monografie věnovaná tajemství Trojjediného z pera katolického autora je součástí ediční řady „Homiletická knihovna". Jedná se o dílo Františka Žáka SJ *O Bohu a jeho vlastnostech*, Praha 1908, 825 stran. Ačkoli to titul nenapovídá, na stranách 204–250 nacházíme sérii kázání věnovaných také tajemství Boží trojosobovosti. Když se probíráme celkem pětaosmdesáti tematickými promluvami, zjišťujeme jednu velmi zajímavou věc: František Žák v tomto homiletickém díle pojednává v zásadě o celém rozsahu tajemství víry právě z hlediska Božích vlastností, což odpovídá jednak tomu, že je Trojjediný základním zájmem teologie, jednak tomu, že je v pojednání o Božích vlastnostech přítomen celý strom teologie jakoby v malé sazeničce.

5) Další českou dogmatikou je dílo téhož Františka Žáka SJ[5] „O Bohu jednom v Trojici" IN: *Soustavná katolická věrouka pro lid I*, Praha 1915, s. 402–568. Tato kniha je součástí čtyřsvazkové dogmatiky. Schéma pojednání je klasické, to znamená, že se nejprve hovoří o Bohu jediném a jeho charakteristikách, posléze přicházejí na řadu základní témata trinitární teologie. Dlužno přiznat, že autor se snaží o maximální srozumitelnost.

6) Bylo by neodpustitelnou chybou opomenout publikaci J. Tumpacha – A. Podlahy (edd.) *Český slovník bohovědný 2*, Nakladatelství V. Kotrba, Praha

1916. V tomto svazku nacházíme pozoruhodné heslo F. Kordače „Bůh", s. 550–583. V dané souvislosti je třeba upozornit také na publikaci obsahující výběr hesel z uvedeného slovníku – F. Kordač, *Bohosloví a Bůh*, vlastním nákladem, Praha 1915.[6]

7) Další českou dogmatikou je dílo Richarda Špačka[7] *Katolická věrouka I–II – O Bohu jediném – O Bohu trojjediném čili o Bohu v Trojici*, Praha 1921 (?), 212 stran. Jedná se o klasický manuál používaný pro studium bohosloví, který nás v zásadě nemá čím překvapit.

8) Zřejmě nejoriginálnějším a nejdůkladnějším česky psaným dílem věnovaným tajemství Trojjediného Boha ze strany katolického teologa před rokem 1950 jsou dvě monografie Josefa Pospíšila (1845–1926)[8] *Katolická věrouka I – O Bohu jednom podle přirozenosti*, Cyrilometodějský spolek na Velehradě 1923, 530 stran; *Katolická věrouka II – O Bohu Trojjediném podle osobnosti*, Cyrilometodějský spolek na Velehradě 1924, 282 stran.[9] Dnešní trinitologie rozhodně odmítá odtrhování obou zmíněných pojednání (není přece Bůh jeden, pak troječný, nýbrž vždy ten Trojjediný), určitě také nemůžeme čekat, že by Pospíšil překonal meze tehdejší úrovně biblických studií, nicméně je třeba přiznat, že jeho díla se vyznačují vytříbeným uspořádáním a především hlubokým spekulativním ponorem, a proto v nich i dnes můžeme najít obohacující inspirace.

9) Další českou dogmatikou pro laiky je série knih či pojednání od R. M. Dacíka. Hned 1. díl je věnován trojjedinému Bohu: *Bůh a jeho život – Věrouka pro laiky I*, Dominikánská edice Krystal v Olomouci 1941, 140 stran.[10] Kniha obsahuje stručný úvod do věrouky, řekli bychom jakýsi nástin popisu metody vlastní této teologické disciplíně. Převážná část spisu je věnována problematice jediného Boha. O trinitární tématice se hovoří v posledních dvou kapitolách na stranách 111–140. Je rozhodně pozitivní, že autor vzájemně neodtrhuje pojednání o Bohu jediném a o Trojici.

10) Patrně z let 1968–1971 pochází studijní text J. Batuška *Dogmatická bohověda speciální: o Bohu Trojjediném*, [s.l.] [s.n.] [s.d.], 39 s. (dle katalogu Knihovny Centra Aletti).

11) Dalším dílem, na něž rozhodně nesmíme zapomenout, je Josefa Zvěřiny *Teologie Agapé – Dogmatika I*, Scriptum, Praha 1992, 408 stran; *Teologie Agapé – Dogmatika II*, Scriptum, Praha 1994, 465 stran. Ve 2. svazku se setkáváme s částí „Bůh v Trojici jediný" (s. 293–376), kterou můžeme označit za jediné opravdu originální česky psané zpracování daného tématu od katolického teologa z období 70. a 80. let. Je totiž všeobecně známo, že *Teologie Agapé* vznikala na základě autorových přednášek, když Zvěřina v době rudé totality umožňoval laikům studium teologie, které pochopitelně nebylo státem kontrolované ani povolené,

a proto se tehdy jednalo o nefalšovanou „kriminální" činnost. Dlužno připomenout, že tentýž autor vydal v roce 1969 v Katechetickém centru při CMBF v Litoměřicích třísvazkovou věrouku.[11]

12) Po roce 1989 došlo k obnovení činnosti CMTF UP v Olomouci. Dogmatickou teologii v té době na této fakultě přednášel doktor Antonín Němeček, který sepsal krátký studijní materiál *De Deo Trino*, 28 stran. Jedná se o tisk Matice Cyrilometodějské z počátku 90. let, bližší údaje o roku vydání bychom zde však hledali jen marně. Pravděpodobný rok vydání, podle současných informací podaných nakladatelstvím, by měl být rok 1991.

13) Na tomto místě si dovolím připomenout svůj studijní materiál, který vznikl v roce 1996: Ctirad Václav Pospíšil: *Tajemství trojjediného Boha*, Olomouc 1996, 86 stran. Dílo nebylo vydáno tiskem a je k dispozici frekventantům kurzu trinitologie na CMTF UP v Olomouci a od roku 2002 také na KTF UK v Praze. Základní struktura spisu odpovídá metodologickým požadavkům vyjádřeným v koncilním dokumentu *Optatam totius*, čl. 16. Zároveň jsem se snažil neoddělovat pojednání o jediném Bohu od pojednání o Trojici a propojovat trinitologii se spiritualitou. Dlužno podotknout, že spisek je pouze provizoriem, který vznikl z potřeby odložit konečně stranou klasický manuál. Čtenář by měl rovněž vzít v potaz podmínky, za nichž spisek vznikal, a proto velkoryse přehlédnout celou řadu překlepů a drobných nepřesností.

14) Samostatnou kapitolu představují práce analytického typu, v nichž se autor či autorka věnují rozboru trinitárních nebo pneumatologických témat zejména v díle církevních otců. Většina těchto velmi kvalitních studií je spojena se jménem Lenky Karfíkové.[12]

15) Hovoříme-li o česky psaných dílech autorů našeho národa, pak sem jednoznačně patří také kniha Tomáše Špidlíka *My v Trojici*, Roma–Velehrad, Refugium 2000, 142 stran. Tento spis je velmi cenný především pro svou srozumitelnost. Věhlasný pisatel zde úspěšně propojuje teologii a spiritualitu.[13] Z dalších studií Tomáše Špidlíka publikovaných časopisecky připomínáme: „Trinitární struktura křesťanství v tradici Východu", *Studie* 17, 1969, s. 254–265; „Osoba jako účast na trinitární lásce", *Bulletin Aletti* 1, 1998, s. 1–2; 2, 1999, s. 1–4; 3, 1–3; „Člověk před tajemstvím". *TT* 11, 2000, č. 4, s. 154–156.

16) V roce 1997 vyšlo číslo *Mezinárodní katolické revue Communio* věnované tajemství Boha Otce, v němž se nacházejí vedle překladových studií také dva vynikající příspěvky z oblasti biblické teologie, které rozhodně mají co říci teologovi zabývajícímu se dogmatickou trinitologií: J. Hřebíka „Zjevení Boha Otce ve Starém zákoně", *CMKR* 1, 1997, č. 2, s. 163–170; L. Tichého „Bůh – náš Otec. Svědectví Nového zákona", *CMKR* 1, 1997, č. 2, s. 171–182.

Dále bych velmi rád upozornil na časopisecké studie od kolegů V. Neuwirtha „O živém Bohu", *CMKR* 2, 1998, č. 4, s. 373–374; Téhož „Zjevení Boha živého", *CMKR* 2, 1998, č. 4, s. 379–385 (poslední dva příspěvky pocházejí z 50. let); Richarda Machana „Bůh Otec jako Dárce", *CMKR* 3, 1999, č. 2, s. 196–215.

17) Jestliže má mít čtenář k dispozici co nejkompletnější přehled toho, co v dané oblasti nabízí česká teologie, nezbývá mi nic jiného než uvést také vlastní studie, které byly uveřejněny jako kapitoly v knize[14] nebo ve sbornících[15] a v odborných periodikách.[16] Další spis je sice věnován převážně pneumatologii, obsahuje ale celou řadu kapitol věnovaných trinitologickým otázkám: Ctirad Václav Pospíšil, *Dar Otce i Syna. Základy systematické pneumatologie*, Olomouc, MCM 1999, 133 stran; 2. vydání, Olomouc 2003. Řada styčných bodů mezi christologií a trinitologií se nachází v monografii: Týž, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Krystal, Praha 2000, 1. vydání, 269 stran; 2. vydání, 2002, 330 stran. Poměr mezi trinitologií a mariologií je zásadně novým způsobem zpracován v monografii: Týž *Maria – mateřská tvář Boha*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2004, 71 stran. Jednou ze základních inovací obsažených v díle *Hermeneutika mystéria*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2005, 242 stran, je ozřejmení trinitologických struktur a analogií právě v oblasti zásad teologického myšlení.

18) Konečně je povinností zmínit dílo pana profesora Zdeňka Kučery (1930),[17] který je nejvýznamnějším představitelem teologické školy CČSH. Zmíněný autor vydal v 1. polovině 80. let celkem tři studijní texty pro frekventanty svých kurzů na HTF UK v Praze.[18] Příslušné materiály se také staly základem jeho monografie *Trojiční teologie*. Brno, Pontes pragenses 21, nakl. L. Marek 2002, 300 stran.[19]

II. Překladová literatura

1) O propojování teologie a spirituality se ve svém díle snaží maďarský teolog, jehož dílo se objevilo v českém překladu ve vícero vydáních, Tihamér Tóth, *Vlastnosti Boží*, Praha, Vyšehrad 1937, překlad Dezider Pavlovič, 262 stran; Tihamér Tóth, *Veliký Bůh. Vlastnosti Boží*, Praha, Nakladatelství Universum 1948, 3. vydání, 244 stran.

2) Za povšimnutí každopádně stojí překlad díla věhlasného katolického autora Romana Guardiniho *O živém Bohu*, ediční řada „Dobré dílo" sv. 133, Stará říše 1939, přeložil Fr. Pastor, 100 stran. Totéž dílo mělo i druhou edici: *O živém Bohu*, Praha, Zvon–Vyšehrad 2002, překlad Dagmar Pohunková, 89 stran. Je s podivem, že editoři nezmiňují předchozí český překlad.

3) J. H. Newman, „Traktát o Svaté Trojici (Mluvnice souhlasu V, 2)", IN: A. Lang, *John Henry Newman – Úvod do jeho náboženské filosofie a výbor ze spisů*, Pra-

ha, Vyšehrad 1939, s. 256–268; 2. vydání Praha 1947, s. 290–305. Spis vyšel také samostatně: J. H. Newman, *Traktát o Nejsvětější Trojici*, Olomouc, Krystal 1939, překlad A. Lang, 29 stran. Věhlasný autor vidí určitou souvislost mezi pojednáním o Božích vlastnostech a tajemstvím Trojice, protože v našem mluvení o Trojjediném se neustále opakuje schéma bipolárního paradoxu tajemství, které uniká naší představivosti.

4) Na sklonku 60. let se objevil oficiálně vydaný český překlad kontroverzního díla Johna A. T. Robinsona *Čestně o Bohu*, Praha, Mladá fronta 1969, přeložil F. Marek, 144 stran.

5) Velmi významnou roli ve formaci několika generací adeptů kněžství v České republice sehrál zestručněný překlad díla L. Otta *Grundriss der Dgmatik*, Basel–Freiburg–Wien, Herder 1959, 4. vydání. Zmíněný převod do naší mateřštiny vypracovali studenti litoměřické teologické fakulty v 70. letech pod vedením prof. V. Wolfa. K přetisku uvedených studijních materiálů došlo i po roce 1989: *De Deo uno* (zpracováno podle L. Otta), Olomouc, MCM 1993, 40 stran; *De Deo trino* (zpracováno podle L. Otta), Olomouc, MCM 1993, 27 stran. Základním problémem tohoto typicky manualistického kurzu dogmatiky je absence pojednání o metodě, pneumatologie a dogmatické ekleziologie. Dalšími slabinami je dnes již nedostačující hermeneutická úroveň práce s biblickými texty i absence hlubšího vzájemného propojování jednotlivých pojednání (analogie víry).

6) Vedle oficiálního studia na Římskokatolické bohoslovecké fakultě v Litoměřicích v době rudé totality se v podzemí objevily také státem neuznané formy studia teologie. Bratři dominikáni v 70. letech pořídili samizdatový překlad několikasvazkového, velmi kvalitního úvodu do teologie z francouzské jazykové oblasti, který sloužil jako studijní materiál pro frekventanty jejich kurzu teologie (dogmatika a morálka). V úvodním svazku se setkáváme s pojednáním o Bohu jediném a trojjediném. Právě tato část *Úvodu do teologie* byla také po roce 1989 přetištěna v MCM v Olomouci: Ch. Larcher – J. Paissac – J. Isaac, *Úvod do teologie – Bůh a jeho stvoření*, Olomouc, rok neuveden, překladatel neuveden, s. 1–136. Francouzský originál pochází z roku 1962, uspořádání látky však již odpovídá metodě nastíněné v OT, čl. 16. My všichni, kdo jsme měli to štěstí, že jsme se s tímto překladem mohli setkat v době rudé totality, máme zmíněný *Úvod do teologie* dodnes ve velké úctě, protože nám pomáhal překročit stín klasického manuálu, který pro nás byl v dané době již poněkud nestravitelný. Určité nedokonalosti českého překladu padají na vrub těžké doby.

7) Z oblasti tajného studia v rámci provincie bratří františkánů v Čechách a na Moravě pochází překlad pětisvazkové dogmatiky polského autora Wincentyho Granata, *K Bohu a člověku v Kristu 1–5*, Řím, Křesťanská akademie

1981 až 1986. Ve 2. svazku se setkáváme s kapitolou věnovanou tajemství Trojjediného (s. 99–128). Dlužno podotknout, že překladateli do českého jazyka byli A. Dąbrowski OFM a R. Jáchym OFM, což z bezpečnostních důvodů nebylo v římské edici, na níž mají zásluhu také řádové struktury v Římě, uvedeno.

8) Dalším překladovým dílem, o němž se musíme zmínit, je třísvazková *Systematická teologie* vydaná CDK v Brně, další díly vyšly ve spolupráci zmíněné organizace s nakladatelstvím Vyšehrad. V 1. svazku tohoto souboru prací pocházejícího ze Spojených států amerických se setkáváme s pojednáním o trojjediném Bohu Davida Tracyho „Bůh", IN: *Systematická teologie I* (edd. F. S. Fiorenza – J. P. Galvin). Brno, CDK 1996, s. 149–210.

9) Do přehledu překladové literatury týkající se našeho tématu je třeba začlenit rovněž spisek Raimona Panikkara *Trojice. O mystické sounáležitosti mezi lidmi*, Brno, Cesta 1999, 126 stran. Základní otázka zní: můžeme hovořit o projevech tajemství Trojice nejen ve Starém zákoně, ale třeba v indických náboženstvích? Je nesporné, že tyto stopy existují, stávají se však podle mého soudu zřetelnými až v okamžiku, kdy dojde k plnému zjevení tohoto mystéria díky Ježíši z Nazareta a seslání Ducha svatého. Pokud by k tomuto, tak říkajíc explicitnímu zjevení nedošlo, nikdy bychom nebyli s to přečíst šifrované implicitní projevy tohoto tajemství mimo oblast křesťanství.

Tentýž autor se podílel na vzniku titulu Pinchas Lapide – Raimon Panikkar, *Míníme téhož Boha?*, Praha, Vyšehrad 2003, překlad Alena Mrázková, 89 stran.

10) V posledních letech se na našich pultech objevila vynikající teologická práce, která ale zároveň klade na čtenáře ne právě malé požadavky. Jedná se o překlad z francouzštiny Jeana-Hervé Nicolase *Syntéza Dogmatické teologie I – Bůh v Trojici*, Praha, Krystal 2003, 223 stran. Dlužno však podotknout, že dílo je dnes již více než čtvrt století staré. Právě v této době došlo v oblasti trinitologie k poměrně bouřlivému rozvoji.[20] Jedním z klíčových posunů je také to, že dnešní trinitologie se stále více odklání od Augustinovy psychologické teorie a klade důraz na teorii vnitrobožských vztahů a zejména na sociální trinitární teorii, již Augustin opomíjí. Z tohoto hlediska i z hlediska aplikace biblické teologie je uvedené dílo dnes již poněkud překonané. Rovněž úsilí o propojování trinitologie a spirituality v dnešní době výrazně pokročilo.

III. Závěr

Na českou teologii se hledí často skrz prsty a ona sama vykazuje určitý komplex méněcennosti. Je evidentní, že v letech komunistické totality měla velmi redukované možnosti rozvoje. To však neznamená, že by neměla co nabídnout. Tato vý-

běrová studie jasně ukazuje, že toho má český čtenář k dispozici poměrně hodně. Celá řada právě uvedených děl českých autorů čeká na kritickou analýzu. Jedno je zcela jisté: Dějiny české trinitologie existují a je třeba jim věnovat pozornost. Jestliže víme, že většina uvedených publikací nepřekračuje standardní průměr, pak nás to nemusí rmoutit. Ona totiž ta zahraniční tvorba na tom není s průměrnou úrovní zase o tolik lépe.

V textu uvádím tituly periodik následujícími zkratkami:

CMKR – *Comunio, mezinárodní katolická revue*
ČKD – *Časopis katolického duchovenstva*
Pt – *Poutník*
ST – *Studia theologica*
TS – *Teologický sborník*
TR – *Teologická reflexe*
TRev – *Theologická revue*
TT – *Teologické texty*

POZNÁMKY:

1/ Srov. C. V. Pospíšil: „Česká trinitární teologie a její kontext v letech 1800–2005. Komentovaná bibliografická sonda do dějin české teologie". IN: *Theologická revue* 76, 2005/2, s. 123–167.

2/ Na titulní straně 2. vydání se autor představuje následovně: „Kanovník vždy věrné kapituly Pražské a český kazatel při chrámu Páně sv. Víta, knížecí arcibiskupský konzistorní rada a veřejný přísežný notář, kandidát bohosloveckého doktorátu, zástupce ředitele ústavu pro chudé fary svatovítské […], spoluzakladatel Dědictví svatého Jana Nepomuckého, oučinkující spoluoud národního Muzeum…"

3/ „Neb jakkoli literatura naše dosti jest bohata na knihy náboženské, však potud jsme neměli knihy takové, ve kteréžto by se veškero učení víry předvádělo." J. V. Jirsík: *Populární dogmatika*, „Předmluva", s. 1.

4/ Zde se autor na titulní straně představuje následovně: „Doktor svatého Písma, biskup budějovický, asistent trůnu papežského a domácí prelát jeho svatosti Pia IX., K. A. přísežný notář, čestný občan mnoha měst a obcí, spoluzakladatel Dědictví svatého Jana Nepomuckého, oud českého národního Musea a Jednoty sv. Cyrilla a Methoděje."

5/ Další díly vyšly vždy v Praze v ediční řadě Dědictví sv. Jana Nepomuckého v letech: 1920; 1925; 1928.

6/ V dané souvislosti si dovolím upozornit na novou edici Kordačových textů: srov. P. Marek: *Arcibiskup pražský prof. dr. František Kordač. Nástin života a díla apologety, pedagoga a politika*. Olo-

mouc, Katedra politologie a evropských studií – Nakladatelství Moneta – FM 2005, 638 stran, s. 497–542.

7/ Autor se na titulní straně představuje jako univerzitní profesor v Olomouci. Další svazky: *Katolická věrouka II – O stvoření – O Bohu vykupiteli*. Praha 1930; *Katolická věrouka III – O milosti, svátostech a dokonání*. Praha 1922. Richard Špaček nejen přednášel na olomoucké Teologické fakultě dogmatickou teologii, ale byl také několikrát jejím děkanem (jedná se o roky 1912, 1917–18, 1922–23). Srov. *Ročenka Cyrilometodějské fakulty bohoslovecké v Olomouci za dobu 1918–1928*. Olomouc 1929.

8/ Autor se na titulní straně představuje následovně: „Kapitolní děkan v Brně, člen Akademie svatého Tomáše v Římě, dopisující člen České akademie pro vědy, slovesnost a umění a Královské české společnosti nauk v Praze."

9/ Další díly: *Katolická věrouka III – O Bohu stvořiteli*, 1923; *Katolická věrouka IVa – O Bohu vtěleném*, 1922. Je s podivem, že tato významná díla nejsou zmíněna v příslušném hesle: J. Hanuš: *Malý slovní osobností českého katolicismu 20. století*. Brno, CDK 2005, s. 123. V tomto díle bohužel absentuje celá řada významných teologů 20. století (Žák, Šanda, Špaček, ale také třeba děkani CMTF UP z posledních volebních období – L. Tichý, P. Ambros, P. Chalupa…).

10/ Za informaci o této knize vděčím kolegovi V. Novotnému. Další svazky: *Bůh ve svém díle. Věrouka pro laiky II*. 1938; *Bůh v Ježíši Kristu. Věrouka pro laiky III*. 1939; *Bůh v duši: Tajemný život milosti. Katolická věrouka IV*. 1937; *Bůh ve svátostech, Věrouka pro laiky V*. 1940; *Bůh odplatitel. Věrouka pro laiky VI*. 1941.

11/ Srov. J. Zvěřina: *Věrouka III–V*. Litoměřice, Katechetické centrum při CMBF v Litoměřicích 1969, celkem 54 stran; Tentýž: *Věrouka VI–IX*. Litoměřice, Katechetické centrum při CMBF v Litoměřicích, celkem 124 stran. První svazek jsme nemohli konzultovat. Lze však předpokládat, že v něm nalezneme pojednání o Bohu jediném a o Bohu v Trojici.

12/ Srov. L. Karfíková: „Úcta k obrazu přechází na jeho vzor. Trojiční nauka Basila Velikého a úcta k posvátným obrazům". IN: *Posvátný obraz a zobrazení posvátného*. Praha, Česká křesťanská akademie 1995, s. 61–73; Táž: „Duch svatý Bůh aneb dějinná ekonomie poznání: pátá teologická řeč Řehoře z Naziánu". IN: Táž: *Studie z patristiky a scholastiky*. Praha, Oikúmené 1997, s. 38–61; Táž: „Lidská mysl jako model Trojice podle Augustinova spisu *De Trinitate*". IN: *Tamtéž*, s. 62–107; Táž: *Řehoř z Nyssy: Boží a lidská nekonečnost*. Praha, Oikúmené 1999, 315 stran; Táž: „Jméno toho, co nemá jméno: pojmenování Boha podle Řehoře z Nyssy". IN: *Gt*, 2000, s. 58–68; Tomáš Špidlík: „Sofiologie svatého Basila". IN: *Od Sofie k New Age*. Velehrad–Roma, Refugium 2001, s. 10–18; L. Karfíková: „Nepřijal člověka, ale stal se jím: Vtělení božského Logu podle Maria Victorina". IN: Táž: *Studie z patristiky a scholastiky II*. Praha, Oikúmené 2003, s. 13–58; Táž: „Otec není starší než Syn, představa o vzniku času podle Řehoře z Nyssy". IN: Táž: *Tamtéž*, s. 68–91; Táž: „Duch tvůrce a posvětitel. Řehoř z Nyssy, o Duchu svatém proti makedoniánům – pneumatomachům". IN: Táž: *Tamtéž*, s. 124–146; Táž: „Universum svobody a Bůh jako přírodní zákon – Jan Eriugena, De praedestinatione". IN: Táž: *Tamtéž*, s. 147–174.

13/ Další svazky této série od téhož autora: *Znáš Ducha svatého?* 1998; *Znáš Boha Otce?* 1998; *Znáš Ježíše Krista?* 1999, spadají do oblasti trinitární teologie jen okrajově.
14/ Srov. C. V. Pospíšil: „Dialog s trinitologií profesora Zdeňka Kučery". IN: Zdeněk Kučera: *Trojiční teologie*. Brno, L. Marek 2002, s 269–292.
15/ C. V. Pospíšil: „Trinitární paradigma implicitně přítomné v díle sv. Bonaventury a jeho využití". IN: *Pán a Dárce života. Setkání s Duchem svatým v Novém zákoně a křesťanské tradici* (edd. L. Karfíková a Š. Špinka). Brno, CDK 1999, s. 75–109; C. V. Pospíšil: „Trojice a Eucharistie". IN: *Eucharistie – mysterium fidei* (ed. J. Hojda). Svitavy, Trinitas 2002, s. 41–63; Týž: „Trojice a Maria z Nazareta". IN: *Maria z Nazareta – plnost člověka a jádro církve* (ed. J. Hojda). Svitavy, Trinitas 2003, s. 91–123; Týž: „Problematika našeho mluvení o Bohu". IN: *Zdeněk Kučera – teologie v dialogu. Sborník k pětasedmdesátinám profesora Zdeňka Kučery* (edd. D. Toth – J. B. Lášek). Hradec Králové, Univerzita Hradec Králové 2005, s. 13–22; Týž: „Trojice – partikulární církev – inkulturace". IN: Kolektiv autorů: *O služebném kněžství – II Diecéze, partikulární církev*. Svitavy, Trinitas 2006, s. 65–83.
16/ Srov. C. V. Pospíšil: „Duch svatý a kříž Ježíše z Nazareta". IN: *CMKR* 2, 1998, č. 3, s. 224–245; Týž: „Dialog s trinitologií profesora Zdeňka Kučery". IN: *ST* 1, 2001, vol. III, s. 1–18; Týž: „Trojice a svátosti". IN: *ST* 8, 2002, vol. IV, č. 2, s. 29–34; Týž: „Patří pojednání o vlastnostech Božích do trinitární teologie?". IN: *ST* 2005, 2 (č. 20), s. 1–12; Týž: „Otec a kříž Ježíše z Nazareta". IN: *TS*, 1996, č. 4, s. 46–62; Týž: „Boží milosrdenství jako měřítko spravedlnosti". IN: *TT*, 1997, vol. 8, s. 201–202; Týž: „Opomíjený Otec a zkompromitované otcovství". IN: *TT*, 1999, vol. 10., s. 38–42; Týž: „Cesty k trinitární spiritualitě". IN: *TT*, 2000, vol. 11., s. 138–142; Týž: „Úvahy o Věčném". IN: *TT*, 2001, vol. 12., s. 49–51; Týž: „Rodina, manželství a tajemství Trojice". IN: *TT*, 2001, vol. 12., s. 194–196; Týž: „Trojice jako základ univerzality – katolicity církve". IN: *TT* 15, 2004, č. 5, s. 183–186; Týž: „Bůh Otec a kenoze Syna". IN: *TRev* 71, 2000, s. 92–101; Týž: „Jádro křesťanství, Trojice – univerzalismus – katolicita". IN: *Perspektivy – příloha Katolického týdeníku*, 2004, č. 2 (únor) s. 1; Týž: „Chrám jako symbol přebývání Boha v člověku a mezi lidmi". IN: *Salve*, 2004, č. 4, s. 37–42; Týž: „Mluvit o Bohu není jednoduché". IN: *Amen*, 1999, č. 2, s. 5–8; Týž: „Boží nesložitelnost". IN: *Amen*, č. 1999, č. 3, s. 22–24; č. 4, s. 39–40; Týž: „Boží věčnost". IN: *Amen*, 1999, č. 5, s. 35–36; Týž: „Boží duchovost a dokonalost". IN: *Amen*, 1999, č. 7–8., s. 40–42; Týž: „Naše poznání Boha". IN: *Pt*, 1999, č. 3, s. 4–7; Týž: „Nazírání Boha Otce v zrcadle modlitby Otčenáš". IN: *Pt*, 1999, č. 4, s. 3–6; Týž: „Bůh jako jediný Otec". IN: *Pt*, 1999, č. 5, s. 3–5; Týž: „Bůh blízký a vzdálený". IN: *Pt*, 1999, č. 6, s. 4–7; Týž: „Starozákonní a novozákonní obraz Boha Otce". IN: *Pt*, 1999, č. 7, s. 4–7; Týž: „Hovořit o Bohu není jednoduché". IN: *Pt*, 1999, č. 8, s. 3–6; Týž: „Otčenáš jako brána všeobecného bratrství". IN: *Pt*, 1999, č. 9, s. 3–6; Týž: „Otec – pramen bytí, jednoty, věrnosti a naděje". IN: *Pt*, 1999, č. 9, s. 3–6; Týž: „Dokonalý, vševědoucí a milující Otec". IN: *Pt*, 1999, č. 10., s. 4–7; Týž: „Otec pokory, milosrdenství, spravedlnosti". IN: *Pt*, 1999, č. 11., s. 2–5.

17/ Prozatím celá bibliografie tohoto autora se nachází IN: *Zdeněk Kučera – teologie v dialogu*. *Sborník k pětasedmdesátinám profesora Zdeňka Kučery* (edd. D. Toth – J. B. Lášek). Hradec Králové, Univerzita Hradec Králové 2005, s. 249–283.

18/ Z. Kučera: *Trojiční teologie I – Trojiční základ a tradice*. Praha 1984; Týž: *Trojiční teologie II – Trojiční teologie církve československé husitské*. Praha 1983; Týž: *Trojiční teologie III – Časovost trojiční teologie*. Praha 1983.

19/ Z dalších děl tohoto autora připomínáme: Z. Kučera: *O teologickou totožnost církve československé husitské*. Praha, Husova československá bohoslovecká fakulta – Blahoslav 1988, 136 stran, pro trinitologii jsou důležité s. 97–98, 116–120; Týž: *Hoře a milost: ke kořenům teologie církve radikálního modernismu*. Brno, L. Marek 2001, s. 107–111; Týž: „Úvodem – Modernismus: proč, odkud a kam?". IN: *Modernismus, Historie nebo výzva?: studie ke genezi českého katolického modernismu* (edd. Z. Kučera – J. B. Lášek). Brno, L. Marek 2002, s. 7–20; Týž: „Užitečné návraty: o přesvědčivost křesťanského poselství. Odkaz Aloise Spisara". IN: *Tamtéž*, s. 226–249; Týž: *Náboženská témata včera a dnes*. Hradec Králové, M&V 2003, s. 26–30; Týž: *Pravda a iluze moderní teologie: hledání věrohodné transcendence od moderny k postmoderně*. Praha, Nakladatelství Martin 2004, 2. vydání, s. 140–150.

20/ Zájemce o podrobnější informace stran tohoto zajímavého díla odkazujeme na recenzi: *TT* 15, 2004, č. 2, s. 86.

Medailon C. V. Pospíšila viz str. 140.

ОЧЬ
ІСТ-ЗІ
ІСНИ-Х
ДСКЪ

Legenda k obrazovému doprovodu

s. 1 Peter Paul Rubens: Sv. Augustin, 1637–38 (namalován pro kostel sv. Tomáše na Malé Straně), Národní galerie, Praha.

s. 6 Gertrud Januszewski: ilustrace knihy *Mit Gott fang an. Bilderbuch vom Beten* (*Začni s Bohem. Obrázková kniha modliteb*), Würzburg 1960.

s. 9, 10 Ikona proroka Eliáše, Rusko, konec 18. stol., soukromá sbírka. • Julius Schnorr v. Carolsfeld: ilustrace knihy *Die Bibel in Bildern* (*Bible v obrazech*), Leipzig 1852.

s. 13, 14 Boží pravice, detail dveří dómu, tzv. Bernwardstür, Hildensheim, kolem r. 1000. • Návštěva u Abraháma, mozaika v hlavní lodi kostela St. Maria Maggiore, Řím, kolem r. 432–40.

s. 17–20 Adam a Eva, detail dveří dómu, tzv. Bernwardstür, Hildensheim, kolem r. 1000. • Kristus, malba v klášterním kostele sv. Klementa, Schwarzrheindorf, kolem r. 1150. • Mojžíš a ohnivý keř, výjev na křtitelnici kostela San Frediano, Lucca, pol. 12. stol. • Mozaika apsidy San Michele in Affricisco, Ravenna, 545–6, kresba E. Pazzi 1843.“

s. 23–26 Ilustrace k žalmu 110, 1, Stuttgartský žaltář, fol. 23, poč. 10. stol., Zemská knihovna Stuttgart. • Trojice, iluminace v žaltáři, kolem r. 1335, Engelberg, klášterní knihovna. • Trojice, iluminace v Kodexu 173, 34 r., 1299, Kolín nad Rýnem, diecézní knihovna. • Trojice, nástěnná malba, Farad, Núbie, asi 7. stol. • Rozhodnutí ke stvoření Adama, kopie podle *Hortus Deliciarum* Herrada von Landsberg, 1170–1180 (1870 shořelo).

s. 29–32 Trojice, knižní iluminace, kolem r. 1220, Morgan Library, New York. • Trojice, iniciála v Bibli z Heisterbachu, fol. 173, 1. pol. 13. stol., Státní knihovna v Berlíně. • Ilustrace Kréda, 2. pol. 12. stol., Státní knihovna ve Vídni. • Massaccio: Ukřižování v kostele S. Maria Novella, Florencie, 1425–28.

s. 35–36 Martin Schaffner: detail oltářního obrazu, Ulm, 1510–14. • Mistr Bartoloměj ova oltáře: Tomášův oltář, kolem r. 1500, Kolín nad Rýnem.

s. 39–44 Michael Colyn: *Historia del Testamento Vecchio*, 1. vydání, Amsterdam 1614. • I. C. Visscher: *Historia del Testamento Vecchio*, 2. vydání, Amsterdam 1638. • Heinrich Füger: ilustrace ke Klapstockovu *Mesiáši*, 1798. • Heinrich Füger –

Franz Caucig: ilustrace ke Klapstockovu *Mesiáši*, druhé vydání. • Kaspar David Friedrich: Děčínský oltář, 1808, Drážďany, Gemaldegalerie. • Matthias Schiestl: Adam a Eva, oltářní obraz, 1910, Freising, Diecézní muzeum. • Peter Cornelius: Bůh Otec, výmalba kostela St. Ludwig, Mnichov, 1836. • List z kalendáře, konec 19. stol.

s. 47, 48 Malba v katakombách na Via Dino Compagni, komora F, Řím, konec 4. stol. • Leo Zogmeier: instalace, Graz 1997.

s. 52 Gilles Emery OP, fotografie: Benedikt Hajas OP

s. 58 Michelangelo Buonarroti: Bůh Otec, detail ze Sixtinské kaple, Řím, 1508–12.

s. 81 Hans Multscher: Bolestná Trojice, Frankfurt, kolem r. 1430–35.

s. 82 Enguerrand Quarton: Korunování Panny Marie, 1453–54, Museé de Villeneuve-les-Avignon.

s. 101 Stvoření, mozaika v hlavní lodi katedrály v Monreale, kolem r. 1200.

s. 102 Rozhovor s Kainem, mozaika v hlavní lodi katedrály v Monreale, kolem r. 1200.

s. 122 Andrej Rublev: Svatá Trojice, kolem 1410, Moskva, Treťjakovská galerie, Moskva.

s. 141 Trůn milosti, sousoší z katedrály ve Fritzlar, kolem r. 1300.

s. 142 Krucifix z Vroclavi, pol. 14. století, Varšava, Muzeum Narodowe.

s. 172 Hans Weidnitz: Následování Krista, dřevořez 1529, Berlín.

s. 179 Matthias Grünewald: Isenheimský oltář, 1512–16, Colmar, Unterlindemuseum.

s. 180 Jean Fougue: Adorace Nejsvětější Trojice, miniatura kolem r. 1452–60, Chantilly, Musée Condé.

s. 192 Ikona, Novgorod, 14. stol., Treťjakovská galerie, Moskva.

s. 196 Trůn milosti, Mainz, kolem 1520, Dom-Museum.

s. 204 Mozaika v apsidě kostela San Michele in Affricisco, Ravenna, 545–6, Bode-Museum, Berlín.

s. 209 „Trojiční schéma“, kopie dřevořezu z breviáře z roku 1524 (podle Braunfelse).

Recenze

Roman Ferstl: Mladý Zdeněk Kalista (1900–1919)
Benátky nad Jizerou, město Benátky nad Jizerou – Okresní muzeum Mladá Boleslav 2005

Nemůžeme pravda říci, že by se naše historiografie či literární věda vůbec nevěnovala osobnosti Zdeňka Kalisty: vedle obsáhlého bloku věnovaného Kalistovi v Souvislostech 1/2005 jsem s povděkem kvitoval vydání pamětí *Po proudu života*, potěšilo mne seznámení s poslední Kalistovou básnickou sbírkou *Veliká noc* (patří ostatně k vrcholům Kalistova beletristického díla) i s pracemi dějepisnými, ať už byly vydány z pozůstalosti, či reeditovány. Ty dostatečně ukázaly profil historika, který se od pozdního pozitivisty vyvinul až ke škole análů. Chybějí mi zde nicméně důkladné studie věnované této nevšední osobnosti české vědy a kultury, chybí mi především podrobná monografie, která by mapovala proměny tohoto tvůrce v rámci sociálních, politických a kulturních proměn naší země ve 20. století. Angažovaný představitel takzvané meziválečné básnické avantgardy (a stejně angažovaný člen komunistické strany) ještě ve 20. letech – a v těch 30. už znovuobjevitel tradic barokních (vracející se zpět do lůna církve). Přítel Wolkerův – žák Pekařův. Politický vězeň českého stalinismu vědomý si toho, že naše kultura byla vždy evropskou, ano světovou (což muselo obzvláště nepříjemně znít všem těm stavitelům ostnatých drátů a železných opon) přesahem směrem k anticko-křesťanskému dědictví. Autor děl sice již metodologicky překonaných, jejichž drobné věcné chyby opravili četní pokračovatelé, nepřekonaných nicméně živoucím stylem a láskyplně zaujatým podáním. Básnící historik – historizující básník. Narozený 22. července 1900 v Nových Benátkách (dnes městské části Benátek nad Jizerou). Tak bychom mohli ve stručnosti charakterizovat toho, jehož podrobnou monografii mapující tvůrčí život a vývoj doposud nemáme, a musíme býti proto vděčni i za ty, které se snaží osvětlit výše uvedené alespoň v dílčím nástinu: „Cílem této práce, původně vzniklé v diplomovém semináři Doc. PhDr. Petra Čorneje, CSc., je zrekonstruovat život a činnost Zdeňka Kalisty […] v období jeho dětství a mládí," vymezuje Roman Ferstl zacílení knihy *Mladý Zdeněk Kalista (1900–1919)*.

Je si totiž dobře vědom, že „Zdeněk Kalista je názorným příkladem, jak dětství formuje osobnost. Stalo se mu celoživotní inspirací a nalezneme v jeho bibliografii velmi málo děl, v nichž by se alespoň náznakově nedotkl svého dětství a mládí." Budeme-li význam Ferstlovy práce vidět především v jejím zaměření na zatím méně známou a sledovanou etapu básníkova a historikova života, na období, které prožil v rodných Benátkách a později na gymnazijních studiích v Mladé Boleslavi (tedy ještě před odchodem do Prahy na školu vysokou), na období rané tvorby rukopisné a prvních tištěných pokusů (v regionálním tisku a studentských časopisech *Domov*, *Ruch*,

Větev), budeme-li význam této práce spatřovat též v autorově ochotě pracovat s poměrně hůře dostupnými rukopisnými prameny, nesmíme přece smlčet nedostatky recenzované knihy. Vzpomenu tedy dva hlavní a podstatné:

Ač chce *Mladý Zdeněk Kalista* být „plnohodnotným, kritickým doplňkem Kalistových pamětí" (což zní věru trochu nadneseně, uvědomíme-li si, že tu proti sobě stojí dvousvazkové opus magnum a šedesátistránková studie), přece zůstává v jejich vleku a závislosti na nich. Nedosahuje-li Ferstl Kalistovy stylistické úrovně a živé plasticity podání, netřeba mu to zazlívat – nepíše přece dílo umělecké. Vyčetl bych mu však, že z Kalistových vzpomínek přebírá nejen informace, ale také formulace – a to dokonce bez uvedení zdroje (čímž navíc porušuje autorský zákon). Jako například tehdy, píše-li na straně 19 o proměně morálky na mladoboleslavském gymnáziu za 1. světové války. Co bych však autoru vyčetl nejvíce je fakt, že se nikde nepokusil jít *za* a *nad* Kalistu. Že se mu nesnažil oponovat (arciť místy koriguje drobné nepřesnosti), jej doplnit. Například o obraz sociálního, politického a kulturního nivó českého města (Benátek, Boleslavi) na počátku 20. století. Například o obraz proměny české mentality za 1. světové války: v našem případě navíc demonstrovaný (za *pars pro toto* tu slouží mladoboleslavské gymnázium) loajálním smutkem nad rakví Františka Josefa I. a velmi neloajální svatováclavskou oslavou roku osmnáctého. (Hlubšího pojednání se dožaduje také formování nové umělecké generace na konci 1. světové války a na počátku samostatné republiky. Taková práce by ovšemže nabyla příliš na rozsahu a patrně by byla nucena překročit mantinely daného období 1900–1919.)

Vedle těchto podstatných výtek poněkud blednou mé poznámky stran Ferstlových rozborů poetiky literárních děl. Tu bych jen podotknul, že místy autor směšuje jablka s hruškami, totiž časomíru (poezie antické) s prozodií sylabotónickou (Vrchlický, Machar). Že domněle symbolistické texty Kalistovy by bylo případnější nazvat anarcho-symbolistními. Že v případě hry *Loupežníci a městečko* bylo lze upozornit na dobově (o generaci starší Čapek v *Loupežníku*, o dvě generace starší Šrámek v *Měsíci nad řekou*) v české literatuře aktualizované téma střetu otců se syny.

A ještě jednu věc bych rád připomenul, neboť i tato je ve Ferstlově publikaci toliko naznačena (ostatně ani obsáhlé Kalistovy paměti ji uspokojivě nevysvětlují). Jde o náboženský (ale také protináboženský) kvas prvních desetiletí 20. století – a také o to, jakou vnitřní proměnou tehdy u nás katolická církev prochází. Proměnou týkající se navíc i vnitřního ustrojení věřících. Proměnou vedoucí sice ke vzniku odštěpené církve domněle národní i četným odpadnutím (u některých – jako u Kalisty – jen dočasným), ale také k Florianovu Dobrému Dílu, Durychově publicistice, vzniku *Akordu*, *Řádu* i revue *Na hlubinu*. Tedy intelektuálního, vnitřně opravdového (ne jen jevového), skutečně žitého katolictví vědomého si svých kořenů – k jichž hledání (v baroku a středověku) ostatně přispěl sám Zdeněk Kalista.

Jakož přispívá Ferstlova publikace – přes své nedostatky – k poznání kořenů, z nichž bralo životodárnou mízu zaujetí básníkovo a historikovo (ostatně „Benátky Kalistova dětství ještě žily

živými dědici barokní doby“). Jde tedy přesně o takovou knihu, jimiž by se regionální kulturní instituce měly hlásit k objektům svého zájmu. Bohu díky, můžeme se na ně už dívat bez červených brýlí. Teď jenom, abychom vůbec pohlédli, a dohlédli.

Ivo Harák

Charles Journet: Promluvy o milosti

Praha, Krystal OP 2006. Přeložil Otto Albert Tichý.
Předmluvu napsal Tomáš Machula.

Svatý Tomáš Akvinský, nejvýznamnější teolog a myslitel středověku, zesnul před více než sedmi sty lety, jeho teologický a myšlenkový odkaz je však stále živý. Svědčí o tom i rozsáhlé dílo švýcarského teologa Charlese Journeta, který je právem považován za jednoho z největších zástupců tomistické teologické školy 20. století. Narodil se roku 1891 v Ženevě a takřka celý život působil jako profesor dogmatiky v semináři ve švýcarském Fribourgu. Roku 1926 založil významný teologický časopis *Nova et Vetera*, později se výrazně podílel na přípravě a průběhu II. vatikánského koncilu a roku 1965 byl za své zásluhy oceněn udělením kardinálského klobouku. Zemřel o deset let později ve Fribourgu.

Kniha *Promluvy o milosti* je autorizovaným přepisem rekolekcí, které Journet pravidelně dával v kapli Ecogie poblíž Ženevy. Na rozdíl od ostatních jeho „promluv“ (*entretiens*), které knižně vyšly až po jeho smrti, tyto (z roku 1956) sám redigoval a byly vydány za jeho života. Právě původ knihy s sebou nese určitá specifika, která je záhodno zmínit. K pozitivům je nutno klást zejména přístupnost širšímu okruhu čtenářů a také úzké propojení pohledu dogmatické a spirituální teologie, které je zde tak těsné, že člověku dává vzpomenout na zlaté časy středověké teologie, kdy tato věda ještě nebyla striktně rozdělena do jednotlivých odvětví a byla pojímána jako celistvá – přesně tak to činil i svatý Tomáš. Rubem jsou oproti tomu jednostranná podání jedné z teologických tradic, která není jedinou možnou (což je daní za populární charakter knihy, která není vědeckým pojednáním), a především skutečnost, že se pojednání nese v nepříliš vstřícném postoji vůči nekatolickým křesťanům a židům (to je pochopitelné v ryze katolickém prostředí před II. vatikánským koncilem, ovšem méně přijatelné nyní).

Zde by mohlo dojít vzhledem k výše řečenému k jistým nedorozuměním, která je třeba vysvětlit. Co dnes vnímáme jako částečně překonané, bylo ve své době skutečně téměř prorocké. Dále zde hraje roli fakt, že Journetova spíše nepřívětivá nota vůči židovství spočívá mnohem spíše v rétorice než v obsahu. A především je zde podstatné to, že se jeho postoj odvíjí ve dvou plánech: místa židovského národa v ekonomii spásy – a zde je nutno Journetův pohled korigovat – a spirituální dimenze působení Boží milosti u dnešních židů, kde je Journetův hluboký náhled dodnes velice inspirativní a originální.

Samotné pojednání je rozděleno do dvou částí. V první je probírána milost jako taková, v druhé jsou probírány jednotlivé vztahy člověka k milosti v historii a ekonomii spásy. První část Jour-

net prochází velice klasicky, někdy snad až příliš scholasticky v onom špatném slova smyslu. Pro vykladačskou bravuru, přehled a jasnost však může velmi dobře posloužit jako přehledná dogmatická příručka. Probírány jsou jak klasické omyly – pelagianismus a kalvinismus –, tak také rozdělení na milost pomáhající a posvěcující, problematika predestinace, zásluhy, vše, jak již bylo řečeno, se stálým zřetelem k duchovnímu životu křesťana.

Druhá část pojednává o tématech, která, podle Journetových vlastních slov, v klasických pojednáních o milosti chybějí. Mluví zde o „existenciálních stavech milosti". Pod tímto pro mnohé snad neobvykle znějícím názvem se skrývají otázky, které spojují problematiku milosti s dalšími teologickými obory – ekonomií a dějinami spásy a především s ekleziologií. Journetovo *opus magnum* – *L'Eglise du Verbe Incarné* (*Církev vtěleného Slova*) – je věnována právě ekleziologii, takže není divu, že i v těchto promluvách předvádí především v jejím rámci své umění a rozvíjí své úvahy do nových oblastí. A opět se sluší poznamenat, že neztrácí ze zřetele spirituální aspekty celé problematiky. Odvážně se také pouští na tenký led uvažování o tom, jak milost působí v nekřesťanských náboženstvích. Když člověk vidí, jak daleko byl Journet ve své době schopen dohlédnout stran mezináboženského porozumění a dialogu, není pochyb o jeho uplatnění na II. vatikánském koncilu, který právě této otázce věnoval velkou pozornost. A nic přitom Journetově uvažování neubírá fakt, že současné teologie došla už zase o další kus cesty dále (kupř. ve vztahu k židovskému národu).

Kniha *Promluvy o milosti* je druhým Journetovým dílem, které vyšlo česky péčí dominikánského nakladatelství Krystal. S první vydanou knihou *Zlo* má mnoho styčných bodů, které pozorný čtenář jistě odhalí. Zatímco však v prvním díle nabízí švýcarský teolog velmi hluboký pohled na problematiku, o kterou se dělí filozofie s teologií, a tudíž polemizuje velmi vědeckým a podrobným způsobem s mnoha význačnými mysliteli, kniha *Promluvy o milosti* je především fundovanou, leč velmi přístupnou příručkou k danému tématu, do kterého velmi dobře a poctivě uvede, a zároveň plní stejně dobře svoji původní roli: poskytnou hutnou potravu pro duchovní život každého křesťana, který chce hlouběji a uvědoměji prožívat svou víru.

Kniha vychází v překladu Otto Alberta Tichého, který doposud existoval pouze v rukopisu. Poněkud knižní a klasický styl překladu pak celkem dobře odpovídá charakteru díla. Velmi výstižnou a přesnou předmluvou, která čtenáře zpravuje i o stinných stránkách díla, a zároveň dobře vysvětluje Journetovu terminologii – snad trochu vzdálenější dnešnímu myšlení – opatřil knihu Tomáš Machula.

Ludvík Grundman OP

John Pawson: Leçons du Thoronet
Marseille, Images En Manœuvres Éditions 2006

Od 6. května do 31. července roku 2006 probíhala ve světoznámém klášteře Le Thoronet ve Francii pozoruhodná výstava, kterou uspořádal britský architekt John Pawson. Výstavu rozvrhl do 14

„architektonických zastavení“, které rozmístil různě po areálu kláštera a vyznačil jen lavicí otočenou vždy tak, aby nasměrovala návštěvníka na určitý prvek či aspekt stavby.

Tato událost stála u zrodu samostatné knihy přesahující dalece význam pouhého doprovodného katalogu. Čtrnáct zastavení je zde zachyceno 14 fotografiemi, které jsou doplněny sérií 14 fotografií z Pawsonova vlastního díla. Krátké texty Alison Morrisové vysvětlují jednotlivá témata a vztahy mezi cisterciáckou architekturou 12. století a Pawsonovým minimalismem přelomu tisíciletí. Názvy zastavení–kapitol mluví za vše: Povrch, Světlo, Hmota, Měřítko, Cirkulace, Rytmus, Proporce, Krajina, Opakování, Perspektiva, Spojení, Řád, Geometrie a Kontext. Autorem většiny fotografií je Hisao Suzuki, fotograf prestižního architektonického časopisu *El Croquis*.

Pawson není prvním architektem, který je stavbou Le Thoronet fascinován natolik, že touží dát svému obdivu tvar. Již v 50. letech napsal Le Corbusier předmluvu k nádhernému fotografickému eseji Luciena Hervého o tomto klášteře, který vyšel pod názvem *Architektura pravdy* (*Architecture de Verité*). O vlivu Le Thoronet na dominikánský klášter La Tourette (a vlivu otce Marie-Alain Couturiera OP, který Le Corbusiera do Le Thoronet poslal) jsme již psali v *Salve* 4/2004. Na reedici Hervého a Le Corbusieovy knihy v nakladatelství Phaidon Press roku 2001 se podílel právě Pawson. Není bez zajímavosti, že nové vydání obsahuje i esej Dom Samuela, někdejšího převora v Sept-Fons a současného představeného v klášteře Matky Boží v Novém Dvoře u Plzně.

V předmluvě *Lekcí z Thoronet* cituje John Pawson Le Corbusiera, který v každém detailu této stavby nacházel „principy tvořivé architektury“, a sám popisuje nadčasovou modernost, vizuální jednoduchost, souhru kamene a světla, klid a sílu tvarů, kvůli kterým se do Le Thoronet pravidelně vrací. Pawsonovi stejně jako Le Corbusierovi nejde o doslovnou inspiraci, ale o pochopení smyslu a vnitřní podstaty. Vyzdvihuje, že Le Thoronet postavil „člověk, který věděl, co chce, a dokázal všude učinit to správné rozhodnutí“ –, což tvoří podle Pawsona nejvnitřnější „podstatu architektonického navrhování“. Pawson dokresluje působení architektury Le Thoronet drobnou příhodou. Jednou s sebou vzal do Provence i svého pětiletého syna, který v kostele začal zničehonic skákat po lavici. Jeden starší turista se na něj obrátil s tím, že by měl být člověk v kostele ticho. Přítomný kněz, který to slyšel, však turistu napomenul, že by se chlapci mělo dovolit, aby byl sám sebou. Kněz pravděpodobně rozuměl skutečnosti, že dítě vyjadřuje vzrušení z výjimečného prostoru i fyzicky.

Lekce z Thoronet nejsou ale jen jakousi učebnicí architektury či osobitým uměleckým záznamem inspirací britského architekta. (Pawsonova ruka je čitelná i na knižní grafické úpravě.) Knihu lze považovat i za pokus o životní bilanci, pokus o projasnění a shrnutí základních kamenů architektovy tvorby. Pawson totiž sám považuje stavbu českého cisterciáckého kláštera v Novém Dvoře, který z pochopitelných důvod převládá mezi fotografiemi z archivu londýnského ateliéru, za vrchol a „klenák“ svého díla, úběžník, který staví „vše, co dosud navrhl, do jedné perspektivy“. Právě díky srovnání Nového Dvora s prastarým klášterem Le Thoronet otevírají *Lekce* i bezprostřední možnost hlubších úvah o podstatě Pawsonovy architektury. Kritika architektury však již přesahuje rámec recenze této skvělé knihy.

John Pawson uvádí, že se bude od Le Thoronet „učit tak dlouho, dokud bude klášter navštěvovat“. Člověk nemusí sdílet život a ideál mnichů, a přesto se může poučit z toho, že určitá architektura odkrývá prostor svobody pro „život myšlenky“ a smysl pro „hloubku a ne povrch věcí“. Pravidelné návštěvy v Le Thoronet jsou pro britského architekta „i lekcí života“. *Lekce z Thoronet* navíc nemusí zaujmout jen milovníky cisterciácké architektury či ctitele známého minimalisty. Nabízejí totiž na zcela konkrétních příkladech mikrosondy do nadčasových témat, které se dotýkají – chtě nechtě – každého člověka.

Norbert Schmidt

Christopher Hayden: Modlit se s Písmem. Úvod do praxe *lectio divina*
Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2004

V uplynulých patnácti letech vyšlo v češtině několik publikací o mnišské praxi modlitební četby Písma, zvané *lectio divina*. Zdálo by se tedy zbytečné vydávat další. Přesto se domnívám, že Karmelitánské nakladatelství neudělalo chybu, když se rozhodlo vydat knihu irského kněze Christophera Haydena, neboť jde o práci opravdu nevšední: fundovanou a přesto velmi čtivou.

Kniha je rozdělena do tří částí: „Modlitba a Písmo“ (s. 12–42), „Uvedení do *lectio divina*“ (43–100) a „*Lectio divina* s evangeliem sv. Marka“ (101–166). Už to samo o sobě ukazuje na poctivý a pedagogicky důkladně promyšlený přístup, který autor vysvětluje v úvodu: prvním úkolem je poznat, co modlitba a Bible jsou, a co nikoli; teprve pak je možné se pokusit znázornit modlitbu a Písmo společně v metodě *lectio divina* a nakonec uvést praktické příklady její aplikace na Markovo evangelium (10n.).

Modlitba je v první části prezentována jako naše odpověď na Boží iniciativu, kdy umožňujeme Bohu, aby se jeho plán mohl uskutečnit i v našich životech (12–20). Autor si ovšem dává tu práci představit také, čím modlitba není: není pokusem manipulovat s Bohem, není únikem z reality, je spíše záležitostí oddanosti než citů a spíše „nečinností“ než činností (21–28) – toto vše by mělo být samozřejmostí a, bohužel, není. Písmo je Haydenem vykresleno jako zvěst Boha o jeho jednání s Božím lidem, vyjádřené lidskými slovy (28–36); není pak „čistými a prostými“ dějinami, pouhou knihou modliteb a meditací, ba není ani knihou hotových odpovědí na životní otázky, ani knihou zcela „otevřenou“, neboť vyžaduje zkušené průvodce (36–42). Už v této první části vysvítá to, co pak ještě zřetelněji vystupuje do popředí v dalších dvou částech: jestliže na jedné straně autor nechce sklouzávat do ryze biblické, exegetické roviny, je na straně druhé nesmírně poctivé a nemálo sympatické, že je obeznámen s výsledky biblické exegeze a že s nimi hojně pracuje.

Ve druhé části autor – opět velmi čtivě – představuje samotnou metodu *lectio divina*: nejprve obecně, pak s ohledem na současnou situaci, nevyhýbá se ani její definici (43–49) a podrobnému přiblížení jejích čtyř částí (*lectio*, *meditatio*, *oratio*, *contemplatio*) na základě konkrétních biblických

úryvků (Gn 12,1–4; Lk 15,11–32 a Zj 13; srov. 49–93). Zdůrazňuje její význam pro život, sepjetí s liturgií a možnost sdílené *lectio divina* (93–100).

Ve třetí části snad nejvíce vystupuje do popředí to, co mohl čtenář tušit už v předchozích dvou částech: Christopher Hayden není teoretik, sám *lectio divina* koná, umí poradit, biblickému textu rozumí, je s ním důvěrně spřátelen. Dříve než se pustí do modlitební četby zásadních témat Markova evangelia, neopomene zásadní úvod: co je evangelium a co je typické pro Markovu zvěst (101–111). Co se týče samotné četby Markova evangelia, nezbývá než čtenáře odkázat přímo na Haydenův text (111–166), nedokázal bych výstižně parafrázovat všechno bohatství, které s sebou nese.

Když k takto zdařilému textu připočteme ještě velmi citlivý překlad Markéty a Oldřicha Seluckých, je nabíledni, že si publikace – a především nakladatelství s překladateli a redaktory – zaslouží náš dík. Máme totiž k dispozici výtečnou pomoc na cestě k hlubšímu životu s Písmem a k prohloubení osobní modlitby.

Pavel Vojtěch Kohut OCD

+ QUI VI
DIT ME
VIDITET
PATREM
EGO ET
PATER
UNUM
SUMUS

English Summary –Trinity

Thomas Sternberg
Forbiddance of portraying God the Father?

The „Salve" dealing with a central Mystery of Christian faith, the Trinity doctrine, opens with an excursus to the history of art – various chapters of development of portrayal of this theme –, penned by the prominent German specialist in theology and art, Prof. Thomas Sternberg, head of the „Franz Hitze Haus" Catholic Social Academy in Münster and presently a CDU deputy in the regional parliament of Nordrhein-Westfalen in Germany. Sternberg first asks a question of how it happened that a picture of a bearded elderly man on a cloud is read by most people today as a portrayal of God the Father. He acquaints us with the symbolic depictions of early Christianity, with the Christomorphic portraying of God in the Middle Ages, with the debates and peculiarities of the times of reformation and counter-reformation. He concludes by saying that in the present modern art – both ecclesial and non-ecclesial – again we can meet portrayals that have a feeling for allusion in portraying the transcendency and refer to the observer's own meditation. Illustrations to Sternberg's text are spread throughout the whole issue of Salve.

Trinitarian theology is a „spiritual exercise"
Interview with Gilles Emery OP

An interview with the professor of dogmatics at the University of Fribourg in Switzerland – one of the leading authorities in trinitology – deals with the question of „usefulness" of the Trinity doctrine for the life of an „ordinary" Christian. Emery mentions the main traits of the Trinity doctrine in St. Thomas's work, and sketches some themes of a relatively turbulent development of this area of theology in the last half-century or so. According to Emery, the present „Trinity boom" is closely connected with the search for specific and central contents of Christian faith, in a world full of changes and tragedies. It is a return to the sources, to the centre of Christianity for, as a matter of fact, all Christian credo is trinitarian.

Gilles Emery OP
The Person of the Father

The article is the chapter 8 from O. Emery's book *La théologie trinitaire selon saint Thomas d'Aquin* (Paris: Cerf, 2004, p 185–212). As an analysis of calling God the Father, it is not limited just to the pertinent question of the Summa Theologiae (*STh* I, 33) but is based on the doctrine encompassed in the whole tractate on the Trinity. The author also draws from his knowledge

of the whole work of Thomas to whom he often refers. The explication is based on two fundamental qualities involved in the name Father: fatherhood (paternitas) and unbornness (innascibilitas). A key to their understanding is in the notion of „principle" that expresses some relation according to its origin. The very name Father is analogical. In the most proper sense it belongs to God the Father in relation to his Son. Any other Fatherhood of God is derived from that because we people are not simply children of God the Father but we are children of the Father of Jesus Christ. The quality of being unborn reveals that Father does not proceed from anyone else, he is the principle without a principle. It is a negation of the relation of coming from another person, and thus it is the proper mark of the Father. In the concluding part, the author shows that the source of unity in God is not only the common essence but also the Person of the Father in his distinctiveness. The author refers to patristic fundaments of Aquinate's theology, especially St. Augustine. Comparisons with Aquinate's immediate forerunners, Sts Albert the Great and Bonaventura, are also valuable.

Benedikt Tomáš Mohelník OP
From theology to economy
The mission of the Divine Persons according to Aquinate's Summa Theologiae

This article deals with the theology of mission of the Divine Persons on the basis of Question 43 of the First part of Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas. The author does not follow the sequence of articles in the pertinent question but systematically organizes the matter and reveals links with other theological themes. First he analyses the place of the question in the whole of Summa and its structure. Then he shows Aquinate's inspiration with St. Augustine. Next he works on the theme of the visible and the invisible missions. Finally, he hints at some perspectives of development and application of the theology of Aquinas.

André-Marie Ponnou-Delaffon
Towards a theology of the Holy Spirit

The author of the article shows, right from the beginning, that the person of Holy Spirit has a distinctively different character from the other two persons: it is impossible to become aware of the mystery of the Holy Spirit in the same way as we can become aware of the mystery of Christ. For the author, the Holy Spirit seems to be first and foremost *the* one who enables us to have any kind of reflection whatsoever on God, on Christ. Thus we indirectly arrive at a theology of the Spirit as *the* theology that enables any theology of Christ! A further specific of the Spirit is his anonymity, the absence of any name in his case – thus, it is proper to the Holy Spirit, in fact, that nothing else is proper to him except for what is purely divine. Should he be given a name, it would be the name Gift. The Holy Spirit is therefore primarily the abundance

of the love of God within himself, the Father's love given to Christ. In the final part, the author devotes himself to the role of the Holy Spirit as a mediator, both within the Trinity and in relation to the human being.

Ctirad Václav Pospíšil OFM
The mystery of the Triune and the human society

The article reflects on the question of how to explain, as comprehensibly as possible, the bond between the mystery of God's triunity and our life. In solving this problem, he takes recourse to the social teaching of the Church. He dwells on the question of human freedom, the main source of which he sees in the absolute freedom of God which is absolute just in his triunity. Therefrom, relations in the Trinity also become an ideal image of relations in human society. In the second part, the author thinks about connections between extreme forms of monotheism and claims for absolute power in the world. He sees interconnection between the development of theologic thinking in the field of trinitology and the development of democracy in the West. Also, he asks how eg the Islamic fundamentalism relates to the extremely monotheistic understanding of the Muslim God. Only a trinitarian concept of the one God is, for the author, a basis on which to overcome any kind of nationalism, ethnocentrism, and particularism, and – on the other hand – to accept the possibility of alterity.

Vojtěch Kohut OCD
Living the life of God
(Introduction to the trinitarian spirituality according to St. John of the Cross)

Trinitarian crisis in the Western theology of the past centuries has caused the basic mystery of faith fade away from Christian life, so what we need today is not just a renewal of trinitology but also a deepening of trinitarian mind of the faithful. Christians are more easily introduced to trinitarian spirituality by Christian mystics whose experience can be paradigmatic. One of the most important of them is certainly St. John of the Cross (1542–1591).
His own mystical experience can be reconstructed only with some probability; it is his natural discreetness that prevents us from a clearer mapping of his own experience. Yet, on the basis of testimonies of the witnesses in the processes of beatification, and especialy by diachronic analysis of his own trinitarian texts (especially a shift in perspective between the poetry and commentary of the *Living Flame of Love* and the two editions of the *Spiritual Canticle*) we can arrive at a conclusion that in the years 1584 and 1585 he had two fundamental mystical experiences: first one having a trinitarian character, the other one, pneumatic.
By comparison between these findings and the results of a synchronic analysis of sanjuanistic trinitarian texts (the poems *Romance* and *Source*, the commentaries *Spiritual Canticle* and *Living*

Flame of Love) we arrive at a possible itinerary of the development of his trinitarian mystical experience in three phases: Christocentric, Christic-theocentric, and pneumatopathic-trinitarian. The sanjuanistic experience can serve as a paradigm usable in the mystagogic initiation of Christians to the trinitarian spirituality, as part of the pastoral work of the Church.

Bl. Elisabeth of the Trinity
The praise of glory of the Trinity
(Heaven in faith 32.42–44)

The article is a commentary on an extract of the mystical text of Bl. Elisabeth of the Trinity – a discalced Carmelite whose centenary is commemorated this year. The article begins with her biographic and spiritual profile: the facts that formed her understanding of the „inner cell" of the heart. Its core, then, is an introduction to her text *Heaven in faith* which deals with the desire to reach union with God in Christ by a return to the centre of our soul where, since the baptism, the Trinity has built up its dwelling. By way of a series of meditations, the author of *Heaven in faith* comes to the conclusion: what the blessed live in heaven, also we can live in faith here on earth in anticipation, ie, to become the praise of glory of the Trinity. In addition, there is a commentary to the individual verses of the title of the text mentioned.

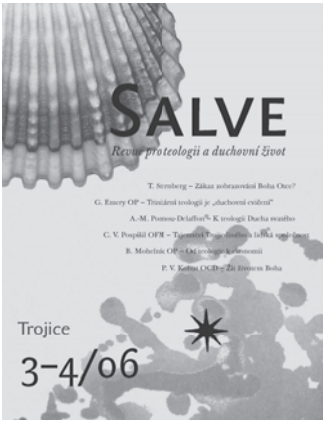
Ctirad Václav Pospíšil OFM
Contemporary Czech trinitology

The article is a concise commented bibliography of the Czech trinitology since 1840, the year when the *Popular Dogmatic Theology* of Jan Valerián Jirsík first appeared, until the 2002 *Trinitarian Theology* of Zdeněk Kučera, including a selection of the most important translated literature on the subject. The final summary then reveals a surprising discovery that the history of the Czech trinitology not at all so marginal as it has been judged until now.

Sanct·iohan
Sanct·matth
pater
non est
filius
est
Deꝰ
est
non est
non est
Sanct·luc·
Sanct·marc·
spūs
sctūs

SALVE
Revue pro teologii a duchovní život
mnišství
1/06

SALVE
Revue pro teologii a duchovní život
Maritain
2/06


SALVE
Revue pro teologii a duchovní život
T. Stenberg – Zákaz zobrazování Boha Otce?
G. Emery OP – Trinitární teologie je „duchovní cvičení"
A.-M. Pomme-Delaflon OSB – K teologii Ducha svatého
C. V. Pospíšil OFM – Tajemství Ježíšova lidství a spása světa
B. Mohelník OP – O teologii a ekonomii
P. V. Kolmu OCD – Žít životem Boha
Trojice
3–4/06

Rejstřík článků 2006

ROZHOVORY:

EMERY Gilles [rozhovor vedli Štěpán M. Filip a Benedikt T. Mohelník]: Trinitární teologie je duchovní cvičení. Salve 16, 2006, č. 3–4, s. 53–57
Dom PATRIK [rozhovor vedl Norbert Schmidt]: Bůh je svobodný, může nás zaskočit. Salve 16, 2006, č. 1, s. 57–69
ŠPRUNK Karel [rozhovor vedli Tomáš Chudý a Norbert Schmidt]: Rozlišovat, ale neoddělovat. Salve 16, 2006, č. 2, s. 43–48

ČLÁNKY:

DAUJAT Jean: Maritainovo poslání. Salve 16, 2006, č. 2, s. 7–10
EMERY Gilles: Osoba Otce. Salve 16, 2006, č. 3–4, s. 59–80
CHENAUX Philippe: Maritain na úsvitu třetího tisíciletí. Salve 16, 2006, č. 2, s. 13–15
JELÍNKOVÁ Klára: Jacques Maritain v datech. Salve 16, 2006, č. 2, s. 119–124
JELÍNKOVÁ Klára: Umění ve filozofii Jacquesa Maritaina. Salve 16, 2006, č. 2, s. 29–41
KOHUT Pavel Vojtěch: Žít životem Boha. Uvedení do trojiční spirituality podle sv. Jana od Kříže. Salve 16, 2006, č. 3–4, s. 143–171
MARITAIN Jacques: Existovat spolu s lidem. Salve 16, 2006, č. 2, s. 65–70
MARITAIN Jacques: Jacques Maritain o antisemitismu. Salve 16, 2006, č. 2, s. 73–75
MARITAIN Jacques: Maritain a pravda. Salve 16, 2006, č. 2, s. 51–57
MARITAIN Jacques: O časném poslání křesťana. Salve 16, 2006, č. 2, s. 59–63
MARITAIN Jacques: Problém politického sjednocení světa. Salve 16, 2006, č. 2, s. 77–95
MARITAIN Jacques: Přirozená mystická zkušenost a prázdnota. Salve 16, 2006, č. 2, s. 97–117
MOHELNÍK Benedikt Tomáš: Od teologie k ekonomii. Salve 16, 2006, č. 3–4, s. 103–121
NOVÁK Miroslav: Myšlení Jacquesa Maritaina v bývalém Československu. Salve 16, 2006, č. 2, s. 17–26
PAVLÍK Jiří: Hodnocení vzdělání v literatuře počátků egyptského mnišství. Salve 16, 2006, č. 1, s. 7–21
PETRÁČEK Tomáš: Proč a jak vznikají řeholní řády? Pierre Mandonnet OP a spor o výklad církevních dějin. Salve 16, 2006, č. 1, s. 101–118
PONNOU-DELAFFON André-Marie: K teologii Ducha svatého. Salve 16, 2006, č. 3–4, s. 83–100
POSPÍŠIL Ctirad Václav: Současná česká trinitologie. Salve 16, 2006, č. 3–4, s. 181–191
POSPÍŠIL Ctirad Václav: Tajemství Trojjediného a lidská společnost. Salve 16, 2006, č. 3–4, s. 123–140
SCHENKLOVÁ Marie Assumpta: Ženská mystika v německém středověku. Salve 16, 2006, č. 1, s. 75–91

SCHMIDT Norbert: Hora mnichů. Salve 16, 2006, č. 1, s. 121–126
SKŘIVÁNEK Anselm Pavel: Počátky benediktinských klášterů v českých zemích. Salve 16, 2006, č. 1, s. 21–36
STERNBERG Thomas: Zákaz zobrazování Boha Otce? Salve 16, 2006, č. 3–4, s. 7–51
VANDROVEC Alexius: Abatyše s kvazibiskupskou jurisdikcí. Salve 16, 2006, č. 1, s. 93–98

EDICE:
Bl. ALŽBĚTA od Trojice: Chválou slávy Trojice. *Nebe ve víře* 32.42–44. Salve 16, 2006, č. 3–4, s. 173–178
Exordium Parvum. O počátcích kláštera v Cîteaux. Salve 16, 2006, č. 1, s. 39–54
Dom PATRIK: Homilie u příležitosti 25. výročí opatské benedikce, Nový Dvůr 2. února 2006. Salve 16, 2006, č. 1, s. 70–71

RECENZE:
BEDŘICH Martin: [rec.] Theodórétos z Kyrru: Historia Religiosa. Salve 16, 2006, č. 2, s. 132–133
GRUNDMAN Ludvík: [rec.] Charles Journet: Promluvy o milosti. Salve 16, 2006, č. 3–4, s. 199–200
HARÁK Ivo: [rec.] Roman Ferstl: Mladý Zdeněk Kalista. Salve 16, 2006, č. 3–4, s. 197–199
KOHUT Pavel Vojtěch: [rec.] Christopher Hayden: Modlit se s Písmem. Úvod do praxe *lectio divina*. Salve 16, 2006, č. 3–4, s. 202–203
LINKA Jan: [rec.] Hana Rysová – Václav Cílek: Tichý břeh světa. Salve 16, 2006, č. 1, s. 133–134
LINKA Jan: [rec.] Heinrich Kraft: Slovník starokřesťanské literatury. Salve 16, 2006, č. 1, s. 134–136
TRÁVNÍČEK Mojmír: [rec.] Milan Badal: Ranní rozcvičky. Salve 16, 2006, č. 2, s. 129
SCHMIDT Norbert: [rec.] John Pawson: Leçons du Thoronet. Salve 16, 2006, č. 3–4, s. 200–202
ŠTICA Petr: [rec.] Tomáš Petráček: Marie-Joseph Lagrange. Bible a historická metoda. Salve 16, 2006, č. 1, s. 131–133
ŠTICA Petr: [rec.] Bernhard Häring: Bez východiska? Salve 16, 2006, č. 2, s. 130–132

1/06 Mnišství
2/06 Maritain
3–4/06 Trojice

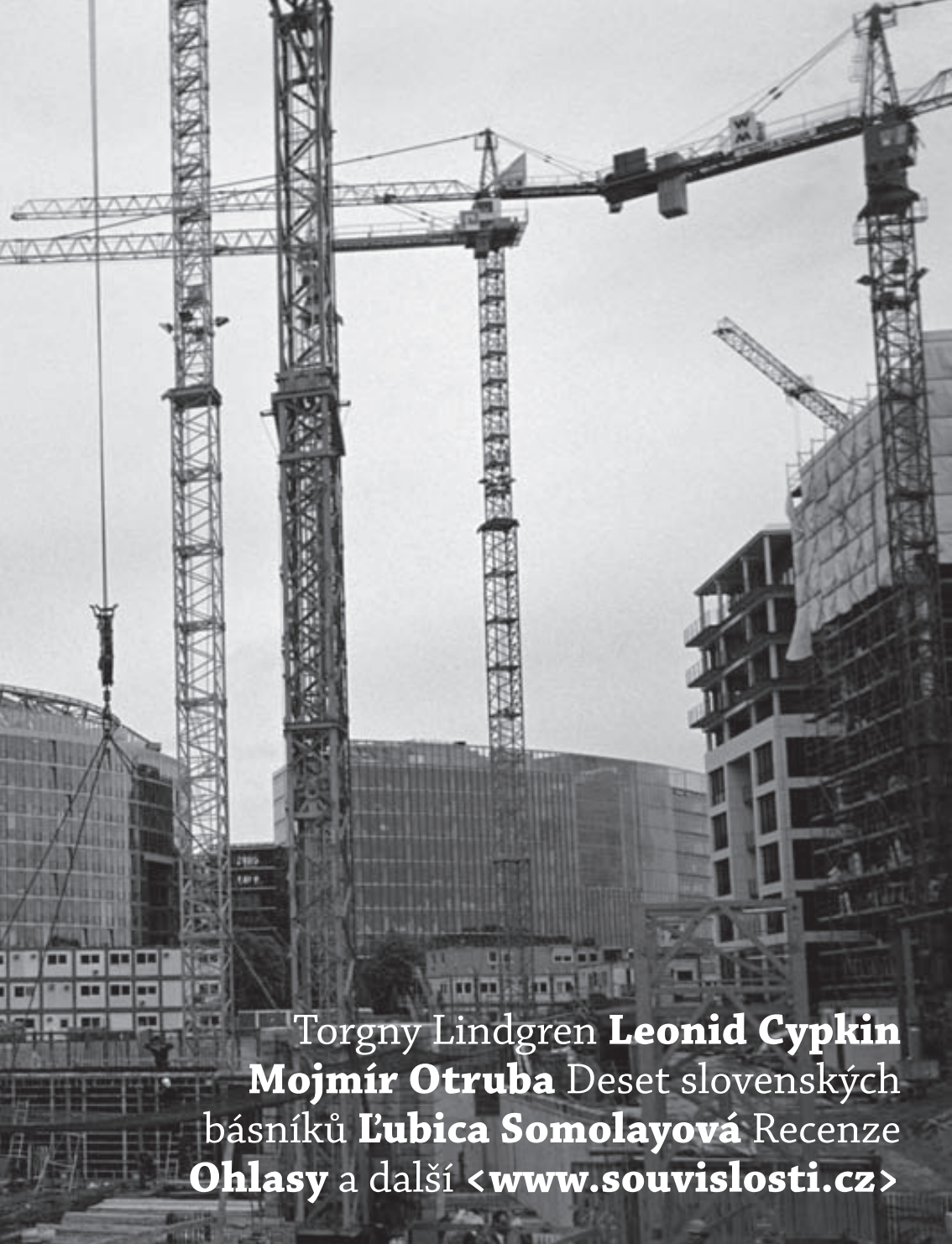
SPOLEČNOST TOMÁŠE AKVINSKÉHO **akta 2006**

http://agora.metaphysica.skaut.org/sita/acta.htm

souvislosti

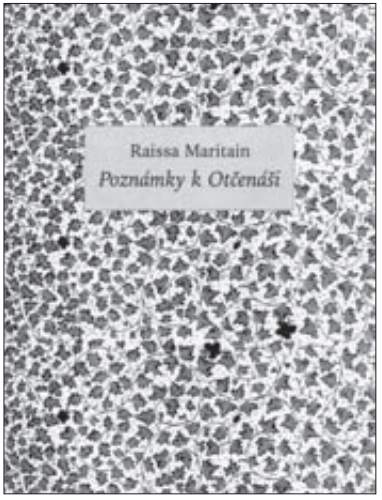
REVUE PRO LITERATURU A KULTURU **3'**2006

Gaston Bachelard **Anne Hultschová**
Sylva Fischerová Jakub Synecký
Miroslav Machotka **Karel Šiktanc**
Paul Celan Ingeborg Bachmannová



Torgny Lindgren **Leonid Cypkin**
Mojmír Otruba Deset slovenských
básníků **Ľubica Somolayová** Recenze
Ohlasy a další **<www.souvislosti.cz>**

NOVINKY z nakladatelství KRYSTAL OP



Raissa Maritain: Poznámky k Otčenáši

Autorka tohoto komentáře, žena francouzského filosofa Jacquese Maritaina, vyniká hlubokou básnickou intuicí, jasnou inteligencí a autentickou náboženskou zkušeností. Ve svých poznámkách k Modlitbě Páně zkoumá s pokornou a pronikavou pozorností jednotlivé prosby Otčenáše: nejprve ukazuje význam samotných slov a pak se pokouší rozvinout v plné šíři smysl každé prosby. Čerpá přitom z bohaté tradice západních i východních církevních otců a z díla nejvýznamnějších teologů, ale to vše prochází světlem a žárem vlastní vnitřní modlitby.

brož., 80 str., 95 Kč

Charles Journet: Promluvy o eucharistii

I přes relativní hojnost Journetových spisů o eucharistii není vydání těchto promluv něčím nadbytečným. Připomínají základní body věrouky o eucharistii, ale zároveň jsou svědectvím života a modlitby člověka hluboké kontemplace. V knize se často vracejí dvě slova: oheň a něha. Tato slova naplno vyjadřují duchovní naladění těchto promluv: smysl pro hloubku tajemství vykoupení a ozvěnu pokoje, který nepochází od člověka. Oheň: „Tajemství eucharistie, tajemství, ve kterém tluče srdce církve, kde se Bůh dotýká naší země naprosto bezprostředně, dotekem plným žhavé lásky!“ A něha: „Božský život se zahaluje něhou a laskavostí, aby se nás přišel dotknout, aniž by nás oslnil, aniž by narušil křehkou stavbu světa.“ Tyto stránky bezpochyby otevírají srdce pro „šok z reálné přítomnosti Slova“.

brož., 64 str., 75 Kč

Krystal OP, Husova 8, 110 00 Praha 1, tel. 224 237 750, http://krystal.op.cz

STUDIA THEOLOGICA 25

podzim 2006 **ročník VIII, číslo 3**

Teologický časopis Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého,
Teologické fakulty Jihočeské univerzity,
Teologické fakulty Trnavské univerzity
a Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy

Ladislav Kvasz:
Formy transcendencie vo vede a v náboženstve

David Svoboda:
Pojetí metafyziky podle Tomáše Akvinského

Miroslav Adam OP:
Pastoračno-právne aspekty miešaných katolícko-evanjelických manželstiev
z pohľadu Katolíckej cirkvi

Heinrich Pompey – Jakub Doležel:
Impulzy pro sociální práci církve – encyklika *Deus caritas est*

Marcel Mojzeš:
Eucharistia pre život večný v byzantskej tradícii

Michael Martinek:
Religiozita a spiritualita české mládeže

Pavel Ambros:
Spáčilovo ztracené *Psallite regi nostro III* nalezeno

http://servert.upol.cz/shamanw | st@cmtfnw.upol.cz

typografie & sazba

(studio Lacerta | www.sazba.cz)

Salve

revue pro teologii, duchovní život a kulturu
číslo 3–4 ročník 16 (2006)

vychází čtyřikrát ročně

pro Českou dominikánskou provincii a Biskupství královéhradecké vydává:
Krystal OP, s. r. o., Husova 234/8, Praha 1

šéfredaktor: Dominik Duka OP

redakce: Norbert Schmidt a Martin Bedřich

redakční rada /
Josef Bartoň, Dominika Bohušová OP, Lawrence Čada SM, Tomasz Dostatni OP, Štěpán Filip OP, Ivo Harák, Tomáš Chudý, Benedikt Mohelník OP, Jan Linka, Jiří Pavlík, Tomáš Petráček, Tomáš Pospíšil OP, Jan Regner SJ, Albert-Peter Rethmann, Alexius Vandrovec OSB a další přátelé

sídlo redakce /
SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové
tel.: 495 063 625, e-mail: dominika@diecezehk.cz
Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.
Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jan Linka
překlad do angličtiny: Josefa Stettiová OP
obálka a grafická úprava: Otakar Karlas, Norbert Schmidt
sazba z písem Baskerville Ten OT a John Sans: studio Lacerta (www.sazba.cz)
tisk: PBtisk, Prokopská 8, Příbram
internetové stránky: Lukáš Kratochvíl (http://salve.op.cz)

distribuce/
Postservis, odd. předplatného, Poděbradská 39, 190 00 Praha 9, www.periodik.cz
e-mail: postabo.prstc@cpost.cz, bezplatná infolinka České pošty 800 104 410

cena 90 Kč
roční předplatné včetně poštovného 170 Kč, sponzorské 300 Kč

MK ČR E 6783

ISSN 1213-6301