

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

T. Machula – Lidská řeč o Trojjediném Bohu

Y. Congar OP – Mateřství v Bohu a ženskost Ducha Svatého

I. de la Potterie SJ – Duch Svatý a církev v Novém zákoně

M.-J. Le Guillou OP – Zkušenost křesťanského Východu

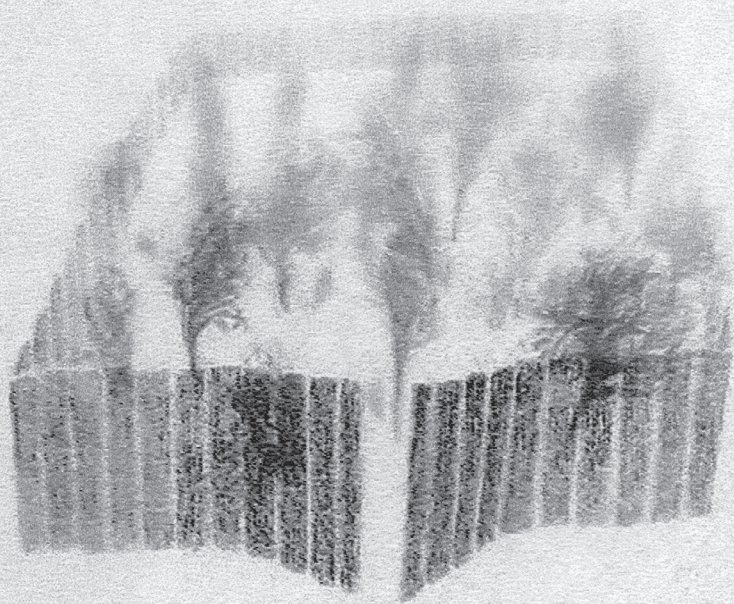
B. T. Mohelník OP – Oživující dar přátelské lásky

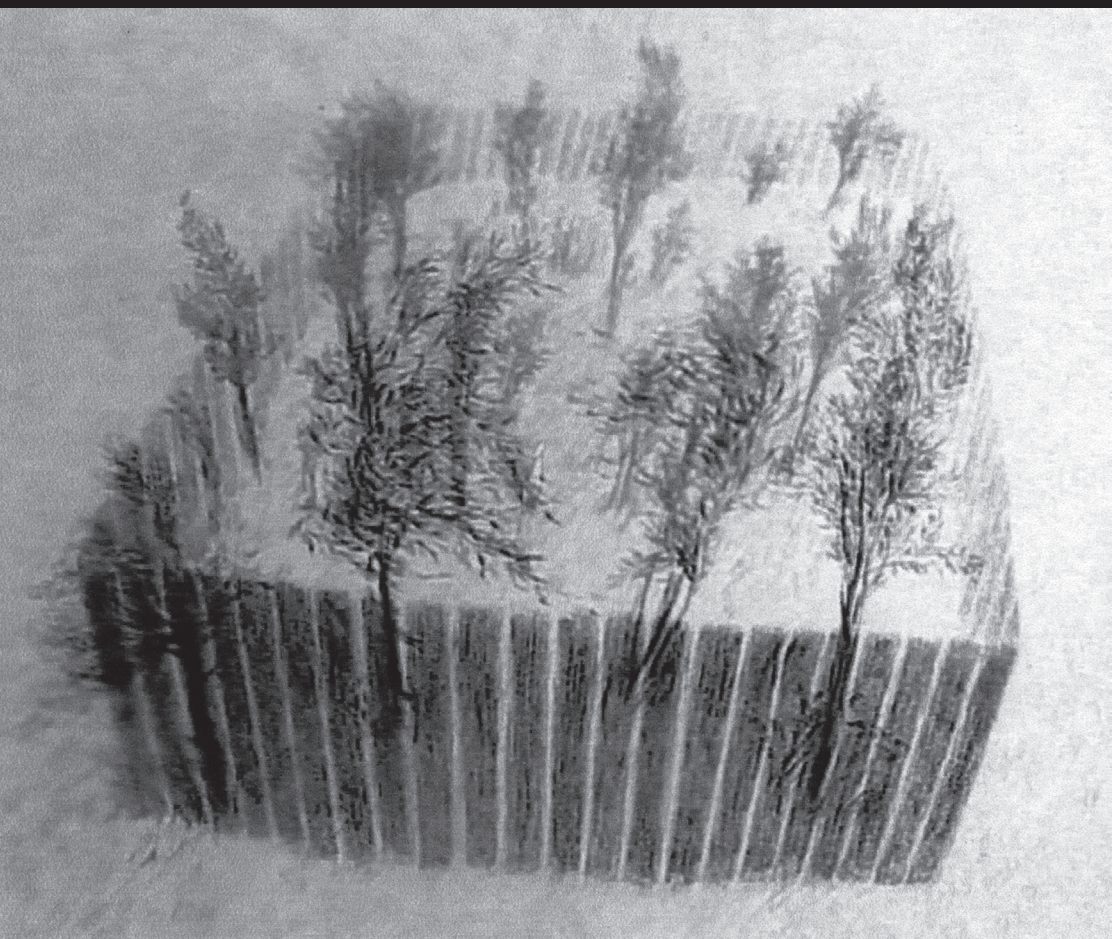
Rozhovor s Bruce D. Marshallem

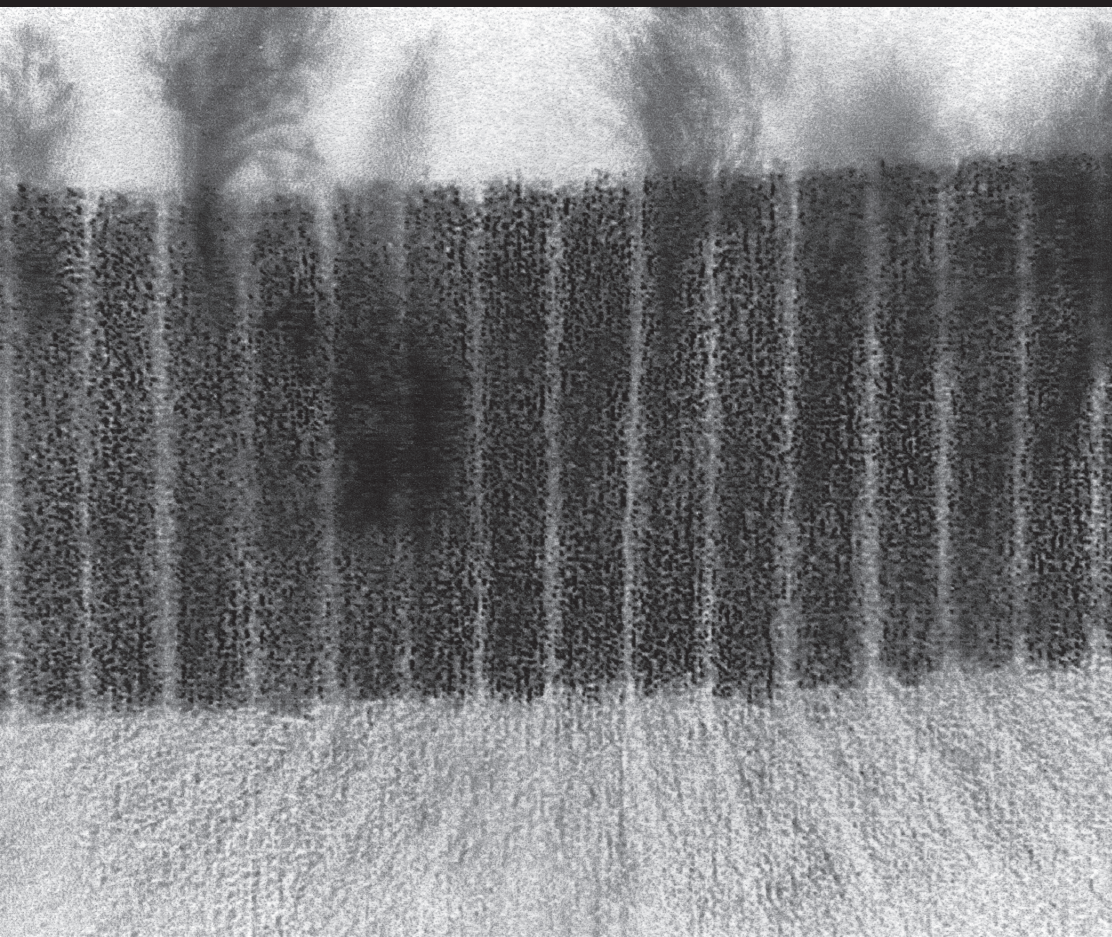
život Ducha



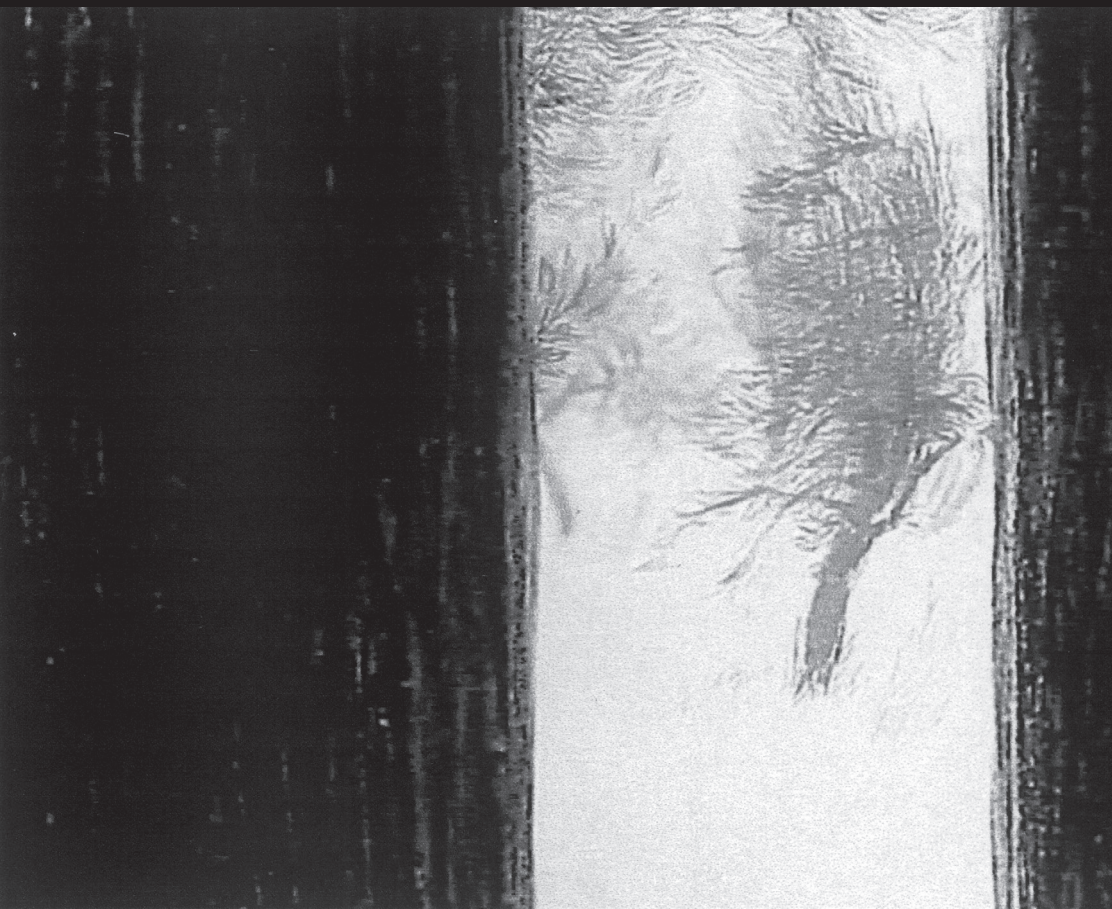
1/09











Obsah

Editorial / 7

Tomáš Machula

Lidská řeč o Trojjediném Bohu / 11

Yves Congar OP

Mateřství v Bohu a ženskost Ducha Svatého / 21

Ignace de la Potterie SJ

Duch Svatý a církev v Novém zákoně / 35

Marie-Joseph Le Guillou OP

Zkušenost křesťanského Východu – zkušenost Ducha Svatého / 53

Nevidím pneumatologický deficit v dějinách západní církve

Rozhovor s Brucem D. Marshallem / 73

Karel Šprunk

Lidské přátelství jako obraz Trojice / 85

Benedikt T. Mohelník OP

Oživující dar přátelské lásky / 95

Štěpán M. Filip OP

Zákon Ducha / 117

Klára Jelínková

Zahrada uzavřená Magdaleny Bartákové / 135

Recenze / 139

English Summary / 147

Editorial

Vážení čtenáři,

píšu úvodní slova editorialem ve stínu katedrály v Hradci Králové, která byla po více jak 250 let jedinou katedrálou Ducha Svatého na světě. Dnes zůstává jako první mezi dvaceti katedrálami na světě s tímto zasvěcením. Lze říct, že to bylo především 20. století, které dalo vznik ostatním katedrálám, jež vypovídají o třetí božské osobě. Zvýšený zájem, či lépe řečeno spirituálně-teologické svatodušní proudění v západní církvi je pozorovatelné jednak v období středověku ve 13. a 14. století v souvislosti s opatem Joachimem z Fiore a následně františkánskými fraticelli a ohlasem tohoto proudu uvnitř samotné církve jak ve společenství bekyň, či především u benediktinských, cisterciáckých a premonstrátských mnišek, tak v teologické reakci mendikantských teologů, a to u sv. Bonaventury či sv. Tomáše Akvinského. Není ona duchovní ozvěna vyjádřena i v článku otce Yvese Congara OP: „Mateřství v Bohu a ženskost Ducha Svatého“ v době velkého rozvoje pentekostálního hnutí ve 20. století? Podobně také založení Řádu Ducha Svatého a špitální činnosti bratrstva Ducha Svatého v době 12. a 13. století lze chápat jako svatodušní hnutí s congarovským postřehem potřeby vědomí „mateřské tváře Boha“.

Přesto začínáme úvodním pojednáním Tomáše Machuly „Lidská řeč o Trojjediném Bohu“, abychom udrželi souvislosti vnitřního Božího života. Po dvacet let se mi nepodařilo přesvědčit sociology náboženství v naší zemi, že položení otázky: „Je Bůh osoba?“ (správně „osobní Bůh“) nedává možnost odpovědi ani teologovi, natož většinové populaci, která nemá žádné odborné filozoficko-teologické vzdělání a rovněž neabsolvovala ani základní náboženskou katechezi, na rozdíl od většinové populace v sousedním Polsku, Slovensku, Rakousku či Německu. Srovnatelné prostředí s námi je pouze v bývalé NDR. Anketní odpovědi typu „něco musí existovat“ nejsou snadno zařaditelné, určitě ale nespádají do kolony „ateismus“. Definovat Boha jako osobu je často ztotožňováno s antropomorfizací Boha – křesťané však věří v Trojjediného Boha, to je ve tři božské osoby. Jsoucnost je v češtině také neutrum. Není i pentekostální hnutí reakcí na nedostatečnou teologickou formaci v církvi 20. století?

Považuji za velmi podnětnou stať Ignace de la Potterie SJ „Duch Svatý v církvi a v Novém zákoně“, která pomáhá hlubšímu porozumění jak ontologickému, tak ekleziologickému pojetí třetí božské osoby. M. J. Le Guillou OP ve svém pojednání „Zkušenost křesťanského Východu – zkušenost Ducha Svatého“ a Bruce

D. Marshall v rozhovoru s názvem „Nevidím pneumatologický deficit v dějinách západní církve“ mimo jiné ukazují možnosti různých pohledů na pneumatologické teologické dědictví na Západě a dokládají jeho stálou živost. Velký důraz na christologii na Západě nevidím také jen negativně, vděčíme mu za ostřejší pohled na jedinečnost člověka, hlubší a rozpracovanější antropologii. V současné atomizované společnosti se stále více cítíme osamoceni. Nemluvě o permanentním vykopávání válečné sekery uvnitř společnosti – církev nevyjímaje. Jistě i to vede Karla Šprunka („Lidské přátelství jako obraz Trojice“) a Benedikta Mohelníka OP („Oživující dar přátelské lásky“) k obdobnému tématu, kterým je k živoření odsouzené lidské přátelství. Půl století bezuzdného pěstování nenávisti a závisti v totalitních systémech se ze života naší společnosti nemohlo jen tak ztratit. Tento houževnatý plevel dal zbytněť egoismu, který postmoderna opouzdřila subjektivismem. To vše volá po opravdovém přátelství. Náš život může být jedine šťastný, bude-li realizací Božího života v nás.

Máme-li hovořit o životě v síle Ducha Svatého, nemůžeme nepojednat v roce sv. Pavla o velkém apoštolu národů. To je téma studie Štěpána Filipa OP „Zákon Ducha“. Tak jako existuje umělecké dílo, o kterém můžeme hovořit jako o bezduchém umění, platí tato slova o zákonu, který by postrádal ducha. Opravdu ožehavý námět pro naši společnost. Nejedná se o zneuznání Tóry, ale o plnost chápání Zákona v síle toho, který je autorem Zákona celého.

Dvojí recenze Norberta Schmidta a Martina Bedřicha utlé knihy otce Samuela *Na ohnivém voze*, dotýkající se náročné, bolestně vyčerpávající a nakonec smrtelné nemoci trapistického mnicha bratra Theofana, by spíše měla být podle mého soudu napomenutím k maximální pokoře. Dotýkáme se tajemství bolesti, na kterou může odpovědět jenom ten, kterého nazýváme Mužem bolesti.

Toto číslo *Salve* vychází z Dominikánské teologické dílny uspořádané v létě 2008 s názvem „Naplnění Svatým Duchem“. Zde zazněly i všechny příspěvky domácích autorů. Je charakteristickým rysem dílny, že nabízí pohledy na jedno téma z různých perspektiv a že pěstuje teologickou tradici kazatelského řádu. Tento charakter se promítá i do rozšířené skladby textů našeho svatodušního čísla *Salve*.

Při náročné četbě doporučuji čtenáři nezapomínat na hymnus k Duchu Svatému *Veni Sancte Spiritus*. Možná, že nebude na škodu si jej i mezi řádky občas zanotovat.

✱ fra Dominik Duka OP





Tomáš Machula

Lidská řeč o Trojjediném Bohu

Trojedinost Boží jako problém pro naše chápání

Boží Trojice je jedním z centrálních článků křesťanské víry. Přitom se zdá, že mnoho lidí o Boží Trojici neumí ani správně mluvit, ani správně myslet. I řada duchovních má při kázání o slavnosti Nejsvětější Trojice problém. Naše vyznáváná víra však úzce souvisí s naším žitým křesťanstvím. Není divu, že teologický deficit mnohých křesťanů ve věci víry v Trojjediného Boha má za důsledek i vážné deficity v jejich životech a v posledku v životě celé společnosti.¹

Protože správná řeč souvisí se správným myšlením, a tedy i správným věřením a v důsledku i se správným mluvením (což při mluvení o víře znamená vyznávání), bude třeba začít při reflexi našeho prožívání trojičního dogmatu terminologií, kterou při řeči o Trojjediném Bohu používáme. Říkáme, že je jeden jediný a nerozdílný Bůh, jeden svou esencí čili bytností. Zároveň je ale tento jediný Bůh ve třech osobách. Jako dobrý příklad lze uvést prefaci ze slavnosti Nejsvětější Trojice.

*Neboť tys (Otče) jeden Bůh a jeden Pán
se svým jednorozeným Synem a Duchem Svatým.
Nejsi s nimi jedna osoba, ale jediné bytí v Trojici.
A tys nám zjevil, a my věříme a vyznáváme,
že tvůj Syn a Duch Svatý
má s tebou tutéž jedinou slávu.
Tímto vyznáním víry v pravé a věčné božství
klaníme se i každé osobě zvlášť
i jedinému bytí, jediné svatosti a moci.²*

V této souvislosti se člověku okamžitě vynoří otázka, co to vlastně je „osoba“ v případě, kdy tento termín použijeme při řeči o Bohu? V běžné řeči označujeme slovem „osoba“ lidské bytosti, neopakovatelné, jedinečné a bytostně nezávislé. Lze ale takto smýšlet o Bohu? Jak lze dále sladit jednotu a trojičnost? Můžeme si samozřejmě pomoci pohotovým odkazem na tajemství a neproniknutelnost božské pravdy. Můžeme také uvést známou legendu o sv. Augustinovi, jemuž anděl

zjevil, že pochopit lidskou myslí Boží Trojici je stejně marné jako přelit malou mušlí moře do jamky v písku. Je to ale všechno, co lze na legitimní otázky mnohých lidí týkající se trojičního dogmatu říci? Nelze jít při veškerém respektu k nevypověditelnému a lidským rozumem neproniknutelnému tajemství ještě o kousek dále, k bodu, který zdaleka nebude plným pochopením, ale bude alespoň jasnějším poznáním významu slov, která v řeči o Bohu používáme? Jistě by to nebylo zbytečné, neboť lepší pochopení může znamenat i lepší přijetí a lepší prožívání a vyznávání. Absolvovat nesnadnou cestu vyjasňování teologických a filozofických pojmů a jejich místa v řeči o Trojjediném Bohu tedy jistě stojí za to!

Abychom mohli o významu našich výpovědí smysluplně uvažovat, bude třeba si nejprve vyjasnit základní logické kategorie. Ty nám poté mohou velmi dobře pomoci při zvažování hranic našeho jazyka a způsobech našeho vypovídání o transcendentním Bohu.

Kategorie jako roztřídění našich pojmů

K rozumnému a logickému popisu okolní reality používáme dva typy termínů: individuální a obecné. Individuální termíny označují konkrétní jednotlivce. Obecný termín však může označovat více jedinců. „Pepík Novák“ je vlastní jméno, a tedy nejtypičtější představitel individuálního termínu. Naproti tomu „člověk“, „těleso“ apod. jsou termíny obecné, tj. termíny, kterými můžeme popsat jedinců více. Obecnost však může mít různé stupně. Jeden obecný termín je možné dál a dál zobecňovat tím, že od něj abstrahujeme další a další znaky. Například od termínu „člověk“ můžeme abstrahovat rozumovost a získáme obecnější termín „živočich“. Odmyslíme-li si život, získáme ještě obecnější termín „těleso“. Přitom je zřejmé, že se takové zobecňování musí na určitém stupni zastavit. Dostaneme se totiž do situace, kdy už není co abstrahovat, kdy je získaný pojem už tak „základní“, že se u něj musíme zastavit. Aristotelés tyto nejobecnější termíny označil slovem *kategorie* a rozlišil jich celkem deset.³ Tento počet není příliš významný, protože některé z Aristotelových kategorií je asi možné sjednotit. Myšlenka kategorizace obecných pojmů do základních nejobecnějších pojmů neboli kategorií je však rozumná a ve filozofii se v různých obměnách používá dodnes.

Základním rozlišením mezi kategoriemi je rozdíl mezi kategorií „substance“ a kategoriemi „akcidentů“.⁴ Substance je to, co existuje samo o sobě nezávisle na něčem jiném. Naproti tomu akcident je vždy „akcidentem nějaké substance“. Příkladem substance může být strom, akcidentem pak jeho velikost, barva, stáří apod. Mezi nejvýznamnější akcidenty patří kvantita (velikost, rozlehlost,

počet...), kvalita (např. moudrost, poznávací schopnost, barva apod.) a vztah. Přestože se různé filozofické školy liší v třídění akcidentů, drtivá většina z nich zachovává rozdíl mezi substancí a akcidenty.

Protože kategorie (ať už v podobě Aristotelova uspořádání nebo v jakémkoli uspořádání jiném) rozlišují veškeré naše obecné termíny používané k popisu reality, je zřejmé, že chceme-li mluvit o Bohu, musíme použít termíny spadající do nějakých kategorií. Jak je to s výpovědmi o Trojjediném Bohu a s jejich správným chápáním? Do jakých kategorií spadají termíny používané pro mluvení o Trojjediném Bohu a co to pro nás znamená?

Výpovědi o Bohu jsou jiné než výpovědi o stvoření

Z hlediska kategorií je lidská osoba substancí, jiná lidská osoba pak jinou substancí. V případě Boha však mluvíme o třech osobách, ale přitom o jediné substancí. Kdybychom totiž tvrdili, že v Bohu je substancí více, pak bychom se dostali k triteismu, tedy k trojbožství, což je v rozporu s křesťanským vyznáním jediného Boha.

Co je tedy božská osoba, když to není substance jako osoby lidské? Teologie říká, že božská osoba je subsistující vztah. To se nám může zdát podivné, protože vztah je akcident a žádný akcident nemůže být subsistující, tj. samostatně existující, neboť to je výlučná charakteristika substance, která ji odlišuje od akcidentů. V této nesnazi si samozřejmě můžeme pomoci tvrzením, že slova, která používáme o Bohu, mají jiný význam než slova používaná v každodenním hovoru. Joseph Ratzinger to pregnančně vystihuje slovy:

Vyznání, že Bůh je osobou ve způsobu bytí tří osob, přesahuje naivní antropomorfický pojem osoby. [...] Osobitost Boží nekonečně překračuje lidskou osobnost, takže pojem osoba, ať je jakkoli jasný, se objevuje jako nedostatečné přirovnání.⁵

To je pochopitelné, nicméně zůstává otázka, jak tato slova používáme, jestliže je používáme jinak, než jsme běžně zvyklí. Pokud tato slova něco znamenají, musí mít nějaký význam. Jaký?

Vyjděme z toho, že Bůh je nejdokonalejší bytostí, přesněji řečeno je dokonalost sama. Proto je také nesložený, a tudíž naprosto jednoduchý. Jednoduchost je důsledkem nejvyšší dokonalosti, kdy prostě nelze mluvit o rozdílech v té či oné dokonalosti, protože jakýkoli rozdíl znamená nedokonalost. Něco se musí lišit zase něčím. To znamená, že ono „něco“ někde přítomné je, jinde zase není. V Bohu jakožto nejdokonalejší bytosti však není pro žádné „není“ místo. Bůh je

plností bytí. Každé „není“ tomu však odporuje. Proto musíme trvat na jedinství a nejvyšší dokonalosti, která vylučuje podobné vnitřní rozlišování jednotlivých dokonalostí.

Směr našeho poznání a směr bytí

Zde je třeba rozlišit způsob, jak věci poznáváme a jak věci jsou, čili rovinu epistemologickou a rovinu ontologickou. Naše poznání začíná vždy u věcí okolního světa, které vnímáme svými smysly. Na základě jejich poznání si tvoříme výše popsaným způsobem obecné pojmy a následně budujeme pojmový aparát, kterým se pak snažíme popsat i věci nepopsatelné, tedy Boha. Epistemologická linie poznání tedy směřuje od spodu vzhůru. Při mluvení o Bohu používáme termíny vytvořené pozorováním našeho světa.

Na druhé straně ale existuje ontologická rovina, která si všímá toho, jak věci jsou, nikoli jak je poznáváme. Zde je směr přesně opačný. Bůh je zdrojem veškerého bytí čili stvořitelem a od něj pochází všechno na nebi i na zemi. Ontologická linie tedy míří shora dolů. Při mluvení o Bohu pak musí člověk dbát na to, aby neabsolutizoval epistemologickou vzestupnou linii a neuvažoval „vzestupně“ i o rovině ontologické. Jestliže řekneme, že v Bohu jsou dokonalosti slité v jedno, nebo že jsou v Bohu dokonalosti na tak vysokém stupni, že je nelze mezi sebou rozlišit, pak sice nemáme úplně nepravdu, ale jsme v nebezpečí, že zapomeneme, že pramenem dokonalosti je Bůh. Bůh není jakousi skladbou dokonalostí pozemských, ale je nejvyšší dokonalost sama, z níž všechny dokonalosti pozemské vyplývají a jsou jakýmsi omezenými odlesky této nejvyšší dokonalosti.⁶ Mnohost dokonalostí pozemských je tedy jakási roztržistěnost a omezenost, nikoli kvalita. Při přemýšlení, jak věci jsou, prostě musíme postupovat sestupně, tj. od Boha ke světu. Je ovšem pravdou, že přitom musíme mluvit slovy, tj. aplikovat na Boha to, co jsme si vytvořili na základě pozemské zkušenosti. Jinými slovy musíme myslet sestupně, ale používat při tom jazyk vzestupný. Něco takového není úplně snadné, ale smysluplné mluvení a myšlení o někom tak velkém, jako je Bůh, ani snadné být nemůže.

Osoba a vztah u člověka a u Boha

Nyní se vraťme k otázce osob a substance v řeči o Bohu. Problémy je možné shrnout následujícím krátkým výčtem:

Bůh je jediná substance.

Ale jsou v něm tři osoby a osobou obvykle označujeme substanci.

Božská osoba je subsistující vztah.

Ale v Bohu nemůže být žádný akcident, a tedy ani vztah.

Vyděme ze sestupné ontologické linie a konstatujme, že Bůh jakožto nejdokonalější bytost mající veškerou možnou dokonalost v míře nejvyšší je původcem veškeré mimo-božské skutečnosti a pramenem veškeré dokonalosti, kterou ve stvoření nacházíme. Tvorové jsou dílem Božím, a tudíž bytostně méně dokonalí. Boží dokonalost se v nich odráží vždy jen částečně a omezeně.

V logice této úvahy pak musíme připustit i to, že žádná z částečných dokonalostí, které nacházíme ve tvorech, nemůže v božské dokonalosti chybět. Jestliže vše, co mají tvorové dobrého, vyšlo z Boží ruky, pak veškerá dokonalost tvorů musí mít svůj pramen a pravzor v Bohu.

Jednou z nejvyšších dokonalostí člověka je to, že je osobou neboli nejvyšším stupněm bytí, které je bytostně vztahové. Osoba prostě bez vztahu není možná. To ale znamená, že v Bohu musí být nějakým způsobem přítomna i vztahovost, protože v opačném případě by Bůh postrádal nějakou dokonalost, kterou nacházíme u tvorů, což je zjevně absurdní. Možnost pokládat za tento vztahový prvek vztah Boha ke svým tvorům je nepřijatelná, protože by určitou Boží dokonalost činila závislou na tvorech. Mimo jiné by to znamenalo, že Bůh před stvořením nebyl dokonalý. Pokud je v Bohu vztah, musí být ryze božský a takříkajíc niterný.

Jak ale může být v Bohu přítomen vztah, když v Bohu nemůže být žádný akcident? Podobným způsobem, jako je tomu u jiných akcidentů. To, co je u tvorů akcidentálně, bude u Boha substanciálně. Neříkáme, že Bůh je moudrý (nemá akcident moudrosti, tedy určitou kvalitu), ale že Bůh je moudrost sama. Boží moudrost je tedy neodlišitelná od Boží substance. Člověk a jeho moudrost tožní nejsou. Bůh a jeho moudrost ano. Zdálo by se proto, že otázku přítomnosti vztahovosti lze u Boha vyřešit stejným způsobem jako otázku moudrosti. Bůh nemá vztah, Bůh je vztahem samotným. Na rozdíl od moudrosti však vztah potřebuje přinejmenším dva termíny, které by se k sobě vztahovaly. V jediném a nerozdílném Bohu tedy musí existovat jakási pluralita, která by onu vztahovost umožnila.

Filozofie a teologie: setkání „na půli cesty“

Dosud jsme se v těchto úvahách drželi filozofické úrovně vyjadřování. Zde ale filozofie ztrácí dech jako horolezec v nadměrných výškách. Čím výš vystupuje, tím více energie potřebuje, ale tím méně se mu dostává vzduchu. Pro horolezce je pomocí kyslík, pro filozofa zase teologie, která mu v tomto bodě může přijít naproti.

Bůh je jediný a nerozdílný, ale zároveň je společenstvím tří osob. Tyto skutečnosti však nelze jednoduše poměřovat pojmy, které jsou vytvořeny na základě zkušenosti s naším omezeným a konečným světem. Naopak, musíme si uvědomit, že náš omezený a konečný svět je pouze odleskem božské skutečnosti, která je neomezená a nekonečná. Nelze si tedy myslet, že základem všeho jsou naše filozofické kategorie vzaté ze zkušenosti, a těmito kategoriemi pak posuzovat Boha jakoby cosi „nestandardního“.⁷ Naopak, základem veškeré reality je Bůh, který svět tvoří. Namísto je proto posuzovat tento svět takřikajíc kategoriemi Božími. Vztahy v našem světě jsou jen nedokonalým a omezeným způsobem účasti tvorů na vztahovém bytí Boha, podobně jako i substancialita, moudrost, velikost a vše ostatní. V Bohu jsou tyto dokonalosti jednotou a plností, v našem světě jsou roztržštěny do jednotlivostí.

Popisovat božskou realitu je ovšem velmi složité a naše myšlení a jazyk, které jsou adekvátní stvoření, a nikoli božské realitě, mají samozřejmě s takovým vyjadřováním problémy. Přestože Boží zjevení tomuto našemu handicapu vychází vstříc a v řeči o Bohu nás podepírá, jedna věc zůstává nutně nezměnná: naše bytostné omezení, které se týká jak myšlení, tak způsobu vyjadřování. Božskou plnost a dokonalost prostě můžeme s pomocí božského zjevení popsat jen méně nedokonale, ale nikdy ne dokonale.⁸

Právě v tomto bodě se dobře ukazuje omezení filozofie, která vychází z empirické zkušenosti s naším stvořeným světem. Její pojmy a způsob myšlení jsou natolik úzce spjaty se stvořenou realitou, že její možnosti výpovědi o Bohu jsou zřetelně limitované. Pro smysluplné myšlení o pravém Bohu prostě teologii potřebuje, protože bez Božího zjevení jdoucího naproti našemu omezenému poznání nelze Boha hlouběji postihnout. Na druhou stranu filozofie představuje mimo jiné analýzu našich výpovědí, která je vysoce užitečná a potřebná i pro teologii. Teologie a filozofie jsou tedy v jakémsi recipročním vztahu dávání a přijímání, kde ani jedna z nich není schopná využít své možnosti bez druhé. Aristotelova cesta jdoucí až k existenci nehybného hybatele je nejzazším vzepětím našeho rozumu. Je to řeč o Bohu,⁹ ale řeč natolik strohá a omezená, že nemůže ani v náznaku vypovědět nebo aspoň poukázat plnost Trojjediného Boha Stvořitele a milujícího Otce.

Analogický způsob výpovědi o Bohu

Vše, co nám zbývá, je jakési očišťování našich pojmů vzatých z naší zkušenosti a používaných pro výroky o Bohu. Toto očišťování pojmů je obvykle označováno jako analogická výpověď. V teologii tomu odpovídá klasické trojstupňové schéma:

via affirmationis (tvrzení)
via negationis (popírání)
via eminentiae (vyvyšování)¹⁰

Bůh je velký (= tvrzení), ale ne velký v tom smyslu, v jakém mluvíme o velkých domech, velkých horách apod. (= popírání). A v tom smyslu, v jakém je velký, je velký maximální měrou (= vyvyšování).

Podobně musíme uvažovat i ve výrocích tvrdících, že Bůh je substance, že je v Bohu vztah apod. Třetí stupeň tohoto analogického vypovídání (vyvyšování) ukazuje na to, že Bůh je v každém případě nejen zdrojem všech těchto dokonalostí, ale především jejich nejpřímějším uskutečněním. Slova zůstanou vždy nedostatečná a často zůstanou nedostatečné i pojmy, které se za danými slovy skrývají. Přesto nám nezbyvá nic jiného než těchto slov a pojmů v řeči o Bohu používat.

POZNÁMKY:

1 / Zde odkazuji na velmi podnětnou studii C. V. POSPÍŠIL: „Tajemství Trojjediného a lidská společnost“. IN: *Salve* 2006, č. 3–4, s. 123–140.

2 / Preface slavnosti Nejsvětější Trojice.

3 / ARISTOTELÉS: *Kategorie*. Praha, Nakladatelství ČSAV 1958.

4 / Akcident je slovo odvozené z latinského „přihodit se“, „stát se“. Akcident je tedy něco, co se něčemu „přihodí“. Jinak řečeno, akcidenty jsou jakýmsi doplňujícími charakteristikami substance. S určitým zjednodušením lze substance chápat jako „věci“ a akcidenty jako jejich „vlastnosti“.

5 / J. RATZINGER: *Úvod do křesťanství*. Brno, Petrov 1991, s. 112.

6 / „Bůh stojí nad jednotným i množným číslem. Překračuje obojí.“ J. RATZINGER: op. cit., s. 111.

7 / „Zkušenost dialogizujícího Boha, Boha, který není jen Logos, ale Dialogos, nejenom myšlenka a smysl, ale rozhovor a slovo spolu mluvících – tato zkušenost přesahuje antické rozdělení skutečnosti na substanci jako něco vlastního a akcidenty jako něco zcela náhodného.“ J. RATZINGER: op. cit., s. 114.

8 / Raymond Brown v tomto bodě upozorňuje, že výraz „Boží slovo“ ukazuje božský původ Písma (který zachycuje výraz „Boží“) a zároveň lidský prvek v Písmu (který zachycuje výraz „slovo“).

R. E. BROWN: *Biblia. 101 otázok a odpovedí*. Trnava, Dobrá kniha 1999, s. 42–43.

9 / V tom se rozcházíme s pascalovskou tradicí. Srov. např. T. DE BOER: *Bůh filosofů a Bůh Pascalův*. Benešov, Eman 2003.

10 / K teologické reflexi analogie srov. C. V. POSPÍŠIL: *Hermeneutika mystéria*. Praha–Kostelní Vydří, Krystal OP–Karmelitánské nakladatelství 2005, s. 108–114.

Ing. Tomáš Machula Dr., Ph.D. et Th.D. (* 1971) vyučující filozofie na katedře filozofie a religionistiky TF JU v Českých Budějovicích, v současné době její děkan, pracovník oddělení pro starší českou a evropskou filozofii Filosofického ústavu AV ČR v Praze. Zaměřuje se na filozofickou antropologii a na souvislosti filozofie a teologie. Pozornost věnuje Tomáši Akvinskému a současné filozofii, která se inspiruje jeho myšlením.





Yves Congar OP

Mateřství v Bohu a ženskost Ducha Svatého

Otázka ženskosti v Bohu, pokud ne přímo ženskosti Boha, je dnes s důrazem kladena jakožto reakce proti drtivé a staleté přednosti mužského principu ve světě. Ve všech jazycích je slovo „Bůh“ maskulinem. V triadologii se mluví o jeho „Synu“, a když se Slovo stává tělem, je to v mužské podobě.

Toto jsou dané skutečnosti, avšak je nutné se vyvarovat přílišného zveličování, pokud si člověk vzpomíná na péči, s níž se kanonická Písma vyhýbají sexualizaci Boha. Zatímco v okolí Izraele se všude nacházela ženská božstva,¹ po boku živého Boha žádná bohyně není. Pokud jakožto učenliví žáci jeho slova a zjevení Ježíše Krista oslovujeme Boha „Otče“, vůbec to nepředpokládá nějakou Manželu-Matku, spolubohyni.² Pokud bychom se nemuseli bát antropomorfismu, řekli bychom s Bérullem, že v plození Slova Bůh „plní funkce jak otce, tak matky, když mu dává život sám v sobě a nosí ho ve svém lůně“.³ Tomáš Akvinský poznamenává, že Písma přiřazují Otci v plození Slova to, co v tělesném světě náleží rozděleně otci a matce, ale není zde na místě mluvit o matce v Bohu, protože je čirým aktem, zatímco matka představuje v plození ten prvek, jenž jen pasivně přijímá⁴ – což je myšlenka, kterou moderní fyziologie evidentně nemůže připustit. Tak jako tak Boží Slovo zůstává.

Ovšem na druhou stranu, pokud „Bůh stvořil člověka ke svému obrazu, k Božímu obrazu jej stvořil, stvořil jej jako muže a ženu“ (Gn 1,27 překlad JB), musí v Bohu v nějaké transcendentální formě existovat něco, co odpovídá mužskosti, a něco, co odpovídá ženskosti.

Ve skutečnosti ženské rysy, podtržené použitým slovníkem, Bohu biblického zjevení nechybějí.

Nejprve je tu téma *něžnosti*. Pokud není výlučně ženské, poněvadž existuje jistá něžnost otce, Boha jako otce (Ž 103,13; Iz 63,16), a něžnost je jedním z atributů Jahveho jako takového (Ex 34,6; Ž 25,6; 116,5), ukazuje se přesto ženským v obdivuhodných textech proroků a v konkrétním obraze včleněném v sám tento termín.

Když byl Izrael mladý, miloval jsem ho a z Egypta jsem povolal svého syna. [...] A já jsem naučil Efraima chodit, bral jsem ho na svá ramena, a oni nepochopili, že jsem o ně pečoval! Vodil jsem je v lidských poutech, v okovech lásky; [...] Jak bych tě mohl

opustit Efraime, Izraeli, vydat tebe? [...] Srdce se mi otřásá, veškeré mé útroby se chvějí. (Oz 11,1–4.8)

Je mi tedy Efraim tak drahým synem, tak oblíbeným dítětem, že pokaždé, když o něm mluvím, si na něho ještě chci vzpomínat? Proto se kvůli němu zachvívá mé nitro, překypuje má něžná láska [rahem] k němu. (Jer 31,20)

Sion říkal „Jahve mě opustil; Pán na mne zapomněl.“ Což zapomene žena na své dítětko, nemá slitování se synem svého lůna [merahem]? (Iz 49,14–15)

Jako toho, jehož utěšuje matka, vás potěším i já, v Jeruzalémě budete potěšeni. (Iz 66,13; všechny překlady JB)

Termín, který znamená „něžnost“, je tentýž jako ten, který označuje lůno (*rahamim*), je to plurál od *rahem*, mateřského břicha, dělohy.⁵ Něžnost je ženská. Bůh má dispozice k lásce, jakou má matka. Ježíš projevil stejné dispozice – synoptikové nám ho ukazují často dojatého v hloubi nitra.⁶ Ženské kvality, aktivity a jednání – živit mlékem, něžnost, jemnost, láska – byly slaveny v Kristu a daly tak vzniknout pobožnosti ke Kristu, naší Matce,⁷ a zvláště byly předloženy jako ideál pro klášterního představeného – opat, otec, měl být mateřským. Toto téma bylo do nejmenších detailů následováno v případech velkých opatů a cisterciáckých mnichů 12. století – sv. Bernardem, Aelredem z Rievaulx, Guerrichem z Igny, Izákem z Hvězdy, Adamem z Perseigne, Hélinandem z Froidmont, Vilémem ze Saint-Thierry.⁸ Ale zde se jedná o přístup psychologický, nikoli o *theo-logii*.⁹ Duch Svatý není jmenován být jen jedinkrát. Myšlenka jistého mateřství v Bohu znovu vysvitla, dosti překvapivě, u anglické mystičky Juliány z Norwiche (počátek 15. století). Ta vidí ve Svaté Trojici tři atributy: Otcovství, Mateřství a Svrchovanost. Ovšem je to spíše téma Moudrosti, na jehož základě Juliána nárokuje přiřazení mateřství druhé božské osobě.¹⁰

Moudrost je, stejně jako Šekina, přítomnost či přebývání, jedním ze způsobů bytí nebo působení Božího, zvláště ve vztahu ke světu, k lidem, k Izraeli. A je to ženská realita. Lidé ji milují a vyhledávají jako nějakou ženu (Si 14,22n); je manželkou a matkou (14,26n; 15,2n). Je zdrojem plodnosti, intimity, poklidné radosti. V Novém zákoně a teologické tradici je Moudrost přivlastněna Slovu, Kristu.¹¹ Ale Starý zákon ji někdy identifikuje s Duchem (Mdr 9,17) a vícero přednikájských otců ji považovalo za reprezentaci Ducha Svatého.¹²

Nedávno navrhl profesor G. Quispel další novou interpretaci slavného textu mluvícího o ženě v 12. kapitole Apokalypsy – měl by to být Duch Svatý dopro-

vázející křesťanskou komunitu, která unikla pronásledování a uchýlila se v Pelle, tak jako Šekina doprovodila Boží lid do vyhnanství. Narození dítěte mužského pohlaví by odpovídalo Ježíšovu křtu, kde *Evangelium Nazarejských* představuje Ducha jakožto rodičku.¹³

V křesťanské reflexi je to nakonec Duchu Svatému, komu bude přiřazen ženský charakter Boha. Často bylo ve prospěch toho chápání poukazováno na skutečnost, že v hebrejštině a syrštině je *Ruach* (*Ruho*) ženského rodu. To mohlo hrát jistou roli, jak ještě uvidíme, ovšem kromě toho, že v syrštině *metha* „slovo“ je také ženského rodu, je v obou dvou jazycích *ruach* někdy maskulinum; v syrštině vždy, když jde o třetí osobu Trojice.¹⁴ Navíc sv. Jeroným podotýká, že „Duch“ je femininum v hebrejštině, neutrum v řečtině a maskulinum v latině – znamení a-sexuálnosti Boha.¹⁵

Přesto je to, a dá se to snadno pochopit, v lingvistickém a kulturním prostoru judaismu a syrštiny, kde se setkáváme s označením Ducha Svatého jako Matky.¹⁶ V žido-křesťanském klimatu je to *Evangelium podle Hebrejů* či *Evangelium Nazarejských* zmíněné Klementem Alexandrijským, Origenem a sv. Jeronýmem.¹⁷ V citacích činěných sv. Jeronýmem se jedná o sestoupení Ducha na Ježíše během jeho křtu se slovy: „Ty jsi můj milovaný Syn.“ V *Šalomounových ódách*, původem ze Sýrie, je Holubice-Duch přirovnána k matce Krista, která dává mléko jakožto prsy Boha! Nakonec v prostředí židokřesťanského ebonismu to je Elxai, který v jedné vizi vidí nesmírného anděla, jenž mu dává knihu: „Byl doprovázen jistou ženskou bytostí, jejíž rozměry byly taktéž ty, které jsme udali. Mužská bytost byla Syn Boží a ženská bytost se jmenovala Duch Svatý.“¹⁸ V syrské liturgii je Duch přirovnán k milosrdné matce a Aphrahât, Syřan píšíci v Persii kolem let 336–345, říká, že „člověk, jenž se nežení, respektuje Boha, svého otce, a Ducha Svatého, svou matku, a nemá jiné lásky“.¹⁹ R. Murray cituje tato slova z *Homilií* Makaria – lidé po pádu „nehleď již k pravému nebeskému Otci ni k dobré a sladké Matce, milosti Ducha, ani k líbeznému Bratru, Pánu“.²⁰

S Metodějem z Filip (z Olympu, zemřel kolem roku 312) potkáváme pokud ne přímo spekulaci, tak alespoň jisté vnímání, jehož některé překvapivé aspekty nám nesmí zakrýt jeho hloubku.²¹ Jak ukázal otec Orbe, Metoděj nepřijal svou myšlenku od gnostiků, ale z jedné staré a zároveň obecné tradice, která interpretovala stvoření Evy ve vztahu ke Kristu a církvi.²² Z Adamova boku Bůh vytvořil Evu a dal mu ji za manželku. Z prsou a boku Logu vyšel na kříži Duch pravdy (J 16,13), Duch sedmerý (Iz 11,2), aby stvořil církev, jeho manželku. Tato církev je životem a jednotou Ducha, zvláště pak v duších očistěných, pannách, které jsou manželkami *par excellence*. Kristus, nový Adam, a církev-Duch jsou Adamem a Evou duchovními. Je zde kontinuita, reálná typologická identita.

To je směr uvažování, které znovu rozvine M.-J. Scheeben († 1888), jenž výslovně cituje Metoděje, ale také jiný, dosti odlišný text sv. Řehoře Naziánského, čímž takto míchá dvě rozdílná témata, což nijak nepřispívá k jasnosti jeho myšlení.²³ Abychom našli trochu jasnosti a respektovali sled historie, vrátíme se později k Scheebenovi a zde řekneme něco málo k oněm dvěma otcům ze 3. a 4. století.

Oba měli odpovědět na obtížnou otázku, která začala být kladena od 3. století a která byla následně převzata ariány a Macedoniem: Jak může Duch vycházet z Otce, a přesto nebýt Synem, nevycházet skrz plození? A pokud nevychází skrz plození, jak může být stejné esence? Otec Orbe (viz výše, pozn. 21) shromáždil rozličná svědectví k dané tematice. S různými modifikacemi, které se liší autor od autora, se shodují v následujícím: Eva měla jiný původ, jiný způsob přivedení k existenci než Adam, nevzešla z plození, není dcerou, a přesto je stejné přirozenosti. Stejně tak Duch po Synu.²⁴ Byla zde tedy jistá asimilace Ducha k Evě, ovšem pouze k ospravedlnění jeho konsubstanciality v situaci, kdy způsob jeho přivedení k existenci není žádným plozením, a bez jakéhokoliv důrazu na jeho ženský charakter (s výjimkou Metodějova díla).

Motivace sv. Řehoře Naziánského († 389–390) je podobná, on ovšem zavádí ještě třetí prvek. Eva byla vzata z Adama skrz vyjití (bezprostřední vycházení), a právě tak vychází Duch, ovšem Šet vyšel z Adama (a Evy!) skrze plození jako syn.²⁵ Něco podobného můžeme číst u sv. Jana Damašského, kde je Šet nahrazen Ábelem: „V Adamovi máme někoho, kdo není narozen, v Ábelovi někoho, kdo byl zplozen, v Evě někoho, kdo vychází.“²⁶ Je vidět, že Řehoř se stará jen o to, aby ukázal možnost jisté identity přirozenosti s různými způsoby příchodu k existenci nebo vycházení; nestará se o ženskost Ducha, přirovnaného k Evě jenom z pohledu na způsob jejich vycházení. Kdybychom násilně prodloužili jeho myšlenku, bylo by třeba říci, že Syn, který vychází skrz plození, vychází „a Patre Spiritusque“.²⁷ To bylo v dnešní době zastáváno Pavlem Evdokimovem v kontextu jisté triadologie zároveň subtilní a hluboké.²⁸ Ovšem to není to, co chtěl říct Řehoř Teolog, jehož srovnání bylo převzato vícero řeckými spisovateli, z nichž někteří nahrazovali Šeta Ábelem.

U Řeků se tedy nejedná, jinak než způsobem čistě materiálním, o srovnání Svaté Trojice s jednou rodinou, otcem, matkou a dítětem. Ovšem právě toto viselo ve vzduchu. Svatý Augustin se setkal s obrazem otce, matky a dítěte. Odmítá ho jakožto falešný a Boha nedůstojný, byť zároveň s tím schvaluje myšlenku, že formace Evy indikuje jistý druh vycházení, který zajišťuje konsubstancialitu bez toho, že by byl plozením ať už syna, či dcery.²⁹ Augustin zkrátka nepřebírá nic z myšlenky jakékoli ženskosti Ducha Svatého. Pro něj žena představuje v obraze Božím, jenž se realizuje v každé individuální osobě, „ratio inferior“!³⁰

Tomáš Akvinský byl pochopitelně také konfrontován s „rodinnou“ analogií. Rychle v ní uplatňuje svůj zájem v tom smyslu, že Ábel (a ne již Šet) může ilustrovat vycházení „a Patre et Filio“. ³¹ Syn je zde představován Evou. Není zde nejmenšího odkazu na ženskost Ducha Svatého.

Duch Svatý vychází bezprostředně z Otce, zprostředkovaně pak ze Syna. Tak se tedy říká, že vychází z Otce skrze Syna. Tak také Ábel vyšel bezprostředně z Adama, nakolik byl tento jeho otcem, zprostředkovaně pak nakolik jeho matkou byla Eva, vyšlá z Adama. Dá se však říci, že tento příklad materiálního vycházení se jeví nevhodným pro znázornění imateriálního vycházení božských osob. ³²

Tento kritický úsudek nezabránil mnohým současníkům, získaným pro analogii interpersonálních vztahů, rozvinout s potěšením „rodinné“ schéma Svaté Trojice. ³³ Duch Svatý je tedy dítě. Toto ovšem není zajímavé pro téma jeho ženskosti. Vraťme se tedy k Scheebenovi.

Ve svých *Mystères* (viz výše pozn. 23) chce Scheeben položit základ vztahu mezi Duchem a ženou. Obeznamený s učením řeckých otců, poznamenává nejprve, že u člověka dítě (syn) přichází jako třetí, jako plod spojení otce a matky; v Bohu Syn vychází jakožto druhá osoba, jakožto bezprostřední a výlučný plod Otce. To proto, že ve stvoření vládne jistá dualita, distance mezi potenci a aktem, principem aktivním a principem pasivním. Bůh je čirý akt, plodný Otec. Avšak Scheeben znovu uvádí Ducha Svatého mezi Otce a Syna na základě spojení lásky mezi nimi dvěma, výrazu jednoty jejich přirozenosti („manifestace“ Pavla Evdokimova, či ještě lépe – myšlenka Řehoře z Kypru a sv. Řehoře Palamy), neboť je plod jejich lásky. Scheeben takto nalézá vztah mezi vycházením třetí osoby a stvoření ženy, Evy. Právě tehdy cituje Metoděje a klade spolu s ním následující vztah:

$$\frac{\text{Adam}}{\text{Eva}} = \frac{\text{Kristus}}{\text{církev-Duch}}$$

Stejně spojuje ve své *Dogmatice* christologickou ekleziální realitu a vyprávění o stvoření, což je stará tradice (viz výše, pozn. 23) odpovídající citacím *Evangelia podle Hebrejů* (viz výše, pozn. 17), jež uvádí sv. Jeroným. Přibližuje vycházení Slova-Syna s tvořením Adama a vycházení Ducha s tvořením Evy. Takto jsou v lidství muž (*virtus et sapientia*) a žena (*suavitas et caritas*) jako Kristus a Duch Svatý. A v ekonomii (= spásy) vztahu Adam–Eva odpovídá vztah Kristus–církev, tedy Duch Svatý jakožto substanciální jednotu věřících.

Víme, že v jednom originálním sice, ovšem dosti těžkopádném eseji se H. Doms opřel o Scheebenovy teze pro opodstatnění rozdílnosti mezi pohlavími a jejich vztahu nitro-božským mystériem.³⁴ Dualita a komplementární jednota činnosti, již jsme konstatovali a podtrhli mezi Kristem a Duchem Svatým, se odráží v dualitě a zároveň jednotě, symfonické a dynamické, muže a ženy ve společnosti a v církvi.³⁵ Pokud jde o církev zvlášť, ovšem platí to i pro celou společnost, jistý pre-trinitární monoteismus nebo praktický „christomonismus“, zkrátka jisté zapomenutí Ducha Svatého a pneumatologie nás dovlekly k ustanovení jednoho z typů patriarchátu a dominance mužství.³⁶ Od nynějška se církev nalézá před dvojím úkolem – jednak stát se plněji jak mužskou, *tak ženskou*, jednak zachránit ženské hodnoty bez toho, že by ženy byly udržovány v jakémsi „dámském klubu“ kvalit trpně sladkých, z něhož by chtěly vystoupit, aby s nimi bylo autenticky nakládáno jako s opravdovými osobami.

Zde narážíme na překážku, s níž jsou konfrontovány pokusy o „teologii ženy“. Zde jsou příklady dvou z nich z německého jazyka, které způsobem více či méně podloženým rozvíjejí tuto teologii pod „hlavičkou“ Ducha Svatého:

1. Matka Maura Böckelerová rozprostírá vizi veškeré ekonomie milosti, ilustrujíc svou reflexi citacemi otců, liturgie a sv. Hildegardy.³⁷ Nitro-božské mystérium Tří má svůj protějšek ve znameních, jež završuje to z 12. kapitoly Apokalypsy. Nejprve je to hra Moudrosti, kde Dech doprovází Slovo, jako je Eva dána Adamovi ku pomoci. Tak jako u nejstarších otců (viz výše, pozn. 23) i u Metoděje, přičemž některé z jeho pasáží jsou citovány pod jménem Pseudo-Řehoře (z Nysse), jsou počátky znameními trojičního tajemství, Eva obrazem Ducha. Slovo volá po odpovědi, k *Wort* patří nějaká *Antwort*, a tou je láska, tou je Duch, jenž se vrací k Otci a završuje tak Triádu, je to zasvěcené panenství odkazující chválu kosmu k Bohu. Jestliže Eva padla, panenská odpověď je převzata v Marii a následně v nové Evě, církvi, jež dává lásce a Duchu Svatému tělo. Metoděj je ještě citován, tentokrát pod svým vlastním jménem (*Banquet* 3,8): Bodnutím kopí na kříži, letnicemi, odkud se rodí církev, Slovo³⁸ učiněné tělem přijímá svůj protějšek, církev, novou Evu, Ducha v lidské existenci. Žena je velkým symbolem odpovědi lásky dané Bohu, symbolem, kterým je v Bohu Duch Svatý.

2. Willi Mollová navrhla založení vlastního charakteru mužské osoby na otcovství první božské osoby. Charakter vlastní ženství by se pak pojil s Duchem Svatým, rozvíjeje svoje specifikum „být *Láskou*“ ve třech situacích či službách ženy, jež může být pojata jako *panna* – jí odpovídá funkce přijetí; *manželka* – té odpovídá role spojení, vždyť Duch je velké „A“ Boha, kopule, jež spojuje; a nakonec

matka – již připadá role zprostředkovávat život.³⁹ Opravdu však tyto rysy, které Marie realizuje svrchovaným způsobem, osvětlují svébytnou teologii Ducha Svatého a ženství v Bohu, jež by mu náleželo? Jisté je, že tradice mu připisuje určitou mateřskou funkci.

Geneze (1,2) ukazovala Ducha, *ruach* Boha jakožto jistým způsobem sedícího na vejci zárodečného světa.⁴⁰ Stejně tak je, neboť mateřsky realizuje Otcův záměr, principem druhého stvoření – zplození Slova-Syna v našem lidství (L 1,35) a stejně tak i v jeho mesiášské funkci (holubice sestupuje na Ježíše, když otcovský hlas vyslovuje: „Ty jsi můj Syn“⁴¹), jakož i v jeho novém zrození skrze jeho vzkříšení a oslavení; ke stavu lidství, jež je lidstvím Syna Božího (Řím 1,4 ve spojení s Sk 13,33; Flp 2,6–11; Žid 5,5). Ovšem toto mateřství Ducha ve vztahu ke Kristu, naší hlavě, jím bylo a je vykonáváno bez přestání ve vztahu k jeho tělu a údům tohoto těla. Letnice byly pro církev tím, čím předtím bylo Zvěstování pro Krista, a Duch nepřestává formovat křesťany. V jednom článku z roku 1921, jenž byl od té doby často citován, otec A. Lemonnyer popisoval „mateřskou roli Ducha Svatého v našem nadpřirozeném životě“.⁴² Nejdřív poznamenává:

Že všech božských osob je právě on tím, kdo nám je, a to zvláštním způsobem, dán. On je Dar Boha par excellence a bere si toto jméno. Navíc v Trojici je Láskou, což je také jedno z jeho vlastních jmen. Ovšem tato určení se hodí na matku více než na kteroukoli jinou osobu a jistým způsobem ji definují. Nikdo na zemi nám není tak „dán“ jako naše matka a je to ona, kdo personifikuje lásku v tom, co v ní je nejnezištnější, nejštědrější a nejobětavější.

Avšak otec Lemonnyer ukázal především skutečnost, že v nedokonalých podmínkách božského života v nás, v režimu víry, jsme v nadpřirozeném řádu jako děti, ba dokonce jako děti vytažené z bláta, jež jsou povolány k životu královských synů. Ve výchově, již k tomu máme zapotřebí, hraje Duch Svatý roli matky, té, která nás učí znát našeho Otce, Boha, a našeho bratra, Ježíše. Duch nám dovoluje vzývat Boha jakožto Otce a zjevuje Ježíše, našeho Pána. Tak nás pomaloukou polehounku uvádí do dědictví milosti a pravdy. A konečně, učí nás výkonu cností a darů, jaké má ten, kdo je Božím Synem skrze milost. To je role matky. Svou každodenní přítomností a komunikací, více afektivní než intelektuální, matka formuje svědomí svého dítěte. To je, jak jsme už jinde ukázali, role tradice v církvi⁴³ – Duch, jenž je transcendentním subjektem této činnosti, zde doplňuje přínos Slova v interiorizaci tím, jak jej průběžně a postupně aktualizuje v běhu dní svým intimním vychováváním a tím, jak nás jistým způsobem proniká. Činí to tím, že

svou mateřskou a ženskou roli spojuje s těmi, které vykonávají Otec a Slovo-Syn, čímž jim dává završující pečť.

Jak jsme zmínili na jiném místě,⁴⁴ v současné podobě katolické zbožnosti byla mateřská role Ducha Svatého často nahrazena Pannou Marií. To má potenciálně spornou hodnotu, avšak i ona přísluší k hlubině křesťanského tajemství.⁴⁵

Z francouzského originálu „Sur la maternité en Dieu et la féminité du Saint-Esprit“ z knihy *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Cerf 1997, s. 720–732, přeložil Ludvík Grundman OP.

POZNÁMKY:

1/ Innana Sumerů, Ištar Babyloňanů (srov. Jr 44,19), Aštarté Féniciánů (srov. Sd 2,13), Kybelé Fryžanů, Isis Egyptánů, Anath Kananejců – již nacházíme asociovanou s Jahvem v papyrech z Elefantiny, Gaia a Déméterů Řeků atp. Nebereme zde v úvahu invokace a projevy úcty bohu jakožto Matce v nekřesťanských náboženstvích, jako kupř. Ramakrišnu Paramahamsu slavicího božskou Matku Kálí.

2/ Francouzština zde užívá speciálního výrazu „parèdre“ značícího komplementární ženské božstvo k božstvu mužskému.

3/ *Les grandeurs de Jésus* X, § 2 (ed. MIGNE). Paris 1856, col. 355. K námi probírané otázce je možno konzultovat dále: L. M. ARMENDARIZ: „El Padre materno“. IN: *Estudios Ecclesiasticos* 58, 1983, s. 249–275; L. BOFF: *Le visage maternel de Dieu* (cf. *RSPT* 1981, s. 371); CHRISTA MULACK: *Die Weiblichkeit Gottes. Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes*. Stuttgart, Kreuz Verlag 1982; M. I. GRUBER: *The Motherish of God in second Isaiah*. R. Bibl., s. 251–259. Syn je zrozen „ex utero Patris“ – Toledský koncil 675, DSch 876. Jan Pavel II. ve své encyklice *Dives in misericordia* z 30. listopadu 1980 poté, co rozvinul výraz *chesed*, činí to samé s výrazem *rah'min* a vyznačuje nuanci oproti *chesed*: „Zatímco *chesed* zdůrazňuje rysy věrnosti vůči sobě samému a závazek zodpovědnosti za svou vlastní lásku (což jsou v jistém smyslu vlastnosti jakoby mužské), pak *rah'mim* už svou etymologií *ukazuje na lásku mateřskou* (*rehem* znamená matčino lůno). Z tohoto nejhlubšího a počátečního pouta, ze spojení, které váže matku s dítětem, vzniká zvláštní druh vztahu k tomuto dítěti, zcela jedinečná láska.“

4/ Poslední paragraf mistrovské 11. kapitoly IV. knihy jeho *Summy proti pohanům*, Compend. Teol. I, 39. Myšlenka, že v kauzalitě mužství předchází ženství, je udána jako důvod sv. Anselmem (*Monologion*, c. 42) pro ospravedlnění toho, že se mluví o Otci–Synu a ne o Matce–Dceři, když přitom v Bohu není žádné pohlaví. Poznamenejme, že sv. Bonaventura odmítá aristotelickou myšlenku, že by žena měla být z principu pouze pasivní, zatímco muž by byl jediným aktivním principem: *III. Sent. D. 4. A. 3 q. 1 concl.* Moderní fyziologie a vývoj role ženy ve společnosti vedly k opětovnému položení otázky mateřství, či dokonce ženskosti v Bohu. Tak například ANITA RÖPER: *Ist Gott ein Mann? Ein Gespräch mit Karl Rahner*. Düsseldorf 1979. Rahner připouští, že by bylo

možné Bohu, ovšem způsobem transcendentálním a analogickým („*simpliciter diversum*“!), přiřadit funkci mateřství spolu s funkcí otcovství, ovšem vylučuje, že by bylo možné nazývat Boha mužem a ženou. Navíc poznamenává, že v patriarchální kultuře, jako je naše, má matka status pouze druhotný a podřazený. Tím pádem bychom riskovali uvedení dosti diskutabilních rysů do naší mluvy o Bohu... Anita Rôperová chce právě překonat reprezentace patriarchální společnosti a důsledky, které tato přináší pro situaci žen v církvi.

5/ *Vocabulaire biblique* odkazuje na Gn 43,30 (Josef pohnutý emocemi v přítomnost svých bratrů) a na 1Kr 3,26 (pravá matka dítěte dotčená ve své něžnosti ve chvíli Šalomounova soudu). Přidejme ještě Př 12,10.

6/ Sloveso *splagchnizomai* : srov. Mt 9,36; 20,34; Mk 1,41; 6,34 ;L 7,13 (francouzština má stejný výraz „entrailles“ jak pro lůno, tak pro nitro člověka, v Ježíšově případě je však z pochopitelných důvodů potřeba použít druhý způsob překladu – pozn. překl.).

7/ A. CABASSUT: „Une dévotion médiévale peu connue, la dévotion à « Jésus notre Mère »“. IN: *Rev. Asc. Et Mys.* 25 (1949 : Mélanges Marcel Viller), s. 234–245. CAROLINE WALTER BYNUM: *Jesus as mother. Studies in the spirituality of the High Middle Age* (Public. Of the Center for Medieval and Renaissance Studies, UCLA 16). Taktéž sv. ŘEHOŘ VELIKÝ: *Reg. Past.* II, 6 (PL 77, 38 A).

8/ CAROLINE WALKER BYNUM: „Jesus as Mother and Abbot as Mother: Some Themes in Twelfth-Century Cistercian Writings“. IN: *The Harvard Theol. Rev.* 70, 1977, s. 257–284.

9/ Autorův přepis slova, který má zdůraznit, že tyto vlastnosti nebyly aplikovány na Boha, je zachován i v překladu (pozn. překl.).

10/ „La grande Puissance de la Trinité est notre Père, la profonde Sagesse est notre Mère, et le grand Amour notre Seigneur“ – *Révélations de l'amour de Dieu*. Francouzský překlad Paris 1910, Tours 1925. Zkrácená verze nazvaná *Seize Révélations de l'Amour divin* byla publikována SR. A. M. REYNOLDS v opatství Bellefontaine, 1979.

11/ Syn, Moudrost zjevující Otce: E. WURZ: „Das Mütterliche in Gott“. IN: *Una Sancta* 32, 1977, s. 261–272. Ve stejném čísle, s. 273–279, G.K. KALTENBRUNNER: „Ist der Hl. Geist weiblich?“, aplikuje tyto texty na Ducha spolu s dalšími obvyklými tématy a několika citacemi moderních básníků. ROSE-MARY HAUGHTON: „Dieu est-il masculin?“. IN: *Concilium* n° 154, 1980, s. 77–85.

12/ Teofil Antiochijský, Irenej, Pseudoklementinské homilie. K Moudrosti a Duchu, srov. ES I, s. 28–31 (odkazuje ke knize, z níž je vyňat tento text). Šekina byla také ztotožňována s Duchem (srov. ES II, s. 107 – tamtéž.). *Žohar* I, 91–93, má také ženský aspekt – Bůh se spojí se Šekinou, jako se spojuje muž se ženou. Mateřství Šekiny je rozvinuté v obsažné knize SAMUELA TRIGANA: *Récit de la disparue*. Paris, Gallimard 1978; je přítomno v kabale.

13/ Prezentace učiněná na Oxfordském patrologickém kongresu, 1979 „Holy Spirit as Woman in Apocalypse 12“. Profesor Quispel nám laskavě poskytl text, který zatím nebyl publikován.

14/ K. Albrecht prezentoval seznam textů, kde *ruach* je maskulinum. Pro syrštinu srov. E.-P. SIMAN: *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche* (Théol. histor. 15). Paris 1971, s. 212, n. 89.

- 15/ *In Isaiam XI* (k 49,9–11): PL 24, 419 B. „Bůh není ani mužský, ani ženský,“ říká sv. Řehoř NAZIÁNSKÝ: *Oratio* 31 (theol. V) 7 (PG 36, 140–46; Sch 250, 288–9).
- 16/ Neznám než název a krátkou prezentaci práce P. A. H. DE BOER: *Fatherhood and Motherhood in Israelite and Judean Piety*. Leiden, Brill 1974. Naopak jsem mohl přechíst R. MURRAY: *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syrian Tradition*. Cambridge 1975, s. 312–320 : „The Holy Spirit as Mother“.
- 17/ Srov. J. DANÍELOU: *Théologie du judéo-christianisme*. Paris, Desclée 1958, s. 33. Citace Jeronýma (*In Is.*, IV a *In Mich.*, II: PL 24, 145 a 25,1221) jsou zvláště zajímavé – jde v nich o sestoupení Ducha na Ježíše během jeho křtu se slovy „Ty jsi můj milovaný Syn“.
- 18/ *Elench.* IX, 13; DANÍELOU: op. cit., s. 77.
- 19/ Odkazy poskytnuté E.-P. SIMANEM: op. cit. (n. 9), s. 155. APHRĀHĀT: *Démonstration*, XVII, „De virginitate et sanctitate“ (*Patr. Syr.* I, s. 839). Apherhāt nazývá Ducha Svatého „matkou člověka“.
- 20/ R. MURRAY: op. cit., s. 318.
- 21/ METODĚJ: *Le Banquet (Symposium)* III, kapitola 8, § 69–75: Schr 95, s. 106–110 (řecky), s. 107–111 (překlad). Srov. též A. ORBE: „La processión del Espiritu Santo y el origen de Eva“. IN: *Gregorianum* 45, 1964, s. 103–118 (zvláště s. 110 a následující). Váháme s tím, abychom zde nabídli jako doplnění (neboť smysl je temný, ovšem zdá se, že se opravdu jedná o roli Ducha Svatého při inkarnaci) strofu od Synésia z Kyrény († po roce 412), kde Duch v ženském rodě (*Phnoia*) je dán jakožto matka, sestra a decra (!), „aby zde bylo vylití Otce až k Synu“: „Ona má své místo uprostřed, Bůh vyšlý z Boha skrze Syna, jenž je Bohem, a je také skrze toto vznešené vylití nesmrtelného Otce Syn, když je na něm řada, přichází k existenci“ – *Hymne* II (olim IV), edice a překlad C. LACOMBRADÉ. Coll Budé 1978, s. 63.
- 22/ Svědectví o této tradici: ANASTÁZ SINAJSKÝ: *Hexameron, lib. I* (PG 89,860 BC) a VII (961 D n).
- 23/ M.-J. SCHEEBEN: *Mysterien des Christentums* (1865): citujeme překlad od A. Kerkvoorde: *Les Mystères du Christianisme*. Paris, Desclée De Brouzer 1947, s. 190–198, Appendix I po § 31. *Dogmatique*. Překlad P. Bélet, svazek II. Paris 1880, n° 1019 a následující (s. 685 a následující) a svazek III, 1881, n° 375 (s. 241 a následující) a 445 a následující (s. 296 a následující).
- 24/ Jsou to, chronologicky seřazeni, METODĚJ (PSEUDO-ŘEHOŘ), jenž klade Syna mezi Adama a Evu (PG 44, 1329 CD); sv. EFRÉM († 373): *Diatessaron*, kapitola XIX, § 15; sv. Řehoř NAZIÁNSKÝ (viz níže); PROKOP Z GAZY († kolem 529): *Com. in Genesim* 1,26 (PG 87, 125); ANASTÁZ ANTIOCHIJSKÝ (polovina 6. století): *Oratio* I, kapitola 13 (PG 89, 1318 BD); ANASTÁZ SINAJSKÝ (polovina 7. století): *Hexameron*, kniha X (PG 1059 AB).
- 25/ Řehoř NAZIÁNSKÝ: *Oratio* 31 (theol. V), 11: PG 36, 144n.
- 26/ *De Duabus Christi voluntatibus* 18, 30 (PG 95, 167).
- 27/ „Z Otce i Ducha“ – obměna latinského textu *Creda „Patre Filioque“* (pozn. překl.).
- 28/ *V La femme et le salut du monde*, Etude et Antropologie chrétienne sur les charismes de la femme. Casterman 1958, s. 216, P. EVDOKIMOV mluvil o „Patris Spiritique“ pouze na rovině manifestace. Ovšem v *L'Esprit Saint dans la Tradition orthodoxe*. Paris 1969, s. 71–72, 77, 78, a ve svém posledním

textu *Panagion et Panagia* (in Bull. *De la Société française d'Etudes Mariales*, 27^e année, 1970, s. 59–71: srov. s. 62–63, text převzat v *La nouveauté de l'Esprit*. Bellafontaine 1977, s. 259–262) mluví o věčném vycházení Syna, pro nějž přiznává Duchu Svatému jistou „plodivou funkci“, která se nachází v početí Krista Marií. Tuto skutečnost pak situuje do hlubšího pohledu korelací, vždy trojičních a nikdy ne dynamických, všech vztahů božských Osob *ad intra* i *ad extra*.

29/ *De Trinitate* XII, 5 a 6 (PL 42, 1000n) ; F. K. MAYR: „Trinität und Familie in Augustinus, *De Trinitate* XII“. IN: *Rev. Des Etudes augustin* 18, 1972, s. 51–86.

30/ Obtížně přeložitelný výraz vzhledem k bohatosti latinského slova *ratio*, znamená asi tolik, co „slabší důvod“ (pozn. překl.).

31/ „Z Otce i Syna.“

32/ *Sum. theol.* Ia q. 36 a. 3 ad 1; q. 93 a. 6 ad 2.

33/ Tak P. TAYMANS D'EPERNON: *Mystère primordial*. Paris, Desclée De Brouwer 1950, s. 59; S. GIULIANI: „La famiglia a l'immagine della Trinità“. IN: *Angelicum* 38, 1961, s. 257–310; H. CAFFAREL: „Notre Dieu, la sainte Trinité“. IN: *L'Anneau d'Or*, n°138, 1967, s. 440, 443–444; B. DE MARGERIE: *La Trinité chrétienne dans l'histoire* (Théol. histor. 31). Paris 1975, s. 370n. Ohledně Trojice jakožto rodiny: MOLTSMANN: *Trinität u. Reich Gottes*, s. 216, cituje L. HOGDSONA: *The doctrine of the Trinity*. New York 1944, s. 95; A. M. ALLCHIN: *Trinity and Incarnation in Anglican Tradition*. Oxford 1977.

34/ H. DOMS: *Du sens et de la fin du mariage* (překlad P. a M. S. Thisse). Paris, Desclée De Brouwer 1937, s. 29n.

35/ Na základě čehož také P. Evdokimov (*La femme et le salut du monde*, s. 16) píše: „Pokud je žena onticky pojena k Duchu Svatému, toto spojení nemá hodnotu ani specifikaci než v případě, že muž je zase onticky spojen s Kristem. Oba dva naplňují *společně*, ve vzájemném vztahu, danou funkci. [...] Stvoření spolu s člověkem celé nové reality mužského i ženského formuje tělo Královského Kněžstva.“

36/ Srov. F. K. MAYR: „Patriarchalisches Gottesverständnis? Historische Erwägungen zur Trinitätslehre“. IN: *Theol. Quart.* 152, 1972, s. 224–255; Týž: „Die Einseitigkeit der traditionellen Gotteslehre. Zum Verhältnis von Anthropologie und Pneumatologie“. IN: *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes* (Hrg v. CL. HEITMANN – H. MÜHLEN). München 1974, s. 239–252. Pro aplikaci na současnou společnost lze najít návrhy v našich člancích: „La Tri-unité de Dieu et de l'Eglise“. IN: *Vie spirituelle* 128, srpen–září 1974, s. 687–703; „La supériorité des pays protestants“. IN: *Le Supplément*, n° 123, listopad 1977, s. 427–442.

37/ M. BÖCKELER: *Das grosse Zeichen. Apok 12, 1. Die Frau als Symbol göttlicher Wirklichkeit*. Salzburg 1941.

38/ Ve francouzštině „logos“, slovo mužského rodu (pozn. překl.).

39/ WILLI MOLL: *Die Antwort der Liebe. Gedenken zum christlichen Bild der Frau*. Graz 1964; taktéž *Vater und Väterlichkeit*. Graz 1962.

40/ L. BOUYER: *Le trône de la Sagesse. Essai sur la signification du culte marial*. Paris 1957, s. 272, dává odkaz na židovskou exegezi tohoto textu.

41/ Mk 1,10–11; L 3,22; srov. výše poznámky 17 a 22.

42/ *La Vie spirituelle* 3, 1921, s. 241–251, přetištěno in *Notre vie divine*. Juisy, Ed. du Cerf 1936, s. 66–83; vydáno zvlášť v brožuře *Lectures chrétiennes* (3. série). Paris, Libr. de l'Arc, s.d. (1941).

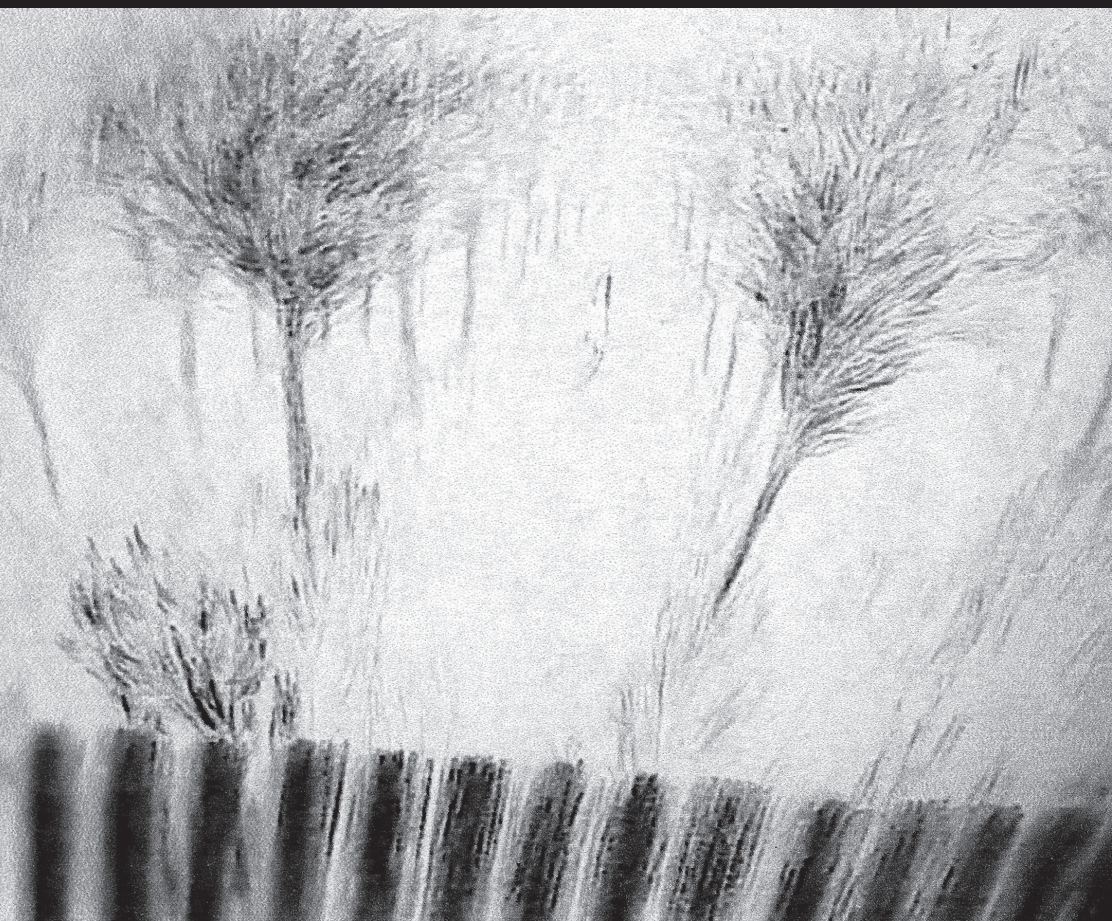
43/ *La Tradition et les traditions*. II. *Essai théologique*. Paris 1963, s. 127–135 (výslovná zmínka ženského aspektu) – a k Duchu Svatému, transcendentálnímu subjektu tradice s. 101n.

44/ Congar odkazuje ke knize, z níž je vyňat tento text (pozn. překl.).

45/ Srov. A. M. GREELEY: *The Mary Myth. On the Femininity of God*. Seabury Press 1977; německý překlad Maria, *Über die weibliche Dimension Gottes*. Graz 1979.

Yves Marie-Joseph kardinál Congar OP (1904–1995) je jedním z čelních představitelů tzv. *Nové teologie* (*Nouvelle théologie*) a nejvýznamnějších teologů 20. století. V roce 1925 vstoupil do dominikánského řádu. Jeho životní osudy i vědecké působení jsou pak spjaty především se známým dominikánským studiem Le Saulchoir, kde nejprve studoval a poté vyučoval. Ke konci života pobýval v konventu Saint Jacques v Paříži. Účastnil se jako *peritus* II. vatikánského koncilu, kde se významně podílel na vzniku konstituce *Lumen gentium* a dekretu *Presbyterorum ordinis*. Ve svém bohatém teologickém díle, za něž byl v roce 1994 papežem Janem Pavlem II. jmenován kardinálem, se především zaměřil na různá ekleziologická témata: na ekumenismus (srov. *Chrétiens désunis* [*Rozdělení křestanů*], 1937), reformu církve (srov. *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* [*Pravá a falešná reforma v církvi*], 1950), otázku laiků (srov. *Jalons pour une théologie du laïc* [*Opěrné body pro teologii laiků*], 1957), tradici (srov. *La Tradition et les traditions* [*Tradice a tradice*], 1960 a 1963), vztah Ducha Svatého k církvi (srov. *Je crois en l'Esprit Saint* [*Věřím v Ducha Svatého*], 1978) aj. Česky vyšla jeho kniha *Za církev sloužící a chudou* (Kostelní Vydří 1995).





Ignace de la Potterie SJ

Duch Svatý a církev v Novém zákoně

Úvod

1. John Zizioulas si ve své podnětné studii nedávno povšiml, že „v biblických a patristických pramenech, které máme k dispozici, lze rozlišit dva typy pneumatologie spojené s tajemstvím církve“.¹ Podle prvního modelu, pokračuje autor, „se christologie [...] stává *pramenem* pneumatologie“, a pneumatologie je tudíž „*podmíněna christologií*“. „Podle prvního typu je totiž Duch dán církvi jako moc, která nás uschopňuje uskutečňovat *misijní* dílo.“ Ekleziologie, která z toho vyplývá, je ovládána myšlenkou misie, rozptýlení. Opírá se zvláště o knihu Skutků, „kde se zdá být ústředním tématem právě obdivuhodné pronikání církve do řeko-římského světa jako projev příchodu Ducha v dějinách“.² Duch je tedy chápán jako hybná *síla* misie; je popisován zvláště jako *moc*. Křesťan, který se nechá inspirovat touto ekleziologií, zcela zaujímá postoj poslušnosti vůči Kristu, své hlavě. „Protože působení Ducha *provází* působení Kristovo jako jakási poslušnost Kristovým příkazům a jako výsledek *vyslání*, stává se církev *Kristovým tělem*“ v tom smyslu, že hlava (Kristus) *předchází* a *provází* tělo a tělo následuje skrze poslušnost.“³ Podle Yvese Congara má tento christologický model důsledky pro pojetí kněžství a služby. „Traktát o svátosti svěcení byl připojen bezprostředně za traktát o Kristu-Hlavě [...]. Kněz je tedy vnímán jen jakoby způsobilý osobně a ne pro charakter a moc, které ho uschopňují k [...] jednání „in persona Christi“.“⁴

Druhý model je symetricky obrácený vůči předchozímu. V tomto případě „je *pneumatologie pramenem christologie* [...]“. Tuto cestu můžeme nazvat *christologie podmíněná pneumatologií*.⁵ Zdůrazňuje se zde skutečnost, že Duch je „osoba, která Krista následuje, nýbrž *uskutečňuje* Kristovo působení v dějinách“; připomeňme si zvláště, jak se uskutečnilo Kristovo narození a jeho křest v Jordánu. Ježíš byl pokřtěn „v Duchu a skrze Ducha“.⁶ Tento typ pneumatologie (kde je „pramenem“ Duch) nutně inspiruje odlišnou ekleziologii. Duch už není ani tak mocí; „ve své eschatologické funkci je *communio*. Církev už není považována za „rozptýlený lid“ kvůli misii; je naopak „lidem *shromážděným*“.⁷ Duch „uskutečňuje *eschata* (poslední dny) v dějinách“; tato pneumatologie je tedy „inspirovaná eschatologií“.⁸ Na rozdíl od předchozí eschatologie, která byla orientovaná histo-

rický a misijně, je tato spíše ontologická a mystická. Zatímco v prvním modelu „je vlastním *já* církve Kristus“,⁹ v druhém je to především *Duch Svátý*, který působí v církvi a *buduje* společenství. „Prvořadá je *svatost* církve“; je tedy třeba říci, „že církev je *svatá*. V tomto kontextu je nemyslitelné vyzývat církev k pokání.“¹⁰

2. Tyto dva způsoby chápání vztahu mezi christologií a pneumatologií mají bezprostřední odezvu na ekumenickém poli. Pravosláví konstatuje, že na Západě v ekleziologii téměř úplně převládá *historický přístup* k pneumatologii. Odtud důraz latinské církve na otázky jako apoštolská posloupnost biskupů, důraz na lidskou aktivitu, na misijní rozměr církve a sociální problémy, jimž musí čelit.¹¹ Vytyká Západu, že ztratil teologickou rovnováhu kvůli svému „christocentrismu“, což u katolíků získalo podobu „posvátného ontologismu hierarchie a instituce“, protože Římané, jak nám říkají, „stále riskují, že podřídí Ducha institucionalizovanému posvátnu“.¹²

Na Východě je naproti tomu jednoznačná preference „*eschatologického přístupu*“ k pneumatologii a k ekleziologii. Tento typ pneumatologie se zachoval zejména v liturgii.¹³ Orientální tvrzení, že „církev je svatá“, připadá Západu pohoršlivá; myšlenka „theosis“ [...] se také jeví jako nepřijatelná.“¹⁴ John Zizioulas pak končí tímto důležitým postřehem: „Až dodnes a velmi jasné čelíme té odchylnosti, kterou jsme objevili přímo v Novém zákoně. Jestliže se nepokusíme pracovat na syntéze, nebudeme mít autentické a trvalé řešení pro naše ekumenické problémy.“¹⁵

3. Je však pravda, že i „přímo v Novém zákoně“ se nalézají tyto dvě pneumatologie a tyto dva modely, tak rozdílné ve vztahu mezi christologií a pneumatologií? U všech hypotéz je hlavní, aby se stále udržoval úzký vztah mezi Kristem a Duchem. Stále bude třeba mít na paměti základní princip, který výtečně zdůrazňuje Henri de Lubac v souvislosti se spiritualismem Joachima z Fiore: „Jsou dva stejně zhoubné způsoby, jak oddělovat Krista od jeho Ducha. Snění o království Ducha, které sahá za Krista, a představování si Krista, který přichází vždy před Duchem.“¹⁶ Formulujeme stejné varování s využitím terminologie současného ekumenického dialogu. Je rozhodně třeba, aby se křesťanské církve osvobodily jak od *christomonismu* (nebo christocentrismu), tak od *pneumatocentrismu*. První deformace evidentně ohrožuje západní teologii (protestantskou i katolickou), zatímco druhá je neustálým pokušením pro východní církve.

Podívejme se pozorněji na dva modely pneumatologie, které nám předkládá Nový zákon, totiž Lukáš a Jan, protože právě oni se od sebe nejvýrazněji liší; uvidíme jejich přesah do ekleziologie a tím i jejich význam pro současnou ekumenickou diskuzi.

I. Duch Svatý v Lukášových spisech

A. Ve třetím evangeliu

Dá se říci, že působení Ducha je zde popsáno především jako vylití prorockého Ducha, jako *síla* k hlásání Božího slova a k uskutečňování Božího plánu v dějinách.¹⁷ Je třeba, abychom si zde připomněli, co tak dobře objasnila moderní exegeze, že totiž „Lukášova teologie je teologií dějin spásy“.¹⁸ Proto když předkládáme syntézu toho, co autor třetího evangelia říká o Duchu, rozlišujeme tři etapy Ježíšova života: evangelium dětství, vlastní Ježíšovu službu a přísliby, které dal učedníkům do budoucnosti.

1. Evangelium dětství

Víme, že v Lk 1–2 nám evangelista ukazuje v paralelních obrazech to, co nám chce říci o Janu Křtiteli a co se týká Ježíše. Předchůdce je pro Lukáše poslední a největší z proroků. To se ukazuje už před jeho narozením. „Bude plný Ducha Svatého už od mateřského lůna [...]. Půjde před Pánem v duchu a moci Eliášově.“ (Lk 1,15–17) A když Alžběta, jeho matka, přijala návštěvu matky Mesiáše, její dítě se radostně pohnulo v jejím lůně (1,44). I Alžběta „byla naplněna Duchem Svatým“ (1,44) a v síle této prorocké inspirace zvolá v Mariině přítomnosti: „Blahoslavená, která jsi uvěřila!“ (1,45) Stejný fenomén se opakuje u Zachariáše, otce Předchůdce, když pronáší *Benedictus*: „Byl naplněn Duchem Svatým a pronesl tato prorocká slova...“ (1,67)

Při uvedení Ježíše do chrámu zazní jiný prorocký hlas, hlas Simeonův, který s dítětem Ježíšem v náručí recituje *Nunc dimittis*. O tomto spravedlivém a zbožném muži Lukáš říká, že „v něm byl Duch Svatý“ (2,25) a že přišel do chrámu „z vnuknutí Ducha“ (2,27).

2. Ježíšova služba

Prorocký Duch je v Ježíšovi přítomen už od počátku jeho veřejného života. Po jeho křtu v Jordánu „na něj sestoupil Duch Svatý v tělesné podobě jako holubice...“ (3,22). Toto sestoupení Ducha na Ježíše Lukáš představuje jako *prorocké pomazání* pro jeho poslání. V nazaretské synagóze (4,18) Ježíš cituje Iz 61,1–2 a aplikuje text na sebe: „Duch Páně [targum Izajáš upřesňuje: Duch *prorocký*] je nade mnou, proto mě pomazal, abych přinesl chudým radostnou zvěst.“¹⁹ Stejnou interpretaci prorockého pomazání Ježíše opakuje Petr před Korneliiovými posly

v Cesareji (Sk 10,38), v jednoznačně univerzalistické perspektivě apoštolského poslání.

Není náhoda, že třetí text, který představuje sestoupení Ducha na Ježíše, se nachází u Lukáše po návratu dvaasedmdesáti učedníků z jejich misijní cesty (10,1–20) „do všech měst a míst, kam chtěl sám přijít“ (10,1). Po zmínce o radosti učedníků z jejich služby (10,17–20) Lukáš pokračuje: „V té chvíli zajásal v Duchu Svatém a řekl: ‚Velebím tě, Otče, Pane nebe a země...‘“ (10,21)

Ve stejném kontextu je ještě třeba citovat Ježíšova tajemná slova, která se mají pravděpodobně interpretovat ve stejném smyslu: „Oheň jsem přišel vrhnout na zem, a jak si přeji, aby už vzplanul!“ (12,49) Lukáš s velkou pravděpodobností myslí na křest Duchem a ohněm, který učedníci přijmou o Letnicích. Je to oheň Ducha Svatého, který má být zapálen a rozšířit se do světa hlásáním evangelia.²⁰

3. *Přísliby učedníkům*

Dvakrát v Lukášově evangeliu Ježíš oznamuje, jaká bude úloha Ducha v životě učedníků. První text, charakteristický pro Lukáše, je úzce spojen s modlitbou. Zatímco v Mt 7,15 Ježíš říká učedníkům, že Otec jim dá „dobré věci“, když ho budou prosit, u Lukáše je předmětem této modlitby Duch Svatý: „Nebeský Otec dá Ducha Svatého těm, kdo ho prosí.“ (Lk 11,13) Podle jiné pasáže bude Duch inspirovat učedníky, když budou muset vydat svědectví před synagógou nebo pohanskými autoritami: „Duch Svatý vás poučí, co je třeba říci.“ (12,12)

Dá se říci, že ve všech těchto textech je činnost Ducha nějakým způsobem spojena s prorockou činností Ježíše nebo učedníků a tím s posláním hlásat ve světě radostnou zvěst o spáse.

B: Ve Skutcích apoštolů

U církevních otců se Skutky apoštolů nazývají „Evangelium Ducha Svatého“. Avšak dar Ducha je zde nejčastěji představován v přímém spojení s křesťanským posláním.²¹

1. *Dar o Letnicích*

Význam Letnic byl výborně ukázán v dekretu II. vatikánského koncilu o misijní činnosti církve: „V den Letnic však [Duch Svatý] sestoupil na apoštoly, aby s nimi zůstal navěky (srov. Jan 14,16). Církev veřejně vystoupila před zástupy, kázáním

se začalo šířit evangelium mezi národy a konečně bylo předznamenáno sjednocení národů ve všeobecnosti víry prostřednictvím církve Nového zákona, která mluví všemi jazyky, v lásce všem jazykům rozumí a všechny objímá a tak překonává babylonské rozptýlení.“ (*Ad gentes*, 4)

Pro Lukáše jsou Letnice uskutečněním události předpověděné proroky (Iz 2,2–4; 43,5–6; Jer 16,19–21; atd.), velkého eschatologického shromáždění rozptýlených na Siónu; v tom je smysl seznamu národů, které se sešly v Jeruzalémě podle Sk 2,5–11. I eschatologické vylití Ducha je ohlášeno ve Starém zákoně (Jan 3,1–5, cit. ve Sk 2,17–21), je okamžikem utváření nového lidu Božího. Dříve než své učedníky při nanebevstoupení opustí, ohlašuje Ježíš, že byli „pokřtěni Duchem Svatým“ (1,5). Tento křest je okamžikem zrození církve.

Letnice jsou však také začátkem křesťanské misie. Zde získává smysl paralelismus scény u Jordánu (Lk 3,21–22) a scény ve večeradle (Sk 2,1–41). Pro učedníky i pro Ježíše představuje sestoupení Ducha Svatého začátek jejich prorockého poslání a jejich svědectví.²² Ježíš jim oznámil, že budou jeho svědky až do končin země (1,8). Dar jazyků byl symbolem tohoto univerzálního poslání, které mělo začít. Hlavní etapa v uskutečňování tohoto programu měla být završena v Césareji, když Duch sestoupil na lidi z Korneliova domu (10,44–47), což bylo právem nazváno „Letnice pohanů“.

2. *Duch Svatý v křesťanském poslání*

V celku knihy Skutků je Duch představován jako síla církve.²³ Jako předtím ve třetím evangeliu (Lk 1,35; 4,14; srov. 24,49) Lukáš nejednou spojuje slova „moc“ a „duch“ (Sk 1,8; 10,38), když obecně popisuje činnost Ducha Svatého. Častěji však tyto dva termíny rozděluje: usuzuje, že to je „moc“, která umožňuje uzdravovat a vyhánět nečisté duchy (Sk 3,12; 4,7; srov. Lk 4,36; 9,1); ale dar proroctví a mluvení jazyky, nadšení pro hlásání poselství a jistotu před tribunály připisuje výhradně Duchu Svatému.²⁴

3. *Důsledky pro ekleziologii*

Skutky tedy představují především působení Ducha jako prorocký úkon, který navazuje na činnost starozákonních proroků. Duch je spíše síla církve než princip posvěcení křesťanů. Lukáš však také ukazuje křesťanskou novost této síly. Duch, který řídí církev, je „Duch Ježíšův“ (16,7), protože sestoupil na církev skrze Krista povýšeného na pravici Otce (2,33). Ovšem o celku lukášovské koncepce, tak jak ji vyjadřují Skutky, lze říci s J. Zizioulasem: „Jako poslání utváří klíčovou myš-

lenku tohoto přístupu, je církev Božím lidem v *rozptýlení*. Misie vyžaduje rozptýlení a charakteristickým obrazem církve je v tomto případě putování směrem ke království.²⁵

II. Duch Svatý u sv. Jana

Janovskou pneumatologii charakterizují dva základní aspekty. Jeho vztah k pozemskému Ježíšovi a jeho vztah k životu věřících. Podle Skutků sestoupil Duch Svatý na církev o Letnicích prostřednictvím Krista povýšeného na pravici Boží (Sk 2,32); ve čtvrtém evangeliu ho dal učedníkům už pozemský Ježíš; Duch už není, jako u Lukáše, principem apoštolského *poslání* učedníků, nýbrž tím, kdo vzbuzuje jejich *hlubokou víru* v Ježíše, tím, kdo je vede k plné pravdě o Ježíšovi. Duch Svatý se podle sv. Jana stává pro církev učitelem vnitřního života.

A. Ježíš a Duch

Od první zmínky o slově pneuma ve čtvrtém evangeliu vidíme Ducha Svatého jako holubici sestupující z nebe a *spočívající* na Ježíšovi (Jan 1,32–33), jako kdysi na poušti spočívala sláva Páně na stánku setkávání (Nm 14,10 LXX): Ježíš se tak stává novým chrámem, *místem* přítomnosti Ducha. Proto „vstoupit do Božího království“ (3,5) zrozením z vody a z Ducha znamená vstoupit do nitra tohoto „domu Otce“, jímž je jednorozený Syn,²⁶ vstoupit do společenství Syna a Otce (srov. 1Jan 1,3).

Duch je podle sv. Jana obzvlášť spojen s Ježíšovým slovem. Jeho slova „jsou duch a život“ (6,63). Ježíš, Bohem poslaný, „mluví slova Boží, [Bůh] mu totiž *dává Ducha* v míře neomezené“ (3,34). Origenes dokonale pochopil celý obsah tohoto úryvku: „Spasitel, poslaný hlásat slovo Boží, nedává Ducha odměněně. Nerozděluje ho druhým proto, že by ho sám přijal; jestliže on, který byl poslán shůry a je nade vším, sám dává Ducha, je to proto, že je sám jeho *zdrojem*.“²⁷ V Janově evangeliu se Ježíš skutečně ukazuje jako zdroj Ducha. V tom je smysl velkého příslibu o svátých stánkách: „Kdo žízní, ať přijde ke mně a pije, ten, kdo ve mě věří. Jak říká Písmo, potečou proudy vod z jeho nitra.“ (7,37–38) Živá voda, která prýští z tohoto pramene, je Duch, který vychází z Ježíše, ten Duch, kterého mají dostat všichni, kdo v něj uvěřili (7,39).

B. Ježíš dává Ducha církvi

Když přišla jeho hodina, předal Ježíš živou vodu Ducha církvi.

Pro Jana se velké eschatologické shromáždění ohlašované proroky neuskutečňuje o Letnicích (jako ve Skutcích), nýbrž na kříži. V okamžiku své smrti Ježíš „shromáždil vjedno všechny rozptýlené děti Boží“ (11,52). Povýšen na kříž jako král na svém trůnu Ježíš „k sobě přitahuje všechny lidi“ (12,32). Stává se králem všech těch, kdo „jsou z pravdy“ (18,37), tedy všech, kteří v něj věří a naslouchají jeho hlasu. Ježíšovo povýšení na kříž se tak pro Jana stává okamžikem zrození církve. Podle symbolismu zastávaného velkou částí církevních otců je Ježíšova nerozdělená tunika (19,23–24) „symbolickým vyjádřením [tohoto] díla jednoty uskutečněného Ježíšem ve smrti“.²⁸ Jak je ale církev přítomna na kříži? Je tam dvojím způsobem: v osobě Ježíšovy matky a v osobě milovaného učedníka. Tento učedník představuje všechny křesťany, všechny Ježíšovy učedníky; Maria je podle Ježíšových slov, která odhalují její duchovní mateřství vůči věřícím, názorným obrazem svaté církve,²⁹ je pro nás církví v její mateřské funkci. Jan tedy může danou epizodu uzavřít touto závažnou větou: „A od té chvíle si ji ten učedník vzal k sobě“ (19,27b), tedy do svého soukromí.³⁰ Velmi pěkně to komentuje M. Thurian: „Neznamená to pouze, že se učedník bude starat o Mariin osud, nýbrž že ona vstoupí *do jeho duchovního života* jako modlící se a vnímavá matka, jako *obraz matky církve*.“³¹

V osobě své matky a učedníka *uděluje* umírající Ježíš své církvi *Ducha*. „Odevzdal ducha,“ říká Jan (19,30), což lze podle mnohých exegetů chápat ve dvojím smyslu. Byl to poslední Ježíšův vzdech, který však byl předejrou daru Ducha. Jiné dva detaily kalvárské scény tuto interpretaci potvrzují. Ježíšova poslední slova před definitivním „Consummatum est“ byla „Žízním!“ (19,28) Také tato slova lze chápat jak v materiálním, tak v obrazném smyslu. V první řadě poukazují na fyzickou žízeň umírajícího Ježíše, ale také na duchovní žízeň, jak to chápala středověká monastická exegeze: Ježíšova „žízeň“ je palčivou touhou dát církvi Ducha, toho jiného Přímlyvce (14,16), který má přijít, aby pokračoval v jeho díle (16,7). Následující scéna vypráví, že z Ježíšova probodeného boku vyšla krev a voda (19,34); jde o symbolickou ilustraci k témuž tématu, jak to ukazuje poznámka o „otevřeném prameni“, kterou hlásá Zachariáš (12,10 –13,1): „Prýštění vody smíšené s krví je předobrazem neustálého daru Ducha i po Ježíšově smrti.“³² Umírající Ježíš tedy dává dar Ducha mesiánskému společenství, církvi reprezentované zde Marií, dcerou síónskou, a milovaným učedníkem.

Pro sv. Jana jsou však smrt a zmrtvýchvstání dvě strany jediného tajemství: tajemství hodiny přechodu Ježíše k Otci (13,1). Jestliže byl pozemský Ježíš sku-

tečně „vzkříšení a život“ (11,25), jestliže byl skutečně *pramen* Ducha, měl po zmrtvýchvstání ukázat sám sebe svým učedníkům, aby jim dal Ducha Svatého. V tom je smysl zjevení navečer prvního dne v týdnu: „Přijměte Ducha Svatého.“ (20,22) Když Ježíš „dechl“ na své učedníky, jako by připomínal Boží gesto při prvním stvoření člověka (Gn 2,7), učinil tak proto, aby jim dal pochopit, že díky vdechnutí Ducha se stanou novým stvořením; a jestliže svým učedníkům ukazuje „své ruce a bok“ (Jan 20,20) a připomíná jim tak své utrpení, které pro ně bylo pohoršením, je to proto, aby kříž byl od té chvíle středem jejich života z víry. Dar Ducha navečer prvního dne je stvořením velikonoční víry v srdcích učedníků. Smysl epizody se ještě zřetelněji ukazuje ve zjevení Tomášovi, které je jakoby opakováním předcházejícího zjevení: „A nebuď nevěřící, ale věřící.“ (20,27)

C. Působení Ducha v církvi a víra v Ježíše

Lze říci, že pro sv. Jana je úkolem Ducha v církvi vzbuzovat, prohlubovat a chránit víru v Ježíše v srdcích věřících.

1. To předně vyplývá z analýzy pěti příslibů Přímluvce.³³ Nikoli bezdůvodně Jan nazývá Ducha „Duchem pravdy“ (14,17; 15,26; 1Jan 4,6). Jeho funkce je především vnitřní poučování. Jeho úkolem je, říká Ježíš, poučovat učedníky a připomínat jim všechno, co jim řekl (14,26), aby pochopili skutečný smysl a rozeznali v tom všechny možnosti. Sám Ježíš je sice Pravda (srov. 14,6), ale skryté působení Ducha pravdy je nezbytné proto, aby věřící byli uvedeni do celé pravdy (16,3).

Jinak představuje velký proces, jemuž je Kristus podroben před světem, pro učedníky pokušení pohoršení. V těchto obtížných okamžicích bude Přímluvce jejich obráncem: „Vydá svědectví o mně,“ říká Ježíš (15,26). Jak to velmi pěkně vysvětluje jeden dávný komentátor, bude se jednat o vnitřní svědectví: „Bude o mně svědčit a zažehne ve vašich srdcích dokonalejší jistotu.“³⁴ Stejně tak Přímluvce „usvědčí svět z hříchu“ (16,8), svým působením ve svědomí učedníků posílí jejich víru. Díky tomuto působení Ducha je věřící, který je skutečně zrozen z Ducha, vítězem nad světem. Jan tedy může zakončit: „A to je vítězství, které přemohlo svět: naše víra.“ (1Jan 5,4)

2. Úzké pouto mezi působením Ducha a životem učedníků z víry se rovněž ukazuje v okamžiku zrození církve. Řekli jsme, že z pohledu Skutků církev začíná existovat o Letnicích. Ale pro Jana se rodí v okamžiku Ježíšovy Hodiny, která je Hodinou jeho vyvýšení na kříž a jeho oslavení. Jenže na Kalvárii je pohled učed-

níka na Ukřižovaného (19,37) už pohledem víry. Je to první plod Ducha, toho Ducha, kterého symbolizuje voda z Ježíšova probodeného boku (19,34). V den Velikonoc je dar Ducha (20,22) určený k vnitřní proměně učedníků, aby „se stali lidmi víry“ (20,22.27–29). Tato víra v Ježíše, toto posvěcení v pravdě (17,17–19), je základní podmínkou jejich poslání ve světě. Podle závěrečného blahoslavenství v 20,29 není ani tak důležité Ježíše *vidět*: je třeba *věřit*. Toto sloveso „věřit“ je posledním Ježíšovým slovem a posledním slovem celého evangelia před dvěma závěrečnými verši (20,30–31).

Je vidět, že se nehodí nazývat scénu z Jan 20,19–23 „janovské Letnice“, ³⁵ jako by neexistoval rozdíl mezi Lukášovou a Janovou pneumatologií. Janovské vyprávění o daru Ducha není rovnocenné s lukášovským na začátku Skutků. Rozdíl je určitě chronologický, ale především teologický. Dar velikonoční víry *předchází* eschatologické vylití o Letnicích; je ovšem také *podmínkou* tohoto mesiánského daru: bez hluboké víry v Ježíše nemohou být učedníci Ježíšovými svědky před lidmi.

3. V čem tedy pro sv. Jana spočívá život podle Ducha v křesťanském společenství? Zde totiž nacházíme úzké pouto mezi darem Ducha a vírou v Ježíše, mezi pneumatologií a christologií.

a) Všimněme si nejdříve, že v janovských spisech zůstává Ježíšovo slovo, které je „duch a život“ (Jan 6,63), neúčinné, jestliže není *vnitřně přijato* v srdci věřících. V tom je smysl Ježíšovy výtky vůči Židům: „Mé slovo se u vás neuchytí.“ (8,37) Toto vnitřní přijetí je dílem Ducha. Přesně to velmi jasně vyplývá z analýzy dvou velkých janovských metafor: živé vody a pomazání. Živá voda, tedy Boží dar, který Ježíš slibuje Samaritance (4,10), opět není přímo Duch Svatý, o němž bude Ježíš mluvit o svátku stánků (7,37–39); je to především Kristova pravda, odhalení jeho tajemství; když se Ježíš ukazuje samařské ženě, už jí dal Boží dar, živou vodu pravdy. Ale tuto živou vodu má „pít“ věřící, aby se *v něm* mohla stát „pramenem tryskajícím k věčnému životu“ (4,14). Stejně je tomu s pomazáním, které křesťané obdrželi od Krista (1Jan 2,20–27). Už jsme se setkali s tématem pomazání aplikovaným na Ježíše v lukášovských spisech: Ježíš byl v Jordánu pomazán Duchem Svatým pro své poslání. Téma je velmi odlišně interpretováno u sv. Jana. „Olej pomazání“ je nyní samo slovo Ježíšovo, pravda (1Jan 2,21); je to poselství, které věřící slyšeli od začátku (2,24) proto, aby „zůstalo“ v nich (což je dílem Ducha). Tak zůstanou v Synu a v Otcí (2,2c) a nebudou už potřebovat být poučovani zvnějšku (2,27).³⁶

b) Od té doby se pro sv. Jana stává Duch *vnitřním učitelem* křesťanského života, ale stále ve vztahu k Ježíšově pravdě. Nové klanění mesiánského období je popsáno jako klanění Otcí „v Duchu a pravdě“ (Jan 4,23–24). Je to modlitba s trinitární strukturou: křesťan se klaní Bohu jako Otcí; obrací se k Otcí „v pravdě“ Kristově v tomto novém chrámu, jímž je on sám, a tedy ve společenství se synovskou modlitbou Ježíše; ale to všechno bude možné jedině působením Ducha. Stejně christologické zaměření může být viděno u tématu posvěcení věřícího. Jinde v Novém zákoně byla křesťanská svatost představována jako dílo Ducha (Řím 15,16; 1Sol 4,7–8; 2Sol 2,13; 1Petr 1,2). Ale v Jan 17,17 Ježíš prosí Otce, abychom byli „posvěceni *v pravdě*“. Naše posvěcení je účastí na jeho posvěcení, protože „se sám posvěcuje kvůli nám [v pravdě]“ (srov. 17,19) a žije plně své synovství v úplné poslušnosti Otcí. Posvěcení křesťana má jistě být přisuzováno Duchu, ale Jan soustředí všechnu svou pozornost na skutečnost, že se tak děje „v pravdě“, tedy ve zjevení Ježíšova synovství a ve společenství s ním.

Podle prvního listu je možné věřit v Ježíše a praktikovat bratrskou lásku jedině skrze dar Ducha (1Jan 3,23–24). Duch pravdy inspiruje apoštolské svědectví, poznání víry křesťanů a jejich vyznání víry v Krista před světem (4,2.13–14). Krátce: „A to dosvědčuje Duch, protože Duch je pravda.“ (5,6) Ale toto svědectví Ducha jedině vydává stále svědectví o Kristu v církvi: „tři jsou, kdo vydávají svědectví, Duch, voda a krev, a tyto tři směřují k jednomu svědectví.“ (5,8) V této poslední zmínce slova Duch Jan znovu zdůrazňuje jeho pouto s vírou: „Kdo *věří* v Syna Božího, má toto svědectví v sobě.“ (5,10)

c) Zbývá ještě podtrhnout tento poslední bod, spojení mezi působením Ducha a *synovstvím*. Jan o tom výslovně nemluví, ale pozorná analýza textů ukazuje, že toto pouto zde je nepřímo obsaženo.

Náš synovský život dětí Božích je účastí na hlubokém životě Ježíše, Božího Syna (Jan 1,12–13; 1Jan 5,11): „z jeho plnosti jsme všichni přijali“ (Jan 1,16). Jak je třeba chápat tuto *plnost*, která je v něm? Toto janovské vyjádření připomíná především to, že Slovo, které se stalo tělem, je „*plné* milosti *pravdy*“ (1,14). V něm se zjevuje „sláva jednorozeného Syna, který přišel od Otce“; ti, kteří na něj nahlížejí s vírou, v něm objevují Božího Syna a přítomnost Otce (srov. 14,9); vidí, jak v něm prosvítá jeho synovství. Ale Ježíš je také, jak jsme viděli, chrámem Ducha, pramenem *Ducha*. Všichni jsou zváni, aby pili živou vodu, „která prýští z jeho nitra“, tedy aby přijali dar Ducha (7,37–38). Všichni jsou povoláni, aby se narodili z vody a z Ducha (3,5) a stále více žili životem podle Ducha (3,6.8). Je to život prohloubení víry, ale zároveň vstupu do synovského života (1,12). Odtud „přijmout“ Ježíše z plnosti *synovství* (1,16) a „přijmout“ od něj *Ducha Svatého*

(7,38; 10,22) vychází z téhož. Toho si povšimli někteří z otců církve, např. Teodor z Mopsuestie ve svém komentáři k Jan 1,16: „Skrze spojení s Božím slovem v Duchu má Kristova lidská přirozenost účast na jeho *pravém synovství*. Co se týče nás, my máme účast na jeho *duchovní milosti* a tím se s ním stáváme syny *adoptivním přijetím*.“³⁷

Závěr

Ve světle předcházejících analýz se vraťme ke studii J. Zizioulase, zmíněné na začátku. Viděli jsme, že pro ortodoxního teologa je třeba v Novém zákoně rozlišovat dva typy pneumatologie a následně ekleziologie. Co si o tom myslet?

1. Myšlenka se nám jeví jako naprosto správná a zejména jako plodná. Navíc je třeba dodat – a na to zřejmě myslí autor –, že „tyto dva přístupy se v Novém zákoně snadno slučují“.³⁸

Připomeňme si, že podle prvního modelu „je Duch dán Kristem“;³⁹ „tento typ pneumatologie zahrnuje určitý rozdíl mezi hlavou a tělem na ekleziologické rovině“.⁴⁰ Tento model nepochybně převládá v teologii Skutků. Duch Svatý je zde předkládán v historické perspektivě jako „moc, již dal Kristus své církvi, aby naplnila své poslání a službu ve světě“.⁴¹ Ale *ne výhradně!* Jak uznává sám J. Zizioulas, nalézáme zde také „pneumatologii inspirovanou eschatologií“, protože podle Sk 2,17 „Duch uskutečňuje *eschata* (poslední dny) v dějinách“.⁴² Podobná výjimka se vnucuje také pro christologii. Kristus ve Skutcích není prostě „*vůdce* [...]“, který vede rozptýlený lid Boží po stezkách dějin“;⁴³ skrze Ducha, skrze *svého* Ducha (Sk 16,7) je Kristus také „stále přítomný ve světě se *svou* církví“;⁴⁴ podle Sk 9,5 lze také říci, že se Kristus jistým způsobem identifikuje se svou církví. Konečně, co se týká Lukášovy ekleziologie, nelze tvrdit, že je předkládána jediné podle své *historické a misijní* dimenze. Ze všech spisů Nového zákona je kniha Skutků jediná, která uvádí zcela výslovnou zmínku o církvi jako *communio*, zvláště oblíbenému tématu v současné ekleziologii.⁴⁵ Podle prvního a nejdůležitějšího souhrnu Skutků se věřící v prvotním křesťanském společenství „ukázali věrnými [...] bratrskému *společenství*“ (Sk 2,42).

V janovské pneumatologii je však skutečnost složitější. Neomezuje se totiž ani výlučně, ani převážně na žádný ze dvou typů, které předkládá J. Zizioulas; spíš je třeba říci, že pro Jana jsou oba modely dialekticky pravdivé. Víc než kdekoli jinde je Kristus ve čtvrtém evangeliu *pramen* vody živé, on *dává* Ducha; ale na druhou stranu je zde pneumatologie *pramenem* christologie v tom smyslu, že sám Duch vede lidi ke Kristu a dává jim vstoupit do pravdy (Jan 16,13); jak bylo řečeno, je

„aktualizací Krista“.⁴⁶ On zajišťuje stálou přítomnost Ježíše u jeho učedníků, ale „v Duchu“. Tuto vzájemnou podmíněnost christologie a pneumatologie pěkně vyjádřil S. Bulgakov: „Duch je projekcí zjevení, přičemž Syn je vlastním obsahem této projekce [...]. Pokud Logos nepřijímá od Ducha konkrétní skutečnost, stává se abstraktní myšlenkou; ale ono konkrétní by beze Slova, které je obsahuje, bylo prázdné a neforemné.“⁴⁷

2. Je tedy skutečně pravda, že Lukáš a Jan – ale Jan více než Lukáš – nás učí, že žádný z těchto dvou modelů pneumatologie nemůže stačit. Jakákoli výlučnost a stejně i přílišné zdůrazňování jednoho z obou typů by mohla skýtat smrtelné nebezpečí pro církev. Právem Y. Congar v jedné vhodné formulaci připomíná: „Zdravím pneumatologie je christologie.“⁴⁸ Ale obráceně je také pravdivé, že zdravím christologie je pneumatologie. A ještě dodejme, že *zdravím ekleziologie je rovnováha mezi christologií a pneumatologií*.⁴⁹

Je však jisté, jak výtečně připomíná J. Zizioulas na konci svého článku, že v aktuální ekumenické situaci existuje zcela zvláštní naléhavost. Víc než dříve je třeba připomínat, že „církev [...] je v tomto světě, ale ne z tohoto světa“. Je velkým tajemstvím, které odhaluje poslední určení světa. Naneštěstí lidé, kteří mají uši k slyšení, nejsou vždy připraveni k „poslouchání toho, co říká Duch církvím“ (Zj 2,7.17.29; 3,6.13.22). *Pneumatologický* přístup v ekleziologii, říká opět J. Zizioulas, „se v životě církve stal tak slabým, že se toto tajemství téměř vytratilo. Ekleziologii hrozí, že se téměř identifikuje se sociologií.“ Proto, uzavírá autor, „je víc než kdy jindy nezbytná syntéza mezi tím, co jsem zde nazval historickým a eschatologickým typem pneumatologie“.⁵⁰ Podobná hrozba doléhá na christologii. Lidský a historický aspekt Ježíše je tak zdůrazněn, že christologie spěje k tomu, aby nebyla víc než pouhou antropologií a aby se přeměnila v „jesulogii“⁵¹; riskujeme, že ztratíme smysl pro tajemství před theandrickou postavou Ježíše Krista, který byl zároveň Syn člověka i Syn Boží, jak to často připomínají otcové.

Přesné uplatnění pneumatologického principu by tedy bylo zvlášť nutné zejména v linii janovské teologie. Toto znovuoobjevení pneumatologického modelu, poznamenává Y. Congar, by nás také dovedlo k trinitárnímu modelu. Jedině pneumatologická dimenze ekleziologie a christologie může teologickému myšlení znovu dodat tuto dimenzi *niternosti* a spirituality, kterou má tak zapotřebí v sekularizovaném myšlenkovém ovzduší. Nedávno zemřelý italský filozof M. F. Sciacca to chápal velmi dobře: jeden ze základních úkolů křesťanských myslitelů naší doby, říkal, spočívá ve „znovuoobjevení pravého pojetí niternosti“.⁵² S podobnou výzvou se na nás obrací teolog Y. Raguin (který strávil velkou část života na dálném Východě) ve své krásné knize *O hloubce Boha*.⁵³

Znovuobjevení niternosti by mělo dalekosáhlé důsledky jak pro christologii, tak pro ekleziologii. V *christologii* se rýsují dvě slibné tendence. Jednak znovuoobjevení pneumatologické dimenze přímo v christologii – pouze tyto studie o „pneumatologické christologii“⁵⁴ mohou dát hodnotu velmi jasným odkazům Nového zákona⁵⁵ –, jednak nový zájem o problém „svědomí“ nebo o Kristův vnitřní život.⁵⁶ Tudy lze dospět k vnitřnímu životu samotného Boha, protože jedině v Kristu nám bylo zjeveno trinitární tajemství.⁵⁷

Pneumatologická a trinitární dimenze je také důležitá pro *ekleziologii*.⁵⁸ Dokonalý model ekleziologie společenství (*communio*), které se hledá, se nám ukazuje v životě Trojice. *Communio* božských osob (srov. 1Jan 1,3) je naprosto nejniternější, je to jednota přirozenosti;⁵⁹ každá z nich je sama jen jako vztah a jako naprostá otevřenost vůči ostatním dvěma. Jenže právě tento vznešený model nám neváhal nabídnout sám Ježíš ve verši své modlitby po Poslední večeři, která se stala programem veškerého ekumenického hnutí (Jan 17,21): „Ať všichni jsou jedno, jako ty, Otče, ve mně a já v tobě, tak i oni ať jsou v nás.“

Z francouzského originálu „L'Esprit Saint et l'Église dans le Nouveau Testament“
z knihy *Credo in Spiritum Sanctum: Atti del Congresso Internazionale di Pneumatologia*
(ed. JOSÉ SARAIVA MARTINS). Città del Vaticano,
Libreria Editrice Vaticana 1983, s. 791–808, přeložila Marie Pitterová OP.

POZNÁMKY:

1/ JOHN ZIZIOULAS: „Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie“. IN: *Communio Sanctorum*. Sborník věnovaný J.-J. von Allmenovi, Labor et Fides, 1982, s. 141–154 (srov. s. 141).

2/ Tamtéž. Viz též přednášku Y. CONGARA: „Actualité de la pneumatologie“. IN: Tamtéž, s. 15–28.

Autor rozlišuje tři způsoby, jak chápat církev a místo, které zaujímá uvažování o Duchu v každém z těchto tří modelů. Právě druhý model odpovídá popisu J. Zizioulase: „V čistě christologickém modelu je Kristus chápán jako zakladatel společenství církve.“ (s. 22)

3/ Tamtéž: 142.

4/ Y. CONGAR: op. cit., s. 23.

5/ J. ZIZIOULAS: op. cit., s. 142–143.

6/ Tamtéž: s. 144 a 142.

7/ Tamtéž: s. 143.

8/ Tamtéž: s. 144.

9/ Tamtéž: s. 144. A autor cituje v poznámce: K. ADAM: *Das Wesen des Katholizismus*, 1927, s. 24: „Christus das eigentliche Ich der Kirche.“

10/ Tamtéž: s. 144.

11/ Tamtéž: s. 150.

- 12/ N. A. NISSIOTIS: „Pneumatologie orthodoxe“. IN: F. J. LEENHARDT – P. REYMOND, etc.: *Le Saint-Esprit*. Genève, Labor et Fides 1963, s. 85–106 (srov. s. 86).
- 13/ J. ZIZIOULAS: op. cit., s. 149–150.
- 14/ Tamtéž: s. 150. Pro ilustraci tohoto rozdílu citujeme pasáž přednášky M. Thuriana o reformované teologii: „Církev není Království Boží, zůstává lidská a hříšná, je, *semper reformanda*“, má stále co napravovat“ (v tomto svazku s. 690–691).
- 15/ Tamtéž: s. 150.
- 16/ H. DE LUBAC: *Exégèse médiévale*, 2. část, díl I. Paris 1961, s. 558.
- 17/ O Duchu u sv. Lukáše viz zejména základní dílo H. VON BAERA: *Der Heilige Geist in den Lukaschriften*. Stuttgart 1926; a souhrnnou studii F. BOVONA: *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherche (1950–1975)*. Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé 1978, kap. IV: „Le Saint-Esprit“ (s. 215–254); srov. též posmrtně vydaný článek od A. GEORGE: „L’Esprit Saint dans l’oeuvre de Luc“. IN: RB 85, 1978, s. 500–542.
- 18/ F. BOVON: op. cit., s. 217.
- 19/ Srov. náš článek „L’onction du Christ“. IN: NRTh 80, 1958, s. 225–252.
- 20/ Srov. F. TOLET: *Comm. in prima XII Capita Ev. sec. Lucam*. Romae 1600, s. 787: „Ignis hic Spiritus Sanctus est, praedicatione Evangelii per fidem, paenitentiam, dilectionemque accendendus in hominum corda per totum orbem...“, a modlitba z neděle po Letnicích v *Římském misálu*.
- 21/ Viz zvláště dílo G. HAYA PRATSE: *L’Esprit, force de l’Église. Sa nature et son activité d’après les Actes des Apôtres* (Lect. div., 81). Paris 1975 (bohatá bibliografie), které je velmi dobře podloženo.
- 22/ Srov. E. SAMAIN: „La notion de APXH dans l’oeuvre lucanienne“. IN: *L’Évangile de Luc* (éd. F. NEIRYNCK). Gembloux 1973, s. 299–328; I. DE LA POTTERIE: „La notion de ‚commencement‘ dans les écrits johanniques“. IN: *Die Kirche des Anfangs*. Festschrift für H. Schürmann zum 65. Geburtstag (éd. R. SCHNACKENBURG, etc.). Leipzig 1977, s. 379–403 (pro Lk: s. 381–382).
- 23/ Srov. titul díla G. HAYA PRATSE: op. cit.
- 24/ G. HAYA PRATS: op. cit., s. 38. Viz hlavní texty: Sk 4,13.20; 6,10; 8,29; 11,12.24.28; 16,6.7; 20,22.
- 25/ Tamtéž: s. 141–142.
- 26/ JAN SCOTUS (ERIUGENA): *In Joannem*: „Domus Patris unigenitus Filius est.“ (PL, 122, 302 D)
- 27/ ORIGENES: *In Joann.*, fr. 48 (GCS, 4, 523, 5–9).
- 28/ D. MOLLAT: *Saint Jean. L’Évangile* (Bible de Jérus., éd. En fascicules). Paris 1973, s. 213, pozn. d, 19, 24.
- 29/ GERHOF DE REICHERSBERG: *Liber de gloria et honore Filii hominis*, X, 1: „Ecclesiae sanctae nova inchoatio.“ (PL 194, 1105 B)
- 30/ Srov. naši studii „Et à partir de cette heure, le Disciple l’accueillit dans son intimité“ (Jan 19,27b). Réflexions méthodologiques sur l’interprétation d’un verset johannique“. IN: *Marianum* 42, 1980, s. 84–125.
- 31/ M. THURIAN: *Aux sources de l’Église. Tradition et renouveau dans l’Esprit*. Taizé 1977, s. 193.

- 32/ D. MOLLAT: *L'expérience de l'Esprit Saint selon le Nouveau Testament*. Paris 1973, s. 45.
- 33/ Srov. naši studii „Le Paraclet“. IN: I DE LA POTTERIE – S. LYONNET: *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*. Paris 1965, s. 85–105.
- 34/ EUTHYMIUS ZIGABITA: *In Joann.* (PG, 129, 1420 A)
- 35/ Připomínka díla archimandrity KASSIÁNA: *La Pentecôte johannique (Jn 20,19–23)*. Paris 1939.
- 36/ Viz „L'onction du chrétien par la foi“. IN: *La vie selon l'Esprit*, n. 33, s. 107–167.
- 37/ THEODOR Z MOPSUESTIE: *Comm. in Evang. Ioh. Apost.* (CSCO, 116, 26); viz též komentář CYRILA ALEXANDRIJSKÉHO (PG, 73, 169).
- 38/ P.-M. GY: „Bulletin de liturgie“. IN: RSPHTh 66, 1982, s. 468, kde předkládá studii J. Zizioulase. Ten se vyjádřil přesně v tomto smyslu v *Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales* (cit. dále), s. 135.
- 39/ J. ZIZIOULAS: op. cit., s. 141.
- 40/ Tamtéž: s. 142.
- 41/ Tamtéž: s. 153. Podle J. Zizioulase je zde jedna ze dvou krajních možností, která je dnes hlavním problémem ekumenické debaty: „Je Duch Svatý jen silou, kterou dal Kristus církvi, aby plnila své poslání a svou službu ve světě? Nebo je spíš *také* Pánem, který uskutečňuje v dějinách přítomnost Božího království, společenství posledních dnů?“ K této myšlence společenství a *communio* viz to, co se říká v tomto textu dále.
- 42/ Tamtéž: s. 144.
- 43/ Tamtéž: s. 142.
- 44/ Tamtéž: s. 144.
- 45/ Srov. J. Hamer: *L'Église est une communion*. Paris 1962; a svazek stejného názvu v *Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen: Communio Sanctorum* (op. cit.); z pravoslavného hlediska srov. články J. ZIZIOULASE citované dále (zvláště druhý).
- 46/ Srov. B. GILLIÉRON: *Le Saint-Esprit, actualité du Christ*. Genève, Labor et Fides 1978.
- 47/ S. BULGAKOV: *Le Paraclet* (přel C. Andronikov). Paris, Aubier 1946, s. 182.
- 48/ Y. CONGAR: „Actualité de la pneumatologie“. IN: *Credo in Spiritum Sanctum*; srov. též S. Bulgakov: „Le Paraclet“. IN: Tamtéž: „Teologie Ducha Svatého je prostě neuskutečnitelná, jestliže ji oddělíme od Syna, protože Duch je jejím vlastním bytím, tak jako Syn.“
- 49/ Pro všechny křesťanské církve je důležité toto: „Správná syntéza mezi christologií a pneumatologií v ekleziologii se týká stejně Východu i Západu.“ – J. ZIZIOULAS: *Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales* (cit. dále), s. 134; srov. též s. 146–148.
- 50/ J. ZIZIOULAS: *Implications ecclésiologiques...*, s. 154.
- 51/ Srov. F. JANSEN: „Von der Christologie zur Jesulogie? Zu einer christologischen Akzentverschiebung“. IN: ThGI 68, 1978, s. 139–152; B. SESBOÜÉ: *Jésus-Christ à l'image des hommes*. Brève enquête sur les déformations du visage de Jésus dans l'Église et dans la société. Paris, Desclée De Brouwer 1978; J. MILET: *Dieu ou le Christ? Les conséquences de l'expansion du christocentrisme dans l'Église catholique du XVIII^e siècle à nos jours*. Étude de psychologie sociale. Paris, Éd. De Trévise 1980.

52/ M. F. SCIACCA: *Dallo spiritualismo critico allo spiritualismo cristiano*, II (Opere, 24). Milano, 1965, s. 307.

53/ Y. RAGUIN: *De la profondeur de Dieu* (Christus, s. 33). Paris, Desclée De Brouwer 1973. Jeho cílem je ukázat, že objevením hloubky člověka budou moci naši současníci objevit hloubku Boha.

54/ Srov. M. SIMONETTI: „Note di Cristologia pneumatologica“. IN: *August* 12, 1972, s. 201–232; Y. CONGAR: „Pour une christologie pneumatologique“. IN: *RShPTH* 63, 1979, s. 435–442; L. F. LADARIA: „Cristologia del Logos y cristologia del Espiritu“. IN: *Greg* 61, 1980, s. 353–360; viz též L. BOUYER: *Le Consolateur. Esprit-Saint et vie de grâce*. Paris, Cerf 1980, s. 172; na téma Atanáše: „Jeho christologie, stejně jako jeho následovníků, byla obtěžovaná pneumatologií. Kristus nám zajistil božský život. Ale tento život byl zároveň považován za život Ducha.“

55/ Podle Lukáše byl Ježíš počat z Ducha Svatého (Lk 1,35); při křtu byl pomazán Duchem Svatým (Lk 4,18; Sk 10,38) a po této rozhodující události byl „plný Ducha Svatého“ (Lk 4,1); i pro Jana byl Ježíš chrámem Ducha a zdrojem Ducha; srov. výše s. 803 a naši studii „Gesù e lo Spirito secondo il vangelo di Giovanni“. IN: *Lo Spirito del Signore* (Parola, Spirito e vita, 4). Bologna, Ed. Dehoniane 1981, s. 114–129. Připomeňme také dva Pavlovy listy: Pán je pro nás „Duchem oživujícím“ (1Kor 12,45); především: „Pán je Duch“ (2 Kor 3,17). Ale jestliže se podle všech těchto různých textů Ježíšova nejhlubší identita vysvětluje jen Duchem, je zjevné, že ji nelze pochopit, pokud v něm neobjevíme tuto působení Ducha, který se „[vnitřně] spojil s jeho tělem“ (IRENEJ: *Dém.*, 41), jinými slovy, tuto „postupnou pneumatizaci jeho těla“; a je to stejné tělo, naplněné Duchem a vzkrášené Duchem, které dává Ducha církvi večer prvního dne v týdnu nebo o Letnicích“ (Y. DE ANDIA: „La résurrection de la chair selon les Valentinien et Irénée de Lyon“. IN: *Les Quatre Fleuves*, nn. 15–16, 1982, s. 66–67). Pro objevení této *duchovní dimenze* v Kristu je potřeba *duchovní pohled*. Proto chápeme úvahu sv. Ambrože v jeho komentáři k Lukášovi: „Nikoli očím tělesným, nýbrž očím duše je dáno [doslova: aux yeux spirituels, spiritualibus oculis] vidět Ježíše“ – *Expos. in ev. sec. Lucam*, I, 5 (CCL, 14, 9; SC, 45, 49).

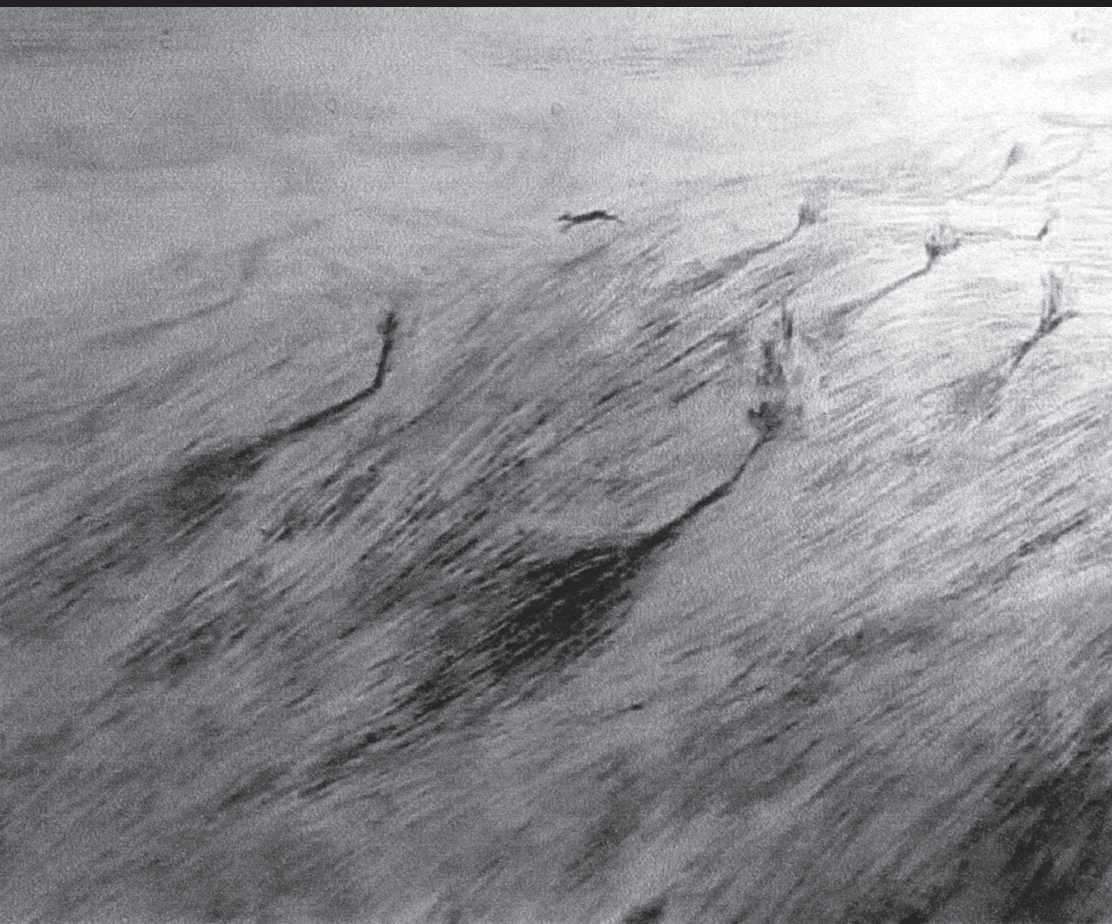
56/ Srov. Y. RAGUIN: op. cit., celá druhá část, která ukazuje, že jedině v hloubce Kristova tajemství dospějeme k hloubce Boha, tedy k tajemství Trojice; viz též naši studii „Fondement biblique de la théologie du Coeur du Christ. La souveraineté de Jésus, son obéissance au Père, sa conscience filiale“. IN: *Le Coeur de Jésus, soeur du monde*. Paris, Fac éditions 1982, s. 103–140.

57/ Viz anonymní dílo napsané kartuziánem: *Trinité et vie surnaturelle*. Paris, Desclée De Brouwer 1975, s. 42–43: „Židé a mudrci pohanského starověku ctili jediného svrchovaného a samotného boha. Zjevení nás učí klanět se v našem Bohu určitému, my¹ ve třech osobách, které v sobě věčně spočívají.“ Toto zjevení trinitárního tajemství v Kristu rovněž ukazuje Y. RAGUIN: op. cit., s. 151: „Když z nás udělal součást svého osobního života, dal nám Kristus poznat vnitřní život Boha“; s. 158: „Před zjevením trinitárního tajemství člověk viděl tajemství Boha jen jako konfrontaci člověka s mocným světem. Nyní víme, že je konfrontován s vnitřním životem božství“; s. 155: „Boží hloubka je jeho niternost; tento vnitřní život ve vztazích nám zjevil Kristus. Konečně, tato hloubka je láskou, protože láska je zdroj, způsob a skutečnost vztahu.“

58/ Ohledně pneumatologické dimenze církve viz: A. LAMINSKI: „Die Entdeckung der pneumatologischen Dimension der Kirche durch das Konzil und ihre Bedeutung“. IN: *Sapienter ordinare*. Festgabe R. Kleineidam (Erf. Theol. St., 24). Leipzig 1969, s. 392–403; J. D. ZIZIOULAS: „Die pneumatologische Dimension der Kirche“. IN: *IntKathZeitComm* 2, 1973, s. 133–147; Týž: „Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe“. IN: G. ALBERIGO (ed.): *Les églises après Vatican II. Dynamisme et prospective*. Actes du colloque international de Bologne – 1980 (Théol. Hist., 61). Paris, Beauchesne 1981, s. 131–148 (zvl. s. 147). Ohledně trinitární dimenze církve a ekleziologie srov. násl. pozn.

59/ Trinitární základ jednoty církve a ekleziologie ve společenství správně naznačil II. vatikánský koncil. Konstituce o církvi, která se opírá o patristickou tradici, říká: „Sic apparet Ecclesia sicuti ‚de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata‘“ (*Lumen gentium*, 4); a dekret o ekumenismu: „Hoc est unitatis Ecclesiae sacrum mysterium [...]. Huius mysterii supremum exemplar et principium est in Trinitate Personarum unitas unius Dei Patris et Filii in Spiritu Sancto.“ (*Unitatis redintegratio*, 2, § 6)

Ignace de la Potterie SJ (1914–2003), belgický jezuita, nejprve vyučoval Nový zákon na teologické fakultě svého řádu v Lovani (1950–1960) a pak byl dlouhá léta profesorem na Papežském biblickém ústavu v Římě (1961–1989), kde zároveň dosáhl doktorátu (1965). Byl členem Papežské biblické komise a konzultorem Kongregace pro nauku víry. Poslední léta svého života strávil ve své rodné Belgii. Je světově uznávaným biblistou, zvláště na teologii sv. Jana. Jeho knihy jsou často překládány do mnoha jazyků: *Život podle Ducha, podmínka křesťana* (spolu se S. Lyonnetem SJ, 1965), *Pravda u sv. Jana I, II* (1977), *Ježíšova modlitba* (1981), *Ježíšovo umučení podle evangelia sv. Jana* (1988), *Maria v tajemství smlouvy* (1988) aj.



Marie-Joseph Le Guillou OP

Zkušenost křesťanského Východu – zkušenost Ducha Svatého

I. Východní tradice

Můžeme říci, že duchovní zkušenost tzv. křesťanského Východu a Západu je v zásadě totožná, nebo se obě tradice v podstatných otázkách rozcházejí? Jsou jejich perspektivy nesmiřitelné, anebo spolu naopak hluboce souzní, navzdory odlišnému kulturnímu kontextu, v němž se každá z nich rozvíjela?

Takové základní otázky jsou ožehavým tématem jak pro katolické, tak pravoslavné křesťany, poněvadž kromě ekumenismu se dotýkají samotných základů křesťanského života vůbec. Jako takové upoutaly i naši pozornost, neboť poskytují prostor k několika zamyšlením, jež mohou vnést světlo do ekumenického dialogu.

Začneme tedy rozbořem společného základu obou tradic. Dále se budeme trochu více zabývat východní tradicí a tím, co je pro ni charakteristické.

Osobní i církevní zkušenost našeho přijetí za syny

Obě tradice jsou zajedno v tom, že křesťanská zkušenost je na úrovni osobní i církevní především zkušeností našeho přijetí za syny (nebo přesněji zkušeností velikonoční). Proto si ani my neodpustíme, abychom tuto zkušenost alespoň v základních rysech nepopsali. Při rozboru hlavních charakteristik obou tradic však budeme vycházet přednostně z tradice východní, a to z důvodu jistých specifických důrazů, které tuto tradici odlišují od tradice západní.

Osobní zkušenost

První krok, který je třeba v duchovním životě učinit, je postupně procitnout z našeho „spánku“ do stavu vnitřní bdělosti (*népsis*) vůči živému Bohu, zjevenému v Kristu Ježíši. Jde o procitnutí, které nás učiní vnitřně *pozornými* a disponovanými pro Boží přítomnost.

Filokalie je cenným zdrojem učení *neptických otců*; těch, kteří nás volají k procitnutí z hlubokého spánku nevědomí (a netečnosti vůči duchovním věcem), aby-
chom se začali den ze dne stále více otvírat plnosti Boží přítomnosti.

Duchovní osobnosti celé křesťanské éry tuto cestu duchovní zkušenosti důkladně prostudovaly: od okamžiku milosti křtu, přijaté způsobem spíše skrytým a smyslem nepřístupným (*mystikós, kryptós*), až do plnosti života v Duchu.

Jak to zdůrazňuje i sv. Makarios Egyptský – křesťan se musí nejprve přinutit k modlitbě a ke smýšlení, které bylo smýšlením Spasitelovým:

Každý se musí přemáhat, aby se přinutil k modlitbě, i kdyby si to jeho srdce nepřálo [...] musí se přemáhat, aby jednal ve všem jako Pán. (MAKARIOS)

Do té míry, do jaké křesťan ve svém životě napodobuje Krista, zachovává Boží přikázání, a to zejména přikázání lásky, v sobě také začne pocítovat působení milosti. Ta se mu bude zdát nejprve téměř nepostřehnutelná, jako by chtěla tuto svou přítomnost pečlivě skrýt. Postupně však křesťan začne zjišťovat, že v něm tato milost rodí zcela nové citění i skutky, jichž, jak přiznává, by sám ze sebe nikdy nebyl schopen.

Milost svatého křtu, jak říká například Marek Poustevník [5. století], nám byla darována způsobem skrytým; ale když odpustíme svému bližnímu, čím se vůči nám provinil, tento akt odpuštění uvolní energii milosti, a to ne nějakým neviditelným způsobem, ale tak, že ji budeme vnímat s úplnou a neochvějnou jistotou. (MAKARIOS)

Zkušenost Ducha v člověku probouzí vědomí *ničím nezaslouženého daru* a křesťan objevuje, že „na něm Pán bez námahy a násilí uskutečnil tím nejčistším způsobem všechno to, co dříve mohl zachovávat jen s velikým úsilím, pro vinu hříchu, který v něm přebýval.“

A je to sám Duch, jenž učí člověka opravdové modlitbě, opravdové lásce a opravdové tichosti, k nimž se byl zavázal, jež hledal, o něž usiloval a jež mu nakonec byly darovány. (MAKARIOS)

Dříve spíše ojedinělé a přechodné hnutí Ducha se nyní stává stále častějším, až nakonec Bůh začne řídit všechny myšlenky, slova a skutky člověka. V tom, koho láska zcela proměnila, „přebývá Bůh, vůdce všech jeho slov, všech jeho skutků a všech jeho myšlenek. Díky tomuto osvětlení, jež se podobá vnitřnímu hlasu, pak člověk poznává Boží vůli.“ (JAN KLIMAKOS)

Duchovní zkušenost je ze své podstaty zkušeností *doteků Ducha Svatého a jeho vnitřních hnutí*. Pro křesťana to znamená, že jen tehdy, když se zcela zřekne sám sebe, když doslova „sebe sama vyvlastní“, se bude moci plně stát „tím, kým je“ ve věčném Božím plánu. Teprve tato podmínka dovolí Duchu, aby to byl on, kdo bude v člověku původcem všech jeho skutků.

V míře, v jaké působení Ducha postupně nabývá na intenzitě, začíná i křesťan nalézat zalíbení v Bohu a ve smyslu pro Boží věci. Přesto mu však stále hrozí nebezpečí, že nezůstane věrný zkušenosti, kterou jednou prožil. Proto musí zůstat bdělý vůči působení Ducha Svatého a mít mimořádný cit pro *rozlišování duchů*:

Lidský duch bývá při zakoušení útěchy Ducha Svatého neomylný právě tak, jak neomylné bývá tělo, zakouší-li stvořené věci svými smysly. Přesto však se duch musí mít na pozoru před nebezpečím iluzí (ve kterých by ho mohl držet zlý duch) a necht' usiluje o pokroky v duchovním rozlišování. Démon se totiž pokouší duši uspat a docílit tak toho, aby na zkušenost s Bohem zapomněla. Žůstane-li však duše bdělá, brzy oslaví vítězství nad touto duchovní otupělostí. Boj však ještě zdaleka není u konce: duch se musí mít na pozoru, aby se mu tato zkušenost vítězství nestala příležitostí k sebeoslavě vlastních mohutností. (DIADOCHOS Z FÓTIKY)

V této zkušenosti bude vždy hrát základní roli *osobní lidská svoboda* ve vztahu k Bohu: křesťan z jedné strany zakouší, že na něj doléhá pokušení Boha opustit, ze strany druhé však má pocit, že je to sám Bůh, kdo jej paradoxně opouští poté, co mu dal okusit svou vlastní přítomnost. To vše proto, aby v něm probouzel stále větší touhu po Boží lásce. Kdo by např. neznal to, o čem v souvislosti s obdobím střídavého nalézání a ztracení Boží tváře hovoří Jan Klimakos:

*Jestliže nějaká duše,
která je před Bohem jako malé dítě před svým otcem,
jej nyní začíná poznávat v onom vnitřním světle, jímž Bůh tuto duši osvěcuje,
celá v této kontemplaci překypuje radostí;
pakliže se však otec od ní na čas vzdálí
z důvodu, který předem ve své dobrotě moudře stanovil,
a z čisté lásky, kterou tuto duši miluje,
při svém návratu se jí pak znovu ukáže a duše cítí dvojí dojetí:
z radosti i smutku zároveň.
Ž radosti, že opět může hledět na předmět své lásky a svých tužeb,
ze smutku, že jí byl příliš dlouho odňat pohled na tak božskou a klanění hodnou krásu.
(JAN KLIMAKOS)*

Tato hra „na schovávanou“ mezi Bohem a duší pokračuje tak dlouho, dokud se v duši touha po Bohu nepromění z pouhého pomíjivého zápalu v trvalou dispozici, která by ji cele vrhla do náruče Bohu. Žitá zkušenost pak duši doprovází v jejím putování ve víře: od samých počátků, pokorných a sotva kým postřehnutelných, až do onoho nevýslovného pocitu, ve kterém milost srdci neomylně zjevuje svou přítomnost. Duše tento dynamismus vyjadřuje ve svém plném zaměření na Krista, na živý kontakt s Bohem, kterého ve víře poznává a miluje. Krátce řečeno: jde o *zkušenost zbudovanou na víře* (abychom užili výrazu Řehoře Palamy, který sám vycházel z Basileiových slov):

Jen ten ví, co jsou vskutku energie Ducha Svatého, kdo je sám z vlastní zkušenosti zakusil. (ŘEHOŘ PALAMAS)

To ale neznamená, že by zkušenost nahradila dogmatiku, nýbrž že je to vždy předmět víry, který je pravým měřítkem každé žité zkušenosti.

„Duchovními zkušenostmi“, jak jasné z kontextu vyplývá, jsou míněny všechny úkony a skutky, jejichž prostřednictvím člověk vstupuje do osobního vztahu s Bohem; je to vlastní obsah víry i samotné, objektivně nazírané tajemství Boha, kterého se člověk stále znovu zhošťuje a uchovává v paměti svého srdce, dokud by je neučinil nedílnou součástí sebe sama. Duchovní zkušenost tedy vůbec neznamená pouhé zaměření na vnitřní pocity a hnutí vyvolaná zbožnými emocemi nebo prožitky útěch. Jejím základním poselstvím je sebezápor: člověk je pozván říci „ne“ všem svým nezřízeným žádostem, aby se v něm mohly odkrýt a uvolnit jeho skutečné možnosti a otevřely se před ním cesty k lásce, která zahrnuje celý svět.

Církevní zkušenost

Říci, že zkušenost s Duchem Svatým je zkušeností osobní, by nebylo dostačující. Je třeba dodat, že je stejně tak i zkušeností církevní, tj. zkušeností, která plně nalézá své místo v apoštolské tradici.

*Čemu vyučují svatá Písma,
o čem hovoří tradice otců,
právě taková je i naše pokorná zkušenost.* (ŘEHOŘ PALAMAS)

Toto heslo Řehoře Palamy v sobě dobře shrnuje celou duchovní tradici: vývoj duchovní zkušenosti navazuje přes zkušenost církevních otců na prvotní zkušenost apoštolskou, která je určující pro celou církev.

Spásanosná dokonalost v oblasti poznání a církevní doktríny spočívá v tom, že myšlenky v nich obsažené jsou v hluboké jednotě s proroky, apoštoly a jednoduše se všemi otci, skrze něž Duch Svátý bezpochyby zjevoval pravdy o Bohu a o svém stvoření.

(ŘEHOŘ PALAMAS)

Jakožto „církevní“ se tato zkušenost zakládá na životě Kristově a na svátostech: je to zkušenost založená na vtělení, na celém Kristově životě, na jeho proměnění, jeho smrti i zmrtvýchvstání. To je důvod, proč tím nejhlubším pramenem církevní zkušenosti (spolu se křtem, který se překrývá s obrácením člověka a jeho vstupem do víry církve) je právě eucharistie.

Dílo Kabasilovo *Život v Kristu* by samo o sobě mohlo osvětlit celou svátostnou strukturu církevní zkušenosti.

Tato osobní i církevní zkušenost se v případě plného rozvinutí projevuje zvláštním zakoušením plnosti. Otcové opakovaně hovoří o „pocitu totální *plnosti* a *jistoty*“, díky němuž víme, že sám Bůh v našem životě koná své dílo, a tento stav nazývají „útěchou v Duchu Svatém“. Jde o intenzivní pocit plného vtažení našeho života i s jeho historií do Božího tajemství. Je-li zde řeč o „pocitu“, nemyslí se tím nějaký zvláštní emocionální stav, nýbrž schopnost člověka skrze rozličné stavy, které jen život nabízí, zakusit a tím i hluboce porozumět druhému člověku ve všech jeho základních postojích a reakcích. Teprve v hlubokém sjednocení s tajemstvím živého Boha se v plnosti odkrývá i celková fyziognomie člověka, plně oddaného Duchu Svatému.

Proto se také ve snaze popsat duchovní zkušenost tak rádi uchylujeme k obrazům opěvujícím krásu. Člověk uchvácený krásou zažívá, jak celá jeho bytost vibruje v obdivuhodném „unisonu“ s předmětem svého obdivu. Jedná se o onen zvláštní druh vnitřní pulzace, kterou člověk zakouší tváří v tvář Bohu a která proniká jako elektrický proud celou jeho bytostí na všech jejích úrovních... Jde tu o podstatnou, hlubokou proměnu celého člověka, kterou v něm působí Bůh – „ona krása tak božská a tak klanění hodná“ (JAN KLIMAKOS).

Možná bychom tuto osobní i církevní zkušenost mohli charakterizovat jakožto zkušenost našeho přijetí za syny. Je to vztah, který spontánně vyjadřujeme synovským aktem úplného sebedarování Bohu. V tomto obětním daru se pak rodí nové lidství, které má účast na Boží přirozenosti vtěleného Slova.

Velikonoční zkušenost

Člověku však tato zkušenost bývá v plnosti udělena až na samém konci velmi tvrdého duchovního boje. Předpokladem k ní je tedy dlouhá a namáhavá práce:

Všichni, kdo z vlastní zkušenosti vědí, o čem hovořím, se nemohou než smát, protirečí-li jim někdo, kdo tyto věci nikdy nezakusil; neboť jejich učitelem nejsou slova, nýbrž námaha a trápení; a pak i zkušenost, jež z obojího pramení. (ŘEHOŘ PALAMAS)

Vše se tedy rodí v slzách – „v postoji *penthos*“ –, to jest v zkroušenosti ducha; a tato cesta, která vede až k vrcholné křesťanské zkušenosti, je tak tvrdá, že ji Diaochos z Fóтики neváhá nazvat „novým, zvnitřněným mučednictvím“.

Cesta pokoření je tím nejpodstatnějším: „Přijměte z rukou všech svých bratří nápoj pokořování a pohrdání a polykejte ho jako vodu: neboť voda dává život... Tehdy vám v srdci rozkvetne dokonalá čistota a Boží světlo ve vaši duši již nezapadne.“
(JAN KLIMAKOS)

Skutečná láska předpokládá vždy *kenosi* (úplné zřeknutí se sebe sama), schopnou ukřižovat naše povrchní, nezřízené žádosti, abychom tak prožili hluboké osvobození a otevřela se před námi dokořán docela jiná dimenze: dimenze univerzální, všeobjímající lásky. Velmi výstižně to vyjadřuje jedno mnišské rčení: „Dej svou krev a budeš způsobit přijmout Ducha.“ To je důvod, proč je tato zkušenost tajemně křižována nocemi Boží nepřítomnosti. Spokojme se zde s citací textu Isaaka Ninivského:

Nebudme zmateni, ocitneme-li se v temnotách, a zejména tehdy ne, není-li to naší vinou; neboť tyto temnoty nás navštěvují z Boží prozřetelnosti, a to z důvodů, které zná jen on sám. Naše duše se dusí a tone takřkajíc uprostřed prudké bouře. Kam se jen obrátí, všude vidí samou temnotu a nic než temnotu, a tak nakonec vzdává každé úsilí... Člověk už vůbec nedokáže věřit, že by kdy z tohoto stavu mohl vyjít a zakoušet pokoj tak jako dřív. Je to čas plný beznaděje a hrůzy: naděje v Boha, stejně jako útěcha, kterou dříve čerpal z víry, jako by byly navždy vymazány z duše, která zná už jen strach a pochybnosti, jimiž je naplněna až po okraj.

Ti, kterým bylo dáno zakusit podobnou bouři, znají z vlastní zkušenosti stav, který po ní bude následovat. Bůh nikdy neopustí duši ponořenou v tuto zkoušku: jinak by již dávno ztratila svou křesťanskou zkušenost i život... Avšak krok za krokem, vzdor temnotám, jež se zdají neproniknutelné, začne v duši samotné cosi zvolna klíčit: je to návrat k životu. Dávám ti radu, ó člověče: nemáš-li v sobě více sil ovládnout svou duši a padnout v modlitbě tváří k zemi, pojď, zahal si hlavu pláštěm, polož se na holou zem a zůstaň tak, dokud se od tebe hodina zkoušky nevzdálí.

V období temnot nám nic neprospěje tolik jako rozhodnutí padnout na kolena. Avšak již i samotná skutečnost, že nejsi schopen Bohu toto gesto obětovat ani v něm vytrvat, by

pro tebe měla být znamením: Satan ti tak vypoovídá válku. Tvým úkolem pak je s ním zápasit: neboť Satan dobře ví, jaké pomoci se dostává člověku na kolenou; proto se vši silou snaží odvrátit tě od úmyslu nabídnout Bohu tuto oběť. A chystáš-li se padnout před Bohem na tvář, v tu chvíli zakusíš nepokoj a zmatek, do něhož tě Satan uvrhne... I když jsou naše smysly i city obestřeny temnotou a plné chladu, přesto vytrvejme. I když je naše srdce chvílemi jak mrtvé, i když nám byla odebrána schopnost modlit se, takže už víc nevíme, co bychom Bohu řekli, a naše prosby i přímlyvy jako by vyschly, právě tehdy zůstaňme a vytrvejme: v hlubokém tichu, s tváří k zemi.

A když nás navštíví spasitelné myšlenky, naše smysly jsou jakoby otupeny a váháme; vydáni napospas malomyslnosti, nechuti a beznaději jsme studenější než voda. A přesto: nade vši naši nemohoucnost, nad vnějšími i vnitřními pokušeními, jež se na nás valí ze všech stran, cesta modlitby se před tebou rozprostírá a je ti k dispozici stále. Pojd, padni na tvář a pros Boha, pros ho vášnivě a z hlubin srdce a Bůh, který je milosrdný a dobrý, ti bez váhání s útechou daruje i ulehčení, je-li bolest tvého srdce vskutku upřímná.

Takto musíš jednat po celý svůj život: získáš tím i ztratíš – z hloubi svého utrpení budeš prosit a Bůh ti neodmítne své dary.

A znovu odejde a ponechá tě samotného: tehdy na své cestě zakusíš něco takového, že si budeš myslet, že nadešel konec všeho; budeš-li však volat k Bohu s prosbou o milost, v následující hodině se temnota rozptýlí. Právě tak byl průběh oněch věcí předem stanoven: neztrácej tedy odvalu a vytrvej. (IZÁK NINIVSKÝ)

O těchto stavech temných nocí hovoří všichni: Órigenés právě tak jako Evagrius z Pontu, Diadochos z Fótiky nebo Simeon Nový teolog. A je jistě zbytečné upozorňovat, s jakou naléhavostí tento bod zdůrazňovala celá západní tradice. Zkušenost duchovního prožitku tak do sebe přijímá jako svou nedílnou součást právě tajemství Kříže – neboť on je nástrojem, který promění náš život v lásku v celé její průzračnosti. Tímto způsobem kříž bytostně připodobňuje i každého jednotlivého křesťana k samotné církvi. Kříž je velikonočním tajemstvím, přechodem od „umírání sobě sama“ ke vzkříšení v jednotě se všemi našimi bratry. To je důvod, proč modlitba a poslušnost spolu se základním postojem pokory, zřeknutím se vlastní vůle a respektem k osobě druhého člověka hrají naprosto klíčovou roli.

Modlitba – říká Jan Klimakos – soustřeďuje „ducha“ v „srdci“ člověka a takto jej pozvedá až na úroveň našeho vůdce a velekněze „duchovní bohoslužby“, kterou je osobní společenství člověka s Bohem. Bdít častěji nad naším srdcem – to je jedna věc; avšak dovolit duchu jako vůdci a veleknězi, jenž obětuje Kristu duchovní oběti, aby on bděl nad naším srdcem, to je věc docela jiná. V prvním případě nám teolog říká, že jde o svatý,

nejvyšší nebeský oheň, jenž sestupuje, aby zapaloval lidské srdce i ducha; jejich čistota totiž ještě není úplná. Ve druhém případě oheň ducha i srdce osvětluje, protože již oba dosáhli nejvyššího stupně dokonalosti. O ohni pak se zde mluví jednou jako o stravujícím žáru, jindy zase jako o „světle osvěčujícím“. (JAN KLIMAKOS)

Tato úvaha, v níž jsme v hlavních rysech nastínili zkušenost života v Duchu Svatém, bude východiskem i pro naši další reflexi: dotýká se totiž samotných základů, jež v hloubi spojují východní a západní tradici a na něž bychom nikdy neměli zapomenout.

II. Zkušenost křesťanského Východu – zkušenost proměňujícího světla

Osobní i církevní zkušenost, o níž jsme hovořili, je ponejvíce charakterizována jako *zkušenost světla*.

Zkušenost světla

Úvodem citujme Řehoře Palamu:

Právě tak jako vzduch, jenž obklopuje zemi, je-li větrem vyzdvižen vzhůru, je náhle plný světla, jsa přetvořen čistotou éteru, tak i lidský duch, když jednou opustil tento špinavý a bahnitý život světa, bude z moci Ducha Svatého naplněn světlem, až se jeho přirozenost doslova smísí se skutečnou a vznešenou čistotou, jíž se sám začne stkvít, dokud se celý nepromění ve světlo podle příslibu samotného Pána, že „spravedliví budou zářit jako slunce“. Na této zemi můžeme pozorovat stejný jev jako např. u zrcadla nebo vodní hladiny: dopadne-li na ně paprsek slunce, samy vydají paprsek jako ozvěnu. Podobně i my, jestliže se pozvedneme a opustíme zemi s jejími temnotami, staneme se nositeli světla, pod podmínkou, že zůstaneme stále v blízkosti jediného, pravého světla, jímž je Kristus. Jestliže se pak „to pravé světlo, jež svítí v temnotách“, snižuje až k nám, stáváme se i my světlem, jak to i sám Pán kdesi říká svým učedníkům. Právě tak je zbožšťující dar Ducha tajemným Světlem, které přetváří ve světlo všechny ty, kdo přijímají jeho bohatství. Nejen že je pak naplňuje věčným Světlem, nýbrž jim též udílí poznání a život, jež odpovídají samotnému Bohu. (ŘEHOŘ PALAMAS)

Neustálá kontemplace Krista pod vedením Ducha dává křesťanu stále hlouběji vrůstat do Kristovy podoby. Kontemplace hluboce proměňuje lidské *srdce*, ono tajemné místo, kde se člověk ve své holé pravdě ocitá tváří v tvář před pravdou Boží. Kontemplace prozařuje člověka světlem, neboť předmětem jejího patření

je Kristus – věrné zrcadlo Otcovo. Proto má také východní tradice v mimořádné oblibě 2. epistolu Korintským, jež nás zpravuje o tom, že budeme „proměňováni k jeho obrazu ve stále větší slávě, a to vše mocí Ducha Páně“. Východní tradice si ráda bere vzor z příkladu samotného Pavla, jenž byl doslova „proměněn ve světlo a ducha“, a vzdáleně se tak odvolává na zkušenost Mojžíšovu, na niž sám sv. Pavel naráží ve své epistole:

Také božský Simeon Metafrastés, vycházejí z první knihy velikého Makaria, sám sepsal jedno učené pojednání, v němž se zabývá oním světlem a slávou. Výklad, který k nim podává, je podrobný, harmonický a velmi jasný. Nejlépe bude uvést zde přímo (i když ve zkrácené podobě) některé kapitoly z díla samotného, abychom tak prokázali službu čtenářům a přispěli svým dílem k hlubšímu pochopení tématu. Citujme z kap. 62: „Skrze Ducha Svatého, jehož sláva se zrcadlila na Mojžíšově tváři, takže na něj pro tu zář žádný člověk nemohl pohlédnout, se stal blažený Mojžíš prorockým znamením způsobu, jakým budou těla svatých oslavena při vzkříšení spravedlivých. Věrné duše svatých pak Bůh shledal hodnými, aby je touto slávou obdařil již zde na zemi v jejich vnitřním, vykoupěním lidství; neboť, jak dále říká Simeon Metafrastés, my patříme na slávu Páně s odhalenou tváří, to jest v našem vnitřním člověku, který je proměněn k jeho obrazu ve stále větší slávě.“ A v kapitole 63. říká: „Sláva, kterou jsou duše svatých prozářeny již zde na zemi, jak bylo řečeno, v hodině vzkříšení přikryje a slavnostně přioděje i lidská těla v jejich nahotě a uchvátí je do nebe. Zde budou oslaveni svými dobrými skutky, jakož i slávou Ducha, kterou duše svatých dostaly za podíl již zde na zemi, jak jsem řekl. A tak budou svatí navždy přebývat v Pánu, oslaveni Božím světlem.“ To je důvod, proč toto světlo, podle velikého Dionýsia, osvítilo vyvolené apoštoly na hoře Proměnění: „Až se staneme neporušitelnými a nesmrtelnými, říká totiž, a dospějeme k onomu blaženému údělu, jímž je naše proměna v Krista, tehdy zůstaneme už navždy s Pánem, ve shodě s Písmem, a v těch nejčistších kontemplacích budeme celí proniknuti jeho viditelnou teofanií, jež nás bude osvěcovat svými přejasnými paprsky, podobně jako osvítila učedníky v posvátné hodině jeho proměnění na hoře.“ Jsme zde tedy konfrontováni se Světlem Božím, jak to říká i sv. Jan ve Zjevení, a právě taková je i zkušenost všech svatých. Řehoř Naziánský k tomu říká: „Podle mého názoru Kristus přijde i se svým tělem právě tak, jak se zjevil či jak byl zjeven učedníkům na hoře Proměnění, kde Božství slavně zvítězilo nade vším, co bylo vlastní lidské tělesnosti.“ (ŘEHOŘ PALAMAS)

Tělo sv. Štěpána, říká dále Řehoř Palamas, poznalo z vlastní zkušenosti božské věci: nebyla snad jeho tvář jako tvář anděla?

Stojíme tedy před zkušeností proměnění celého lidského života. Světlo, které plně proniklo tělo Kristovo, nyní natolik proniká tělem člověka, že je tento život

v Duchu vnímán jakoby předehera k slavnému proměnění na konci časů. I sv. Antonios nás zpravuje o vlivu askeze na samotné tělo, neboť skrze ni je „celé lidské tělo proměněno a plně poddáno moci Svatého Ducha. A já si myslím, že mu byl takto již předem darován určitý podíl na onom duchovním těle, které obdrží při vzkříšení mrtvých.“

Samotným základem opravdové lidské proměny je tedy Kristus, odlesk Otcovy slávy. Tím je řečeno, užijeme-li opět slov Řehoře Palamy, že proměna člověka v Krista skrze Ducha Svatého je *vlastním smyslem Kristova příchodu* (tedy jeho narození, smrti i slavného vzkříšení).

Duchovní zkušenost je nám tedy představena v obrazech světla. Pokusme se nyní zamyslet nad výhodami použití takové terminologie:

Nabízí nám v obdivuhodné jednoduchosti velmi soudržnou a ucelenou vizi Božího tajemství a jeho plánu spásy:

- Bůh je světlo (nebo sláva);
- Kristus je světlo;
- křesťané se stávají světlem.

Terminologie světla staví do popředí eschatologickou dimenzi: vše je soustředěno na zbožštění celého člověka s tělem i duší, k němuž dojde působením proměňujícího Božího světla na konci časů.

Poukazuje na hloubku duchovní zkušenosti, jež se bezprostředně dotýká i těla: neboť světlo proniká *celou* bytostí nerozděleně; důraz je tak kladen na celistvost člověka, na hlubokou jednotu těla i duše, jakož i skutečnost tohoto proměnění, pronikající až k samotnému srdci jeho tělesného bytí, vnitřně zklidněného v přítomnosti Ducha Svatého. Terminologie světla tak vyzdvihuje vlastní hodnotu těla, neboť i ono je určeno k oslavení a bude jednou plně prostoupeno tajemstvím živého Boha. Jasně zde cítíme, třebaže nepřímou, že je to Bůh sám, kdo se skrze své energie ujímá díla v celém člověku, včetně jeho těla. Celá lidská bytost je tak doslova prostoupena milostí.

Jde o krajně suggestivní terminologii: má velkou evokativní sílu. Celé naše bytí na všech jeho úrovních je zváno k účasti na tajemství živého Boha. Proto spíše než o otázce platonismu mnoha otců svědčí tato terminologie ve skutečnosti o velmi jednotné antropologii, jež neopomíná ani tělo s jeho specifickou úlohou.

Ani tato terminologie však není úplně bez potíží: pracuje s obrazem, který je jistě jedním z nejméně hmotných, jaké máme k dispozici; přesto je stále obrazem z fyzického světa. Často tak bývá terminologie světla převáděna do výrazů jako

emanace či vyzářování, jež jsou značně poznamenány myšlením neoplatonismu. Je tak dosti těžké zcela zabránit možnému zkreslení.

Musíme však zdůraznit, že v *tradici představované* Makariem, Kappadočany nebo Maximem Vyznavačem činí ono světlo člověka *způsobilým* pro společenství s Bohem, jak to např. vyjádřil sv. Basil, citovaný Řehořem Palamou:

Energie Ducha Svatého je v očištěné duši přítomna stejným způsobem jako schopnost vidění ve zdravém oku. (BASIL)

Toto světlo vytváří v duši tzv. *habitus*, stav, který duši disponuje k vnitřní chápavosti a otevřenosti pro tajemství živého Boha.

Terminologie světla tak hluboce souzní s terminologií lásky. Dokonce, jak dále uvidíme, vrhá terminologie lásky ještě pronikavější světlo na duši a její dispozice k vnitřní proměně (řec. *hexeis*, lat. *habitus*), to znamená ke ctnostem.

Zkušenost lásky

Zkušenost proměňujícího světla je takovou zkušeností, v níž se člověk cítí být *celou svou bytostí přitahován tajemstvím živého Boha* v osobním, láskyplném setkání s Bohem: „Jestliže už samotná tvář někoho, kdo nás miluje, má nad námi tu moc, že nás aktivně přetváří, odstraňuje z nás každou stopu smutku a činí nás pokojnými a radostnými, co teprve řekneme o tváři Pána přicházejícího neviditelně do čisté duše!“ (JAN KLIMAKOS)

Toto proměňující světlo má základ v lásce a prýští z vnitřního dynamismu člověka, jenž celou svou bytostí láskyplně tíhne k Bohu. Neoplatonská terminologie se zde proto přes veškerou svou sílu jeví zcela nedostačující, neboť řečtí otcové jako Dionýsios dobře věděli, jaká hloubka a význam se skrývá ve slově láska. Citujme opět Řehoře Palamu:

Nyní jsme vysvětlili, jak Dionýsios říká, že cílem naší hierarchie je spodobení s Bohem a úplné sjednocení s Ním, nakolik je to jen myslitelné. K tomu však dospějeme jen láskou a životem podle Božích přikázání, jak nás tomu učí svaté Písmo, neboť je řečeno: „Kdo mě miluje, bude zachovávat mé slovo, a můj Otec ho bude milovat; přijdeme k němu a učiníme si u něho příbytek.“ Zde tedy vidíme, co Dionýsios nazývá „pravým poznáním“: je to praktikování ctností. Jaký je cíl tohoto poznání? Je jím naše spodobení s Bohem a sjednocení s Ním. Proč zde Dionýsios nazývá toto spodobení s Bohem „láskou“? Protože láska je plností všech ctností: je obrazem Božím a plně jeho podobou. Ve své poznámce o „sjednocující přítomnosti Boha v nás“ a o svatém díle narážel Dio-

nýsios na zachovávaní Božích přikázání. Toho však budeme schopni jen ve stavu, kdy náš duch bude zcela lnout k Bohu a k Božím věcem. Neboť dobro přestává být dobrem, vedla-li nás k jeho vykonání jiná motivace než opět dobro. (Řehoř Palamas)

Svatý Maxim Vyznavač dokonale vyzdvihl toto pouto mezi darem vnitřního osvětlení a láskou:

Pro člověka, jehož duch je cele obrácený k Bohu, se i sama tělesná žádostivost (concupiscibile) stává silou, s níž může vroucně milovat Boha. Stejně tak se i všechna jeho vznětlivá mohutnost duše (irascibile) vrhá v jediném vzepětí do náruče Boží lásky. Je to tím, že člověka samotného tato účast na Božím světle zcela prozářila, a jak jsem prve řekl, soustředěná síla veškerých jeho vnitřních mohutností jej nyní obrací k neuhasiitelné, vroucí lásce: k Boží lásce bez hranic, která v něm působí hlubokou konverzi od pozemského k nebeskému. (MAXIM VYZNAVAČ)

Řeceno krátce a výstižně:

Duše je tehdy dokonalá, když se veškerá síla její vášnivosti obrátila směrem k Bohu.

Jde tedy o umění – jak dobře vystihují citované texty – *dynamicicky* zapojit všechny mohutnosti člověka včetně jeho těla a hierarchicky je uspořádat kolem jeho přirozeného vrcholu, kterým je duch – ono *my* osvětlené Bohem.

Z tohoto hlediska bývá terminologie „pronikání a prostupování“ nahrazována spíše slovy jako „tíhnutí k“, „zaměření se na“, „konečného určení v“ aj. a v důsledku toho se také do popředí dostávají takové pojmy jako dispozice (*hexeis, habitus*), či ctnosti, které vyjadřují toto nasměrování přesněji, než by to dokázal jazyk pouhé intencionality.

Touha po Bohu očisťuje schopnosti a mohutnosti duše i těla a činí je otevřenými pro přijetí milosti zbožštění. Takto je člověk proměňován až do hlubin svého vnímání a citlivosti, ano, *až na samu úroveň těla*. Čím více se k Bohu přibližuje, tím více i všechny jeho smysly vibrují, jsou zality světlem a plně v sobě zračí dobro samotného Ducha. Od této chvíle již to, co bylo v člověku osvětleno Boží přirozeností, není „tělem“, ale „duchem“.

Osvobození od vášní (apatheia) nespočívá v tom, že všemu vášnivému v nás zasadíme jednou provždy smrtící ránu, nýbrž že odvedeme pozornost našich vášní od zla k dobru a přímo z povahy jejich založení je soustředíme na věci Boží. Člověkem osvobozeným od vášní (apathés) je pro nás ten, kdo úplně opustil zlé návyky a přilnul k návy-

kům dobrým; ten, koho charakterizují jeho ctnosti, podobně jako lidi propadlé vášním charakterizuje jejich záliba v rozkoších; kdo zkroutil sklony své vznětlivosti (irascibile) a žádostivosti (concupiscibile), tyto dvě mohutnosti vytvářející vášnivou část duše, a podřídil je jejím vyšším mohutnostem, to znamená schopnosti rozumného úsudku a poznání, právě tak jako lidé náruživí podřizují naopak rozum svým vášním. Neboť toto zneužívání mohutností duše je matkou všech ohavných vášní, stejně jako zneužívání poznatků o stvořených věcech plodí jen „moudrost, kterou Bůh učinil bláznovstvím“. Jestliže však budeme našich schopností a darů užívat náležitým způsobem, dojdeme skrze poznání tvorů i k poznání Boha, poněvadž budeme schopni vnímat duchovní smysl stvořeného a praktikovat odpovídající ctnosti. To vše za pomoci oné vášnivé části naší duše, jež bude jednat ve shodě s cílem, k němuž ji Bůh povolal a pro který byla stvořena: díky žádostivému sklonu v duši přilneme dokonaleji k lásce; díky sklonu vznětlivému naopak získáme vytrvalost. Nejde tedy o člověka, který zcela usmrtil vášeň ve své duši (neboť by tak zničil i onen pohyb a energii k činu, potřebné k dosažení božského stavu, hlubokého vztahu s Bohem a božských dispozic ducha), nýbrž o někoho, kdo tuto vášnivou část své duše v poslušnosti podrobil duchu, který je jí svou přirozeností nadřazen. Takový člověk bytostně tíhne k Bohu ustavičnou modlitbou, oním neustálým pamatováním na Boha, díky němuž dospěje k jisté božské dispozici, která ho nakonec dovede k daru ještě skvělejšímu, totiž k Boží lásce. Z lásky k Bohu pak člověk ve shodě s Písmem plní přikázání, která daroval Bůh z lásky k člověku, aby se člověk s jejich pomocí naučil dokonale a čistě lásce k bližnímu. Je-li takto zakořeněn v Boží lásce, došel tím zajisté i plného osvobození od vášní. (Řehoř Palamas)

Tento slovník lásky stejně jako terminologie světla nám umožňuje vyjádřit, že i samotné lidské tělo má účast na proměnění:

Ti, kdo se oddávají pomíjivým, smyslovým radostem, vyčerpávají veškerou touhu své duše na věci těla a sami se tak celí stávají „tělem“. Duch Boží v nich tak nemůže přebývat, jak učí Písmo. Naopak ti, kdo svého ducha pozvedli k Bohu a svou duši roznítili Boží vášnivou láskou, jsou rovněž svědky proměnění a povznesení svého těla, jež se podílí na sjednocení s Bohem a samo se stává Božím majetkem a chrámem. Neboť již není vůči Bohu v nepřátelství a nechová žádná přání, jež by se přičila Duchu. (Řehoř Palamas)

Jedná se tedy o opravdové zbožštění, které zahrnuje i samotné tělo:

Neboť existují vskutku „blahoslavené“ vášně, hnutí, která jsou tělu i duši společná. Tyto vášně, aniž by jakkoli křižovaly Ducha k tělu, naopak toto tělo povznášejí k důstojnosti

blízké té, již oplývá samotný Duch, a usměrňují jeho pohled k věcem shůry. Jaké vášně zde máme na mysli? Jsou to duchovní hnutí, která nevycházejí z těla směrem k duchu, ale, jak jsme již výše uvedli, naopak sestupují z ducha do těla, jež je působením těchto hnutí a vášní postupně proměňováno až k úplnému zbožštění. Podobně jako je božství vtěleného Slova společné tělu i duši (neboť vtělené Slovo proměnilo skrze duši také tělo, aby jej uschopnilo naplnit Boží díla), právě tak u lidí duchovních ona milost Ducha, která byla prostřednictvím duše předána i tělu, umožňuje to-muto tělu zakoušet něco z božských skutečností a dává mu tak účast na stejném plameni, jakým je stravována duše vlastníci duchovní zkušenost. Lidská duše, protože zakouší vášeň po božských skutečnostech, má bezpochyby svou vášnivou dimenzi, která je hodná chvály a božská, nebo lépe řečeno, ona vášnivá, jedinečná rovina naší duše se také může stát božskou a hodnou chvály. Tato požehnaná aktivita vášnivých sklonů duše působí přímo i na zbožštění těla. Tehdy již tělo není zmitáno tělesnými i jinými vášněmi, i když se lidé, kteří nikdy touto zkušeností neprošli, domnívají, že tomu tak je; ono se však obrací do sebe, odhazuje každý vztah a každé pouto, které ho pojilo ke zlým věcem, a samo se podílí na svém vlastním posvěcení a zbožštění, které mu už nikdo ne-bude moci vzít. (Řehoř Palamas)

Účast na životě Vzkříšeného

Zmínili jsme se již, že slavné proměnění těla, kterým se i ono podílí na zbožštění duše láskou Boží, že toto prostoupení člověka Božím světlem je předobrazem slavného vzkříšení těl na konci časů. Přesto by bylo dobré tuto skutečnost ještě jednou zdůraznit:

I tělo má mnoha způsoby účast na útěše Ducha a ti, kdo tento stav z vlastní zkušenosti okusili, vědí, o čem hovořím. Z druhé strany už samotný pohled na blahodárné jednání a způsoby těchto lidí, na jejich tiché slzy, na rozmluvu plnou požehnání s těmi, kdo je přijdou navštívit, dávají i vnějším pozorovatelům tušit něco o podílu samotného těla na Boží útěše, jak se píše v Písni Písni: „Že rtů ti kane strdí, má nevěsto.“ Není to tedy jen duše, která dostává závdavek budoucích dober; tělo je dostává také. Vždyť i ono se za tímto cílem spolu s duší účastní namáhavého běhu podle výzvy evangelia. A ten, kdo by říkal něco jiného, popíral by tím zároveň i tělesný život v budoucím věku. Pokud je však pravda, že i tělo bude mít jednoho dne účast na oněch tajemných dobrech, jistě na nich může mít podle své přirozenosti účast již nyní, když Bůh uděluje svoji milost duchu. Z tohoto důvodu hovoříme o milostech, které jsme obdrželi skrze smysly, ale ihned dodáváme – skrze „duchovní smysly“; ty totiž překračují smysly přirozené, neboť je to duch (nous), kdo přijímá ony milosti jako první. Náš duch se pozvedá

k Duchu, který jest od počátku, a sám se na něm božským způsobem podílí v míře, v jaké je to jen možné. Takto se pak hluboce proměňuje a tím zároveň proměňuje také tělo, které je k němu připoutáno, aby se i ono stalo božským a bylo tak prorockým svědkem nastávajícího věku, v němž celé tělo bude pohlčeno Božím Duchem. (Řehoř Palamas)

Právě v takových termínech se hovoří o slavné proměně těla již z dob sv. Antonína či Makaria: odmítnout být i jen počátek skutečného zbožštění těla by znamenalo popřít i samo vzkříšení. A je-li už samotná představa vzkříšení pro tolik našich současníků kamenem úrazu, je to bezpochyby proto, že nikdy nepoznali, do jaké hloubky může milost proměnit naše tělo už zde na zemi.

Oba v těchto souvislostech užívané systémy pojmů (tj. terminologie lásky a světla) tedy velmi dobře podtrhují, že duše i tělo procházejí zbožštěním zároveň, a to tak, že se Bůh stává zjevným v těle i na duši.

Je-li člověk jaksi celý uhněten z Boží lásky, pak i jeho tělo – jako čisté zrcadlo – odráží krásu jeho duše. (Jan Klimakos)

Toto zbožštění obdivuhodně vyjadřují slova Řehoře Palamy, který cituje sv. Maxima Vyznavače:

Bůh sám přichází v plnosti, aby přebýval v plnosti bytí těch, kdo jsou toho hodni; tito svatí pak zůstávají celou plností svého bytí ponořeni do plnosti Boha a jejich odměnou za toto „nanebevstoupení“, jež vykonali v touze přiblížit se Bohu, není nic než samotný Bůh. (Řehoř Palamas)

Nebo ještě jinak:

Svou přirozeností zůstává zcela člověkem – svým tělem i duší; zároveň se však plně – s tělem i duší – stává Bohem; to vše z pouhé milosti a díky nebeské záři Boží požehnané slávy, kterou je všecek ozdoben. (Řehoř Palamas)

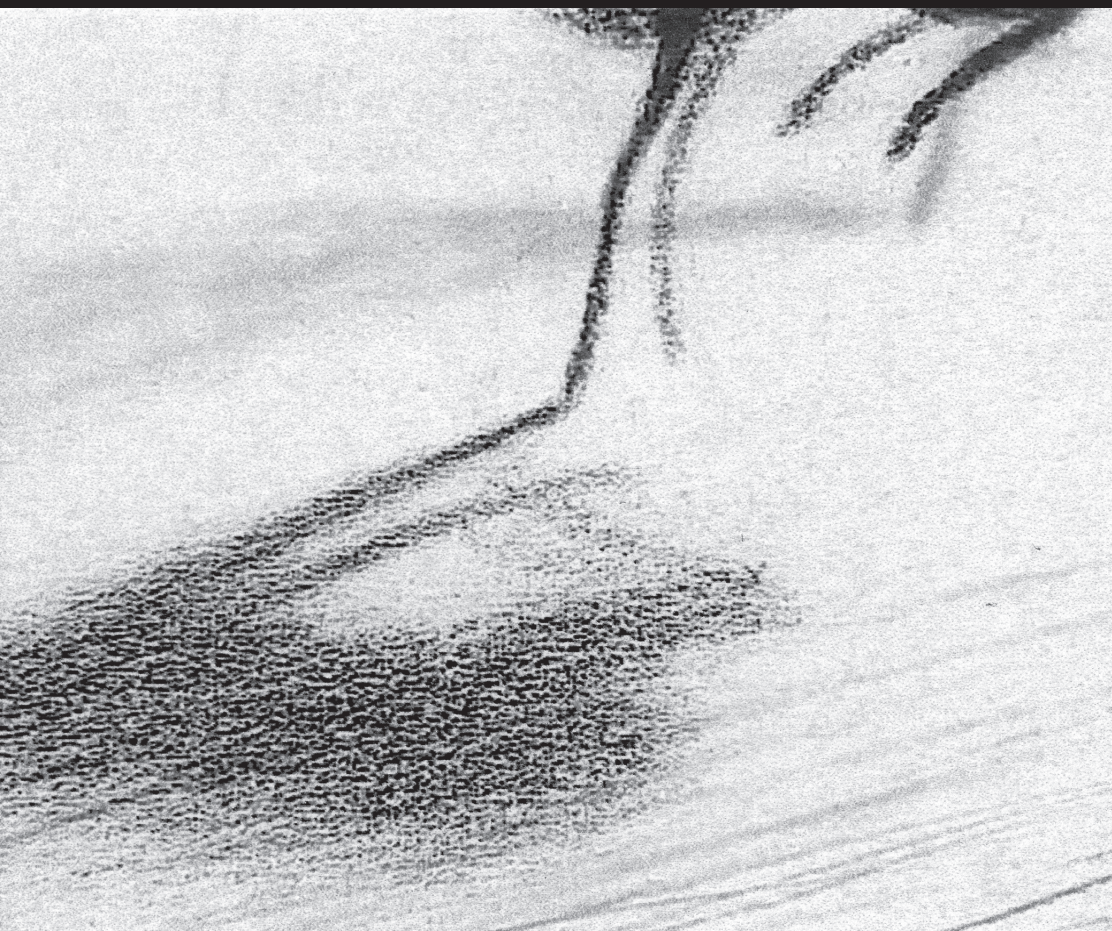
Závěrem tedy lze říci, že se v celé zkušenosti křesťanského života zjevuje síla a moc Ducha Svatého, který vede člověka a veškeré stvoření k životu vzkříšeného.

Z francouzského originálu *L'expérience de l'Esprit-Saint, en Orient et en Occident* (kapitoly „La tradition orientale“ a „L'expérience orientale d'illumination transformante“, s. 11–39), který vyšel v nakladatelství Parole et silence v Saint-Maur roku 2001, přeložily Jana Roseová a Barbora Hrobařová.

Marie-Joseph Le Guillou OP (1920–1990) vystudoval před vstupem do dominikánského řádu v roce 1940 filozofii. Teologická studia absolvoval na řádovém studiu Saulchoir, kde také později vyučoval. Doktorskou práci věnoval studiu ekumenismu. Byl členem centra Istina a Mezinárodní teologické komise. Jako profesor na pařížském Institut catholique založil Vyšší institut ekumenických studií. Rok života strávil na Svaté hoře Athos. Ve svém teologickém bádání se zaměřil na studium teologie a spirituality křesťanského Východu.









Nevidím pneumatologický deficit v dějinách západní církve

Rozhovor s Brucem D. Marshallem

Jste teologem, který se věnuje dějinám teologie. Jaké jsou oblasti, na něž se zvláště zaměřujete, a jak jste se k tomu dostal?

Svoji doktorskou práci jsem zahájil v roce 1980 a zaměřil jsem se hlavně na teologii protestantských reformátorů, především na teologii Lutherovu a Kalvínovu. Nyní jsem členem římskokatolické církve, ale tehdy jsem byl luterán. Jedním z mých učitelů byl George Lindbeck, luteránský teolog (autor všeobecně známé knihy *The Nature of Doctrine*), který se velmi aktivně účastnil oficiálního dialogu mezi luteránskou a římskokatolickou církví. Upozornil mě na důležitost středověké teologie, zejména Tomáše Akvinského, pro pochopení silných a slabých stránek reformační teologie. Když jsem začal seriózně studovat sv. Tomáše, poznal jsem, že mě strhává více než teologové mé vlastní protestantské tradice. Zdálo se mi, že každou důležitou otázku nahlíží ze všech úhlů, a tak může zahrnout legitimní otázky reformace v širší a přesvědčivější syntéze. To pro mě sehrálo důležitou roli později, v době, kdy jsem se stal katolíkem.

Dnes se ve své historické práci věnuji převážně sv. Augustinovi a středověké teologii. Tomáš Akvinský zůstává tím, kdo na mě má největší vliv, ale také jsem zevrubně studoval další velké postavy scholastické tradice, zejména Anselma a Scota. Co se týče témat, má práce se zaměřuje hlavně na christologii (a to jak na osobu Krista, tak na *acta et passa in carne*), na trinitární teologii, v níž se věnuji zejména pneumatologii, na teologii milosti a teologii svátostí – v posledních letech zejména na teologii eucharistické oběti.

Ž vašich publikací je zřejmé, že váš zájem vede až k současným autorům. Co vás k takovéto širší záběru přivádí?

Ačkoli na univerzitě, kde učím, přednáším historickou teologii, primárně jsem byl formován v dogmatické nebo systematické teologii, a ta zůstala mou základní orientací. Nicméně si myslím, že nejlépe uděláme, přestaneme-li rozlišovat mezi historickou teologií a teologií systematickou. Tato distinkce se zrodila v německé protestantské teologii v 19. století a příznačně bývá používána k tomu, aby vrážela klín mezi teologii, která se vytvářela v minulosti, a teologií, která vzniká dnes.

Ve své vlastní práci se však často setkávám s tím, že dříve formulovaná teologie řeší problém, jak se postavit k současným otázkám, mnohem lépe než teologové dnešní doby. Když jsem byl doktorandem, rovněž jsem se zajímal o teologii Karla Bartha a Tomáše Akvinského. Ale po skončení doktorandského studia a zahájení svého vlastního teologického bádání jsem opakovaně poznával, že to, co sv. Tomáš říkal k té které konkrétní otázce (například k trinitární teologii či christologii), bylo jasnější i přesvědčivější, než co říkal Barth. A tak, aniž bych cokoli plánoval, jsem se obracel víc a více k sv. Tomáši a méně ke Karlu Barthovi.

Mohl byste ještě víc přiblížit, proč si myslíte, že staří autoři jsou mnohdy podnětnější při úvahách o problémech současnosti? Napadají vás ještě další případy, které byste mohl v krátkosti uvést?

Samozřejmě že musíme teologicky myslet s ohledem na svou vlastní dobu a věnovat se problémům našeho věku. Nicméně mnohé problémy, před něž jsme postaveni, byly dobře známy už křesťanům od nejstarších dob, třebaže jednotlivé úkoly, se kterými se potýkáme, mohou být úplně nové. Například se trápíme tím, jak intelektuálně přesvědčivým způsobem předávat víru, když intelektuální elity naší kultury tíhnou k sekulárnímu a materialistickému světovému názoru. Právě v tom nám může být velmi užitečný velký scholastický teolog jako Tomáš Akvinský. Čelil intelektuálně rafinovanému, ale také sekulárnímu a materialistickému světovému názoru – tak se totiž jevila Aristotelova filozofie většině jeho křesťanských současníků, z nichž mnozí ji právě proto zamítali. Akvinský ukázal, jak se teologie může intelektuálně poctivým způsobem postavit k zdánlivě nepřátelskému pohledu na svět, jaký reprezentovala Aristotelova filozofie, a přizpůsobit ho křesťanským účelům. Vyjádřil to nádhernou metaforou inspirovanou Písmem: „Teologie nemíchá pouhou vodu sekulární filozofie s lahodným vínem křesťanské nauky – teologie proměňuje vodu ve víno.“ Až příliš mnoho teologií dnes buď křesťanskou víru ředí vodou a přizpůsobuje se předpokladům sekulárního pohledu na svět, nebo odmítá pustit se do problémů své doby a stahuje se do intelektuálního ghetta.

Spolupracujete na přípravě svazku o Duchu Svatém v rámci prestižní řady The Oxford Handbook to the Trinity. Tento projekt přesahuje hranice konfesí. Jak vlastně vznikl nápad vydávat tuto ekumenickou řadu?

Myšlenka uskutečnit tento projekt vzešla od dvou vynikajících katolických teologů, otce Gillesa Emeryho OP a Matthewa Leveringa. V anglicky mluvících ze-

mích tak závažný knižní počin, jakým je tento, bývá obvykle v jádru ekumenický, zejména v případě, vydává-li ho sekulární akademické nakladatelství jako Oxford University Press. Projekt skutečně odráží široce ekumenický charakter teologie v Americe, rozhodně tehdy, když se jedná o důležité otázky – jako je otázka Trojice –, u nichž je důležitá co největší shoda mezi katolickými, ortodoxními a protestantskými teology.

Čím je pro vás tato spolupráce zvlášť přínosná? Jak a čím se vzájemně ovlivňujete? Přispívá taková spolupráce k prohloubení ekumenického dialogu?

Bohužel příprava svazku tohoto druhu obvykle ke spolupráci a vzájemnému ovlivňování příliš nevede. Každý autor souhlasí s tím napsat esej na určité téma a na něm pak pracuje sám. Redaktoři se s tím musí spokojit a k žádné další významnější spolupráci nedochází. Proto si nemyslím, že proces psaní knihy příliš přispívá k ekumenickému dialogu, ačkoli finální dílo možná ano.

Nicméně kniha jistě vzbudí zájem u katolíků, ortodoxních i protestantských křesťanů, jelikož do ní přispívají představitelé všech tří tradic. Myslím si, že se vskutku stane hlavním zdrojem solidních informací o Trojici v angličtině, komplexním a podrobným úvodem do dějin trinitární doktríny a teologie, do mnoha dogmatických otázek, které nám dnešní doba klade, a že ukáže, jaké má víra v Trojici důsledky pro širší církevní a kulturní kontext. Je to typ knihy, o nějž se zcela přirozeně zajímá tak významné anglické univerzitních nakladatelství, jako je Oxford Press, a který by mohl získat velmi široký okruh čtenářů z řad badatelů i studentů, laiků stejně jako kléru. V tomto smyslu bude poměrně ekumenická, a bylo i naším záměrem, aby tento okruh čtenářů oslovila.

Ovšem zásadnější ekumenický dialog podle mého mínění těží spíše z teologických konferencí, kde hovořící reprezentují škálu církevních a teologických tradic. Například v roce 2007 otec Thomas Joseph White OP zorganizoval na Dominikánském studiu ve Washingtonu D.C. ekumenickou konferenci na téma „Boží neschopnost trpět a lidské utrpení“ a další v roce 2008 na téma „Analogie bytí“. V únoru tohoto roku jsem se zúčastnil konference nazvané „Čteme list Římanům se sv. Tomášem Akvinským“, které svedlo dohromady katolické a protestantské exegety a teology, aby se pečlivě podívali na Akvinského interpretaci listu Římanům, zejména na jeho pozdní *Komentář*, týkající se této epištoly. Byla to velmi stimulující ekumenická setkání, na nichž nám sdílený zájem mezi katolickými a protestantskými badateli ukázal mnoho společného, o čem mezi sebou hovořit, a jeden od druhého jsme se mnohé naučili. Písemné materiály ze všech těchto tří konferencí budou knižně publikovány během několika let.

Nápad udělat s vámi rozhovor měl můj přítel, dominikán otec Gilles Emery OP z Fribourgu. Jak vnímáte dominikánský řád na poli teologie dnes? Vnímáte zde ještě nějaká obecně popsatelná specifika, podobně jak se dají vidět u dominikánského řádu ve středověku a v dalších obdobích?

Je pro mě skutečným požehnáním, že již dlouho spolupracuji s dominikánským řádem. Vše začalo před více než třiceti lety, kdy jsem se poprvé setkal s otcem Augustinem DiNoiou v době našich studií v Yale. Často chodím na Dominikánské studium ve Washingtonu, kde – jak se zdá – tradiční charizma řádu kazatelů podivuhodným způsobem vzkvétá. Podařilo se tu uskutečnit dominikánské propojení důkladného studia, základních prvků tradičního mnišského života (například chórových hodinek) a aktivního apoštolátu, nalézajícího svůj výraz v kazatelské činnosti a v péči o duše. A myslím si, že některé z nejlepších teologií jsou dnes vytvářeny dominikány, zejména v Toulouse a Fribourgu.

Četl jsem, že dnes již v Americe neprobíhá tak ostrá hranice mezi jednotlivými konfesemi, ale že například liberální katolíci jsou si blízcí s klasickými evangelíky. Oproti tomu jsou si blízcí mnozí evangelikálové a tradicionalističtější katolíci. Jak to vidíte vy? Jak byste současné pohyby na rovině vztahů mezi křesťanskými konfesemi popsali? Kudy vane duch – který vane, kam chce – v Americe?

Ano, myslím si, že v americkém křesťanství existuje základní rozpor mezi liberály a tradicionalisty, který jde napříč starým dělením na jednotlivé protestantské denominace, a dokonce do jisté míry i dělením na církve protestantské a církve katolickou. Zároveň hodně záleží na tom, zda se hovoří o teologii, zbožnosti nebo politice. Katolíci a protestanti byli schopni společně pracovat významným způsobem na politických a sociálních problémech, jakými jsou hnutí za ochranu nenarozeného života a obrana tradičního manželství. Ale shledali, že mnohem složitější je, když se snaží hovořit o teologických a doktrinárních otázkách. Liberální katolíci se sami často nalézají na stejné straně jako liberální protestanti v otázkách politických, ale rozdíl katolíci – protestanti je pro ně stále důležitý ani ne tak teologicky, jako spíš ve způsobu zbožnosti a religiozity.

Katolická církev v Americe dále roste, stejně jako různé evangelikální skupiny. Hlavních nebo „klasických“ protestantských denominací stále ubývá. Očekával bych, že tyto trendy budou pokračovat, třebaže je těžké předvídat, jak bude – řekněme za padesát let – náboženská mapa ve Spojených státech vypadat.

Modlím se, aby jedním ze způsobů, jímž bude v nadcházejících letech Duch Svátý v Americe vanout, bylo posílení a inspirace hnutí za ochranu nenarozeného

života, které je v naší zemi velmi živé, i když je nyní vystaveno nebyválně ostrým útokům. Nová Obamova administrativa nejen zrušila mnohá existující omezení týkající se interrupce, ale jasně dala najevo, že věří v eliminaci jakéhokoli prostoru v americké společnosti, kde může hnutí proti interrupci nalézt praktické vyjádření – například dokonce naléhá na katolické nemocnice a lékaře, aby prováděli interrupci. Podávat svědectví o evangeliu se v Americe zřejmě stane těžším, zvláště pro katolíky, a my se modlíme, aby nám Duch Svatý dal sílu a osvětil nás.

Vnímáte nějaké specifické rozdíly mezi teologií, jak se provozuje na špičkových platformách v USA a na starém kontinentě?

Teologie v Americe slučuje náročná vědecká kritéria velkých teologických tradic Evropy s velkou mírou vynalézavosti a ochoty diskutovat o skutečně základních věcech a zkoumat je novým způsobem. Kardinál Kasper před několika lety, když hovořil o teologii v německy mluvících zemích, poznamenal, že „diskuze o skutečně základních věcech se staly vzácnými, a pokud se vyskytnou, většinou se obrátí v nezáživné zákopové válčení, uvíznou na mrtvém bodě mezi konzervativci a progresivisty“. Ve své vrcholné podobě je americká teologie schopna tyto učené „mrtvé body“ překonat. Nicméně americké teologii se také příliš často nedaří plnit náročná vědecká kritéria, která jsou v Evropě běžná, a výsledkem je velké množství teologických publikací nízké intelektuální kvality. Také se příliš snadno zakuklíme do nejposlednějších intelektuálních trendů (například do „postkoloniální teorie“), ačkoli – jak doufám – není tento jev typický jen pro Spojené státy.

Které obory či témata teologové nyní ve Spojených státech zpracovávají a diskutují především? Předpokládám, že mezináboženský dialog, otázky bioetiky, aktuální otázky vyplývající ze studia sociologie, ze spekulativních otázek trinitologie a možná i další. Mohl byste uvést nějaké velké diskuze, které ve Spojených státech zrovna probíhají, popřípadě platformy, na nichž se odehrávají?

Je velmi těžké vyvozovat nějaké všeobecné závěry. Teologie v Americe je v současnosti velmi roztržštěna a existuje jen velmi malý konsenzus, co se týká problémů, na něž by se měla zaměřit. Částečně je to kvůli faktu, že se ve Spojených státech nacházejí stovky institucí, kde se vyučuje teologie a které zahrnují jak diecézní semináře a studia náboženských řádů, tak i velké evangelické semináře či ohromné sekulární univerzity a mnoho dalších typů institucí. Tyto instituce nutně uvažují o „teologii“ odlišným způsobem a za učitele teologie si vybírají lidi s velmi odlišnými schopnostmi a zájmy. Nuže, zatímco zde například probíhá hodně roz-

hovorů na mezináboženská a bioetická témata, není snadné se dohodnout na tom, jaký teologický přístup k těmto otázkám by měl být zvolen nebo k jakým závěrům bychom měli dospět.

Teologické časopisy ve Spojených státech (a vzhledem k tomu, že stejné časopisy jsou čteny na obou stranách Atlantiku, také v Británii) usilují o to vyjadřovat jeden nebo druhý z těchto navzájem se střetávajících současných přístupů, třebaže je zde samozřejmě prostor pro různost a diskuzi uvnitř každého časopisu. *Nova et Vetera* (ne úctyhodný švýcarský časopis, ale jeho anglická verze), který v poslední době stále rozšiřuje oblast svého zájmu, otiskuje dobré články zaměřené na obnovu církevně loajální katolické teologie. Jezuitský časopis *Theological Studies* reprezentuje umírněný přístup k liberální katolické teologii, zatímco např. časopis *The Thomist*, publikovaný východní provincií dominikánů ve Spojených státech, se více soustředí na učení sv. Tomáše (jak ostatně napovídá už sám titul). Výjimečnost časopisu *Pro Ecclesia* zase spočívá v tom, že nabízí skutečnou směs protestantských a katolických článků a že jeho redakční rada široce reprezentuje obě tradice. K dispozici jsou také periodika jako *The Journal of Religion*, vydávaný na chicagské univerzitě Divinity School, který se pokouší pokrýt celou šíři akademického studia náboženství a někdy publikuje zajímavé teologické statě.

Abych ale mluvil i za sebe, mým stěžejním zájmem je rostoucí vitalita katolické teologie v Americe, která nyní projevuje zdravé známky toho, že překonává pokoncilní „mrtvý bod“ mezi progresivisty (stoupenci Rahnera a post-rahnerovci) a tradicionalisty (jejichž hlavním teologickým hrdinou je Hans Urs von Balthasar). Právě sv. Tomáš v tomto bodě zřejmě sehraje nesmírně důležitou roli!

Jak konkrétně?

Jeden příklad za všechny. Rahner ovlivnil mnoho teologů tvrzením, že „imanentní Trojice“ je totožná s „ekonomickou Trojicí“ a obráceně. Balthasar do jisté míry správně kritizuje Rahnera za abstraktní a statické chápání „imanentní“ Trojice, plodící bezkrevnou christologii, které se nedaří adekvátně uchopit drama velikončního mystéria (a tedy ani „ekonomickou Trojici“). Ale oba tito teologové mají víc společného, než by se na první pohled zdálo. Balthasar trvá na identitě imanentní a ekonomické Trojice přinejmenším stejně silně jako Rahner, ale ve srovnání s ním ochotněji importuje prvky Kristova lidského spasitelského díla do „imanentní Trojice“. Výsledkem nepochybně není bezkrevná christologie, ale spíše ta, v níž se dějiny spásy – *kenosis*, nekonečné oddělení, možná dokonce i krev a utrpení na Kalvárii – staly ne svobodnými akty božského milosrdenství

vůči trpícím tvorům, ale konstitutivními událostmi nejniternějšího života Trojice. Balthasar někdy popírá, že by toto tvrdil, ale pak není vůbec jasné, jestli si sám sobě neprotiřečí.

Nechci tvrdit, že sv. Tomáš nějakým způsobem reprezentuje „zlatou střední cestu“ mezi Rahnerem a Balthasarem. Jeho důležitost spočívá spíše ve zpochybnění samotných předpokladů, na nichž se jejich diskuze zakládá – v tomto případě pojmů „imanentní“ a „ekonomické“ Trojice, které jsou zároveň nějak identické i neidentické. Pokud vím, toto problematické rozlišení se objevuje ve slovníku teologů teprve v 19. století. Svatý Tomáš je nepoužíval, ale namísto něj nabízel pečlivě artikulovanou verzi starověkého rozlišení mezi vycházením a posláním. Tyto pojmy jsou zcela jasně neidentické. Vlastně vycházení samo je pro božské osoby konstitutivní (ve spojení s pojmy, jako je původ a vztah). Poslání zahrnuje vycházení, ale přidává k němu všechny pozemské prvky, které mají zásadní důležitost pro dějiny spásy (jako – v případě Synova poslání – *kenosis* a utrpení). A tak se v spásném díle Trojice nesetkáváme s ničím menším než se samotnými božskými osobami, ale přitom se nevystavujeme sebemenšímu nebezpečí, že by jejich pozemské, pro naše dobro vykonané skutky byly směřovány s jejich věčným bytím. Uvažování o problému tímto způsobem vede – dle mého názoru – ne k tomu, že by se Rahner a Balthasar k sobě přiblížili, ale že je celá diskuze vedená mezi nimi odmítnuta jako zavádějící.

Věnujete se i mezináboženskému dialogu? Měl jste možnost svou znalost pneumatologie využít například v kontaktu s judaismem či islámem?

Dlouho jsem se zabýval vztahem mezi církví a židovským národem a napsal jsem několik statí, v nichž jsem se pokusil teologicky zodpovědným způsobem promyslet různé aspekty této otázky. V současnosti pracuji na knize týkající se Krista a Izraele v teologii sv. Tomáše a v teologii soudobé.

Můžete své téma trochu rozvést?

Zejména se zabývám napětím mezi dvěma věroučnými články, které mají pro křesťany z teologického hlediska zásadní význam. Prvním z nich je univerzální spásné poslání Krista a jeho církve, to, co Ko 1,18 nazývá „prvenství ve všem“. Druhým je Boží vyvolení židovského národa, které – jak Písmo jasně učí – je neodvolatelné (bez lítosti, jak říká Ř 11,29). Současní teologové se někdy vyjadřují, jako kdyby vyvolení židovského národa znovu po staletích opomíjení objevili. Ale sv. Tomáš má velmi jasný názor na vyvolení židovského národa (vyslovuje

ho především v již zmiňovaném *Komentáři* k listu Římanům) a je si dobře vědom potíží, které jím pro křesťanskou víru a teologii vznikají. Jak je možné, že Bůh povolává každou lidskou bytost ke spojení s Kristem a jeho církví a že současně chce věčnou smlouvu (Gn 17,13) s židovským národem jakožto jasně odlišeným od národů pohanských? Nejsem si jist, zda má sv. Tomáš opravdu řešení tohoto problému, ale přinejmenším tento problém zcela jasně vnímá a může nám pomoci pochopit slabá místa různých minulých i současných řešení. V každém případě zde jde o velmi obtížná, ale přitom naléhavá teologická témata. Jsou samozřejmě důležitá nejen pro samotné křesťany, ale pro vztah církve k židovskému národu. Totéž platí o vztahu církve k islámu, i když já sám jsem v této oblasti žádnou teologickou práci neodvedl.

V dějinách to zdánlivě vypadá tak, že se pneumatologie na Západě oproti Východu zanedbávala, že se zde hlavní spory vedly o christologii. Někteří autoři ale tento jev nevidí jen negativně a poukazují na to, že ve srovnání s Východem máme o hodně ostřejší pohled na jedinečnost člověka, hlubší antropologii. A to má důsledky až v současných společensko-politických problémech. Jak se na tuto otázku díváte vy?

Třebaže moderní ortodoxní autoři prohlašují, že v západní teologii existuje „pneumatologický deficit“, a západní teologové často tuto kritiku přijímají, nejsem si jist, zdali je skutečně pravda, že pneumatologie byla západní katolickou tradicí přehlížena. Například ve středověké teologii probíhaly rozsáhlé diskuze na témata osobní identity Ducha Svatého, rozdílnosti Ducha Svatého od Syna (téma spojené s otázkou „filioque“), Ducha Svatého jako osobní lásky, poslání Ducha Svatého v posvěcující milosti a tak dále. Tyto diskuze v hojném počtu pokračovaly až do moderní doby u autorů jako Petavius a později Scheeben. Zároveň si myslím, že nechota západních teologů zabývat se Duchem Svatým nezávisle na Synu a namísto toho důsledné pohlížení na Ducha jako Ducha Kristova mělo poměrně pozitivní důsledky, z nichž některé jste vyzdvihl ve své otázce.

Můžete prosím blíže specifikovat, proč si myslíte, že západní pneumatologie není slabší než východní?

Moderní ortodoxní teologové se například tak usilovně snaží vyhnout čemukoli, co by podpořilo „filioque“, že systematicky odmítají jakékoli spojení mezi řádem časných poslání Syna a Ducha Svatého (při nichž Syn zcela jasně posílá Ducha) a řádem věčného vycházení osob Trojice (v němž podle ortodoxních teologů Duch Svatý žádným způsobem ze Syna nevychází). Pak je ale těžké pochopit, jak

by nám časná poslání Syna a Ducha Svatého mohla něco naznačit nebo nás nějak poučit o jejich věčném vycházení. Západní trinitární teologie a pneumatologie hájí tvrzení, že božská osoba může být v čase poslána jen tím, od koho věčně vychází, a tím se vyhýbá tomuto velmi vážnému problému. Úspěšně propojuje *oikonomia* a *theologia*, aniž by obě jen prostě ztotožnila. Detailně tuto diskuzi rozvíjím v článku „*Ex Occidente Lux?* Aquinas and Eastern Orthodox Theology“, který jsem napsal v roce 2004 a který byl publikován v jednom čísle časopisu *Modern Theology*, věnovaném teologii Tomáše Akvinského dnes.

V církevním prostředí, alespoň u tradičních konfesí, se třetí osoby Trojice často jistým způsobem „zmocňují“ různé skupiny charismatického ražení. Jak vnímáte tento fenomén? Myslíte si, že se Duchu Svatému dostává náležitého místa v životě církevních společenství? Kde byste viděl určité nedostatky, rezervy, nevyužitý potenciál...?

Samozřejmě v Americe, stejně jako kdekoli na světě, máme fenomén pentacostalismu (letničního hnutí), který se s velkým důrazem obrací specificky k osobě a činnosti Ducha Svatého. Pro tyto křesťany zaujímá charismatický prvek zcela centrální místo v osobním i komunitním životě. V americkém katolictví je nyní charismatické hnutí dobře integrováno do širšího života a tradice církve. Charizmatičtí katolíci se obvykle velmi angažují v církvi a nespatřují ve své vlastní zkušenosti důvod pro kritiku církve či formování skupin izolovaných od hlavního proudu. Podívám-li se na život katolické církve v Americe v celku, nemyslím si, že by v ní existoval „pneumatologický deficit“ ve větší míře, než je tomu v teologické tradici církve vůbec. Tím nechci říci, že církev má vždy duchovní vitalitu, jakou si každý přeje a za niž se modlí, ale mohu říci, že příčinou toho není opomíjení Ducha Svatého v církevním liturgickém životě, v kázáních a tak dále.

Může podle vás nějaká koncepce nauky o Duchu Svatém nebo trinitární koncepce vůbec mít pozitivní vliv na utváření společnosti, společenský nebo třeba kulturní život? Anebo se tyto eminentně teologické otázky těchto oblastí vůbec nedotýkají?

Někteří východní ortodoxní teologové tvrdí, že příčina sekularismu a ateismu moderní západní společnosti spočívá v přijetí „filioque“ do západní teologické tradice. Říkají, že „filioque“ koneckonců vytváří neosobní a represivní koncepci Boha, kterou lidé odmítají ve jménu rozvoje individuální lidské bytosti. I kdyby toto tvrzení o „filioque“ bylo pravdivé (což není), zdá se mně vysoce nepravděpodobné, že by snad mohlo být příčinou rozšířeného sociálního fenoménu, jakým je

moderní sekularismus. Navzdory tomu, že si to někdy teologové rádi myslí, jejich myšlenky nemají samy o sobě zas tak velký dopad.

V současné západní společnosti nicméně člověk vidí spoustu potlačované touhy po duchovních věcech. Můžeme to spatřit například v bouřlivé reakci některé části americké společnosti (včetně mediální elity) na volbu prezidenta Obamy. Je těžké v tom nerozpoznat potlačované mesiášství, touhu po skutečném duchovním pokoji promítnutou do osoby politika. V moderní době máme dostatek zkušeností, abychom rozpoznali nebezpečí, které v tom spočívá. Dle mého názoru je velmi důležité, aby křesťanští teologové tento fenomén podrobili pneumatologické kritice. Takovým způsobem se působení Ducha-Tvůrce neprojevuje; jeho pravdivým a pravým posláním je přinášet svědectví o Tom, jehož království není z tohoto světa.

Někdy se říká, že profesionální zájem o spekulativní otázky může odvádět od duchovního života. Vnímáte nějakou tenzi mezi vaší profesionální prací teologa a osobním životem víry?

Někdy jsem toto napětí ve svém životě cítil, avšak zejména od doby, kdy jsem se stal katolíkem, se téměř vytratilo. Jestliže vidíme teologickou práci jako plod života modlitby, neexistuje žádný reálný prostor, z něhož by taková tenze mohla vyrůstat. Teologie se pak stává nikoli platformou pro obhajobu našich vlastních osobních myšlenek, ale obětí Bohu v pokoře před nevyčerpatelnými tajemstvími víry. Scheeben, jehož jsem již zmínil, je velkým učitelem tohoto přístupu k teologické práci, ani ne tak tím, co o tom říká, jako spíše, jak to skutečně dělá. Jeho hluboké a tvořivé bádání vychází z tajemství víry a současně vyzařuje pokornou lásku k Pánu i uctívou podřízenost spásným tajemstvím, která před námi Pán otevírá. Samozřejmě to samé platí o sv. Tomáši. Pokud se tedy nějaké napětí mezi vírou a teologií v mém životě objeví, pochází ze zanedbávání modlitby a z nedostatku pokory. Na tyto nemoci Kristus ve své církvi nabízí nejlepší a neúčinnější léky.

Děkuji za rozhovor!

Rozhovor připravil Benedikt T. Mohelník OP.
Z angličtiny přeložila Markéta Selucká.

Bruce D. Marshall (* 1955) získal doktorát na univerzitě v Yale. Je profesorem historické teologie na Southern Methodist University, zaměřuje se na středověkou teologii a teologii reformace a systematickou teologii, mezi jeho odborné zájmy patří trinitologie, christologie, filozofická východiska teologie, teologie svátostí, křesťanská teologie a judaismus. Je autorem řady publikací, např. *Christology in Conflict: The Identity of a Saviour in Rahner and Barth* (Blackwell, 1987) či *Trinity and Truth* (Cambridge University Press, 2000). Mezi jeho další aktivity patří účast na nově založené Academy of Catholic Theology, již je nyní prezidentem, a působení v poradním sboru anglické edice *Nova et Vetera*.



Karel Šprunk

Lidské přátelství jako obraz Trojice

I.

Úvaha o přátelství jako obraze Trojice se zakládá na principu uvedeném v knize *Genesis* „člověk je obrazem Boha“ (srov. Gn 1,26). Avšak Bohem, o němž *Genesis* mluví, není pro dávné posluchače trojjediný Bůh, nýbrž Bůh Starého zákona, který byl sice chápán jako osobní bytost, ale nikoli jako jeden ve třech osobách. O „člověku jako obraze Trojice“ je tedy možno mluvit teprve na základě víry, která byla rozvinuta v prvních křesťanských stoletích.

Ale i když přijímáme učení o třech osobách v jediné přirozenosti, není pro teologa ještě zcela samozřejmé, že člověk – a stvořené věci vůbec – může být obrazem Trojice. Tomáš Akvinský například uvádí námitku, že kdyby byly ve tvorech stopy Trojice, mohli bychom Trojici osob vystopovat z tvorů. To však není možné.¹ Nemožnost dojít přirozeným rozumem k poznání Trojice božských osob se pak dokazuje takto: Přirozeným rozumem může člověk dospět k poznání Boha jen na základě tvorů. Tvorové pak vedou k poznání Boha jako účinky k poznání své příčiny. O Bohu tedy lze přirozeným rozumem poznat jen to, co Bohu musí příslušet, nakolik je původcem všech věcí. Ale tvůrčí síla je společná celé Trojici: patří k jednotě přirozenosti, a ne k rozdílnosti osob. Tedy přirozeným rozumem lze poznat o Bohu jen to, co patří k jednotě přirozenosti, ne to, co patří k rozdílnosti osob.²

Tomáš na tuto obtíž odpovídá především tím, že rozlišuje různé způsoby „stop“ Trojice ve tvorech. Každý účinek nějak znázorňuje svou příčinu, ale rozmanitě. Některý účinek znázorňuje jen kauzální působení příčiny, ne však její vlastní povahu. Tak dým znázorňuje oheň. Mluvíme o *stopě*. Některý účinek znázorňuje příčinu co do podobnosti vlastní dokonalosti věci. Tak vyvolaný oheň znázorňuje oheň, který je jeho příčinou, socha vítěze znázorňuje vítěze. Mluvíme o *obrazu*. Vycházení božských osob se děje podle rozumu a vůle, neboť Syn vychází jako Slovo rozumu, Duch Svatý jako láska vůle. V rozumových tvorech, v nichž je rozum a vůle, se tedy nachází znázornění Trojice na způsob obrazu. Ale ve všech tvorech se nachází také znázornění Trojice na způsob stopy.

Tomáš dále ukazuje, že různé aspekty, jež můžeme rozlišit v účinku, mají vztah k jednotlivým osobám Trojice. Každý tvor je stvořenou substancí a po této strán-

ce znázorňuje příčinu a původ a tak ukazuje osobu Otce, který je principem a nepochází z principu. Tvor má také nějakou formu a druh a tak znázorňuje Slovo, nakolik forma díla je v mysli tvořícího. Tvor má také vztah k druhým tvorům a tak znázorňuje Ducha Svatého, nakolik je láska, neboť zaměření účinku k něčemu jinému pochází z vůle tvořícího.³

Každý aspekt stvořených věcí tedy nějak představuje jednotlivé osoby Trojice. Ale ten, kdo neví o tajemství Trojice, nemůže vidět tvory jako stopu Trojice, a tedy ani nemůže na základě tvorů dospět k jejímu poznání. Podobně ten, kdo by nic nevěděl o lvu a setkal se s jeho stopou, nevěděl by, že je to stopa lva, a nemohl by dospět k jeho poznání.

Z toho, co jsme uvedli o stopách či obrazech Trojice ve tvorech, je tedy patrné, v jakém smyslu lze chápat vztahy mezi lidmi jako obraz vztahů, jež existují mezi osobami Trojice. Je však třeba uvážit nejen podobnost mezi člověkem a Bohem, ale také jeho nepodobnost Bohu.

Člověk se spolu s ostatními věcmi podobá Bohu, jako se výtvořiny podobají tomu, kdo je stvořil. Neboť mezi příčinou a jejím účinkem je vždy určitá podobnost. Ale Bůh jako původce věcí všechny tvory nekonečně přesahuje. Jeho dokonalost je nekonečně vzdálená dokonalosti tvorů. Proto se sobě podobají pouze analogicky. Například Sókratés je moudrý, i Bůh je moudrý. Ale způsob, jímž je moudrý Bůh, se nekonečně liší od způsobu, jímž je moudrý Sókratés. Moudrost, stejně jako obecně každá dokonalost, náleží prvotně Bohu, a ostatní mají moudrost jen účastí na moudrosti Boží. Tvorové a Bůh se neliší kvantitou či intenzitou téhož, jako se například liší malý dům od velkého domu nebo nižší teplota od vyšší teploty nebo jasnější barva od barvy méně jasné. Tvorové a Bůh se zásadně liší způsobem svého bytí.

Jestliže se věci nekonečně liší od Boha, můžeme na jejich základě poznávat Boha jen částečně. Stvořené věci se proto dostatečně podobají Bohu, abychom si na jejich základě mohli vytvořit o Bohu určitou představu. Bůh se však nepodobá žádné stvořené věci. Obraz člověka se podobá člověku, a ne naopak. Podobně můžeme říci, že tvor je určitým způsobem podobný Bohu, ne však, že Bůh je podobný tvorů.⁴ Když tedy chceme soudit o Bohu podle člověka, musíme být velmi opatrní.

Úvahou o lidském přátelství jako obrazu Trojice nechceme rozvíjet teologickou nauku o Nejsvětější Trojici, naopak ji předpokládáme. Chceme jen ukázat některé podobnosti mezi životem božských osob, jak jej poznává teologie, a životem přátelství mezi lidskými osobami, jak jej poznává filozofie, a tak snad maličko přispět k poznání toho, „co je v člověku“.

II.

Lidské přátelství je obrazem Trojice základně proto, že vztahy mezi lidskými přáteli se podobají vztahům mezi božskými osobami.

Přátelství je vzájemná láska mezi osobami. Ale lidé se mohou mít rádi z různých důvodů.⁵ Někteří lidé se mají rádi pro vzájemný užitek, nemají rádi jeden druhého pro jeho osobu, ale proto, že jeden dostává od druhého nějaké dobro, jako například obchodní přátelé. Jiní se milují pro rozkoš, pro potěšení. Lidé milující pro užitek tedy milují pro své vlastní dobro a milující pro potěšení milují pro svou příjemnost, ne proto, jaký je milovaný člověk sám o sobě. Takovou lásku nazývá sv. Tomáš láskou žádostivou. Zcela jiná je tzv. láska přející (blahovolná). Tou se milují přátelé, kteří si vzájemně přejí dobro proto, že jsou dobří, dobří sami o sobě. Milují druhého pro něho samotného. Teprve to je pravé, dokonalé přátelství.

Pro přátelství je podstatné, že je to láska vzájemná. Nesobecká velkomyslnost, jíž druhého milujeme pro něho samotného a prokazujeme mu dobro, k přátelství nestačí. O přátelství jde teprve tehdy, když ten, kdo miluje, je také milován, když existuje určitá výměna lásky, jíž jsou si oba vědomi. Osoba, která nás nepřijímá, která se k nám nepřiklání, v nás může vyvolávat svými vlastnostmi obdiv a úctu, ale zůstává mimo nás. Přátelská láska se může uskutečnit jen mezi dvěma osobami, které se milují a vědí, že se milují.⁶

Existuje přátelství také v Bohu? V Bohu základně existuje jen jediná láska, totožná s božskou přirozeností. Je společná všem osobám Nejsvětější Trojice. Všechny milují toutéž jedinou nekonečnou láskou. Je potom možné mluvit o přátelství?

V Bohu sice existuje jen jediná láska, přesto však lze odlišit lásku jednotlivých osob nejsvětější Trojice. Lze říci, že Otec miluje Syna láskou otcovskou a Syn miluje Otce láskou synovskou. Je to jedna a naprosto tatáž láska, totožná s božskou přirozeností, jež je společná všem třem osobám, ale Otec a Syn jsou jako osoby od sebe odlišní. Otec je jako takový ve vztahu k Synovi a Syn ve vztahu k Otci. Proto má v Otci tatáž božská láska charakter lásky otcovské a v Synovi tatáž láska charakter lásky synovské.

A jak je tomu s Duchem Svatým? Duch Svatý miluje Otce a Syna, Otec a Syn milují Ducha Svatého. Je to dvojí či trojí odlišná láska? Je to vždy základně jedna a tatáž láska, společná všem třem osobám. Duch Svatý je přesto konstituován zvláštním způsobem. Říkáme-li, že Duch Svatý je „zosobněná Láska“, pak zde láskou nemyslíme samotný akt lásky, ale milovanou bytost, která je aktem lásky zpřítomněna v nitru milujícího. Duch Svatý je nekonečné Boží bytí, nekonečné Boží dobro jakožto zpřítomněné samotným aktem lásky.

Teologové nás takto poučují,⁷ že společná Boží láska je zároveň přátelství, a to na základně faktu, že do ní vstupují tři odlišné osoby, z nichž každá je současně Bohem milujícím a Bohem milovaným. Láska v Bohu je tedy nekonečným přátelstvím mezi třemi osobami, které konstituují jediného Boha.

III.

Poznání podobnosti mezi lidským přátelstvím a přátelstvím božských osob je možno prohloubit na základě analýzy vnitřní povahy lidského přátelství.

Láska předpokládá poznání, protože dobro je předmětem milování, jen je-li poznané. Ale poznání k lásce nestačí, láska je něco navíc. Tomáš Akvinský říká, že je to zalíbení v dobru, a charakterizuje toto zalíbení jako jednotu, jež spojuje milujícího s milovaným. I poznání je určitá jednota: poznávající se stává jinou věcí *jakožto jinou* – v intencionálním bytí. Láska je jednota, v níž je milující spojen s jinou věcí, ale vidí ji ne jako cizí, ale jako něco, *co nějak patří k jeho vlastnímu bytí*.

Něco může patřit k našemu bytí, být s ním spojeno, různým způsobem. Může to být shoda podobnosti ve vnějších věcech, jako je společné zaměstnání nebo jiná společná činnost, společný původ, stejný věk apod. Ale může to být jednota velmi hluboká. V přátelské lásce se milující vztahuje k milovanému jako k sobě samému, vidí ho jako své druhé já.

V této souvislosti Tomáš Akvinský předkládá pozoruhodný problém. Na základě výroku sv. Řehoře, že „lásku (přátelskou) nelze mít mezi méně než dvěma“, formuluje (jako námitku) závěr, že nikdo nemůže mít lásku (tj. přátelskou) sám k sobě. Tomáš řeší tuto obtíž takto: Z hlediska obecné povahy přátelství nemůžeme mít k sobě samým přátelství v pravém slova smyslu. Ale můžeme mít něco většího než přátelství. Neboť přátelství znamená určitou jednotu. Ale každý tvoří jednotu sám se sebou a tato jednota je mocnější než jednota s někým jiným. Láska, jíž někdo miluje sám sebe, je formou a kořenem přátelství.⁸

Bytí člověka je to, co je s ním nejvíce spojeno v jednotě téže substance, a tak tvoří jeho první dobro, základní dobro, které je mírou a pravidlem všech ostatních. V té míře, v jaké bude nějaká vnější skutečnost schopná se vtělit do tohoto prvního bytí, bude moci být předmětem žádostivé lásky. Naopak v té míře, v jaké bude rozumový tvor schopen vidět v druhém bytost sobě podobnou, bude ho moci milovat a přát mu dobro jako sobě samému: láskou přátelskou. Tedy láska subjektu k jeho vlastnímu dobru je základem a kořenem veškerého jeho ostatního milování.

Když myslíme na lidské přátelství jako na afektivní jednotu dvou osob, je v něm možno vidět obraz nesmírné jednoty, která spojuje božské oso-

by. Ale zároveň si uvědomujeme nezměrnou propast mezi naším milováním a milováním uvnitř Trojice. Přátelství božských osob nevytváří jen afektivní jednotu, jak je tomu u nás lidí, ale jednotu jejich přátelství je jednotu v samotném bytí, neboť božské osoby jsou sice rozdílné a milují se navzájem, ale mají jediné bytí, milují se jedinou láskou, která je totožná s jedinou božskou přirozeností.

A když myslíme na lásku člověka k sobě samému, jež je podle Tomáše základem a pravidlem všeho lidského milování, připadá nám, že tu má člověk podíl na absolutní autonomii božské lásky, která je zdrojem a základem lásky všech tvorů. Ve světě není nic dobré, co se nepodobá nestvořenému Bytí. Pro člověka není nic dobré, co se nepodobá jeho vlastnímu bytí a netvoří s ním nějak jedno. Ale člověk není posledním a nejzazším základem své lásky, protože není posledním a nejzazším základem svého bytí. Bytí, které člověk v sobě miluje, je bytí konečné bytosti, která ve svém bytí a ve své dobrotě závisí na nekonečném Bytí, jež je pramenem konečného bytí a konečné dobroty věcí.

Láska v Bohu nemá žádnou příčinu leč sama v sobě, protože je totožná s dobrem, které miluje, a s poznáním, které proniká hlubiny Božího bytí. Není vlastně ani pohybem, tendencí k vlastnímu dobru, jinak bychom řekli, že mohutný, nekonečný proud Boží lásky je tak nesmírný, že zaplavuje Boží dobro, „zmocňuje“ se ho v absolutní věčné nehybnosti.

IV.

Tomáš Akvinský definuje přátelství, jak jsme řekli, jako vzájemnou přející lásku. Dodává však důležité tvrzení: „Taková vzájemná přející láska se zakládá na určitém společenství (*communicatio*, řecky *koinónia*).“⁹ Toto společenství lze chápat jako „účinek“ zalíbení neboli afektivní jednoty, jež je podstatou přátelství. Z povahy lásky totiž vyplývá, jak říká Aristotelés podle Aristofana, že „milující prudkou láskou touží, aby spolu srostli a ze dvou se stali jedním. Tu musí nevyhnutelně zaniknout buď oba, nebo jeden z nich.“¹⁰ Proto hledají jednotu, která je vhodná a která se sluší, totiž aby byli spolu a spolu rozmlouvali a společně konali jiné takové věci.

Tato *koinónia* není jen společenstvím ve vnějších věcech, ale je také vzájemným sdílením vnitřního života. Společenství požaduje, aby přítel příteli sděloval tajemství svého srdce, to, co v sobě nosí nehlouběji a co jinak nemůže sdělit nikomu jinému. Zdá se totiž, že to, co přítel sděluje příteli, nevypouští z vlastního srdce. Přátelská láska působí, že přátelé se stávají vzájemně transparentní. Přítel už je viděn jen z nitra, jako člověk vidí sám sebe skrze přirozenou lásku, kterou

máme sami k sobě. Přítel tak příteli vyjevuje, co je. A tak nakonec můžeme říci, že *koinónia* záleží v tom, že přátelé mají tentýž život lásky a poznání.¹¹

Snadno vidíme, že v lidském přátelství, zvláště když dorostlo ke své plnosti, se uskutečňuje – v nesmírně vzdáleném obraze a způsobem, jaký je možný tvorům – *koinónia* božských osob. Jediný Bůh sice zahrnuje tři osoby, ale každá z osob je úplně Bohem. Ve třech osobách není více božství než v jedné. V žádné z nich se nenachází nějaká dokonalost, která by druhé chyběla k tomu, aby byla vším, čím je Bůh – pouze jedna není druhou.¹² A tak Otec poznává Syna tímtéž poznáním, jímž Syn poznává Otce, a totéž platí o Duchu Svatém. A Otec miluje Syna toutéž láskou jako Syn Otce, a totéž platí o Duchu Svatém. Jediné božství se všemi dokonalostmi je společné všem třem osobám – v nekonečném přátelství Božího života.

V.

Podstatou lásky je, jak jsme řekli, jednota milujícího a milovaného. Jde-li o lásku přátelskou, jsme spojeni s milovaným, protože v něm vidíme své druhé já. Jeho dobro oceňujeme a hledáme stejně jako své vlastní dobro. Tato afektivní jednota vede k určitým skutečnostem neboli má určité „účinky“. Jedním z nich je tzv. „vzájemné přebývání“ (*mutua inhaesio*). Láska působí, že přítel proniká do nitra svého přítele. Milovaný je v milujícím jakoby principem, pramenem toho, co činí, nejrůznějších činů a citových projevů lásky. Je v něm jako trvalý předmět zalíbení. A naopak milující je v milovaném v tom smyslu, že milující pokládá za své všechno, co se týká jeho přítele, raduje se i rmoutí spolu s ním.¹³

Jiným „účinkem“ lásky je tzv. „vytržení“ (*exstasis*). Láska působí, že milující se nachází jakoby mimo sebe. Každá afektivní tendence normálně směřuje k něčemu odlišnému od samotného milujícího subjektu, takže určitým způsobem vychází ze sebe. „Vytržení“ ze sebe k milovanému je působeno intenzitou, s níž na milujícího působí dobro milovaného. Je v určitém smyslu mimo sebe, protože se silně zajímá o bytost odlišnou od sebe, jejíž blaho je mu stejně důležité jako blaho vlastní. Je to vytržení afektivní, protože přítel nalézá veškerý důvod své lásky (mimo sebe) v milujícím a jeho láska se nevrací zpět k němu samotnému.¹⁴

Hloubka přebývání v druhém a míra vycházení ze sebe ve vytržení nad milovaným závisí na velikosti lásky, na její intenzitě. Stupeň lásky pak lze posuzovat ze dvou hledisek: Předně ze strany předmětu lásky – více milujeme to, co má více povahu dobra. Zadruhé se stupeň lásky posuzuje ze strany milujícího – milujeme s větší intenzitou ty, kteří jsou nám bližší, kteří jsou s námi více spojeni.¹⁵

Když uvažujeme nad vzájemným přebýváním a nad vycházením ze sebe, nemůžeme nemyslet na to, že lidské přátelství je ve své nepatrnosti obrazem toho, co teologové nazývají v Trojici *perichorezí*. Tímto slovem se označuje skutečnost, že každá osoba Trojice přebývá v druhých dvou, které zase přebývají v ní. V této dokonalé jednotě se však nikterak neruší identita Otce, Syna a Ducha Svatého. Otec je Bůh, Syn je Bůh, Duch Svatý je Bůh. Každé osobě patří celé božství. V tomto tajemství můžeme rozlišit dvojí aspekt: statický a dynamický. Statické pojetí chápe *perichorezi* ontologicky a snaží se interpretovat ono vzájemné pronikání osob bez jejich smíšení. Dynamické pojetí vyzdvihuje život Trojice jako nekonečné přátelství božských osob. Lze je popsat například takto: Otec vychází ze sebe, daruje Synovi všechno, co má, celou svoji přirozenost. Otec extaticky vycházející ze sebe je více v Synu nežli sám v sobě. Syn od Otce přijímá celé své bytí. S tím je však spjato, že Syn koná to, co koná Otec. Proto také Syn vychází ze sebe a v úkonu absolutní sebevydanosti vrací Otcí přijatou božskou přirozenost. A Duch Svatý je vzájemným darem mezi Otcem a Synem i radostí vycházející z této vzájemné extatické lásky.¹⁶ A tak snad můžeme říci, že v lidském přátelství se vzájemné přebývání vztahuje spíše ke statickému aspektu *perichoreze*, zatímco vytržení spíše k aspektu dynamickému.

VI.

Mezi přátelstvím lidí a mezi způsobem Božího přátelství tedy existuje skutečná podobnost, ale zároveň nekonečná propast. Nekonečné Boží přátelství je přátelství mezi odlišnými osobami, ale jejich přátelství není trojí vzájemná láska, ani to není sjednocení bytostí, které by byly původně odlišné, ale je to jediná láska totožná s osobami, které tvoří božské společenství lásky v dokonalé a nejvyšší jednotě.

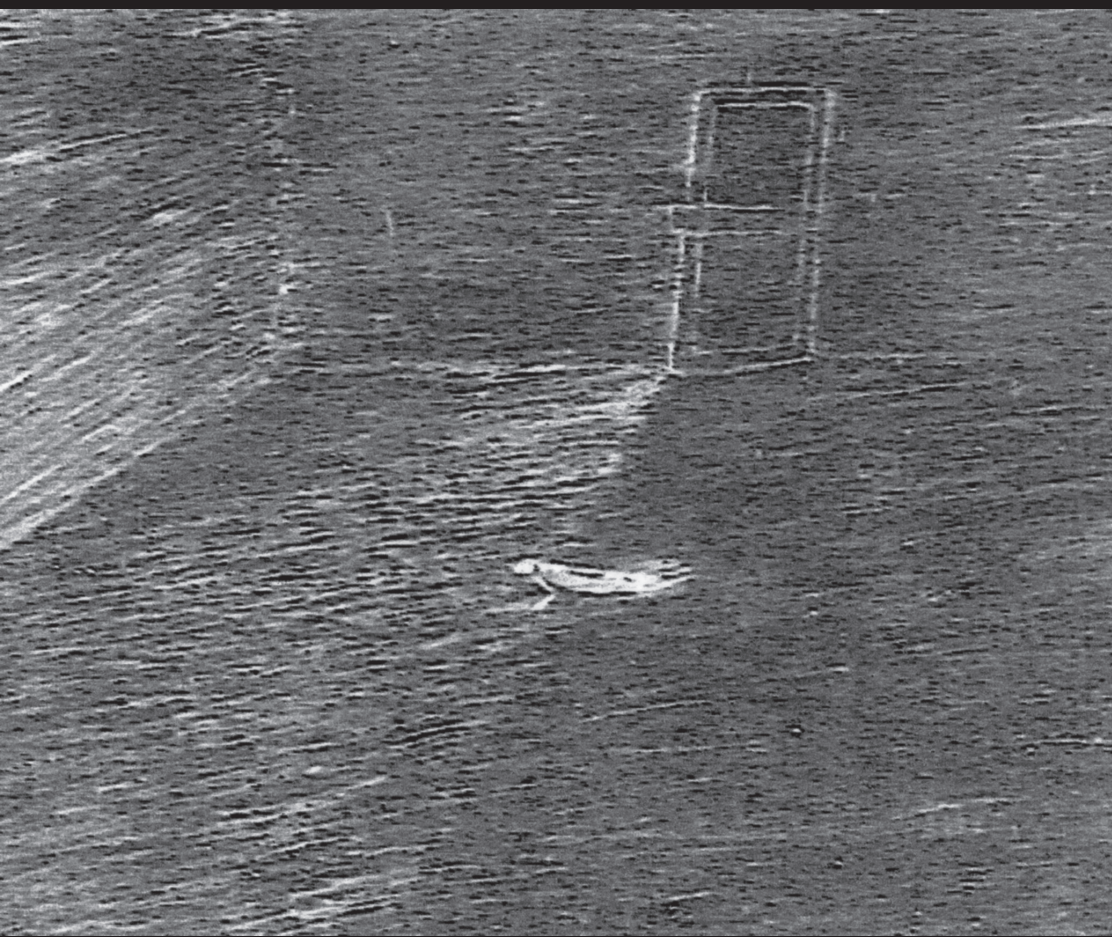
O lidském přátelství jakožto obraze Trojice by bylo možno povědět ještě více. To, co bylo řečeno, chce jen ukázat, na čem se zakládá důstojnost lidské osoby: jejím pravzorem je vnitřní život Boha, nekonečné přátelství božských osob. A tak snad lze také rozumět Augustinově výroku „stvořil jsi nás pro sebe“: Stvořil jsi nás jak podle sebe, tak pro společenství lásky, pro přátelství s Tebou.

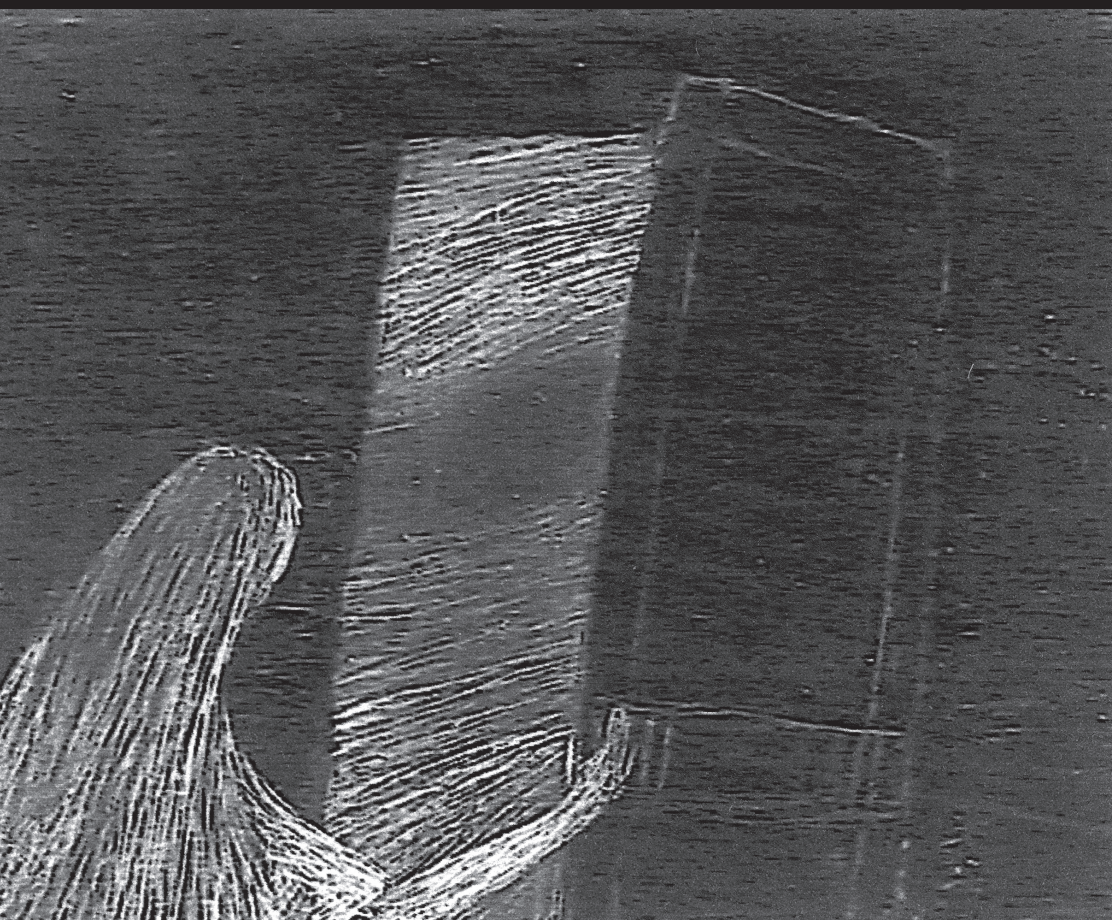
Tato práce byla podpořena grantem GAAV č. IAA 908280801.

POZNÁMKY:

- 1/ ST I 45,7 nám. 1.
- 2/ ST I 32,1.
- 3/ Srov. ST I 45,7.
- 4/ Srov. ST I 4,3.
- 5/ Srov. ARISTOTELÉS: *Etika Nikomachova* VIII,2 a 3.
- 6/ Srov. ST II 23,1.
- 7/ Srov. např. JEAN-HERVÉ NICOLAS: *Syntéza dogmatické teologie I, Bůh v Trojici*. Praha 2003, zvl. s. 141–159.
- 8/ Srov. ST II-II 25,4.
- 9/ ST II-II 23,1.
- 10/ *Politika* 2,4.
- 11/ Srov. M. D. PHILIPPE OP: „Person und Interpersonalität“. IN: N. A. LUYTEN OP (ed.): *Das Menschenverständnis nach Thomas von Aquin*. Freiburg 1976, zvl. s. 101–106.
- 12/ Srov. J. H. NICOLAS: op. cit., s. 159.
- 13/ Srov. I-II 28,2.
- 14/ Srov. I-II 28,3. Srov. H. D. SIMONIN OP: *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*. Paris 1931, s. 196–197.
- 15/ Srov. II-II 26, 4, 7, 8.
- 16/ Srov. C. V. POSPÍŠIL: *Žako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Praha–Kostelní Vydří 2007, s. 396–397.

PhDr. Karel Šprunk (* 1928) vystudoval filozofickou fakultu Univerzity Karlovy, obor romanistika. Od roku 1962 působil na Univerzitě 17. listopadu (Institut tlumočnictví a překladatelství), odkud byl donucen v průběhu normalizace odejít. Od roku 1991 přednáší filozofii na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy, hlavně filozofickou etiku, politickou filozofii a filozofii umění. Věnuje se překladům filozofické a teologické literatury (Anzenbacherův *Úvod do filosofie*, *Úvod do etiky*, *Křesťanská sociální etika*, Leibnitzova *Theodicea*, Spaemannova *Účelnost jako filosofický problém*, z díla Jacquesa Maritaina *Člověk a stát, Lásky a přátelství* aj.). V roce 1993 založil spolu s jinými Českou společnost Jacquesa Maritaina. O Jacquesu Maritainovi připravil v *Salve* 2/2006 tematické číslo.





Benedikt T. Mohelník OP

Oživující dar přátelské lásky

O Duchu Svatém vyznáváme, že je dárce života. Hlubší pochopení a teologické souvislosti této formulace Kréda budeme hledat u sv. Tomáše Akvinského. Učitel církve sv. Tomáš je nejen autorem velkých teologických syntéz a důkladných studií puntuálních otázek, ale také kazatelem. Pravidelné kázání bylo koneckonců jedním z úkolů středověkých univerzitních mistrů. Mistr Tomáš mu byl o to věrnější, že byl členem řádu Kazatelů. Kázání je pro Tomáše příležitost, aby projevil svou starost o propojení přísné teologické reflexe a duchovního života. A to se týká i tak spekulativně obtížných témat, jako je vycházení osob Trojice. V sérii kázání, která sv. Tomáš pronesl nejspíš v době postní roku 1273 v klášterním kostele v Neapoli, komentoval Nicejsko-cařihradské vyznání víry.¹ Nijak nepřekvapí, že výklad týkající se vycházení Slova a Ducha Svatého je založen na analogii duchových schopností, jež jsou charakteristické pro lidskou duši. Tomáš začíná komentář článku Kréda o Duchu Svatém takto:

Jak už jsme dříve řekli, Slovo Boha je Boží Syn, podobně jako u člověka je slovo člověka plozením jeho intelektu.²

Kazatelský styl ovšem dovoluje přenést použitou analogii na rovinu osobní zkušenosti, čímž se sdělované pravdě dostává větší živosti:

Ale někdy je slovo člověka mrtvé, když totiž člověk poznává, co má dělat, ale nemá vůli to vykonat. Když člověk věří, ale nekoná, říkáme o jeho víře, že je mrtvá, podle slov Jakubových 2,26: „Jako je tělo bez ducha mrtvé, tak je mrtvá i víra bez skutků.“

Boží Slovo je naopak živé, jak říká list Židům 4,12: „Slovo Boží je živé.“ Proto je nutné, aby Bůh měl také vůli a lásku. Svatý Augustín proto v Knize o Trojici píše: „slovo, které si chceme vtisknout do mysli, je poznání doprovázené láskou.“ Jako tedy Slovo Boha je Boží Syn, tak Láska Boha je Duch Svatý. Z toho vyplývá, že člověk má Ducha Svatého, když miluje Boha. Apoštol Pavel píše v listě Římanům 5,5: „Boží láska je vylita do našich srdcí skrze Ducha Svatého, který nám byl dán.“³

Dochovaný text není přímo z pera dominikánského kazatele, ale je záznamem mluveného projevu pořízeným jeho posluchačem. Zápisky posluchače pravděpodobně věrně zachycují Tomášovy myšlenky, ale nevyhnou se jisté zkratkovitosti formulací, která je také v citované pasáži patrná. I tak si můžeme snadno všimnout základní myšlenkové linie, že láska je nutnou podmínkou, aby lidský duch nezaváněl mrtvolným pachem. Je-li Boží Slovo – tedy Bůh sám, protože Slovo sdílí stejnou podstatu s Bohem-Otcem – živé, potom musí v Bohu být i láska. Postulát lásky v Bohu vede k vymezení třetí osoby, tj. Ducha Svatého, v rámci imanentní Trojice. V člověku je to naopak přítomnost Ducha Svatého, která je zdrojem lásky člověka k Bohu. Duch-Láska je v člověku principem nadpřirozeného života.

Explicitně tuto myšlenku Tomáš vyjadřuje o kousek dále ve svém kázání, když se zastavuje u jednotlivých klauzulí Kréda. Ke druhé pneumatologické klauzuli říká:

Život duše záleží v tom, že je spojená s Bohem, vždyť sám Bůh je život duše, jako je duše životem těla. S Bohem spojuje Duch Svatý láskou, protože on je Láskou Boha, a proto také oživuje. U Jana 6,63 čteme: „Co dává život, je Duch.“ A proto se říká: „[Věřím v Ducha Svatého Pána] a dárce života.“⁴

Duchu Svatému přísluší nejen atribut Pán, který vyjadřuje jeho božskou podstatu, ale také atribut životodárce. Třetí božská osoba je oživující láskou. Ze slov neapolského kázání o Krédu zřetelně vyplývá, že se jedná o život, který Duch Svatý dává duši spojené s Bohem. Znamená to, že Duch Svatý je životodárcem pouze ve vztahu k lidem? Vztahuje se tento atribut ke třetí osobě, jen když mluvíme o „ekonomické Trojici“, anebo vypovídá také o jednom z těch, kteří jsou „imanentní Trojici“? A zůstaneme-li u vztahu Ducha Svatého k nám lidem, jaký je onen darovaný život a jakým způsobem se nám ho dostává?

Pro odpověď na tyto otázky už nevystačíme se zamyšlením nad Tomášovým kázáním, ale musíme sáhnout po hlubších teologických reflexích. V tomto příspěvku se budeme soustředit na dvě velké Akvinátovy syntézy, jimiž jsou *Suma teologie* a *Suma proti pohanům*.

Obtížné hledání vhodné analogie pro pochopení třetí božské osoby

Svatý Tomáš staví svou teologickou reflexi o osobách Trojice na jejich jménech. Zkoumá na tomto základě u jednotlivých osob jejich osobní charakteristiky, kterými jsou vymezeny vzhledem ke společné božské esenci. V *Sumě teologie* věnuje

sv. Tomáš třetí osobě tři otázky (STh III, 36–38),⁵ v nichž se zabývá jejími jmény, jak se s nimi setkává v biblické a církevní tradici: Duch Svátý, Láska a Dar. Výčet vychází z augustinovské tradice, kterou pro středověk zprostředkovává Petr Lombardský ve svých *Sentenciích*. Jelikož jsme zvyklí na „jazyk víry“ a třetí osobu Trojice jimi běžně pojmenováváme, možná si ani hned neuvědomíme, že by tato jména mohla představovat nějaký problém. Obtíž je v tom, že ani jedno z nich neoznačuje ve svém prvním významu osobní bytost. Zvláště to vynikne, když je postavíme vedle jmen prvních dvou osob: Otec a Syn. Těmito výrazy se jednoznačně označují osoby a navíc i jejich vzájemný vztah. U výrazů Láska a Dar, a dokonce i Duch⁶ tomu tak není a teologie se s tím musí nějak vypořádat.

Když prozkoumáme Nový zákon, označení třetí osoby jmény Duch anebo Duch Svátý zaujímá v textech Písma jednoznačně první místo. Tento biblický slovník ovšem neposkytuje teologické reflexi nijak jednoduché východisko. Jméno duch totiž necharakterizuje výlučně třetí osobu, ale může znamenat – a také znamená – Boha s ohledem na jeho jediné bytí, a může tedy vypovídat o všech třech osobách společně. Podobně je tomu s přívlastkem svatý. Bůh je totiž svatý svou esencí, a tudíž každé z osob je vlastní tatáž svatost. Ani z tohoto hlediska se tedy nejedná o osobní charakteristiku. Potíž neřeší, ani když se přidomek svatý chápe ve smyslu posvěcování (Duch-Posvětitel). Je sice pravda, že Duchu se připisuje posvěcování zvlášť, ale moc posvěcovat vyplývá ze společné esenciální svatosti Boha. Navíc se posvěcování uplatňuje vůči tvorům, což znamená v Božím působení „navenek“. Abychom mohli vymezit jednu z osob, nesmíme opustit imanentní Trojici.

Řešením je podle sv. Tomáše spojení obou výrazů do jediného jména: Duch Svátý.⁷ Postavením slov vedle sebe se jistě nemění jejich význam sám o sobě, ale Písmo a tradice církve tímto způsobem jednoznačně vypovídají o třetí osobě Trojice, čímž se nejednoznačnost vylučuje.

Problém ovšem není pouze ve výrazech. Jádrem problému totiž leží hlouběji. Jméno božské osoby, které vyjadřuje osobní charakteristiku, by mělo být takové, aby vyjadřovalo způsob jejího vycházení v Trojici a tím její konstitutivní vztah. Spontánně tuto funkci plní výrazy Otec a Slovo nebo Syn. Když se jimi vypovídá o Bohu, jednoznačně určují rozdílné osoby v jejich vzájemném vztahu. Jméno Duch Svátý označující třetí osobu nic takového spontánně nenabízí. Sám sv. Tomáš se neostýchá přiznat jistou bezradnost:

Že dvou vycházení v Bohu druhé z nich, které je na způsob lásky, nemá vlastní jméno. Proto i vztahy, které se berou podle tohoto vycházení, jsou také bezejmenné. A proto i osoba, která takto vychází, nemá z téhož důvodu vlastní jméno.⁸

Odkud se bere taková obtíž, na niž mimochodem poukazovali už církevní otcové? Svatý Tomáš to výstižně postihuje v *Sumě proti Pohanům*.⁹ V našem přirozeném řádu nám totiž naléhavě chybí skutečnost, o níž bychom mohli opřít analogii. Vycházení osob v Trojici znamená sdílení téže přirozenosti. V našem přirozeném řádu se takové sdílení přirozenosti nazývá plozením a velmi dobře se hodí pro popsání vycházení druhé božské osoby z první: Syn vychází z Otce tak, že ho Otec plodí.¹⁰ Jenže v našem řádu je plození jediným existujícím způsobem sdílení přirozenosti. Jestliže se osoby v Trojici vymezují jediné protikladným vztahem a jinak mají dokonale tutéž přirozenost, mohou být za pomoci pojmu plození a vztahu Otec–Syn vymezeny pouze první a druhá osoba. Tím jsme vyčerpali nám známý způsob sdílení přirozenosti jedné osoby vůči druhé. I třetí osoba má tutéž božskou přirozenost a má ji jako osoba vycházející, tzn. že je vymezena vztahem původu vzhledem k tomu, od něhož božskou přirozenost přijímá. Kdyby i ona měla vycházet plozením, ničím by se nelišila od osoby Syna. V Bohu nutně existuje ještě jiný způsob sdílení přirozenosti, než je plození. My ovšem pro něho nemáme adekvátní pojmenování. Nezbyvá nám než hledat vzdálenější analogie, které budou zákonitě méně výstižné.

Přesto není označení Duch Svatý nepřiměřené. I když ve stvořeném světě nemáme k dispozici tak výstižnou analogii, jako nám poskytuje protikladný vztah otec–syn, přece je možné najít přesvědčivé důvody, pro které lze vhodně vypovídat o třetí osobě jako o Duchu Svatém. Tomáš uvádí několik takových důvodů. Pro naše téma je jeden zvláště důležitý. Vychází z významu slova duch/dech.

*Nebot' jméno dech v tělesném světě naznačuje nějaké puzení (impulz) nebo pohybování: neboť vánek a vítr nazýváme dechem. Je pak lásce vlastní, že pohybuje a pudí vůli milujícího k milovanému.*¹¹

Spojitosť dechu a vůle je základem analogie pro uchopení osobní charakteristiky třetí osoby. Dech je projevem živé bytosti, kde dýchání je obrazem jakéhosi imanentního pohybu. Vůle je zase vnitřním principem svobodného pohybu duchové bytosti a principem, z něhož vychází láska. Fyzické dýchání jako projev života je symbolem duchovní dynamiky, která se projevuje pohybem lásky. Právě imanentní pohyb je předpokladem, abychom mohli mluvit o vycházení božské osoby. Duch Svatý vychází jako osoba na způsob lásky.

Duch Svatý vychází jako láska

Jméno Láska připisované Duchu je pro Tomášovu pneumatologickou reflexi bezesporu klíčovým pojmem. Svatý Tomáš stanovuje dva požadavky teologické reflexe, které je nutné mít na zřeteli, abychom správně chápali vycházení osoby Trojice a vyhnuli se omylům:¹² zaprvé musí jít o imanentní vycházení, nikoli o vycházení na způsob nějakého vnějšího působení (např. posvěcování); zadruhé se musí ukázat, že vycházení Ducha se liší od vycházení Syna a jakým způsobem. První způsob vycházení, totiž plození Syna, zůstává jakýmsi opěrným bodem sloužícím jako základ pro porozumění druhému způsobu vycházení.

O obojím vycházení musíme uvažovat podobně. Jako totiž z toho, že někdo poznává nějakou věc, dochází v poznávajícím k jakémusi intelektovému zplození poznávané věci, které se nazývá slovo, tak z toho, že někdo miluje nějakou věc, dochází k jakémusi vtisknutí, abych tak řekl, milované věci do citu (srdce) milujícího, podle něhož se říká, že milované je v milujícím, jako je poznávané v poznávajícím. Takže, když někdo sám sebe poznává a miluje, je sám v sobě nejen skrze reálnou identitu, ale také jako poznávané v poznávajícím a milované v milujícím.¹³

Tomáš se na prvním místě soustředí na to, aby ukázal, že vycházení na způsob lásky je imanentní. Vycházející skutečnost zůstává přítomná uvnitř zdroje, z něhož vychází. Podobně jako slovo zůstává v poznávajícím subjekt, tak také vtisknutí neboli „imprese“ lásky zůstává v milujícím. Milované zůstává v milujícím jako věrný otisk. Mezi činným původcem, jehož činnost je v tomto případě milovat, a „imprezí“ je skutečný vztah původu. Analogie, kterou Tomáš předkládá, má tu přednost, že zahrnuje dynamickou stránku. Láska milujícího je hybným impulzem směřujícím k milovanému předmětu, jehož výsledkem je imprese. Výklad je dále rozvíjen upřesňující myšlenkou, že duchová bytost je přítomná sama v sobě. Bůh je jakožto duchová bytost v sobě přítomen nejen svou vlastní identitou (Bůh je Bůh), ale současně jako sám sebe poznávající (podle vycházení Slova) a sám sebe milující (podle vycházení imprese Lásky). Tomáš tak ukazuje na dokonalou imanenci vycházející Lásky. První typ přítomnosti sobě samému je vlastní všem jsoucňům, i když jim schází sebereflexe. Další dva způsoby jsou spojeny s duchovostí a tím také se sebezpoznaním a sebevědomím. Protože Bůh je duch v nejvlastnějším smyslu, jeví se tato analogie jako velmi vhodná.

Dále se Tomáš zaměřuje na vztahy související s vycházením osob Trojice. Modelový případ je opět vycházení Slova. Výraz poznávat slouží pro vyjádření vnitřní činnosti založené na božské esenci, která je tudíž vlastní všem třem osobám

a každé zvlášť. Každá osoba se poznává a poznává ostatní. Toto poznání nevytváří reálný vztah, který by vymezoval jednu osobu vůči druhé. Chceme-li postihnout, jak je konstituována osoba Slova, musíme použít výrazy, které vyjadřují jeho jedinečné osobní vycházení. Potom postupujeme takto: nejdřív označujeme původce: ten, který je vyslovující (*dicens*), totiž Otec; dále vymezující činnost: vyslovit (*dicere*); a nakonec formovaný či zplozený koncept: Slovo (*Verbum*), totiž osobu Syna. Slovník popisující proces poznání nám umožňuje jednotlivé momenty dobře rozlišit. V případě lásky bohužel nemáte takto precizovaný slovník k dispozici. Tomáš si je nedostatečnosti slovníku velmi dobře vědom:

Pokud však jde o vůli, kromě výrazů vyvolit a milovat, jež zahrnují vztah milujícího k milované věci, nejsou k dispozici žádná jména, která by zahrnovala vztah samého vtisku milované věci nebo zánícení pro ni – což v milujícím pochází z toho, že miluje – ke svému původu, a to platí i pro opačný vztah. A proto, pro nedostatek slov, označujeme takové vztahy výrazy láska nebo vyvolení; jako kdybychom Slovo nazývali zplozeným poznáním nebo zrozenou moudrostí.¹⁴

Nemáme obdobný výraz pro označení impresie lásky, jako je výraz Slovo, které označuje výlučně osobu Syna. I když nemáme slova, nemůžeme zaměňovat esenciální lásku a impresi lásky jakožto vycházející osobu. Podobně je tomu u vymezující činnosti, kde máme speciální výraz pro činnost Otce, tzn. říkat či plodit, ale nemáme výraz pro činnost vedoucí k impresi lásky. Nezbyvá nám než použít obecné sloveso milovat. Stejná situace je u vycházení, kde v případě Slova máme specifický výraz zrozené (nebo vyslovené), rozumí se Slovo, ale nemáme odpovídající výraz vyjadřující původ impresie. Používáme tudíž obecný pojem vycházet nebo být vydechován.

Tomáš uzavírá svůj výklad poukazem na nutnost metodologické důslednosti, kdy si musíme být vědomi toho, v jakém smyslu se výrazy užívají, zda v obecném, nebo osobním:

Pokud tedy v lásce nebo vyvolení není zahrnut jiný vztah než vztah milujícího k milované věci, láska a vyvolení se chápou esenciálně. Pokud však těchto slov užíváme na vyjádření vztahu té skutečnosti, která vychází na způsob lásky, k jejímu původu a obráceně, takže láskou se rozumí láska vycházející a vyvolením se rozumí dýchání vycházející lásky, tak Láska je jméno osoby a vyvolit nebo milovat je vymezující sloveso jako říkat nebo rodit (či plodit).¹⁵

Následující tabulka¹⁶ přehledně prezentuje užití výrazů při popisu vycházení božských osob:

Intelekt	Vůle
Esenciální atribut:	
Bůh <i>poznává</i> : poznává sebe a všechno pravdivé	Bůh <i>chce</i> : miluje sebe a všechno dobré
Vymezující činnost:	
Otec <i>plodí</i> , <i>vyslovuje</i>	Otec a Syn <i>se vzájemně milují</i> , <i>dýchají</i>
Osobní jméno:	
Slovo	Láska

Je důležité mít na paměti, že výrazem láska označujeme jak esenciální vlastnost, tak osobu. Když mluvíme o vycházení lásky, nejedná se o vlastnost společnou třem osobám, ale Lásku-Osobu, kterou je Duch Svatý. Tato poznámka upozorňuje, že se zde nejedná o přivlastňování, jako když nějakou esenciální vlastnost připisujeme zvlášť některé osobě (např. spravedlnost Otcí), ale jde o osobní charakteristiku. Stejně jako Slovo je v Bohu subsistentní, tzn. že je osoba, tak i Láska je v Bohu subsistentní – je osoba.

Duch Svatý je vzájemná láska Otce a Syna

Pojednání o Duchu Svatém jako o vzájemné lásce Otce a Syna nastupuje až ve druhé etapě a představuje vysvětlující rozvinutí předchozího výkladu. V čem máme spatřovat hlavní důvod takového postupu? Tomášovi šlo především o to, aby na základě analogie skutečností tohoto světa ukázal, že vycházení lásky v Bohu je imanentní. Opravdová láska ve světě naší zkušenosti je meziosobní, a proto nemůže posloužit jako příklad vnitřní lásky. Začít výkladem o vnitřním vycházení lásky má tu přednost, že umožňuje zachovat nutný soulad mezi imanentním vycházením Ducha Svatého a jeho soupodstatností s principem, z něhož

vychází. Tímto principem je Otec zároveň se Synem. Imprese lásky tak může být uchopena jako subsistentní, tedy jako osoba, na základě vztahu vůči svému protějšku-zdroji. Můžeme si všimnout, že obdobný postup Tomáš zvolil i v případě vycházení druhé osoby. Základem výkladu je analogie imanentního intelektového plození slova. Ta je potom rozvinuta směrem k analogii synovství, která dodává základní analogii chybějící osobní tonalitu. Pouhá analogie „vnitřní lásky“ je ovšem nutně zatížena pachutí osamocené sebelásky, která v Bohu nemá žádné místo. Analogie meziosobní lásky tento nedostatek kompenzuje.

Na bázi dobře vystavěného imanentního vycházení lásky může Tomáš rozvinout výklad o meziosobní lásce Otce a Syna. V našem světě totiž meziosobní láska znamená dvojí pohyb „směrem ven“, zatímco v Bohu je láska Otce a Syna jediná a přísluší jí stejná podstata jako Otci a Synu, protože vzájemná láska mezi Otcem a Synem nevytváří protikladný vztah, který vymezuje jejich osoby.

Duch Svátý se nazývá poutem (nexus) Otce a Syna, pokud je Láska. Otec totiž jediným vyvolením miluje sebe i Syna a obráceně. Jakožto Láska, Duch Svátý [v sobě] zahrnuje vztah Otce k Synu a obráceně jakožto milujícího k milovanému. Ale právě proto, že Otec a Syn se navzájem milují, je nutné, aby vzájemná Láska, jíž je Duch Svátý, vycházela od obou. Tedy podle původu Duch Svátý není uprostřed, nýbrž třetí osobou v Trojici. Ale podle zmíněného vztahu je poutem uprostřed dvou, vycházejícím od obou.¹⁷

Tradiční formulace, podle které Otec miluje Syna skrze Ducha Svatého, se nemůže chápat tak, že by Duch Svátý byl příčinou lásky Otce k Synovi, a tudíž také principem či původcem jednoty obou. Duch Svátý naopak vychází od Otce a Syna v jejich vzájemné jednotě – jako z jediného principu. Tomáš to vysvětluje na příkladu ohně a snad ještě lépe na příkladu kvetoucího stromu.

Říkáme, že oheň otepluje oteplováním, ačkoli oteplování není teplo, jež je forma ohně, nýbrž činnost vycházející od ohně; a říkáme, že „strom kvete květy“, ač květy nejsou formou stromu, nýbrž jakési účinky, od něho vycházející.¹⁸

Tento příklad umožňuje pochopit úlohu vzájemné lásky Otce a Syna vzhledem ke třetí osobě Trojice.

Výraz milovat se v Bohu chápe dvojím způsobem, totiž esenciálně a jako vymezující termín. Pokud se chápe esenciálně, tak se Otec a Syn nemilují Duchem Svatým, nýbrž svou esencí. [...] Pokud se chápe jako vymezující termín, tak milovat není nic jiného než dýchat lásku, jako říkat znamená pronést slovo a kvést znamená vyvést květy. Jako

se tedy říká, že strom kvete květy, tak se říká, že Otec Slovem nebo Synem vyslovuje sebe a stvoření, a říká se, že Otec a Syn milují Duchem Svatým i sebe i nás.¹⁹

Poetické přirovnání ke kvetoucímu stromu nám pomáhá uvědomit si rozdíl mezi činností a jejím výsledkem. Duch Svatý je takto „květem lásky“, která je společnou vzájemnou láskou Otce a Syna. Duch Svatý je „plodem“ úkonu vydechování Otce spolu se Synem. Kdyby byl Duch Svatý principem lásky, redukovali bychom ho na esenciální lásku, kterou se Bůh miluje. Nemohli bychom mluvit o osobě, jíž je láska. Jednalo by se o prostou apropiaci vlastnosti, která je společná celé Trojici.

Můžeme si všimnout bezprostředního ekonomického prodloužení nauky o Duchu Svatém. Úvaha o vycházení Ducha jako lásky má v důsledku velký význam v tom, že princip života se nachází v Bohu samotném. Nedostává se nám pouze nějakého daru, který by byl vůči Bohu vnější. Už na rovině stvoření je účast na bytí zakořeněna na sdílení Božího bytí vyplývajícího z lásky, jíž je Bůh sám. Na rovině milosti přerůstá účast na Božím bytí do osobního darování lásky, která se tím stává darem – milostí.

Otec miluje Duchem Svatým nejen Syna, nýbrž také sebe a nás. Protože milovat, pokud se chápe jako vymezující činnost, zahrnuje nejen vyvedení božské osoby, nýbrž také osobu vyvedenou na způsob lásky; a láska znamená vztah k milovanému. Proto jako Otec sebe a veškeré stvoření vyslovuje Slovem, které zrodil, pokud zrozené Slovo dostatečně znázorňuje Otce a veškeré stvoření, tak sebe a veškeré stvoření miluje Duchem Svatým, pokud Duch Svatý vychází jako láska první dobroty, podle které Otec miluje sebe a veškeré stvoření. A tak je patrné, že i ve Slově, i v Lásce je sekundárně obsažen vztah ke stvoření, pokud totiž božská pravda a dobrota je principem poznání a milování veškerého stvoření.²⁰

Tím se nám otevírá cesta k poslednímu jménu, jímž je třetí osoba Trojice označována. Tímto jménem je Dar. Dostáváme se tím také k jádru našeho pojednání.

Duch Svatý je Dar

Označení třetí osoby Trojice výrazem Dar se zakládá na biblických výrocích. Ježíš mluví o Duchu jako o někom, koho Bůh dává.²¹ Také sám Ježíš může dát mesiánský dar, jímž je Duch.²² Rovněž sv. Pavel učí, že původcem všech darů, jimiž se buduje společenství církve, je „jeden a týž Duch, který uděluje každému zvláštní dar, jak sám chce“.²³ Jestliže Písmo označuje Ducha Svatého tímto způsobem,

pokusit se o správné porozumění těmto textům je pro teologickou reflexi naléhavou výzvou.

Svatý Tomáš nemůže toto teologické téma pominout, aniž by tím neochudil svůj výklad o třetí osobě Trojice. Reflexe nad označením Ducha Svatého jménem Dar postupuje ve dvou krocích: nejprve zkoumá vhodnost tohoto jména pro označení božské osoby obecně;²⁴ potom zkoumá možnost přiřadit toto jméno právě Duchu Svatému jako jeho vlastní jméno, tj. takové, které vystihuje jeho osobní charakteristiku.²⁵

Jádrem prvního kroku je analýza pojmu dar. Tomáš v něm rozlišuje dva základní aspekty, jimiž jsou vztah daru k dárci a vztah daru k obdarovanému. První z obou vztahů je pro použití pojmu dar v trinitologickém výkladu rozhodující. Dárce musí vlastnit to, co chce dát. Na původ daru se tak odkazuje zdůrazněním skutečnosti, že pochází od dárcce. Pocházet od někoho či vycházet ze svého původu jsou základní stavební kameny trinitární teologie. V tomto smyslu je pojem daru vhodný pro výpovědi o intratrinitárních vztazích. Pojem daru se může uchopit tak, že se týká pouze vztahu původu, aniž by zaváděl nepřipustné momenty, jako je závislost na dárci či na příjemci.²⁶ Kromě původu od jiného je nutno vzít v úvahu, že každá božská osoba náleží sobě samé a může samu sebe svobodně dávat, díky čemuž se může říct, že je darem.²⁷ Vztah daru k obdarovanému otevírá cestu do širokého prostoru božské ekonomie, kde se Bůh dává člověku. Nicméně tento druhý aspekt je odvozený a nijak neoslabuje výpovědi založené na prvním aspektu. Skutečné darování vzhledem k člověku se vždy uskutečňuje v čase. To nijak nebrání, aby božská osoba byla ve vlastním smyslu nazvána darem od věčnosti, protože tento pojem vyjadřuje osobní odlišnost daru od dárcce, což se týká věčných intratrinitárních vztahů, a vyjadřuje prostou schopnost osoby být darem bez ohledu na uskutečněné darování v čase.²⁸

Božská přirozenost může být také chápána jako dar: je dána ve věčnosti Otcem Synovi a Duchu Svatému. Je tedy potřeba ukázat, že se jedná o osobní jméno jediné osoby. Jméno Dar, jak už jsme řekli, zahrnuje vždy vztah ke stvořenému světu: ať už ho chápeme jako skutečné darování Ducha, anebo schopnost být darován, která je od věčnosti. Božská Osoba ovšem není konstituována vztahem ke světu, nýbrž intratrinitárním vztahem. Duch Svatý proto není víc ve vztahu ke světu než ostatní osoby Trojice. Tento vztah je společný všem třem osobám v jejich jednotě. Vztah ke světu odkazuje na esenciální Boží vlastnost společnou všem třem: Bůh miluje svět. Tato výpověď je pravdivá, ale může být prohloubena. Společné vlastnosti božské přirozenosti (poznání, láska) nejsou něčím cizím vůči osobním vztahům. Konstitutivní vztahy zahrnují esenciální vlastnosti. Do vztahu Boha ke světu vstupuje společná vlastnost, nakolik je zahrnuta do osobní charak-

teristické vlastnosti Daru, jímž je Duch Svatý, tedy Duch Svatý, který je osobně Darem Otce a Syna. Dar je osoba od věčnosti na základě vztahu původu k dárci, jímž je společně Otec a Syn. Ducha Svatého přijímáme jako dar, protože jím je od věčnosti – a ne naopak, že by Duch byl osobně darem, protože ho přijímáme.

I když sv. Tomáš analyzuje obecný pojem daru, je zřejmé, že to dělá s ohledem na jeho využitelnost pro pojednání o Duchu Svatém. Když tedy sv. Tomáš vztahuje pojem dar ke třetí osobě, rozlišuje v něm dvě stránky: dispozici či schopnost být darován; skutečné darování Ducha Svatého. První aspekt přísluší Duchu Svatému od věčnosti, protože dispozice být darován je vlastní Duchu Svatému nezávisle na čase, tj. na díle stvoření. Když sv. Tomáš mluví o Duchu Svatém jako o Daru, má na mysli především tento první aspekt. Můžeme tedy rozlišit Ducha Svatého jako Dar – *donum* – a jako Darovaného – *datum*. První vyjadřuje osobní charakteristiku, druhé vyjadřuje tutéž vlastnost, nakolik je Dar přijat rozumovým tvorem v běhu dějin.

Díky tomuto rozlišení můžeme říct, že jméno Dar přísluší Duchu Svatému bez ohledu na to, zda je skutečně aktuálně přijímán člověkem, zda je aktuálně *datum*. Označení dar má potom podobnou vypovídací hodnotu jako jména Otec, Syn, Slovo. Označuje věčnou osobní charakteristiku, a tudíž osobu Trojice jako takovou. Osobní charakteristika není založena na ekonomii, ale naopak ekonomie milosti je založena na osobní charakteristice, již označujeme slovem dar. Svatý Tomáš musí přísně zachovat správný myšlenkový postup, kde imanence života osob Trojice je východiskem pro úvahy o ekonomii, a nikoliv naopak. Duch Svatý je v Bohu možnou bytostnou otevřeností vůči stvořenému duchovému světu, avšak uskutečnění této možnosti je z Boží strany svrchovaně svobodné.

Svatý Tomáš nevyklučuje z pojmu dar vztah směrem k obdarovanému, ale v případě třetí božské osoby ho nutně musí podřídít vztahu daru k jeho původci. A dělá to mistrně, když jméno Dar vykládá v perspektivě vycházení Ducha Svatého jako lásky. Jméno Dar dostává svůj plný význam, když je jím Duch Svatý označován ve smyslu Dar lásky. Pojítkem mezi jménem Dar a vycházením na způsob lásky je zdarma-danost. Gratuita je základní charakteristikou autentické lásky a stejně tak je předpokladem opravdového obdarování. Tomášovy formulace jsou výstižné a hluboké, a proto by bylo škoda nenechat je zazníť. Budeme je tedy postupně sledovat a komentovat.

Skutečně je něco darováno jako dar, když úkon darování není motivován ani strachem, ani touhou získat nějaký prospěch, ani kalkulem kompenzace, ale pouze nezištným svobodným rozhodnutím.

Jestliže se dar při vypovídání o Bohu chápe v osobním smyslu,²⁹ je vlastním jménem Ducha Svatého. Aby to bylo zřejmé, musíme vědět, že podle Aristotela (Topic. IV,4) dar ve vlastním smyslu znamená dání bez nároku na odplatu, to jest, že se nedává s úmyslem dostat odměnu, a tak dar zahrnuje darování zdarma.³⁰

Úvaha vychází z předpokladu, že darovaná věc je obdarovanému k prospěchu, a že je tudíž dobrá. Chtít pro někoho dobro a také je konat je vlastním projevem lásky. Proto je láska také motivem obdarování.

Důvodem darování zdarma je láska; neboť proto někomu něco dáváme zdarma, že chceme jeho dobro.³¹

Láska nezůstává jen motivem darování dobra, ale sama je prvním a nejvyšším dobrem, které může dárce darovat. Tímto způsobem se pojmy daru a lásky stýkají a jeden druhý osvětluje.

První tedy, co mu dáváme, je láska, kterou pro něho chceme dobro. Proto je jasné, že láska je z povahy věci prvním darem, skrze který je nám darováno všechno zdarma darované. Jestliže tedy Duch Svatý vychází jako láska, jak bylo již řečeno, vychází jakožto první dar. Proto říká Augustin v díle O Trojici (XV,19), že „skrze Dar, jímž je Duch Svatý, se rozděluje mnoho vlastních darů Kristovým údům.“³²

Znovu si položíme otázku, proč právě Duch Svatý má být osobně označován jako Dar? Skutečnost, že Duch Svatý vychází v Bohu na způsob lásky, osvětluje také označení jako Dar. Svatý Tomáš důkladně analyzuje úkon darování na základě autentické lidské zkušenosti. Někomu něco skutečně darovat znamená dát mu to bez jakéhokoli nároku na náhradu, skutečně vědomě a dobrovolně, tj. plně svobodně. Pojem daru zahrnuje jeho nezištné darování – *gratuitu*. Důvodem a motivem nezištného darování něčeho vlastního je láska. Pojem daru tak není zakořeněn v darované věci či hodnotě, ani ve vztahu k příjemci daru, ale je prvořadě zakotven v dárce samotném. Duch Svatý-Dar má svůj skutečný původ v Otci a Synu, jako dar v dárce. Smyslem *gratuitního* obdarování je chtění dobra pro obdarovávaného. Chtít skutečné dobro pro druhého je definice lásky. Za každým opravdovým darem stojí láska, která je sama skutečným prvním darem. Přeneseno na Boha to znamená, že je-li Duch Svatý osobně v Bohu láskou, vychází-li jako láska, pak vychází jako Dar, je také prvním darem. Bůh totiž miluje dokonale a dokonale obdarovává. Jeho chtění našeho dobra je dokonalé. Naším největším dobrem je Bůh sám, a proto nám Bůh toto dobro dává. I když výrazy pro označe-

ní osobních charakteristik Ducha Svatého, Lásky a Dar, nejsou synonyma, přece označují jedinou vymezující osobní vlastnost třetí osoby Trojice: z pojmu láska vyplývá pojem daru. Je to požadavek skutečnosti, že Duch Svatý vychází v Bohu právě jako láska. Bůh se sám dává jako Otec, Otec dává Syna a to obojí se děje v Duchu Svatém, který je Láskou-Darem.

Duch Svatý jako darovaný Dar

Jméno Dar chápáno v osobním smyslu označuje Ducha Svatého, protože vyjadřuje osobní charakteristiku božské osoby ve vztahu k jejímu původci a protože vymezuje božskou osobu v imanentní Trojici. Nicméně toto osobní jméno více než jiná jména osob Trojice otevírá našemu chápání rovinu božské ekonomie. Jméno Dar spontánně pobízí k úvaze o příjemci daru. Dar je od někoho, což odkazuje, jak jsme viděli, na intratrinitární vztah vycházení, ovšem dar je také pro někoho, což zase odkazuje na vztah Boha k člověku.

Když uvažujeme o vztahu Boha k člověku, přesněji jednotlivých osob Trojice, pohybujeme se v oblasti *appropriace*, což znamená, že účinky Božího působení, navenek náležející společné Boží moci, připisujeme s ohledem na jejich povahu té které osobě. Tato teologická metoda ovšem nedovoluje libovolné přisuzování projevů Boží moci kterékoli osobě. Základním požadavkem je, aby připisovaný účinek odpovídal osobním charakteristikám dané osoby Trojice. Výpovědi formulované podle pravidel *appropriace* tak mohou dobře dokreslit výpovědi o imanentní Trojici. Pro naše téma to platí o to více, že jméno dar, jímž je označen Duch Svatý, stojí jaksí na pomezí mezi imanencí Trojjediného Boha a ekonomik stvoření a spásy.

Svatý Tomáš se zabývá účinky přisuzovanými Duchu Svatému v díle, které známe pod titulem *Suma proti pohanům*. Ve IV. knize tohoto díla pojednává velmi osobním způsobem o tom, co podle Písma působí Duch Svatý v rozumových tvorech. Budeme sledovat postup Tomášova výkladu.³³ Tomáš využívá metody *appropriace* a jako východisko mu slouží skutečnost, že Duch Svatý vychází v Bohu jako láska, kterou Bůh miluje sám sebe. Jestliže člověk miluje Boha a podobá se tak Bohu, vyplývá z toho, že mu byl dán Duch Svatý.

Je pravdou, že každý účinek Božího působení navenek náleží jako příčině působící Boží esenci. Kromě toho také platí, že každý účinek nějakým způsobem odráží svého činitele. Podobnost je tím větší, čím je daný účinek bližší povaze činitele. Člověk je Bohem stvořen, což je první působení Boha vzhledem k člověku, jako duchová bytost. Díky tomu, že Bůh je svou přirozeností duchový, se člověk těší daleko větší podobnosti s Bohem než jakýkoli jiný tvor. Písmo to vyjadřuje

tím, že o člověku mluví jako o Božím obrazu a podobě.³⁴ Podobnost člověka s Bohem se ještě umocňuje v nadpřirozeném řádu milosti. A právě v tomto řádu se sv. Tomáš pohybuje, když dále rozvíjí svou reflexi o účincích působení Ducha Svatého vzhledem k člověku. Láska, kterou člověk miluje Boha a kterou má od Ducha Svatého, jak už Tomáš konstatoval, je tou láskou, jež je v Bohu třetí osobou. Jako účinek Božího působení na člověka je láska v člověku dílem celé Trojice, je však dílem odrážejícím jedinečnou osobní charakteristiku Ducha Svatého. Svatý Tomáš používá výraz *proprium repraesentativum*,³⁵ který se vyskytuje v celém Akvinátově díle pouze při této příležitosti. Nemáme tudíž možnost určit jeho přesný význam srovnáním s jinými výskyty. Termínem *proprium* jednoznačně myslí charakteristickou osobní vlastnost, jíž je vymezena osoba Trojice díky konstitutivnímu vztahu k původci. V případě Ducha Svatého je to skutečnost, že vychází na způsob lásky. Výraz *repraesentativum* souvisí s pojmem obrazu.³⁶ Obraz, který je reprezentací své předlohy, může být chápán v tak silném významu, že je médiem zprostředkovávajícím její přítomnost. V takto silném významu zde sv. Tomáš výraz používá. Láska, která je účinkem Božího působení v člověku, odráží osobní charakteristiku Ducha Svatého, díky čemuž můžeme jeho existenci rozlišit a pochopit. A navíc je tento účinek médiem zajišťujícím osobní přítomnost Ducha Svatého kvůli podobnosti účinku, tj. lásky, jíž milujeme Boha, s osobní charakteristikou třetí osoby.

Láska, kterou Boha milujeme, je charakteristikou reprezentující (proprium repraesentativum) Ducha Svatého. A proto říkáme, že láska, která je v nás a jež je účinkem Otce, Syna a Ducha Svatého, je v nás zvláštním způsobem skrze Ducha Svatého. [...]

Je nezbytné, aby všude, kde je nějaký Boží účinek, byl sám Bůh jako jeho autor. Když je tudíž láska, jíž milujeme Boha, v nás skrze Ducha Svatého, musí v nás být také sám Duch Svatý tak dlouho, dokud je v nás láska.³⁷

Proprium repraesentativum je situováno v člověku a můžeme ho chápat jako obraz osobní charakteristické vlastnosti osoby Trojice, vzniklý Božím působením na člověka a umožňující rozlišení té které osoby. Svatý Tomáš završuje právě citovanou pasáž výrokem sv. Pavla z 1. listu Korintánům: „Nevíte, že jste Boží chrám a že Duch Boží ve vás přebývá?“ (3,16), který podtrhuje osobní přítomnost Ducha Svatého v člověku.

Duch Svatý působí, že se z člověka stává – podle Tomášovy formulace – milovník Boha (*amator Dei*). Láska působí, že milovaný je přítomný v milujícím, a proto je skrze Ducha Svatého v člověku milujícím Boha přítomen také Otec a Syn. Že se člověk stal milovníkem Boha a že Otec a Syn v něm přebývají skrze

Ducha Svatého, stojí na skutečnosti, že Bůh člověka miluje. Milující Bůh darem Duchu Svatého-Lásky způsobil, že člověk Boha miluje. Přítomnost milovaného v milujícím se tak stává vzájemná.

Když jsme se skrze Ducha Svatého stali milovníky Boha a když milovaná bytost je jakožto milovaná v tom, kdo miluje, je nezbytné, aby v nás skrze Ducha Svatého přebýval také Otec a Syn. [...]

Bůh miluje největším možným způsobem ty, které si skrze Ducha Svatého učinil svými milovníky; pouze tak velká láska může přinést tak veliké dobro. [...] Vždyť milovaná bytost je v tom, kdo ji miluje. Je tedy nezbytné, aby skrze Ducha Svatého nejen byl Bůh v nás, ale abychom také my byli v Bohu.³⁸

Darovaným darem není nic menšího než sama třetí osoba Trojice. Přijmout dar znamená mít ho, vlastnit ho. A skutečnost je taková, že rozumový tvor opravdu může vlastnit Ducha Svatého. Rozumový tvor totiž může participovat na Slovu a na Lásce tak, že svobodně poznává a miluje Boha. Člověk tak má poznání Boha a lásku Boha, přičemž poznání v Bohu je Slovo a láska v Bohu je Duch Svatý. Člověk tedy má božské osoby a participuje tak na dynamice Božího života spočívající v vycházení božských osob. Jedním dechem je nutné dodat, že člověk je nemůže mít sám od sebe. Může je pouze přijmout jako dar. To, co máme od jiného, nám je dáno. Božské osoby nám jsou dány, a jsou tudíž pro nás darem.

Protože člověk nemůže docílit toho, že by vlastnil božské osoby sám od sebe, musí být nejen dány, ale navíc musí být člověk na přijetí takového daru připraven. Není schopen se připravit sám, musí být připraven Bohem. Příprava spočívá v tom, že Bůh člověku dává vnitřní dispozici, která je zároveň přiměřená stvořenosti člověka a povaze nabízeného daru. Tuto dispozici nazýváme stvořená milost. V okamžiku, kdy je člověku darován nestvořený dar Duchu a on je schopen ho díky darované dispozici přijmout, člověk „vlastní“ tuto nestvořenou milost. Zároveň platí, že dar není odloučen od dárce; Duch-Dar není odloučen od Otce a Syna. Nezbyvá tedy, než že člověk vlastníci Ducha musí být spojen s Bohem tak, že vlastní celou Trojici. Tímto způsobem je v Bohu, neboť vstupuje do vztahů, díky nimž se osoby Trojice vzájemně „vlastní“.

Svatý Tomáš při pojednání o účincích připisovaných Duchu Svatému dospěl jistým způsobem k vrcholu, když jeho reflexe vyústila do popisu vzájemnosti lásky mezi Bohem a člověkem, která je příčinou přebývání jednoho v druhém. A přesto se sv. Tomáš v uvažování ještě nezastavuje a hledá, jak by tento vztah lásky mezi Bohem a člověkem více přiblížil. Vzájemná opěťovaná láska se nazývá přátelství. Svátý Tomáš tedy dále rozvíjí svou reflexi v termínech přátelství.

Ve druhé části 21. kapitoly se Tomášův výklad soustřeďuje na charakteristické projevy přátelství ze strany Boha vůči člověku, jež jsou připisovány působení Ducha Svatého. V navazující 22. kapitole se sv. Tomáš zaměřuje na projevy přátelství vůči Bohu ze strany člověka. Také ty jsou v člověku dílem Ducha Svatého. Aby lépe vynikla vzájemnost přátelského vztahu, pokusíme se o syntézu obou pasáží.

V pozadí Tomášovy reflexe můžeme poměrně snadno sledovat konstanty jeho antropologie. Nejprve věnuje pozornost specifickým duchovým mohutnostem člověka, jimiž jsou intelektové a volní schopnosti. Činnost těchto mohutností je zaměřena na dosažení cíle lidské existence, jímž je věčná blaženost. Pojednání o odezvě člověka na Boží přátelství sv. Tomáš strukturuje rozlišením božských a morálních ctností.

První vlastnost zmiňovaná sv. Tomášem se týká roviny poznání. Přátelství sjednocuje city a vytváří ze dvou srdcí jakoby jedno tím, že přítel odhaluje svému příteli niterná tajemství, aniž by vyjevení tajemství pociťoval jako ztrátu. Tajemství Božího nitra zjevuje člověku právě Duch Svatý. Pokud chce člověk být Božím přítelem, musí se s Bohem sžít, což se projevuje kontemplací zjevených pravd víry. Duch, který učil z člověka milovníka Boha, z něho také činí toho, kdo Boha kontempluje. Druhá vlastnost přátelství se týká vůle, jejímž specifickým předmětem je dobro. Pro přátelský vztah z toho vyplývá, že přítel pro svého přítele chce a koná dobro. Vyjádřeno jinými slovy: nezištně ho miluje. Sdílení vlastního dobra je požadavkem přátelské jednoty. Bůh chce dobro člověka a také mu ho z vlastního dává, když mu dává dar lásky, tzn. Ducha Svatého. Z přítomnosti přítele a z jeho slov a skutků pramení pro člověka radost. Projevem přátelství vůči Bohu, jež je dílem Ducha, je radost z Boha a také to, že člověk od Boha očekává veškeré dobro a ve všech protivenstvích, která ho na cestě k Bohu mohou potkat, skládá v Boha svou naději. Dále se přátelství vyznačuje sjednocením vůlí: člověk souhlasí s tím, co jeho přítel chce. K takovému sjednocení může dojít jedině tak, že si člověk zamiluje Boží vůli. Přátelství mezi člověkem a Bohem se utváří a rozvíjí na pozadí teologálních ctností víry, naděje a lásky.

Přátelství, ke kterému je člověk pozván a v němž je konstituován působením Ducha Svatého, není vztahem rovnocenných partnerů. Tím více vyniká vznešenost tohoto přátelství a jeho nesmírný přínos pro člověka, že si Bůh chce svého přítele přiblížit k sobě. Svatý Tomáš dovádí reflexi o přátelském vztahu mezi Bohem a člověkem k pojmu adoptivního synovství.

Něčí láskyplná náklonnost prokazovaná vůči jinému vede k tomu, že ho adoptuje za syna, aby tak adoptovanému připadlo dědictví adoptivního otce. Je tedy vhodné připi-

sovat Duchu Svatému adopci Božích synů, podle toho, co čteme v Řím 8,15: přijali jste Ducha synovství, v němž voláme: Abba, Otče!³⁹

Motivem, pro který Bůh přijímá člověka za adoptivního syna, je touha učinit ho dědicem svého veškerého dobra. Svrchovaným dobrem Trojice je meziosobní sdílení poznání a lásky. Tak velikého dobra člověk nemůže dosáhnout svými přirozenými schopnostmi, je však vybaven otevřeností stát se Bohu podobným, jestliže se nechá utvářet působením Ducha Svatého.

Aby člověk mohl dosáhnout blaženosti požívání božství, která je Bohu vlastní na základě jeho přirozenosti, je nezbytné, aby se nejdříve s Bohem spodobnil v jistých duchovních dokonalostech a potom podle nich jednal, a tak dosáhl oné blaženosti. Avšak duchovní dary nám jsou dávány skrze Ducha Svatého, jak jsme ukázali výše. A tak jsme skrze Ducha Svatého spodobování s Bohem, skrze něho se stáváme pohotoví ke konání dobra a skrze téhož Ducha Svatého se nám otevírá cesta k blaženosti.⁴⁰

Na straně člověka se přijetí za syna projevuje synovskou svobodou, která vede k životu podle Boží vůle s člověkem.

Boží synové nejsou vedeni Duchem Svatým jako otroci, ale jako lidé svobodní. Člověk je svobodný, když je sám sobě příčinou.⁴¹ Svobodně totiž konáme to, co děláme sami od sebe. Takové jsou úkony, které děláme z vlastní vůle. [...] Duch Svatý, protože nás činí Božími přáteli, nás naklání ke konání tak, že naše jednání je dobrovolné. Boží synové tedy pod vlivem Ducha Svatého konají svobodně z lásky, nikoli otrocky ze strachu.⁴²

Člověku učiněnému Duchem Svatým Božím přítelem se nejen dostává vznešeného stavu adoptivního synovství, ale také jeho svobodné konání, tzn. konání v pravém smyslu lidské, je zataženo do dynamiky Božího života. Viděli jsme, že Duch Svatý jakožto vydechovaná láska je v Bohu životodárným impulzem, a protože je Duch Svatý láskou, přísluší mu oživovat. Ve vztahu k člověku se tato osobní vlastnost třetí osoby uplatňuje vrcholným způsobem, když z člověka činí Božího přítele, který jedná ve svobodě adoptivního synovství a dosahuje tím oblažující účasti na živoucím sdílení poznání a lásky Otce, Syna a Ducha Svatého.

Závěrem

Do tématu jsme vstoupili přes Tomášovo kázání, které údernými formulacemi míří přímo k jádru. Kdo má Ducha Svatého, který je láskou živého Boha, má

v sobě život. Nejen kázání tryskající z hluboké teologické reflexe, jíž jsme se v tomto příspěvku probírali, ale také modlitba rází evangeliu cestu do lidské mysli a do lidského srdce. Často zaznívá z úst křesťanů naléhavá prosba o příchod Ducha Svatého: „Přiď, Duchu Svatý, naplň srdce svých věřících a zapal v nich oheň své lásky.“ Toto vzývání Božího Ducha je tou součástí svatodušní liturgie, která zobecněla a stala se obvyklou modlitbou. Odkazuje nás na událost Letnic, kdy se naplnil Kristův příslib, že pošle od Otce Dar. Duch Svatý je oním jediným Darem, který nám Mesiáš svou smrtí a svým vzkříšením získal a ze kterého se rozlévají všechna ostatní duchovní dobrodiní. Příchod Ducha Svatého vdechl život Ježíšovým učedníkům tvořícím církev. Plamen seslaný z nebe zapaluje srdce věřících ohněm živoucí lásky, protože on sám je živým impulzem lásky Otce a Syna. Účast člověka na Božím životě nemůže být jiná než trojiční. Vždyť Bůh je Otec věčně plodící Syna a jimi věčně vydechovaná Láska. V této krátké modlitbě bez složitých formulací prosíme o to, o čem jsme na těchto stránkách uvažovali.

POZNÁMKY:

1/ V tomto příspěvku se nemůžeme věnovat historickému a teologickému vývoji formulace symbola. Velký užitek čtenář získá četbou odborných prací: C. V. POSPÍŠIL: *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*. Praha–Kostelní Vydří, Krystal OP–Karmelitánské nakladatelství 2007, pro naše téma především s. 310–313;

BERNARD SESBOÜÉ: *Le Dieu du salut: la tradition, la règle de foi et les symboles, l'économie du salut, le développement des dogmes trinitaire et christologique*. Paris, Desclée 1994 (ed. *Histoire des dogmes; tome 1*), pro naše téma především s. 277–280.

2/ In *Symbolum Apostolorum*, a. 8: „Credo in spiritum sanctum.“

3/ Tamtéž.

4/ Tamtéž.

5/ Podněty pro analýzu Tomášovy trojiční teologie jsme čerpali především od těchto autorů: SAINT THOMAS D'AQUIN: *Somme de théologie – La Trinité* (Překlad a poznámky HYACINTHE-FRANÇOIS DONDAINE). Paris, Cerf 1962; GILLES EMERY: *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*. Paris, Cerf 2004. SAINT THOMAS D'AQUIN: *Somme contre les Gentils, Livre IV* (Překlad, prezentace a poznámky DENIS MOREAU). Paris, GF Flammarion 1999.

6/ Latinské *spiritus* znamená duch ve velmi obecném smyslu: dech, proudění vzduchu, tj. vánek, vítr, dýchání, apod.

7/ Srov. *STh* I, 36, 1 corp.

8/ *STh* I, 36, 1 corp.

9/ Srov. *SG* IV, 16.

10/ Úroveň středověké znalosti procesu plození neproblematizovala skutečnost, že role matky je

vlastně zcela stranou, jelikož byla chápána čistě pasivně.

11/ *STh* I, 36, 1 corp.

12/ Svatý Tomáš má na mysli arianismus a sabelianismus. Viz např. C. V. POSPÍŠIL: op. cit., s. 236–240; 272–278.

13/ *STh* I, 37, 1 corp.

14/ Tamtéž.

15/ Tamtéž.

16/ Tabulka je v podstatě převzata ze: SAINT THOMAS D'AUQUIN : *Somme de théologie – La Trinité...*, s. 332.

17/ *STh* I, 37, 1, ad 3.

18/ Tamtéž: 37, 2.

19/ Tamtéž.

20/ Tamtéž: 37, 2 ad 3.

21/ Srov. Lk 11,13: „Jestliže tedy vy, ač jste zlí, umíte svým dětem dávat dobré dary, čím spíše váš Otec z nebe dá Ducha Svatého těm, kdo ho o to prosí!“

22/ Srov. Jan 4,10: „Ježíš jí odpověděl: ‚Kdybys znala, co dává Bůh, a věděla, kdo ti říká, abys mu dala pít, požádala bys ty jeho, a on by ti dal vodu živou.‘“

23/ 1Kor 12,4–11: „Jsou rozdílná obdarování, ale tentýž Duch; rozdílné služby, ale tentýž Pán; a rozdílná působení moci, ale tentýž Bůh, který působí všechno ve všech. Každému je dán zvláštní projev Ducha ke společnému prospěchu. [...] To všechno působí jeden a týž Duch, který uděluje každému zvláštní dar, jak sám chce.“

24/ *STh* I, 38, 1.

25/ Tamtéž: 38, 2.

26/ Tamtéž: 38, 1 corp.; ad 3.

27/ Tamtéž: 38, 1 ad 1.

28/ Tamtéž: 38, 1 ad 1, ad 4.

29/ Všimněme si, že Tomáš má stále před očima pojmovou nejednoznačnost, když připomíná, že pojem dar je zde chápán v osobním smyslu. Kdyby mluvil např. o Slovu, byla by taková poznámka zcela zbytečná.

30/ *STh* I, 38, 2 corp.

31/ Tamtéž.

32/ Tamtéž.

33/ *Suma proti pohanům* (SG) IV, 21.

34/ Srov. Gn 1,26 a paralelní místa.

35/ Viz SG IV, 21.

36/ Srov. TH.-D. HUMBRECHT: „L'Eucharistie, 'représentation' du sacrifice du Christ, selon saint Thomas“. IN: RT 98, 1998, s. 355–386. Autor v článku podrobně analyzuje pojem „repräsentace“ v Tomášově díle.

37/ SG IV, 21.

38/ Tamtéž.

39/ Tamtéž.

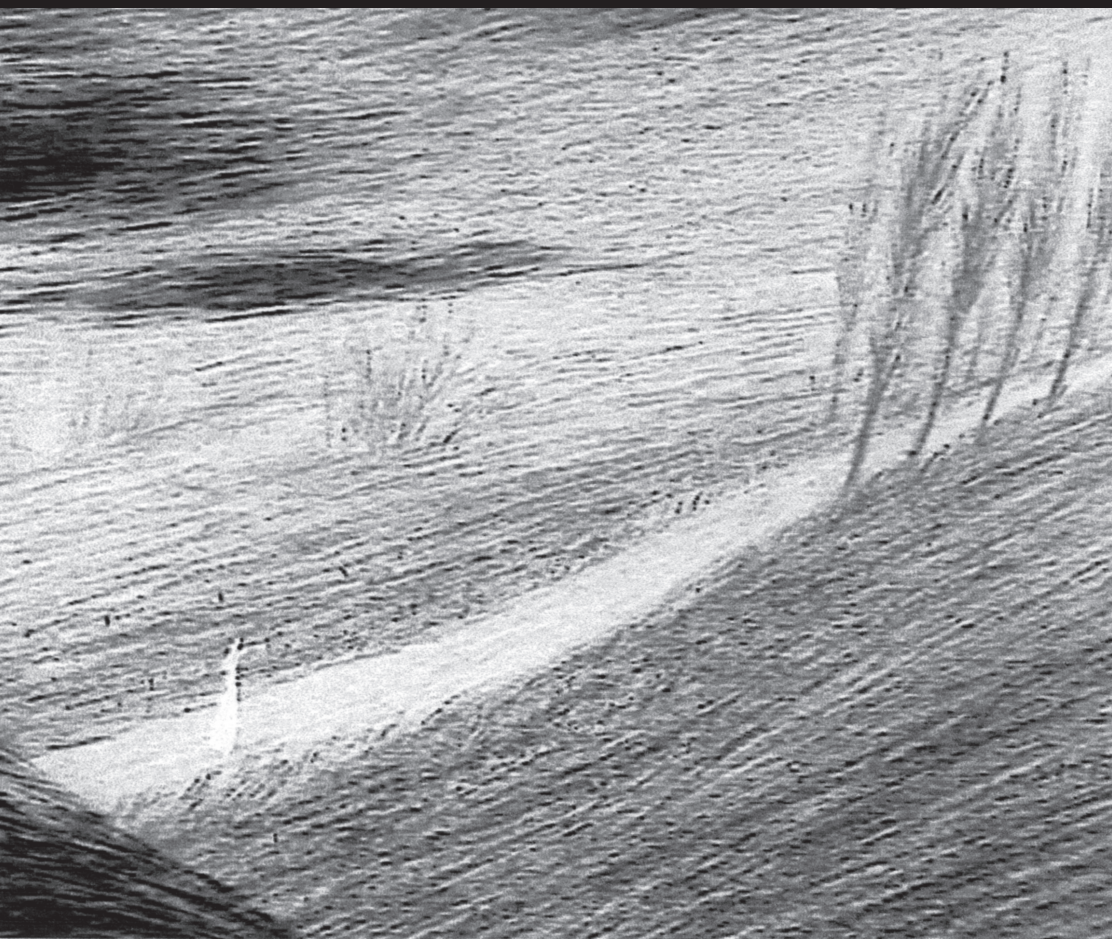
40/ Tamtéž.

41/ ARISTOTELÉS: *Metafyzika* I, 982b 26.

42/ SG IV, 22.

Benedikt T. Mohelník OP, Th.D. (* 1970) 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, kde vyučuje systematickou teologii, a externím vyučujícím katedry systematické teologie na CMTF UP v Olomouci.





Štěpán M. Filip OP

Zákon Ducha

Prožíváme Rok sv. Pavla.¹ Jistě zlomovou událostí v Pavlově životě – událostí, která z něho učinila *svatého apoštola Pavla* – bylo jeho obrácení. Jeden známý a vynikající lékař, fyzioterapeut Pavel Kolář, přirovnal své obrácení ke „změně cenovek zboží“:

Ža hlavní mezník v životě považuji svou konverzi a křest, který jsem absolvoval v jednadvaceti letech. Značně se tím změnil mé postoje, ovlivnilo to mé rozhodování, motivace atd. Jako bych v krámu změnil cenovky. Věci dříve nepodstatné jsem začal pokládat za podstatné, a věci, které jsem považoval za cenné, jsem zlevnil.²

K této „změně cenovek“, a to k ještě mnohem radikálnější změně a obrácení, došlo i v životě sv. apoštola Pavla. On sám o tom píše v listě Filipánům:

[...] osmý den jsem byl obřezán, pocházím z izraelského národa, z Benjaminova kmene, jsem Hebrej a syn hebrejských rodičů, co se zákona týká farizeus, co do horlivosti jsem byl pronásledovatelem církve a co do spravedlnosti, která spočívá v zachovávání Zákona, byl jsem bez úhony. Ale v čem jsem dříve viděl pro sebe prospěch, to považuji nyní kvůli Kristu za škodu. Ano, vůbec všechno to považuji za škodu ve srovnání s oním nesmírně cenným poznáním Krista Ježíše, svého Pána. Pro něj jsem se toho všeho zřekl a považuji to za bezcenný brak, abych mohl získat Krista (3,5–8).³

Jak víme, k tomuto Pavlovu obrácení došlo zcela mimořádným způsobem: nebylo plodem nějakého psychologického procesu, intelektuálního a mravního zrání a vývoje, nýbrž setkání s Kristem. „Svatý Pavel byl tedy proměněn nikoliv myšlením, ale událostí, neodolatelnou přítomností Zmrtvýchvstálého.“⁴

Čeho si sv. Pavel dříve nesmírně vážil a co nyní na základě svého obrácení považuje za „bezcenný brak“? Sám to říká: je to spravedlnost založená na bezchybném zachovávání mojžíšského Zákona v duchu jeho výkladu rabínskými učiteli.⁵ Po svém obrácení tak provádí jakousi demolici stavby Zákona⁶ a je skálopevně přesvědčen, že křesťané jsou osvobozeni od spravedlnosti založené na tomto Zákoně: „Bratři, vy jste povoláni ke svobodě. [...] Jestliže se necháváte vést Duchem, nejste už pod Zákonem.“ (Gal 5,13.18) Považuje to za tak podstatný a důležitý

bod křesťanské nauky, že z něho nesleví ani před otevřeným nepřátelstvím židů či skrytějším nepřátelstvím nebo alespoň bolestným neporozuměním ze strany nemála židokřesťanů.⁷ Není pochyb, že když bylo zapotřebí, dokázal se stát „pro všechny vším“, tedy i židem pro židy (srov. 1Kor 9,19–23), ale v této věci nemohl a nechťel ustoupit ani o píď.

Pavlovu nauku o osvobození od Zákona, která je především obsažena v jeho listě Galatanům a Římanům, je ovšem třeba správně pochopit. Samotný sv. Petr píše o Pavlových listech: „Jsou v nich ovšem místa, kterým není snadno rozumět, a lidé nevědomí a neutvrzení ve víře to překrucují – dělají to tak s Písmem vůbec – ke své vlastní zkáze.“ (2Petr 3,16) Je například známým faktem, jak se uvedené učení sv. Pavla stalo kamenem úrazu pro Martina Luthera. Už nyní tak můžeme naznačit, že obsahem tohoto učení je skutečnost, že

křesťan oživovaný Duchem a v míře, v níž je skutečně takovým, je v Kristu osvobozen nejenom od mojžíšského Zákona, nakoľik je mojžíšský, ale od mojžíšského Zákona, nakoľik je Zákonem, tj. ve skutečnosti od každého zákona, který nutí člověka zevně [...], aniž by se kvůli tomu stával amorální bytostí, povznesenou nad dobro a zlo [...].⁸

Apoštol národů vede tudíž – a níže to bude rozvedeno – jak k osvobození od Zákona bez morální anarchie, tak zároveň a neodděleně k zachovávaní Zákona bez legalismu. Obojí je jím samotným v Řím 8,2 shrnuto do šťastného výrazu *zákon Ducha* (*νόμος τοῦ πνεύματος*, *lex Spiritus*).

Osvobození od Zákona

Svatý Pavel užívá slovo *zákon* v různých významech,⁹ avšak především jím chápe to, co zasluhuje toto označení *par excellence*, totiž mojžíšský Zákon čili Tóru. Abychom lépe pochopili již naznačené pohoršení, jaké musela u Pavlových souvěrců vzbuzovat jeho tvrzení o osvobození od Zákona, je třeba si připomenout nesmírnou úctu, již židé prokazovali této Tóře. Byla ztotožněna s Boží moudrostí a v knize Sirachovcově se o ní vyhláší:

*Před věky na počátku mě stvořil,
až navěky být nepřestanu. [...]
Přistupte ke mně, kdo po mně toužíte,
a nasytte se mými plody. [...]
Kdo mě požívají, ještě lačnější,
kdo mě pijí, ještě žízní.*

*Kdo mě poslouchá, nebude zklamán,
nezhřeší, kdo se o mě snaží.
To všechno je kniha smlouvy nejvyššího Boha,
zákon, který nám vyhlásil Mojžíš,
jako dědictví pro Jakubovo společenství. (Sir 24,9.19.21–23)*

Na základě těchto i dalších slov můžeme říci, že Zákon byl pro židy Božím slovem, vodou tisíců žízeň, chlebem života, stromem s lahodnými plody, pokladem moudrosti a vědění... „Křesťan má často pocit, že pro rabíny je Tóra ve značné části tím, čím je pro něho Kristus.“¹⁰ Zákon také pokrýval takřka celý život židů: byl nejenom základem jejich náboženského života, ale také tradic, zvyků a organizace, tj. jednotícím poutem života sociálního, ekonomického, kulturního a právního.¹¹

A přesto sv. Pavel neváhá učit, že křesťan je osvobozen právě od tohoto Zákona: „Nejste přece pod Zákonem, ale pod milostí!“ (Řím 6,14) Dokonce vyhláší, že křesťané jsou „mrtvi pro Zákon“ (Řím 7,6; srov. 7,4), a přirovnává je k ženě, která po smrti svého manžela-Zákona není už k němu ničím vázána a náleží jinému muži-Kristu (srov. Řím 7,1–4). Zákonu během starozákonních dějin spásy přisuzuje nepřilíš lichotivou funkci žalářníka, hlídače ve vězení či vychovatele, tj. otrocka, jehož úkolem v rodině nebylo učit, ale pouze přivádět děti k učiteli (srov. Gal 3,23–24). Nakonec se dokonce odvažuje tvrdit, že Zákon, který byl pro židy zdrojem života a požehnání, vede spíše ke smrti a prokletí (srov. Gal 3,10).

Na otázku: „Co tedy se Zákonem?“ Apoštol národů odpovídá: „Ten byl přidán kvůli proviněním.“ (Gal 3,19) To je opravdu velmi pohoršlivé vyhlášení, které vedlo i nemálo křesťanských vykladačů k dezinterpretaci, že Zákon byl dán kvůli omezení provinění.¹² Myšlenka sv. Pavla je však přesně opačná: Zákon nebyl dán kvůli potlačení provinění, ale k jeho vyprovokování.

Učení listu Římanům je pozdější, klidnější a vyrovnanější než citovaná nauka listu Galatanům, avšak v tomto bodě zůstává nezměněné, ba mu dodává ještě větší důraznost. Pátá až sedmá kapitola listu Římanům tak ukazuje na to, jak je osvobození od Zákona určitým vyvrcholením předchozích osvobození, posledním článkem v řetězci křesťanské svobody, totiž osvobození od hříchu, smrti a těla. Pouze toto poslední osvobození od Zákona vyrve člověka z nadvlády hříchu. Být pod Zákonem znamená tudíž pro sv. Pavla být pod vládou hříchu.

Co však Apoštol národů míní osvobozením od Zákona? Chápe jím pouze osvobození od rituálních předpisů, kterých, jak je známo, bylo u židů nepřeborné množství a jež regulovaly mnohdy do nejmenších detailů jejich celý život, od

obřizky přes zachovávání soboty, přípravy jídel až po styk s pohanským světem? Pokud by tomu tak bylo, bylo by sice pochopitelné, proč se proti sv. Pavlovi bouřili židé, kteří na těchto předpisech velmi lpěli, ale apoštolova nauka by byla spíše historickou záležitostí bez nějakého aktuálního významu pro současné křesťany. Určitě nechybějí výklady v tomto směru. I samotný sv. Tomáš Akvinský, když vykládá Gal 2,16: „Víme, že člověk je uznán za spravedlivého jen tehdy, když uvěří v Ježíše Krista, a ne když dělá skutky, jak je nařizuje Zákon“, říká, že těmito skutky Zákona, které neospravedlňují, se nazývají rituální skutky (*caeremonialia*), a ne skutky mravní (*moralia*).¹³ Andělský učitel však ještě v průběhu svého výkladu listu Galatanům mění svůj názor, a když interpretuje Gal 3,10: „Ti však, kdo se opírají o skutky Zákona, jsou všichni pod kletbou,“ říká, že se to týká jak rituálních, tak i mravních skutků.¹⁴ Tento názor pak předkládá s ještě větší jasností ve svém pozdějším komentáři k listu Římanům, jenž je jedním z jeho posledních a nejvyzrálejších děl.¹⁵

Uvedený vyzrálý názor sv. Tomáše odpovídá skutečně apoštolovu myšlení: sv. Pavel osvobozením od Zákona nezamýšlí pouze osvobození od rituálních předpisů, ale osvobození od celého Zákona, tedy také a především od jeho mravních příkázání. Vždyť „zákon hříchu a smrti“, od něhož jsme podle apoštola osvobozeni (srov. Řím 8,2), je výslovně označen prostřednictvím mravního příkázání: „Kdyby však nebylo Zákona, nebyl bych poznal, co je to hřích. Nevěděl bych, co je to žádostivost, kdyby Zákon nebyl řekl: ‚Nepožádáš!‘“ (Řím 7,7) To tedy jasně ukazuje na to, že „apoštol zamýšlí mojžíšský Zákon ne v jeho části rituální a obřadní, ale v jeho stálém mravním obsahu“,¹⁶ tedy mojžíšský Zákon, nakolik je pozitivním vyjádřením přirozeného zákona. „Nepožádáš!“ zde navazuje především na Sir 17,14: „Chraňte se všeho bezprávní“, přičemž tato obojí vyjádření mají velmi univerzální význam: chtějí souhrnně vyjádřit nejenom příkázání obsažená v mojžíšském Zákoně, nýbrž všechna Boží příkázání, počínaje příkázáním daným našim prarodičům Adamovi a Evě jako pravzor každého dalšího příkázání.

Ostatně sv. Pavel má před sebou toto první Boží příkázání dané našim prarodičům a jejich prvotní hřích jako prototyp každého dalšího hříchu, když v Řím 7,7–13 popisuje, jak si člověk uvědomuje hřích a jaká je podstatná úloha Zákona. Třetí kapitola knihy Genesis líčí, jak první lidé žili v blízkosti Boží až do chvíle, než se objevil had a přesvědčil je, že budou jako Bůh, ochutnají-li zakázané ovoce ze stromu poznání dobra a zla. Ovoce se ihned stává pro Evu něčím nesmírně přitažlivým: „Žena viděla, že ovoce stromu je dobré k jídlu, vábné na pohled, lákavé pro poznání moudrosti.“ (Gen 3,6) Avšak když překročí příkázání, poznávají, že jsou nazí (srov. Gen 3,7), tj. zbaveni všeho, v čem až doposud spočívalo jejich štěstí: dříve byli Božími přáteli, nyní se před Bohem skrývají

a mají z něho strach. Vše je pak zpečetěno jejich vyhnáním z ráje. Příkázání bylo jistě „svaté, správné a dobré“ (Řím 7,13), a nikoliv ono, nýbrž had je zodpovědný za všechno neštěstí. Nicméně had si tímto příkázáním posloužil, aby přivedl naše prarodiče k neposlušnosti vůči Bohu. A tak se příkázání, které bylo určeno k zachování života, stalo příležitostí k smrti.

V listě Římanům přebírá úlohu hada personifikovaný hřích:

Co tedy řekneme? Je Zákon totožný s hříchem? Naprosto ne! Kdyby však nebylo Zákona, nebyl bych poznal, co je to hřích. Nevěděl bych, co je to žádostivost, kdyby Zákon nebyl řekl: „Nepožádáš!“ Právě příkázání sloužilo hříchu za podnět a probudilo ve mně všechny možné žádosti. Vždyť kde není zákon, tam je hřích mrtev. (Řím 7,7–8)

Hřích byl mrtev jako „zmrzlý had“¹⁶ nebo jako mrtvola. „Když však přišlo příkázání, hřích ožil“, jako by roztál a ožil dosud zmrzlý had či jako by mrtvola dostala nový dech života, „ale já jsem umřel“, pokračuje apoštol (Řím 7,9–10). „A tak se ukázalo, že příkázání, které mi mělo být k životu, přivedlo mě k smrti. Neboť hřích použil příkázání jako podnětu, svedl mě“ – tak jako had svedl Evu – „a způsobil mi tím smrt.“ (Řím 7,10–11)

Jak však vysvětlit toto na první pohled podivné Boží jednání? Jestliže Bůh chce život, proč dal člověku Zákon, který se pro něho nakonec stal příležitostí k smrti? Svátý Pavel si klade tuto otázku a sám na ni odpovídá:

Stala se mi tedy dobrá věc příčinou smrti? To jistě ne! Ale způsobil to hřích, aby se stal zjevným jako hřích; tím, co je dobré [totiž Božím příkázáním], přivodil mi smrt. Tak se hřích projevil v celé své hříšnosti, a to skrze příkázání. (Řím 7,13)

Židé byli přesvědčeni, že Zákon dává život. Avšak sv. Pavel zde jasně ukazuje, že Zákon, i když předkládá velmi vznešené ideály, není sám o sobě schopen přetvořit člověka v duchovní bytost, která by žila Božím životem. Samotný Zákon nemůže dát život a zničit hřích nebo ho omezit. On pouze člověku odhaluje hřích a umožňuje mu ho vidět v celé jeho ošklivosti a obludné síle. Zákon tudíž neodstraňuje hřích, ale jen zjevuje člověku jeho stav hříšníka: „skrze Zákon přichází jen poznání hříchu.“ (Řím 3,20) Ovšem toto velmi bolestné poznání a zkušenost hříšnosti vedou člověka k tomu, aby hledal útočiště u Pána Ježíše Krista jako svého jediného Spasitele. Z tohoto hlediska vidí sv. Pavel nakonec úlohu Zákona jako nenahraditelnou, blahodárnou a spásonosnou: samotný Zákon sice nemůže spasit, avšak přivádí lidi k Spasiteli.

Zákon Ducha

Ukázali jsme si, jak Apoštol národů velmi razantně učí, že křesťané jsou osvobozeni od Zákona chápaného také a především v jeho mravní části. Znamená to tedy, že křesťan je člověkem bez zákona? Člověkem nemorálním, povzneseným nad mravní dobro a zlo? Samotný sv. Pavel formuluje tuto námitku a pak ji energicky odmítá: „Smíme snad hřešit, když nejsme pod Zákonem, ale pod milostí? Bůh uchovej!“ (Řím 6,15) Nic by tak zjevně neodporovalo tomu, co učí sv. Pavel v celku svých listů, obsahujících zvláště ve svých závěrečných částech tolik mravních příkazů a rad.

Výše zmíněný řetězec osvobození křesťana od hříchu, smrti, těla a nakonec od Zákona, obsažený v 5. až 7. kapitole listu Římanům – osvobození, jež je možné jedině v Ježíši Kristu –, je ukončen apoštoloým triumfálním zvoláním: „Pro ty, kdo jsou spojeni s Kristem Ježíšem, není tedy nyní žádné odsouzení.“ (Řím 8,1) Hned poté je uveden důvod tohoto triumfu: „vždyť zákon Ducha, který dává život v Kristu Ježíši, osvobodil tě od zákona hříchu a smrti.“ (Řím 8,2) Od Zákona, o kterém jsme si výše ukázali, že byl neschopen dát život, ale byl spíše příležitostí k hříchu a smrti, je tudíž křesťan osvobozen zákonem Ducha Svatého, který je naopak schopen dávat život.

V obou případech je použito totéž slovo: *zákon*. Znamená to tedy, že Ježíš Kristus se spokojil s tím, že nahradil kodex mojžíšského Zákona jiným kodexem, sice dokonalejším či méně komplikovaným, avšak téhož charakteru, který by udržoval křesťana pod vládou zákona? To by bylo v přímém rozporu s tím, co jsme si říkali výše o Pavlově nauce o osvobození od Zákona. Na jiném místě klade Apoštol národů do protikladu se Zákonem milost: „Nejste přece pod Zákonem, ale pod milostí!“ (Řím 6,14) Slova jsou tedy různá: jednou *milost* a podruhé *zákon Ducha*, avšak jejich význam je totožný.

Světlo nám přichází „z Akvina“, respektive z Neapole, kde sv. Tomáš Akvinský na sklonku svého života komentoval list Římanům. V tomto zralém a „sladkém“ plodu svého myšlení vyjadřuje hlubokým způsobem tradiční výklad „zákonu Ducha“:

Tímto pak zákonem může být nazýván jedním způsobem Duch Svatý [...]. Duch Svatý, přebývajíc v mysli, nejenom učí, co by se mělo dít, když osvěcuje rozum o tom, co se má vykonat, ale také naklání vůli k správnému konání [...]. Jiným způsobem může být nazýván zákonem Ducha vlastní účinek Ducha Svatého, totiž víra působící skrze lásku [...]. A tento zákon Ducha je pak nazýván novým zákonem, kterým je buď samotný Duch Svatý, nebo to, co Duch Svatý působí v našich srdcích.¹⁸

Andělský učitel pak ještě upřesňuje, jak správně chápat, že starý zákon je v Řím 7,14 nazván „duchovní“: ne proto, že by byl samotným Duchem Svatým, nýbrž kvůli tomu, že byl dán Duchem Svatým.¹⁹

Na základě těchto Tomášových slov můžeme říci, že „zákon Ducha“ se odlišuje od mojžíšského Zákona pouze tím, že by předkládal vznešenější ideály a náročnější požadavky, nebo naopak tím, že by nesnesitelné jeho mojžíšského Zákona nahradil něčím snadnějším, a tak umožňoval spásu za menší námahu. Zákon Ducha se tak

odlišuje radikálně svou samotnou podstatou; on již není kodexem, třebas „daným Duchem Svatým“, ale zákonem, „který v nás působí Duch Svatý“; není prostou vnější normou činnosti, nýbrž něčím, čím evidentně žádné zákonodárství jako takové nemůže být, totiž vnitřním principem činnosti, novým dynamismem.²⁰

Proč sv. Pavel užívá právě výraz „zákon Ducha“? Jeden z důvodů spočívá zřejmě v odkazu a navázání na dvě starozákonní prorocktví. První je prorocktví Jeremiáše, který ohlašuje novou smlouvu a hovoří v této souvislosti o zákonu: „Taková bude smlouva, kterou sjednám s Izraelovým domem – praví Hospodin: Vložím svůj zákon do jejich nitra, napíšu jim ho do srdce.“ (Jer 31,33) Druhé je prorocktví Ezechiela, který o několik let později bude víceméně opakovat Jeremiášova slova, avšak slovo „zákon“ nahradí slovem „duch“: „Vložím do vás svého ducha“ (Ez 36,27), ducha, který je schopen dát život „suchým kostím“ (srov. Ez 37,4) a proměnit je ve „velmi veliký zástup“ (Ez 37,10).²¹

Tradice pak vidí naplnění těchto prorockých slov právě v přebývání Ducha Svatého v našich srdcích. Svatý Augustin prohlásí:

Čím jsou tedy Boží zákony napsané Bohem samým do srdce, ne-li samotnou přítomností Ducha Svatého, jenž je prst Boží a svou přítomností vylévá do našich srdcí lásku, která je plností zákona a cílem přikázání?²²

Proto pro církev a její liturgii není promulgací nového zákona den Ježíšova Horského kázání, nýbrž den seslání Ducha Svatého o letnicích, kdy Duch Svatý, *digitus paternae dexteræ* – „prst Otcovy pravice“,²³ vepsal svůj zákon do srdce lidí. Kodexu starého zákona uděleného na Sinaji tak neodpovídá nový kodex, ale dar Ducha Svatého.²⁴

Když křesťan takto přijímá Ducha Svatého, který v něm působí, neboli přijímá toto působení Ducha Svatého v sobě, stává se schopným „žít podle Ducha“, tj. naplňovat to, co od něho dříve Zákon marně vyžadoval. Proto sv. Pavel poté,

co vyhlásil osvobození člověka prostřednictvím zákona Ducha a v síle Kristova vykoupení, může připojit: „Tak se na nás mělo splnit všechno, co Zákon předpisuje, protože nežijeme podle těla, ale podle Ducha.“ (Řím 8,4)

Důsledkem Pavlovy nauky o „zákonu Ducha“ je prvenství lásky v křesťanské morálce: „Celý Zákon totiž ve své plnosti je obsažen v jediné větě: ‚Miluj svého bližního jako sebe.‘“ (Gal 5,14) „Neboť kdo druhého miluje, splnil zákon. Vždyť přikázání [...] všechna jsou shrnuta v tomto: ‚Miluj svého bližního jako sám sebe.‘ [...] Naplněním zákona je láska.“ (Řím 13,8–10) Lásce přísluší tento primát, protože není především určitým pravidlem jednání, ale silou a dynamismem.

Z toho, co bylo dosud řečeno, je patrné, že křesťan, tj. člověk oživaný Duchem Svatým, může být osvobozen od každého vnějšího zákona, nebýt „pod Zákonem“, a zároveň vést život, který je dokonale morální a ctnostný. Svatý Pavel v Gal 5,16–23 jasně ukazuje na antagonismus mezi člověkem duchovním, tj. vedeným Duchem Svatým, který se takřka instinktivně vyhýbá skutkům, ke kterým vede tělo, čili různým hříchům a přináší ovoce Ducha, a člověkem tělesným, jenž se naopak těmto zlým skutkům oddává a nemá podíl na Božím království.

Kodex křesťanských zákonů

Je nepopiratelnou skutečností, že křesťanství obsahuje celou řadu pozitivních předpisů. Církev předkládá katechumenům a všem svým členům určitý kodex mravních přikázání, který je sice méně komplikovaný než židovský kodex, ale zůstává stále kodexem. I samotný sv. Pavel neváhá vyhlásit ve svých listech mnohé příkazy, a to někdy velmi konkrétní. Křesťanská morálka – a v jejím rámci i pavlovská morálka – není tudíž v žádném případě morálkou bez povinností a sankcí.

Přesto, jak jsme si ukázali, neklade sv. Pavel proti starému zákonu zmíněný křesťanský kodex mravních přikázání, ale milost čili zákon Ducha. Také jsme dále viděli, že sv. Tomáš Akvinský kráčí v tomto směru v Pavlových stopách a učí, že „novým zákonem je hlavně samotná milost Ducha Svatého, která je dána věřícím“.²⁵ A v návaznosti na Augustinův spis *De Spiritu et littera* upřesňuje, že pouze v tomto svém prvotním významu nový zákon ospravedlňuje, avšak nakolik je tento zákon ve svém druhotném významu souhrnem určitých pravd víry a přikázání, tedy určitým kodexem, neospravedlňuje:

„Musí se říci, že [...] k zákonu evangelia patří dvojí. A to jedno hlavně, totiž samotná milost Ducha Svatého daná vnitřně; a tak nový zákon ospravedlňuje. Proto Augustin

praví: „Tam“, totiž ve starém zákoně, „zákon byl dán zevně, aby nespravedliví byli zastrážováni; zde“, totiž v novém zákoně, „byl dán vnitřně, aby byli ospravedlnováni.“²⁶ – Další patří k zákonu evangelia druhotně, totiž poučení víry a příkazy pořádající lidskou vůli a lidské činy; a tak nový zákon neospravedlňuje. Proto apoštol v 2Kor 3,6 praví: „litera zabíjí, ale duch oživuje“, a Augustin vykládá,²⁷ že literou se rozumí jakékoliv písmo existující zevně lidí včetně mravních příkazů, které jsou obsaženy v evangelii. Proto by také písmo evangelia zabíjelo, kdyby nebyla uvnitř uzdravující milost víry.²⁸

Proč však nový zákon Ježíše Krista obsahuje zmiňovaný kodex určitých předpisů? Proč vedle hlavního prvku, nepsaného, který jediný ospravedlňuje, uchovává ještě druhotný prvek, psaný, jenž neospravedlňuje? Odpověď spočívá v charakteru současné etapy dějin spásy, kterou protestantský biblista Oscar Cullmann vystihl známým a hutným vyjádřením: *už a ještě ne*.²⁹ Už byla sice dána vnitřní milost Ducha Svatého, ale ještě očekáváme její dovršení v nebeské slávě. A tak máme uvnitř církve hříšníky, pro něž je potřebný psaný zákon, a vedle nich ty, kdo jsou sice spravedliví, omilostnění, ale ne doposud v plnosti, kteří se také neobejdou bez litery zákona.

Kodex určitých předpisů je tudíž nejprve nutný pro hříšníky. Zde zůstává platný Pavlův princip: „zákon byl ustanoven ne proti spravedlivým, ale proti lidem špatným a nepoddajným, proti bezbožníkům a hříšníkům.“ (1Tim 1,9) Jak ukazuje obecná zkušenost, zákon nastupuje tehdy, když je potřeba korigovat nějaký již existující nepořádek. Například, dokud křesťané byli horliví v přijímání Eucharistie, nebylo nutné jim ho přikazovat. Teprve poté, co ochabli, bylo potřebné, aby IV. lateránský koncil (1215) vydal nařízení o velikonočním svatém přijímání. I když toto církevní přikázání zavazuje všechny, neobrací se na horlivého věřícího, který ho plní nikoliv v síle přikázání, nýbrž inspirován vnitřní nutností: ta ho vede k tomu, aby přijímal nejenom o Velikonocích, ale každou neděli, ba i každý den. Plní tedy přikázání s překypující plností, jež jde mnohonásobně nad požadované minimum. Obdobu můžeme vidět u normální milující matky, které není potřeba přikazovat, aby milovala své dítě, a jež se ve své mateřské lásce neomezuje na minimum.

Psaný zákon sehraje pro hříšníka stejnou úlohu, jakou mojžíšský Zákon zastával pro žida. Křesťan „může znovu žít ‚podle těla‘, nechat, aby nad ním vládl hřích; tím již není pod milostí, ale pod Zákonem. Tehdy se pro něho Zákon opět stává tím, čím byl pro něho před jeho spojením s Kristem.“³⁰ Tehdy mu Zákon sice vnějším, ale určitým způsobem nahrazuje světlo Ducha Svatého, kterého se mu nedostává, a umožňuje mu uvědomit si jeho stav hříšníka. Jak jsme mohli vi-

dět, toto vědomí hříšnosti, odkryté Zákonem, je podle sv. Pavla prvním krokem k uzdravení, neboť přivádí k Spasiteli.

Také pro spravedlivé, tedy pro ty, kdo jsou ve stavu milosti a jsou ožívováni Duchem Svatým, není litera zákona bez užitku. Vždyť mají pouze „první dary“, závdavek Ducha Svatého (srov. Řím 8,23), a nikoliv jeho plnost. Dokud žijí v tomto smrtelném těle, nejsou osvobozeni od hříchu v takové míře, že by do něho nemohli v každém okamžiku znovu upadnout. A v této situaci určité nestálosti a nejistoty vnější psaný zákon, obsahující objektivní pravidla mravnosti, pomáhá jejich svědomí, aby jasně rozlišili skutky těla od ovoce Ducha (srov. Gal 5,18–23). Tělo totiž nepřestává bojovat proti Duchu (srov. Gal 5,17), a tak nejednou může dojít k mylnému zaměňování sklonů naší raněné přirozenosti s nvuknutími Ducha Svatého.

Dokud křesťan nedojde do nebeské vlasti, zůstává jeho svoboda počáteční, nedokonalá. Tak vedle milosti Ducha Svatého, hlavního principu, který jediný ospravedlňuje, zůstává nezbytný druhotný prvek, psaný zákon, i když stejně jako možjišský Zákon neospravedlňuje: zůstává nutný pro hříšníky a není zbytečný ani pro dosud nedokonalé spravedlivé. Nutnou podmínkou ovšem je, aby tento druhotný prvek zůstal skutečně druhotný a nechtěl si uzurpovat první místo, které přísluší jedině zákonu Ducha.

Je-li vnitřní zákon Ducha hlavní a vnější psaný zákon druhotný, je nutné, aby tento vnější zákon byl vyjádřením onoho vnitřního zákona. Když se sv. Tomáš Akvinský ptá, zda má nový zákon ukládat či zakazovat nějaké vnější skutky, odpovídá, že spočívá-li nový zákon hlavně ve vnitřní milosti Ducha Svatého, mohou být předspsány pouze ty vnější skutky, jež jsou v nutném vztahu s touto vnitřní milostí. Jedná se buď o skutky, které nás kladou do kontaktu s lidstvím Ježíše Krista, „plným milosti a pravdy“ (srov. Jan 1,14), či o skutky, které vyjadřují vnitřní dynamismus „víry, která se projevuje láskou“ (Gal 5,6). Pokud jsou skutky nutným vnějším vyjádřením tohoto dynamismu, jsou novým zákonem, promulgovaným Ježíšem Kristem a apoštoly, ukládány či zakázány; pokud vnější skutky nejsou tímto nutným vyjádřením, nejsou tímž novým zákonem ani zakázány, ani přikázány, ale je to ponecháno na zvážení zákonodárce, zda je uloží, či nikoliv.³¹

Jaké jsou důsledky právě vyloženého učení o prvenství vnitřního zákona Ducha? Prvním důsledkem je skutečnost, že zachovávání vnějšího zákona bez lásky nemá smysl. Nemá tudíž smysl přesné a pečlivé zachovávání vnějších předpisů kvůli nim samotným, nýbrž jejich vnější zachovávání jako výraz vnitřního zákona. Podstatné pak není zachování té či oné praxe pokání, ale ducha pokání, toho či onoho skutku zbožnosti, ale ducha modlitby, neboť ony skutky jsou předspsány jen kvůli tomuto duchu.

Pak zde máme další důsledek: I když kodex nového zákona obsahuje celou řadu různých příkazů a zákazů, není vposledku sbírkou abstraktních a neosobních ustanovení, nýbrž konkrétním a osobním následováním Pána Ježíše Krista.³² Svatý Pavel ve skutečnosti nezná jiné normy než právě ty, které vyjadřují následování Krista (*sequela Christi*): „Ano, napodobujte Boha jako jeho milované děti a žijte v lásce, jako i Kristus miloval vás a zcela vydal sebe za nás jako dar v obět, vůni Bohu velmi příjemnou.“ (Ef 5,1–2) Pro křesťana je tak celý zákon představován osobou Ježíše Krista, a to nejenom ve svém hlavním prvku, milosti Ducha Svatého, nýbrž také ve svém druhotném prvku, kodexu různých přikázání.

Konečným a vrcholným důsledkem je plná svoboda těch, kdo se nechávají vést Duchem Svatým: „kde je duch Páně, tam je svoboda.“ (2Kor 3,17) Uvedme v tomto směru opět moudrá slova Andělského učitele:

*[...] svobodný je ten, kdo náleží sobě samému; otrok však náleží pánu. Tak každý, kdo jedná ze sebe samého, jedná svobodně; ten však, kdo přijímá podnět od někoho jiného, nejedná svobodně. Tedy ten, kdo se vyhýbá zlu ne proto, že je zlem, nýbrž kvůli přikázání Páně, není svobodný; ale ten, kdo se vyhýbá zlu, protože je zlem, je svobodný. A právě toto působí Duch Svatý, který vnitřně zdokonaluje mysl skrze stále dobro, takže se vyhýbá zlému z lásky, jako by mu to nařizoval božský zákon. Tak se nazývá svobodným ne proto, že by nebyl poddán božskému zákonu, nýbrž proto, že je ze stálého dobra přiváděn ke konání toho, co nařizuje božský zákon.*³³

V tomto smyslu můžeme také vyložit známé úsloví sv. Augustina: *dilige et fac quod vis* – „miluj a dělej, co chceš.“

Na závěr opět citujme sv. Pavla. Ten ve svém listě Galatanům ukazuje na to, jak je křesťanská svoboda službou lásky a jak je tato služba lásky nejvyšší svobodou:

Bratři, vy jste byli povoláni ke svobodě. Ta svoboda však nesmí být záminkou, abyste se vraceli k prosazování sebe. Spíše si navzájem posluhujte láskou. Celý zákon totiž ve své plnosti je obsažen v jediné větě: „Miluj svého bližního jako sebe.“ (Gal 5,13–14)

Vždyť pro křesťana sloužit znamená kralovat a kralovat znamená sloužit.

Nauka sv. Pavla o křesťanské svobodě a zákonu Ducha – nauka tak stará a stále tak nová – byla znovu zdůrazněna II. vatikánským koncilem v jeho učení o církvi jako Božím lidu:

*Tómuuto lidu přináleží důstojnost a svoboda Božích dětí, v jejichž srdci přebývá Duch Svátý jako v chrámě. Jeho zákonem je nové přikázání milovat tak, jak nás miloval Kristus.*³⁴

POZNÁMKY:

1/ Tento příspěvek, který má svůj původ ve vystoupení na Dominikánské teologické dílně „*Naplnění Duchem Svátým*“ v Praze 1. 7. 2008, není nějakým odborným biblickým pojednáním, neboť jeho autor není biblistou. Jedná se spíše o populární zpřístupnění jednoho významného aspektu myšlení sv. Pavla. Byl především inspirován vynikající a hlubokou reflexí STANISLASE LYONNETA: „Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon saint Paul“. IN: IGNACE DE LA POTTERIE – TYŽ: *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*. Avant-propos de Yves M.-J. Congar. Paris, Cerf 1965 (Unam Sanctam, 55), s. 169–195. Srov. také stručný medailonek tohoto významného jezuitského exegety a pavlovského odborníka (1902–1986): ALBERT VANHOYE: „Notice biographique“. IN: STANISLAS LYONNET: *Etudes sur l'épître aux Romains*. Roma, Pontificio Instituto Biblico 1990, s. IX–XI. STANISLAS LYONNET probíral naše téma i v jiných svých dílech: srov. např. *Initiation à la doctrine spirituelle de saint Paul: Dix méditations sur le texte des épîtres*. Toulouse, Prière et vie 1963 (collection Vie chrétienne); *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*. Napoli, D'Auria 1966; *Les étapes de l'histoire du salut selon l'épître aux Romains*. Paris, Cerf 1969; *Etudes sur l'épître...* Literatura o našem tématu od jiných autorů je bohatá. Připomeňme alespoň některé vybrané tituly: AMBROSIO VALSECCHI: *La „legge nuova“ del cristiano secondo San Tommaso d'Aquino*. Varese [s.n.] 1963 (Estratto di dissertazione Pont. Univ. Greg., Fac. Theol.); ULRICH KÜHN: *Via caritatis: Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*. Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht 1965; YVES M.-J. CONGAR: „Variations sur le thème „Loi-Grâce““. IN: *Revue thomiste* 71, 1971, s. 420–438; EDWARD KACZYNSKI: *La legge nuova: L'elemento esterno della legge nuova secondo S. Tommaso*. Roma–Venezia, Libreria Internazionale Franciscana 1974; *The Law and the Spirit in Rom 7 and 8* (ed. LORENZO DE LORENZI). Rome, St. Paul's Abbey 1976; EDWARD KACZYNSKI: „„Lex spiritus“ in S. Paolo e la sua interpretazione in S. Tommaso“. IN: *Angelicum* 59, 1982, s. 455–474; PHILIPPE DELHAYE: „L'Esprit Saint et la Loi nouvelle“. IN: *Credo in Spiritum Sanctum: Atti del Congresso Internazionale di Pneumatologia* (ed. JOSÉ SARAIVA MARTINS). Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1983, s. 1177–1193; LÉON ELDERS: „Le Saint Esprit et la *Lex nova* dans les Commentaires bibliques de Saint Thomas d'Aquin“. IN: tamtéž, s. 1195–1205; RAMÓN GARCÍA DE HARO Y GOYTISOLO: „Lex Spiritus Sancti, coscienza morale e Magistero“. IN: tamtéž, s. 1223–1238.

2/ PAVEL KOLÁŘ [rozhovor vedla Renáta Holčáková]: „S výjimečností je spojen kříž: S fyzioterapeutem Pavlem Kolářem o jeho profesi a víře“. IN: *Katolický týdeník* 14, 2003, č. 24, s. 12.

3/ Písmo svaté citujeme podle českého liturgického překladu Václava Bognera.

4/ BENEDIKT XVI.: „Katecheze při generální audienci (3. 9. 2008)“. IN: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080903_it.html (čes. vyd. přel.: Lubomír Štula. IN: *Světlo* 16, 2008, č. 38, s. 2): „San Paolo, quindi, è stato trasformato non da un pensiero ma da un evento, dalla presenza irresistibile del Risorto [...]“.

5/ SROV. FERDINAND PRAT: *Saint Paul* (13. ed.). Paris, Gabalda 1928, s. 5–12 (čes. vyd. [podle 4. franc. vyd.]: *Svatý Pavel*. Přel. Karel Vrátný. Praha, Ladislav Kuncíř 1928, s. 13–19).

6/ SROV. FERDINAND PRAT: *La Théologie de Saint Paul* (15. ed.). Paris, Beauchesne 1929, II, s. 377.

7/ STANISLAS LYONNET o probírá podrobněji ve své další studii „La foi fondamentale de l'apostolat formulée et vécue

par saint Paul (2 Cor. 12, 9)⁴. IN: IGNACE DE LA POTTERIE – TÝŽ: *La vie selon l'Esprit...*, s. 263–282.

8/ STANISLAS LYONNET: „Liberté chrétienne...“, s. 170: „[...] le chrétien animé par l'Esprit, et dans la mesure même où il est tel, se trouve affranchi dans le Christ non seulement de la Loi mosaïque en tant que mosaïque, mais de la Loi mosaïque en tant que Loi, c'est-à-dire en fait de toute loi qui contraigne l'homme de l'extérieur [...], sans pour autant devenir un être amoral, au-delà du bien et du mal [...]“.

9/ Pro stručnější přehled různých významů pojmu *zákon* u sv. Pavla srov. např. EDWARD KACZYNSKI: „Lex spiritus...“, s. 457–461; pro obsáhlejší pojednání srov. např. WALTER GUTBROD: heslo „νόμος“. IN: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (hrsg. von GERHARD KITTEL). Stuttgart, W. Kohlhammer 1942, Bd. IV, s. 1016–1084, zvl. D, II, 3: „Das sachliche Verständnis des Gesetzes bei Paulus“, s. 1063–1070; HEIKKI RÄISÄNEN: *Paul and the Law* (2. ed.). Tübingen, Mohr 1987 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 29), I.: „The oscillating concept of law“, s. 16–41.

10/ JOSEPH BONSRIVEN: *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ: Sa théologie*. Paris, Beauchesne 1934, I, s. 249: „Un chrétien a souvent le sentiment que, pour les rabbins, la Tora est en grande partie ce que le Christ est à lui-même.“

11/ Srov. EDWARD KACZYNSKI: „Lex spiritus...“, s. 459.

12/ RUDOLPH CORNELY: *Commentarius in S. Pauli Apostoli epistolas III: Epistolae ad Corinthios altera et ad Galatas* (2. ed.). Parisiis, Lethielleux 1909 (Cursus Scripturae Sacrae), s. 503, uvádí jako představitele tohoto chybného výkladu sv. Jana Zlatoústého, Theodoret z Kyrru, sv. Jeronýma, Pelagia, Petra Lombardského, Mikuláše z Lyry, Diviše Kartuziána, kard. Kajetána OP, Domenica Palmieri SJ aj.

13/ Srov. SV. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *In Gal.*, cap. II, lect. 4. IN: TÝŽ: *Super Epistolas S. Pauli Lectura* (ed. RAFFAELLO CAI; 8. ed.). Taurini, Marietti 1953, vol. I, s. 585–586, č. 94.

14/ Srov. tamtéž, cap. III, lect. 4: s. 596, č. 136.

15/ Tomášův komentář k Řím je se vši pravděpodobností plodem jeho vyučování v Neapoli v akademickém roce 1272–1273 (srov. JEAN-PIERRE TORRELL: *Initiation à Saint Thomas d'Aquin: Sa personne et son œuvre*. Fribourg–Paris, Éditions Universitaires–Cerf 1993, s. 496–497). Srov. také výklad této evoluce Tomášova myšlení od FRANCISCA CANALS VIDAL: „La justificación por la fe: El Evangelio de Pablo en los comentarios de Santo Tomás de Aquino“. IN: *Cristianidad* 65, 2008, č. 925–926, s. 21–25.

16/ JOSEPH HUBY: *Saint Paul: Épître aux Romains* (nouvelle éd. par STANISLAS LYONNET). Paris, Beauchesne 1957 (Verbum salutis, 10), s. 234–235: „[...] l'Apôtre considère la Loi mosaïque, non dans sa partie rituelle et cérémonielle, mais dans son contenu moral permanent.“

17/ Tamtéž: s. 248: „un serpent engourdi.“

18/ SV. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *In Rom.*, cap. VIII, lect. 1. IN: TÝŽ: *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, vol. I, s. 110, č. 602–603: „Quae quidem lex potest dici, uno modo, Spiritus Sanctus [...]. Spiritus Sanctus, mentem inhabitans, non solum docet quid oporteat fieri, intellectum illuminando de agendis, sed etiam affectum inclinatum ad recte agendum [...]. Alio modo lex spiritus potest dici proprius effectus Spiritus Sancti, scilicet fides per dilectionem operans. [...] Et haec quidem lex spiritus dicitur lex nova, quae vel est ipse Spiritus Sanctus, vel eam in cordibus nostris Spiritus Sanctus facit.“

19/ Srov. tamtéž.

20/ STANISLAS LYONNET: „Liberté chrétienne...“, s. 181: „[...] diffère radicalement par sa nature même; elle n'est plus un code, fût-il, donné par l'Esprit-Saint; mais une loi, accomplie en nous par l'Esprit-Saint; non pas une sim-

ple norme d'action, extérieure, mais, ce qu'évidemment nulle législation en tant que telle ne saurait être, un principe d'action, un dynamisme nouveau, intérieur.“

21/ Srov. STANISLAS LYONNET: „Le Nouveau Testament à la lumière de l'Ancien: A propos de Rom 8,2–4“. IN: *Nouvelle revue théologique* 87, 1965, s. 561–587.

22/ Sv. AUGUSTIN: *De Spiritu et littera* 21, 36: PL 44, sl. 222: „Quid sunt ergo leges Dei ab ipso Deo scriptae in cordibus nisi ipsa praesentia Spiritus Sancti, qui est digitus Dei, quo praesente diffunditur caritas in cordibus nostris, quae plenitudo legis est et finis praecepti?“ Podobně se vyjadřuje Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ: srov. *In II Cor.*, cap. III, lect. 2. IN: Týž: *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, vol. I, s. 460, č. 90; *In Hebr.*, cap. VIII, lect. 2. IN: tamtéž, vol. II, s. 424, č. 404.

23/ Srov. hymnus *Veni, Creator Spiritus*.

24/ Srov. JOSEPH LÉCUYER: „Pentecôte et loi nouvelle“. IN: *La Vie spirituelle* 88, 1953, s. 471–490.

25/ Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa theologiae* I-II^{ae}, q. 106, a. 1, co.: „[...] principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus.“ Srov. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1997, s. 510, č. 1966 (čes. vyd.: *Katechismus katolické církve* [2. vyd.]. Přel. Josef Koláček a Marie Koronthálová. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2002, s. 488, č. 1966): „Lex nova est *Spiritus Sancti gratia* fidelibus per fidem in Christum donata.“ („Nový zákon je *milost Ducha Svatého*, daná věřícím skrze víru v Krista.“)

26/ Sv. AUGUSTIN: *De Spiritu et littera* 17, 29: PL 44, sl. 218.

27/ Srov. tamtéž 14, 23–24: PL 44, sl. 215; 17, 29–30: PL 44, sl. 218–219.

28/ Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa theologiae* I-II^{ae}, q. 106, a. 2, co.: „[...] ad legem Evangelii duo pertinent. Unum quidem principaliter, scilicet ipsa gratia Spiritus Sancti interius data. Et quantum ad hoc, nova lex iustificat. Unde Augustinus dicit, in libro *De Spiritu et littera*, 'ibi', scilicet in veteri testamento, 'lex extrinsecus posita est, qua iniusti terrentur, hic', scilicet in novo testamento, 'intrinsicus data est, qua iustificarentur' – Aliud pertinet ad legem Evangelii secundario, scilicet documenta fidei, et praecepta ordinantia affectum humanum et humanos actus. Et quantum ad hoc, lex nova non iustificat. Unde apostolus dicit, II ad Cor. III, 'littera occidit, spiritus autem vivificat'. Et Augustinus exponit, in libro *De Spiritu et littera*, quod per litteram intelligitur quaelibet scriptura extra homines existens, etiam moralium praeceptorum qualia continentur in Evangelio. Unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans.“

29/ Je obsaženo v jeho díle *Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich, Evangelischer Verlag 1946.

30/ JOSEPH HUBY: *Saint Paul: Épître...*, s. 233: „[...] peut de nouveau vivre 'selon la chair', laisser le péché dominer en lui; par la même, il n'est plus sous la grâce, mais sous la Loi. La Loi redevient alors ce qu'elle était pour lui avant son union au Christ [...]“.“

31/ Srov. Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa theologiae* I-II^{ae}, q. 108, aa. 1 a 2.

32/ Srov. LIVIO MELINA: „Verità sul bene: Razionalità pratica, etica filosofica e teologia morale“. IN: *Fede e ragione: Opposizione, composizione?* (a cura di MAURO MANTOVANI – SCARIA THURUTHIYL – MARIO TOSO). Roma, Libreria Ateneo Salesiano 1999 (Biblioteca di Scienze Religiose, 148), s. 209–226 [zvl. s. 218–221].

33/ Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *In II Cor.*, cap. III, lect. 3. IN: Týž: *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, vol. I, s. 464, č. 112: „[...] liber est, qui est causa sui: servus autem est causa domini; quicumque ergo agit ex seipso, libere agit; qui vero ex alio motus, non agit libere. Ille ergo, qui vitat mala, non quia mala, sed propter mandatum Domini, non est liber; sed qui

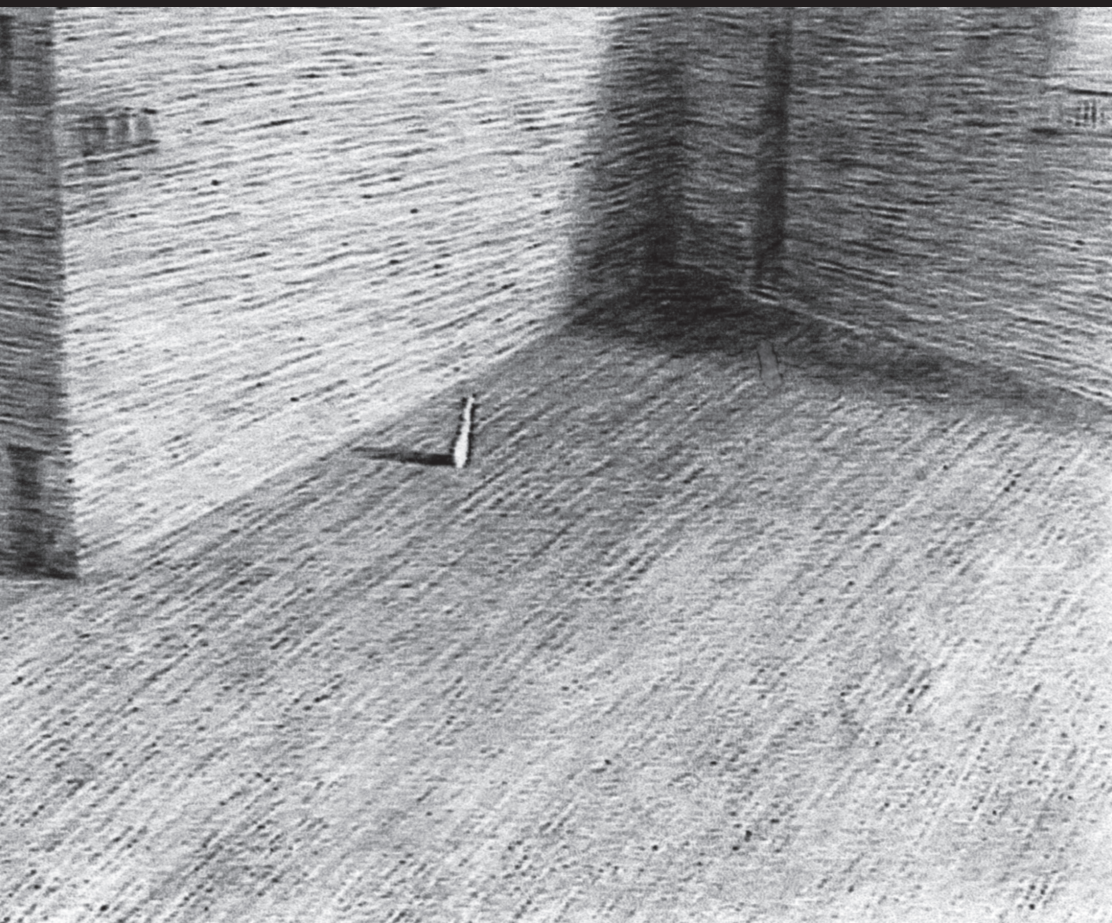
vitat mala, quia mala, est liber. Hoc autem facit Spiritus Sanctus, qui mentem interius perficit per bonum habitum, ut sic ex amore caveat, ac si praeciperet lex divina; et ideo dicitur liber, non quin subdatur legi divinae, sed quia ex bono habitu inclinatur ad hoc faciendum, quod lex divina ordinat.“

34/ Věřoučná konstituce o církvi *Lumen gentium*, č. 9 (čes. vyd. přel.: pracovní skupina pod vedením Oto Mádra. IN: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha, Zvon 1995, s. 45): „Habet pro conditione dignitatem libertatemque filiorum Dei, in quorum cordibus Spiritus Sanctus sicut in templo inhabitat. Habet pro lege mandatum novum diligendi sicut ipse Christus dilexit nos.“

PhDr. Štěpán M. Filip OP, Th.D. (* 1963) vstoupil po vystudování archivnictví na filozofické fakultě brněnské univerzity tajně do české provincie dominikánského řádu, v níž v roce 1992 složil již veřejně své slavné sliby a v roce 1995 byl vysvěcen na kněze. Po postgraduálních teologických studiích na dominikánském studiu v Bologni a na Angelicu v Římě působí nyní jako odborný asistent na teologické fakultě v Olomouci. Tématem jeho doktorské teze je podstata oběti mše sv. podle sv. Tomáše Akvinského – „*Imago repræsentativa passionis Christi*“. *L'essenza del sacrificio della Messa nella sua parte formale secondo San Tommaso d'Aquino* (Roma 2007). Je autorem řady odborných článků.







Klára Jelínková

Zahrada uzavřená Magdaleny Bartákové

Zahrada uzavřená, dvanáctiminutový animovaný film Magdaleny Bartákové, absolventky ateliéru filmové a televizní grafiky na VŠUP v Praze, která se věnuje zároveň grafice, malbě, knižní ilustraci a mimo jiné navrhla a ve spolupráci se sklářským ateliérem Jiřího Černohorského realizovala vitraje pro kostel Nanebevzetí Panny Marie v německém Lappersdorfu, začal vznikat jako diplomová práce v ateliéru u prof. Jiřího Barty, avšak náročností techniky, rozsahem i kvalitou zdaleka přerostl rozměry diplomové práce.

Děj lyrického příběhu je založen na textu starozákonní *Písně písní*, stěžejního díla židovské a křesťanské mystiky. *Píseň písní* rozhodně není běžným námětem pro animovaný film a zároveň ani animovaný film není obvyklou technikou pro zpracování v dějinách umění tak silně přítomného motivu, jakým je *Velepíseň*. Médium filmu umožňuje rozvinout téma v čase, nabízí jeho zpracování nové možnosti, kterých Magdalena Bartáková využila velmi osobitým způsobem.

Film vychází striktně z biblického textu, který je v příběhu jediným „hlasem“, ovšem hlasem, který nezaznívá v žádném čteném komentáři – zvuk tvoří pouze ruchy a hudba komponovaná přímo k obrazu –, ale objevuje se přímo v obraze, jako psaný text, který je integrální součástí vizuální podoby filmu. Výběr citátů však sleduje jednotnou linii, staví na pozadí biblického textu vlastní příběh, je tedy svrchovaně autorským počinem. Prolínání jednotlivých záběrů, jejich skladba a různé způsoby střihu jsou podřízeny zvolené poetice, vzniká tak filmová řeč blízká poezii, jakási básně ve filmu. Obraz tu není ilustrací textu, ale jeho pokračováním, rozvinutím. Rozdělení a rozmístění citátů mezi obrazy po jednotlivých verších, někdy po slovech, vede diváka k tomu, aby v sobě nechal jednotlivá slova zaznít, je u nich chtěl nechtěl přidržet.

Autorka ve filmu využívá vlastní technologie kombinující klasickou kreslenou animaci s hrou světél a stínů, vytvářející dojem prostorovosti vrstvením a prosvěcováním více plánů černobílé kresby. Film je monochromatický, ale rozehrává množství valérů, nuancí černé, šedé a bílé, podpořené odstíny různých papírů a různou intenzitou světla. Pracuje s napětím mezi značně stylizovanou postavou Milé, bílou, jen několika čarami načrtnutou postavíčkou, a reálným prostorem a světlem, napětím mezi psaným slovem a kresbou, se zkratkou a náznaky.

Magdalena Bartáková si z *Písně písní* vybrala velmi osobní, niternou rovinu. Pozornost se od začátku soustřeďuje na postavu Milé, hlavní a vlastně jedinou postavu, v jejímž nitru se odehrává nejdůležitější děj. Na začátku se nám nabízí pohled do uzavřené zahrady, jabloňového sadu, v němž se nachází Milá. Její oslovení představuje pozvání k vyjití, k hledání Milého. Základní motiv hledání je představen v různých variacích, v nichž se střídají jak kulisy, tak způsob tohoto hledání: dynamickou exteriérovou pasáž přibližování s kolouškem střídá intimní minimalistická sekvence s Milou ležící v temné komůrce, odkud Milá opět vychází Milého hledat. Při svém hledání prochází krajinou, která připomíná víc českou krajinu než krajinu biblickou, jabloňovými sady, lesy, přes pastviny, kolem ohrad, touha po Milém ji vede do města s jeho loubími, schodišti a uličkami... Animace jediné postavy pohybující se v prostoru, který je velký a hluboký oproti subtilní stylizované postavě Milé, navozuje dojem, že jde o prostor jejího života. Klenutí příběhu se svým zaměřením na druhého, směřováním k němu, nenaplněnou touhou po setkání, unikáním druhého a jeho neustálým hledáním ukazuje existenciální rozměr lásky, souvislost mezi láskou a životem, nebo – dalo by se říci – závislost života na Lásce. Láska tu vystupuje ve své velikosti, síle a svrchovanosti. To ona člověka oživuje (není náhodou, že postava Milé vyvstává na začátku filmu ze slůvka „jsi“), otevírá a nutí ho vyjít ze sebe v touze setkat se s „druhým“. Hledání se nezavršuje setkáním, a přece není nahlíženo jako marné. Film končí vyznáním velikosti lásky, slovy 8. kapitoly *Písně*: *Polož si mě na srdce jako pečeť, jako pečeť na své rámě. Vždyť silná jako smrt je láska, neúprosná jako hrob žárlivost lásky. Žár její – žár ohně, plamen Hospodinův.*

Přestože není z pochopitelných důvodů možné přenést na stránky *Salve* vyznění filmu, věříme, že alespoň z jednotlivých obrazů *Zahrady uzavřené* Magdaleny Bartákové, jež tvoří doprovod tohoto čísla, budou čtenáři moci zachytit něco ze síly tohoto výjimečně opravdového uměleckého díla.

Zahrada uzavřená: film Magdaleny Bartákové na motivy Písně písni

scénář, výtvarník, animace, kamera, režie: Magdalena Bartáková

námět: Píseň písni, použité texty jsou převzaty z Českého ekumenického překladu Bible

hudba: DVA-Barbora a Jan Kratochvílovi, Ulrik Gaston Larsen (barokní kytara)

recording, mastering: Studio 33

zvuk: Zdeněk Barták

střih: Jiřina Pěčová

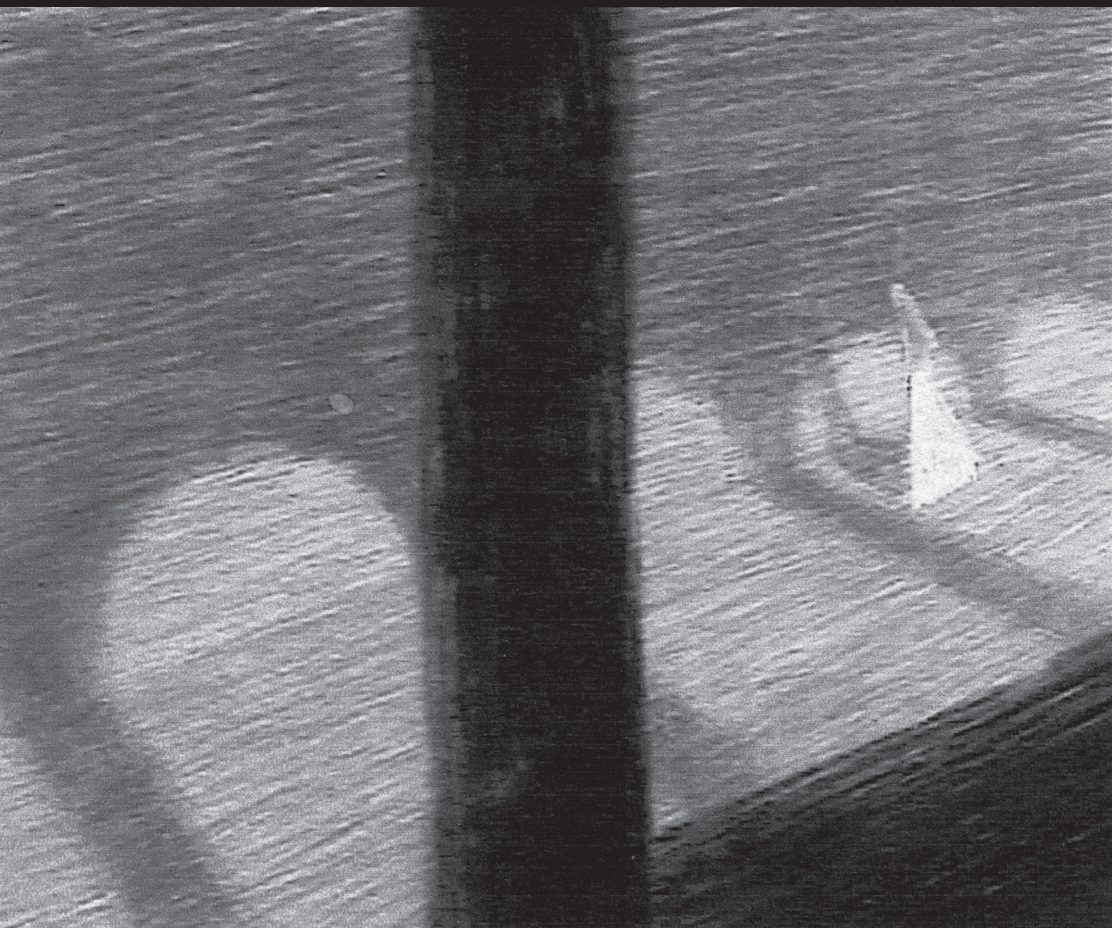
technická spolupráce: Pavel Šístek

pedagogické vedení: Prof. Jiří Barta, Bára Dlouhá, Zuzana Bukovinská a Jiří Tyller

stopáž: 11:58 minut

© Magdalena Bartáková, VŠUP Praha, Energeia o. p. s., 2008

Klára Jelínková (* 1981) vystudovala bohemistiku na FF UK v Praze, pracuje na dizertaci o ne-pojmovém poznání u Jacquesa Maritaina na Ústavu filozofie a religionistiky FF UK. Zabývá se francouzskou filozofií, v současné době zejména filozofií Jacquesa Maritaina a vlivem Bergsona na francouzské tomisty. Překládá z francouzštiny (Journet, Emery, Delbrel, Marion aj.).



Recenze

Otec Samuel: Na ohnivém voze

Praha, Triáda 2008

překlad Zuzanna Bedřichová a opatství Sept-Fons

I.

Čtenáři *Salve* se na stránkách naší revue již několikrát setkali s duchovním světem francouzského trapistického kláštera Sept-Fons a jeho české fundace v Novém Dvoře. Všechny texty či rozhovory s tamními mnichy mají společnou určitou průzračnou až poetickou jednoduchost, někdy i syrovou stručnost až úsečnost, kde často postačí jen náznak či krátký citát. Zemitý realismus místy nabývá pro někoho možná až příliš drsné přímočarosti. Životní styl se tak odráží bezprostředně i v písemných projevech mnichů a také v promyšleném způsobu publikací, které opustí bránu kláštera. Ne jinak tomu je i u poslední knihy, kterou mniši vydali („cisterciácký“ pečlivě výtvarně i redakčně vypravenou) v nakladatelství Triáda.

Útlý svazek *Na ohnivém voze* napsal současný převor českého kláštera v Novém Dvoře Dom Samuel Luras, ještě když byl mnichem ve francouzském mateřském klášteře. Zachycuje krátký mnišský životní příběh mladého bratra Theofana, u kterého tři roky po vstupu do kláštera propukl zhoubný mozkový nádor. Zápas s lidsky většinou bezvýhodnou situací trvá další tři rychlé ale velice intenzivní roky. Otec Samuel napsal své vzpomínky krátce po Theofanově smrti 7. prosince 1989 ve formě osobní zprávy adresované otci novicmistroví. V tomto literárním útvaru se odráží i základní kámen mnišství – důvěrný vztah staršího mnicha „učitele“ a mladšího mnicha „začátečníka“. Do původního textu zprávy jsou místy vloženy pozdější krátké úvahy či vysvětlující poznámky z reálií mnišského života v Sept-Fons. Díky tomuto „literárnímu stylu“ (mimořádně: výborně přeloženému do češtiny) se od první řádky dostáváme do krajní blízkosti tragického příběhu tak náhle a surově přetátého mladého života. Nutno předeslat, že se Dom Samuelovi podařil napsat velice živý a poutavý text o typu události, při které většině lidí dochází slova a na kterou ani nechťejí pomyslet.

Knihy psaná v doteku s absurdní smrtí dává překvapivě samozřejmě nahlédnout do podstaty křesťanství. A možná právě proto není z tohoto úhlu pohledu to nejdůležitější, zda se příběh odehrává v prostředí kontemplativního kláštera, které je pro někoho možná exotické a těžko dostupné, a že je Theofan mnich. Již staří otcové tvrdili, že není nic opravdu lidského, co by nebylo i křesťanské (Terentius). Křesťanství ukazuje na nejvyšší důstojnost člověka a mnišství, pokud je žito naplno a opravdově, je jednou z jeho osvědčených cest, jak k ní dospět. Myslím, že právě pro svou existenciální hloubku je Theofanův příběh dobře přístupný a srozumitelný i pro člověka „ná-

božensky amuzikálního“. Kniha začíná odstavcem, který v podstatě shrnuje celý její obsah: „Když musel bratr Theofan znovu čelit národu na mozku, který se projevil podruhé na jaře roku 1989, mnozí z nás si pomysleli: ‚Umře strachy!‘ Bratr Theofan nám však dokázal, jak moc jsme se mýlili. Je pravda, že jej nemoc nakonec přemohla, ale ještě předtím přemohl on svůj strach.“

Dom Samuel nám však v žádném případě nenabízí nějaký dojemný moralizující kýč, jaký ztělesňují například mechanicky typizované a reprodukováné světecké legendy z 18. a 19. století o „nutnosti a požehnání utrpení“ s paletou laciných – protože nerealistických – útěch. Proti podobným „nepravdivostem“ se Samuel na několika místech ohrazuje. Mniši bojovali aktivně o život svého spolubratra, „protože Bůh je život“. Theofanova „smrt nebyla vysvobozením“. Samuel se několikrát dotýká ran nejbolavějších, když naráží také na temné chvíle rouhání a beznaděje.

Drama mladého mnicha se čím dál více mistry mění v drama bezradnosti, ale i sobectví jeho spolubratří. Tyto části patří nepochybně k nejsilnějším momentům příběhu. V Theofanově blízkosti mniši „okamžitě poznali, jestli to, co dělají, konají pro něj, nebo pro sebe“. Z Theofanova utrpení se tak stává pro ostatní i jakési zrcadlo pravdivosti vlastního duchovního života. V tomto je třeba spatřovat hlavní mnišské těžiště Samuelovy knihy. Theofan je ostatně příliš mladý na to, aby měl určitou vnitřní vyhraněnost či jasný vyzrálý charakterový profil. Je to sympatický mladík s mnoha nerozvinutými vlohami, ale i nezpracovanými zraněními a rozporuplnými slabostmi. Z cisterciáckého úhlu pohledu paradoxně až postupující nemoc (a naplno přijatá mnišská formace) rychle vytesává z mizejícího těla (Samuel na několika místech popisuje původní fyzickou krásu mladého Theofana) pomyslné „umělecké dílo“ po mnoha vnitřních zápasech nakonec přijaté Boží vůle. Novodvorský převor nicméně nezastírá ani pocity prázdna. Po Theofanově smrti se mnichů „zmocnila zavrať z propastné hloubky Božího tajemství, které jsme nedokázali uchopit“.

Samuel zpětně hledá a také nachází určité odpovědi na otázku po smyslu „poselství, které nám chtěl Bůh skrze Theofana sdělit“. Touto perspektivou, opřen o přebohatou literární tradici především pozdní antiky sahající až k egyptským *Apotheumatům*, proměňuje autor knihy Theofanův příběh – v pozitivním smyslu – do zcela současného monasticko-asketického spisu, kde literární úroveň není tím nejvyšším cílem. Kniha *Na ohnivém voze* je i moderní hagiografií, v níž se odrážejí otázky a myšlení, spiritualita vůdčích postav kláštera. Je to hagiografie napsaná nejen k uchování paměti, ale i pro poučení a meditaci: „Nečekaná nemoc, namísto aby jej zničila, ho [Theofana] proměnila. Těžká, bezvýhodná situace, v níž se ocitl, mu otevřela cestu k Ježíši Kristu. Dokázal této příležitosti využít, a stejným způsobem jako on může v kritických podmínkách jednat každý... Pro toho, kdo si sáhl na dno vlastní bezmoci, je to ostatně jediné řešení.“ Dom Samuel souhrnně konstatuje, že z Theofanova utrpení vzešlo překvapivě „mnoho dobra, v každém případě víc dobra než zla“.

Vedle hlavní duchovní autority septfonských mnichů otce Jeronýma, jehož „mnišství rozkvetlo do nejmenšího detailu“ a z jehož textů a předávaných vzpomínek dosud mniši bohatě čerpají, tak kupodivu mladý, na první pohled nijak výjimečně výrazný bratr Theofan ztělesňuje důležitý, neopomenutelný klíč k současné mnišské identitě a ideálu trapistů. Dom Samuel nám svou knihou

odvážně nabízí přesvědčení a velice intimní zkušenost o nutnosti a nevyhnutelnosti otázek po smyslu mnišského, křesťanského a vůbec lidského života. Byl to ostatně také bratr Samuel, kdo několik roků před napsáním svého Theofana zachytil v krátké meditativní črtě, psané stejnou formou osobního dopisu svému novicmistrovi, i „Smrt otce Jeronýma“ (IN: OTEC JERONÝM: *Protože navždy trvá dlouho...*, Kostelní Vydří 1993, s. 50-59.), kde se mimo jiné píše: „Je to jako když atlet nese olympijský oheň. Běží. Je to on, kdo drží pochodeň. Druzí ho doprovázejí, sledují ho, poskytují mu podporu, povzbuzují jej, dávají mu napít, zaštiťují ho před poryvy větru. Oni se mohou zastavit, nic se nestane, ne však on. /Tuto pochodeň obdržel od někoho jiného. Běží svým pravidelným, harmonickým krokem; na žádné dlouhé řeči není čas. /Zastavuje se, předává pochodeň. [...] Tento bratr, jehož provázeli k branám smrti, je všechny učinil silnějšími. A jakkoli byla jeho smrt bolestná, prožili ji jako určitý přechod, jako krok kupředu.“

Při psaní těchto řádek jsem váhal. Napadalo mě totiž, že existují výjimečné knihy, o kterých by se možná – a to hned z několik důvodů – ani recenze psát neměly. Nová kniha z cisterciáckého prostředí v Sept-Fons a Novém Dvoře je určitě jednou z nich. Tato a podobné křehké knihy by se totiž asi nejvhodněji měly doporučovat potichu od přátel a bez jakéhokoli komentáře.

Norbert Schmidt

II.

Přítomnost trapistických mnichů z francouzského kláštera v Sept-Fons v Čechách není přehlédnutelná. Jednak osobními kontakty, které vedly řadu mladých Čechů do jejich komunity, jednak s tímto faktem související stavbou nového kláštera v Novém Dvoře u Plzně, jež se díky osobě architekta, světoznámého minimalisty Johna Pawsona, stala mediální senzací, a jednak knižní produkcí, kterou mniši iniciovali a rozvíjejí. V tomto ohledu se jedná především o popularizaci odkazu otce Jeronýma, mimořádné duchovní autority septfonského kláštera, s nímž se mohl český čtenář seznámit z jeho knih a životopisného portrétu. K tomu všemu je nutno připočíst řadu rozhovorů, které trapisté poskytli a které velmi promyšleně budují jejich obraz na veřejnosti. Celkově lze tedy říci, že si trapisté v Čechách – na rozdíl od jiných řeholních a mnišských řádů – velmi dobře uvědomují význam vlastní prezentace, a nutno dodat, že je to nejen v pořádku, ale i v duchu jejich poslání – totiž skutečně ukazovat alternativu mnišského povolání v moderním světě. Podívejme se tedy z tohoto pohledu na nový titul z trapistické produkce, knihu otce Samuela *Na ohnivém voze*, která vypráví o životě a smrti jednoho z mnichů, bratra Theofana.

Hned na začátku ovšem musím uvést jednu podstatnou informaci. Knihu překládala má žena, a zdá se tedy principiálně nevhodné, abych ji recenzoval, jsa s ní tímto způsobem spojen. Důvod, proč jsem se rozhodl o knize psát, však není dán snahou ji propagovat či vychalovat, ale podrobit ji – v duchu jakési odpovědi na promyšlený způsob trapistické sebeprezentace – poněkud důkladnější a kritičtější čteně, než by snad bylo v tomto žánru obvyklé. A to ne s cílem knihu poškodit,

ale naopak být zpětnou vazbou těm tendencím, které jí daly vzniknout. V tomto smyslu se nebudu vyjadřovat k překladu ani k „obsahu“ v povrchním slova smyslu, ale spíše k určitým mechanismům, které v knize spatřuji a které vidím jako důležité popsat.

Kniha *Na ohnivém voze* je vzpomínkou na mladého mnicha Theofana, který po svém vstupu do kláštera onemocněl rakovinou mozku a po několika letech neúspěšné a dramatické léčby zemřel v den svých 28. narozenin roku 1989. Na první pohled je tedy kniha velice emotivním líčením posledních let života mladého člověka, který marně bojuje se smrtí, ale díky své víře a přináležitosti k mnišské komunitě dochází k vnitřnímu smíření a odevzdání se do Boží vůle. Čistě na této rovině by byla kniha jistě zajímavou reportáží z života kláštera, jeho reálií, mezilidských vztahů apod. Kniha má však evidentně hlubší ambice, a o ty nám půjde. Hned v druhém plánu totiž zcela jasně tušíme žánr, na který bychom v dnešní době skoro zapomněli – na žánr legendy, života svatého. Theofan je totiž zcela explicitně líčen jako ten, kdo přes svou nemoc, resp. i díky ní, dosáhl mnišské dokonalosti, a tedy implicitní svatosti. Na této rovině, kterou nemůžeme při četbě minout, však narážíme na podstatné obtíže, které nám text klade. Zde bych rád zdůraznil, že mi nejde o to posuzovat, zda Theofan dosáhl, či nedosáhl této plnosti zasvěceného života – jde mi na čistě textové rovině o to, jak je celá věc podána, zda nás o tom je text schopen přesvědčit, zda to, co čteme, v důsledku souzní s intencí autora, jakou je možné očekávat, či nikoli.

Vyprávěč, otec Samuel, nezastírá svou náklonnost k Theofanovi, s nímž se spřátelil a v jehož těsné blízkosti nesl jeho utrpení. Obraz samotného Theofana, přes jeho četné popisy, nebo snad právě pro ně, nám ale jaksi uniká. Jako by přílišná intenzita vztahu nedovolovala podat portrét z odstupu, který se tak stává až vnitřně rozporný: „Byl střední postavy, trochu neohrabaný, přesto působil harmonickým dojmem [...]. Při prvním kontaktu tedy nijak výjimečná osobnost, měl však dar vyvolat živou náklonnost s příděchem čehosi zvláštního, co ostatním zabraňovalo mu ji projevit. Ve skutečnosti tedy spíš dokázal vyvolat bázeň, než že by sám byl bázlivý.“ (16) „Bratr Theofan nebyl ani v nejmenším sebevědomý. Přesto lpěl na jistotě, kterou mu poskytoval jeho skrytý půvab. [...] Snadno si z druhých dělal legraci, až se tím někdy stával protivný. Byla to jeho drobná nectnost [...] Jeho smysl pro humor vypovídal především o dobrém morálním a psychickém zdraví.“ (17) Jednou je v souvislosti s jeho postojem k práci popisován jeho „chronický a nezvladatelný neklid“ (18), jindy že byl v práci „pořádný a pečlivý“ (30). V knize by se našlo víc vysloveně si odporujících tvrzení, která ukazují, jak obtížné je vykreslit portrét živého člověka. Ošemetnější je to ovšem v částech, které mají být potvrzením jeho mimořádného duchovního pokroku. Ten je totiž spojen s líčením postupující nemoci, která Theofana postupně zbavuje sil jak fyzických (otýlost, chromost, slepota), tak psychických (výpadky paměti, úzkosti, dětinštění apod.). Bez ironie se právem ptáme: Kde je jistota a opodstatněnost tvrzení, která jej staví na roveň velkým duchovním učitelům, např. i otci Jeronýmovi? Je zvláštní, že z vyprávěcích pasáží otce Samuela se to v podstatě nedozvídáme (ty zachycují naopak vlastní tragickou realitu života). Zanechávají v nás spíše zmatek, a to jak z důvodů protimluv („Bratr Theofan by byl bez rozpaků daroval Bohu své zdraví, svůj vzhled i svou budoucnost.“ [48] ×

„Neměl rád nečekané zvraty a Bůh se mu v jeho nemoci [...] tak trochu pletl do karet.“ [49]), tak mnohdy z důvodů zcela formálních nedostatků, jako když píše: „Později zmíním [...], jak jej utrpení dovedlo až na pokraj rouhání“ (36), k čemuž se ovšem více nevrátí. Odpověď oproti tomu nacházíme v promluvách jiných, otce Jeronýma a otce učitele: Jeroným je ten, kdo prohlásí: „V bratru Theofanovi je kvalitní jádro. Pevně jej vedte a uděláte z něj velkého mnicha!“ (31), a otec novicmistr shrne: „Všimněte si jeho naprosté věrnosti Bohu. My bychom se už dávno vzdali, on ne! [...] Tváří v tvář této extrémní situaci stále odolává, a přitom je povahově a fyzicky tak slabý. Všimněte si, jak všechno trpělivě přijímá. V tom to je. Musíme být dostatečně vnímaví a pokorní, abychom to dokázali rozpoznat, a bylo by škoda projít jen tak kolem...“ (60) Tou hlavní Theofanovou ctností je tedy jeho věrnost, fakt, že ani formálně neopustil mnišské povolání a do poslední chvíle „žil jako mnich“. Toto hluboce prosté konstatování zjevně vychází z osobní zkušenosti novicmistra s mladým mnichem, je však obtížně komunikovatelné navenek, není „doložitelné fakty“. Emotivní popisy pomalé smrti mnicha v podání otce Samuela totiž nejsou s to tuto skutečnost vystihnout, nechť-li sklouznou do klišovitosti („Ten, kdo ho neznal a potkal nás s ním, si mohl říci: ‚Ubohé dítě, ubozí lidé.‘ A my jsme zatím vedle sebe měli skutečného ‚mistra‘.“ [63]). Vytváří se tak napětí mezi realistickým příběhem smrti mladého muže, kterýžto příběh je silný sám o sobě, ať by měl jakékoli kulisy – zde jsou však o to zajímavější, že je tvoří mnišská komunita –, a z vnějšíku (byť z hloubky) jdoucím tvrzením o Theofanově duchovní velikosti, které buď přijímáme, nebo ne. Do tohoto napětí se nicméně jako pozoruhodný svorník mimovolně dostává třetí rovina textu, kterou bych osobně považoval za nejhodnotnější. Je jí vlastní téma mnišské komunity.

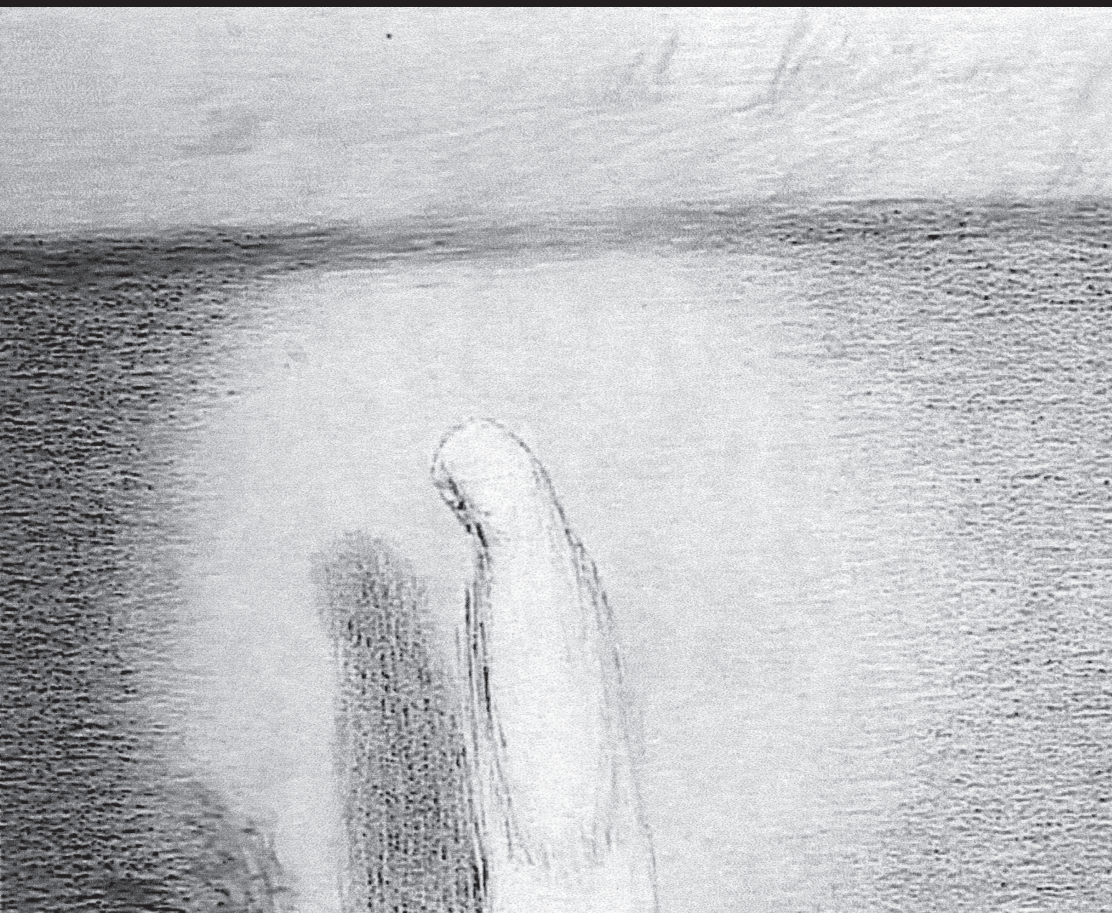
Přes veškeré snahy udělat Theofana hlavním hrdinou příběhu nelze nepostřehnout jeho pasivitu v klíčových okamžicích rozhodování: „S nezdolnou nadějí [...] jsme se rozhodli bojovat v domněnku, že možná přece jen ještě vyhrájeme. [...] Po zralé úvaze jsme dospěli k přesvědčení, že bez ohledu na odborné kvality a obětavost lékařů nepostoupíme naši svobodu ani svobodu bratra Theofana do jejich rukou. Rozhodli jsme se, že se bratr Theofan, stejně jako my, postaví osudu čelem.“ (38) Kdo je ono „my“, které tak vehementně rozhoduje o Theofanově životě? Jsou to představitelé komunity, to oni určují, zda Theofan půjde do nemocnice, či nikoli – ale také s ním ovšem plně nesou jeho těžký osud. Až nápadně je v knize rozvíjen motiv toho, že teprve v klášteře se Theofan stává dospělým, plným člověkem, teprve zde se mu daří rozvinout skryté dary – a že tedy klášter přebírá úlohu, kterou bychom mohli nazvat „rodičovskou“ (vlastní Theofanova rodina i jeho vztah k ní jsou z dramatu jeho smrti zcela vytěsněny!). Nemoc v klášteře jej „prudce uvrhla do věku dospělosti“ (15), do té doby byl Theofan spíše dítětem, mladíkem, který „měl svá vnitřní zranění“ (13 – o jejich povaze se však nic nedozvídáme). Např. až klášterní výuka odhalí za jeho středoškolskými návyky jeho velké intelektuální schopnosti (31).

Tím vším ale implicitní obraz komunity v textu nekončí. Není to totiž celý klášter, který se za Theofana postavil. Z dosti omezeného okruhu jmen, která se v souvislosti s péčí o Theofana objevují, i z jiných narážek (nepřízeň jiných mnichů, pohledy v chóru, poslední objímání s Theofanem) je jasné, že uvnitř kláštera se „kolem Theofana“ formuje užší skupina mnichů, vesměs mladých,

v čele s otci opatem a učitelem, a ovšem otcem Jeronýmem coby mistrem v pozadí, pro něž je vlastně péče o Theofana, zážitek jeho života a smrti, prubířským kamenem vlastního pojetí mnišství. Mnišství opřeného v duchu otce Jeronýma právě na věrnosti povolání, neústupnosti v základních principech mnišského života – především v široce pojatém chápání modlitby –, které jsou nadřazeny dílčím podružnostem. Zjednodušeně řečeno: Je jedno, že si Theofan pouští pro rozptýlení kazeták, spí během dne, jí něco jiného než ostatní, pokud ovšem vnitřně ŽIJE jako mnich, je cele oddán svému povolání a modlitbě. To vše se ale nedá jednoduše pozitivně popsat (proto ona rozpačitost a nekonzistence v hlavním narativním pásmu), to se dá gnómicky konstatovat (vstupy otce učitele), anebo ukázat implicitně na chování „ryzí“ komunity. Theofan se tak stává pro ostatní mnichy zrcadlem jejich vlastního povolání, proto je ztělesněním ideálu, který učí otec Jeroným. Ukazuje na sobě, že v pravé mnišské komunitě jedinec ustupuje do pozadí („my“ rozhodující za Theofana, poukazy na vedení otcem učitelem), stává se její součástí, která ho nese – a ovšem že s ním také bojuje a trpí –, ale je zároveň každou svou součástí proměňována. Živý odkaz bratra Theofana říká, že on ji tajemným způsobem proměnil mimořádně.

Vrátíme-li se k úvodu naší recenze, ptáme se, jaké místo má kniha o bratru Theofanovi v domácí trapistické produkci. Domnívám se, že selhává v ambici být moderní knihou pro mladé lidi, kteří se budou moci ztotožnit s Theofanem a najít v něm svůj osobní vzor (kteroužto ambici spatřujeme v civilním způsobu podání příběhu, tendenci po modernosti a živosti líčení). Na to je ve skutečnosti Theofan příliš neurčitý a jeho životní situace příliš specifická. Místo toho je podle mého názoru kniha především velkým dramatem mnišské komunity, pojetí mnišství jako celku. Osobnost individua ustupuje principu kolektivu, a proto kniha vnitřně odpovídá spíše textu určeného dovnitř společenství než ven do světa. Požadovat ale po „mnišské literatuře“ něco jiného by asi bylo trochu nepatřičné (ačkoli si v tomto smyslu nelze nevzpomenout na knihy Thomase Mertona).

Martin Bedřich





English Summary – Life of the Spirit

Tomáš Machula

Humane Speaking about the Triune God

The pentecostal issue of *Salve* is opened up by the article of Tomáš Machula. It prepares the peculiar space to the potential of rational speculations on the mysteries of the Trinity. After defining notions of “substance” and “accident” on the basis of Aristotelian conception of categories Machula translates them to the Trinitarian context in order to explain apparently paradoxical notion of “subsistent relation”. Then he aims attention of the reader to the way of humane cognition distinguishing epistemological and ontological platform. This distinction drives to differentiation “downgoing” thinking from “upgoing” language. On certain level indeed philosophical recourses have to be interconnected with theological ones: Machula indicates how necessary purification of physical experience by means of analogical speaking about God is.

Yves Congar OP

The Motherhood within God and the Femininity of Holy Spirit

In his extensive reflexion on Holy Spirit Cardinal Congar poses (apart from other aspects) a question how far Holy Spirit represents Motherhood of God and how he acts in the same time within the Trinity the kind of “feminine” part. Coming out from the biblical inspirations following this direction the author enlarges his reflexion in continuity with teaching of Church Fathers. He doesn’t treat the femininity of Holy Spirit in the first place from the economical point of view but rather from the theological one – within the Trinity. In the dialogue with modern authors he develops these perspectives and brings them into the connection with ecclesiology. As much as he acknowledges terseness of some spirited intuitions, he puts them as well through a compact review which is necessary for purification of those inclining to the anthropomorphism. He approaches in the same way also to the last category of these speculations on anthropological applications of femininity of the Holy Spirit; however legitimate and helpful – even necessary – he considers them to be, he indicates their exact limits in which they have to be kept, if they want to remain acceptable.

Ignace de la Potterie SJ

The Holy Spirit and the Church in New Testament

The Jesuit Scripture scholar puts through a critical review a hypothesis of known Orthodox theologian John Zizioulas according to whom it could be distinguished in biblical and patristic sources pneumatology of two types – connected with the mystery of Church and related to a certain conception of Christology. Western theology used to be related to the conception preferring Christological a historical aspect; Eastern theology then prefers to have a starting point in pneumatic and eschatological view. The author poses a fundamental question, if there could be found two types of

pneumatology and two types of paradigm of the Church directly in the New Testament. In order to answer this question he analyses thoroughly relation of pneumatology and ecclesiology first in the books of New Testament ascribed to Luke and then in the Johannine ones. In the last part of the article Potterie consents with the statement of Zizioulas, that in New Testament we can distinguish two types of pneumatology and consequently of two types of ecclesiology as well. These types however cannot be simply identified with Lukean and Johannine works, because both the types in both the traditions are blending together, even if they have different accents. None of these two models of pneumatology can be sufficient and any exclusivity of one at the expense of the other represents a serious danger for the Church. Pneumatological dimension of ecclesiology and Christology confers to theological thinking a dimension of inwardness and spirituality. This way an ecclesiology is drawing towards the Trinitarian dimension which leads to the ecclesiology of community.

Marie-Joseph Le Guillou OP

Experience of Christian East – Experience of the Holy Spirit

The resource for the study of French Dominican, a Professor of Ecumenical Studies Le Guillou, is a statement, that experience of the Holy Spirit awakes a consciousness of *a pure gratuitous gift*. For the Christian it has a consequence – only when he or she forsakes himself/herself, only when literally “expropriates himself/herself”, only then he or she can become fully “himself/herself” in God’s plan. Only this condition can allow to Holy Spirit to be in his very own way a guide of all human actions. In this experience will always play a significant role *personal freedom of human being* towards God: on one side Christian experiences a press of temptation to abandon God, on the other side he or she feels it is God himself, who abandon him/her paradoxically after giving him/her to taste his own presence. Le Guillou goes through Eastern tradition and compares its experience of the Spirit to the experience of transforming light and love. With the support of numerous quotations of Greek Fathers he shows how can both of mentioned systems of concepts (i. e. terms of love and light) very well underline the idea of divinization both of the soul and of the body simultaneously. There happens that God becomes to be visible both on the body and in the soul.

I don’t See a Pneumatological Deficit in the History of Western Church

Interview with Bruce D. Marshall, a Professor of Historical Theology from Southern Methodist University, Dallas, U. S. A.

The interview with Professor Marshall allows us to take a look inside a manifold world of American theology and Church. The author is answering questions about his experiences with ecumenical publishing project of the prestigious forthcoming volume *The Oxford Handbook to Trinity*, about his researches and about his theological interests. Marshall doesn’t stick only to the special topics such as if there is or isn’t a pneumatological deficit in the Western Church, but he also depicts his conversion to the Catholic Church conditioned by his studies of history of theology, especially of St. Thomas. He emphasizes an importance of familiarity with teaching of theological classics for

the present day, and is radically critical to the artificial dividing branches of history of theology and systematic theology. All this cannot get along without the influence on present-day life. A theologian according to Marshall shouldn't be reluctant to make a pneumatological review of our time; he mentions e. g. ecstatic reactions and messianistic expectations at Barack Obama's presidential election in U. S. A.

Karel Šprunk

Humane Friendship as an Image of the Trinity

The essay of the Czech philosopher Karel Šprunk on the friendship as an image of the Trinity is grounded in the principle presented in the book of *Genesis* "man (made) in image of God" (cf. Ge 1:26). In material world footsteps of God are noticeable in such a way – how it was shown by Thomas Aquinas – that various aspects distinguishable by effect have a relation to the particular persons of the Trinity. The study points some similarities between life of divine persons (explored by theology) and life of friendship among human persons (explored by philosophy). Although in God there is only one love, we can still distinguish love of individual persons of the Trinity. As the Holy Spirit is the infinite Divine being, the infinite Divine good becoming presence through the very act of love, the love in God is the infinite friendship among three Divine persons. Comprehension of similarity between humane friendship and friendship of Divine persons can be deepened by the analysis of inward character of humane friendship. When we consider humane friendship an affective unity of two persons, we can see in it an image of immense unity unifying Divine persons. In humane friendship will be realised – especially when it grew up to its fullness, even if in a very estranged image and by the way of creatures – the *koinōnia* of Divine persons.

Benedikt T. Mohelník OP

Vivifying Gift of the Love of Friendship

The author comments an article of the Creed "I believe in the Holy Spirit, the Lord, the giver of life" on the basis of theological reflexion of St. Thomas of Aquinas. He comes out from the Aquinas' sermon on this topic cultivating it further through presentation of Thomas' thoughts in *Summa Theologiae*, where an analysis of traditional titles of the Third Person of the Trinity is dealt with: Holy Spirit, Charity and Gift. The last part of the contribution deals in a special way with the topic of Holy Spirit – the Gift and develops it in the light of *Summa contra Gentiles* where St. Thomas speaks about a friendship between God and man which he attributes to the acting of Holy Spirit.

Štěpán M. Filip OP

The Law of the Spirit

The article by a Dominican from Olomouc, Štěpán M. Filip, inspired with a study of Stanislas Lyonnet S. J. *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon saint Paul*, discusses a fruit of conversion of St. Paul the Apostle: liberation from the Mosaic Law, not only in the meaning of its ritual part, but

also, and above all, in its permanent ethical content. This liberation is coming up through the “law of the Spirit” (Rom 8:2) differing from the Mosaic law substantially; it means no more a code, it is grounded in the grace of Holy Spirit, in the inner principle of action. A Christian living “according to the Spirit” is capable to fulfil what was once required by the law fruitlessly. Besides to the grace of Holy Spirit, the main constituent of the only justifying new law, there is still during our pilgrimage on the earth necessary to have a written code of certain prescriptions. It remains necessary first for sinners but also for imperfectly righteous people. This external code means nevertheless just a secondary and not-justifying element of the new law. It can only have a meaning as an expression of the inner law of the Spirit. It doesn’t form a collection of impersonal regulations; it implies personal following of Jesus Christ. These, who allow the Spirit to lead them, are able to achieve complete freedom. This way St. Paul’s teaching on the law of the Spirit was understood by Tradition: St. Augustine and especially St. Thomas Aquinas to whom this article often refers.

Klára Jelínková

Enclosed Garden of Magdalena Bartáková

Art accompaniment of this issue is formed by screens from the animated film Enclosed Garden (2008) made by Magdalena Bartáková (* 1980) that is based on the Old Testament book Song of songs.

SALVE hledá velkorysé dárce a podporovatele

Proč potřebujeme Vaši pomoc:

- ❑ Salve, revue pro teologii, duchovní život a kulturu má za sebou 19 let existence. Během této doby prošlo také vývojem v odbornosti, grafické tváři, obrazovém doprovodu i tiskové kvalitě.
- ❑ Náklady samozřejmě rostou, a tak nyní překračují náš zisk z prodeje jednotlivých čísel. Jsme odkázáni na několik velkorysých dárců.
- ❑ Vzhledem ke změnám cen poštovního a dalšímu zdražování je třeba, abychom od roku 2009 zvýšili cenu revue Salve na 80 Kč za výtisk při ročním předplatném 300 Kč a sponzorském 500 a více Kč. Tato cena je však stále výrazně nižší než skutečné náklady.

Staňte se, prosím, předplatitelem SALVE – podpořte tak naši revui!

Číslo účtu pro sponzory: 6375022/2700, variabilní symbol: 72583

Adresa redakce: Salve, Velké náměstí 35, 500 01 Hradec Králové

Tel.: 495 063 625

E-mail: dominika@diecezechk.cz

Další informace o revue SALVE najdete na <http://salve.op.cz>.

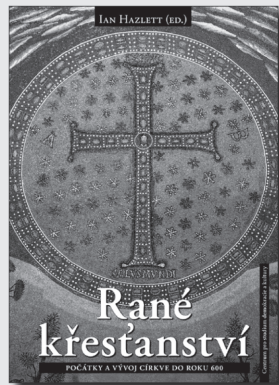
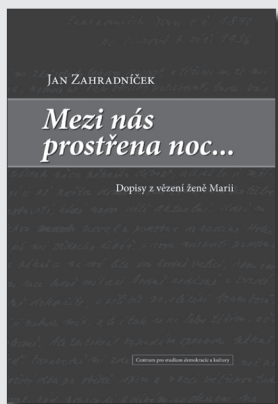
IAN HAZLETT (ED.)

RANÉ KŘESŤANSTVÍ

Počátky a vývoj církve do roku 600

Reprezentativní dílo představuje základní četbu pro každého, kdo chce držet krok s moderním bádáním o počátcích a vývoji křesťanství v prvních šesti stoletích. Každý z příspěvateľů píše o své vlastní výzkumné oblasti a snaží se představit studentům i široké veřejnosti základní obraz dané problematiky, opřený o nové vědecké poznatky. Čtenář má možnost zamyslet se nad smyslem studia raně církevních dějin a prozkoumat historické a náboženské pozadí vzniku křesťanství. V samostatných kapitolách může sledovat utváření křesťanské věrouky, zhodnotit roli církevních otců, seznámit se s novými pohledy na hereze a rozmanitost raně církevní spirituality nebo promyslet vztah mezi ranou církví a tehdejší společností. Kniha také nabízí porozumění dějinám historického zobrazování počáteční éry církve a seznamuje se současnými historiografickými standardy.

Vázané, 320 str., 349 Kč



JAN ZAHRADNÍČEK

MEZI NÁS PROSTŘENA NOC...

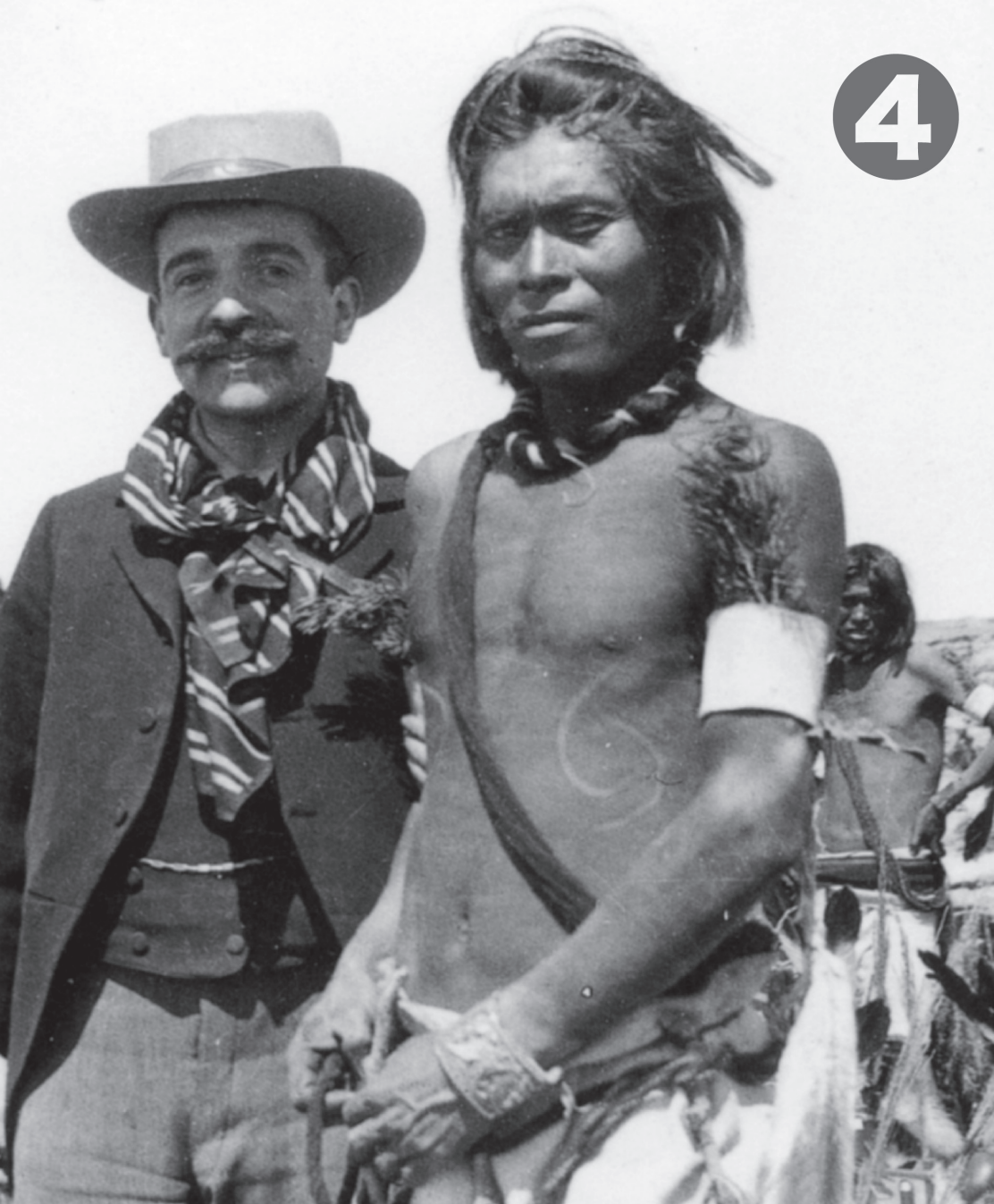
Dopisy z vězení ženě Marii

Jan Zahradníček (1905–1960) se řadí mezi nejosobitější české básníky 20. století. Předkládaná edice obsahuje 250 dopisů, které Jan Zahradníček napsal z vězení své ženě Marii. Vypovídají o zápase víry s beznadějí, vůle s rezignací, mísí se v nich prožitky, dojmy, sny, nálady. Dočítáme se o zoufalství člověka, který byl násilně vzdálen od svých blízkých, mezi řádky tušíme drama básníka, který musí své básně potajmu zaznamenávat nebo uchovávat v paměti. Je to však v první řadě příběh lásky, již nedokázalo oslabit ani devět let odloučení. To vše činí z těchto dopisů jedinečný celek, který se bezpochyby zařadí mezi nejobdivovanější korespondenční soubory v dějinách českého písemnictví.

Vázané, formát B5, 336 stran + 32 stran fotopříloha, 398 Kč

Knihy žádejte v internetovém knihkupectví se slevou na www.cdk.cz, v síti křesťanských knihkupectví nebo na adrese:

Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Venhudova 17, 614 00 Brno,
tel./fax: 545 213 862, e-mail: objednavky@cdk.cz



STUDIA THEOLOGICA 34

zima 2008

ročník X, číslo 4

Teologický časopis Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého,
Teologické fakulty Jihočeské univerzity,
Teologické fakulty Trnavské univerzity
a Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy

Libor Ovečka:

Karel Lev Řehák:

Teolog opomíjený, možná i zapomenutý

Tomáš Machula:

Je možná nová teologie dědičného hříchu?

Peter Volek:

Realita mysle ako podmienka identity ľudskej osoby

Monika Menke:

Soudní moc církve a účast laiků na ní

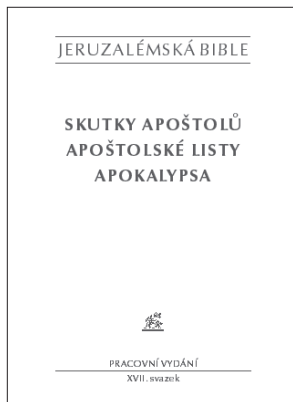
Ladislav Tichý:

Láska bez víry?

Radomír Malý:

Komunistické hodnocení kněží v jižních Čechách

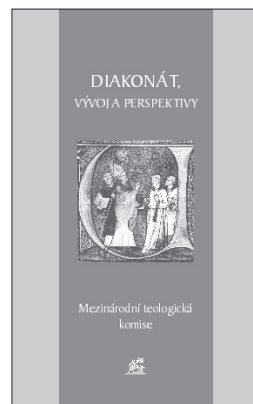
NOVINKY z nakladatelství KRYSTAL OP



Jeruzalémská bible XVII. svazek
(Skutky apoštolů, Apoštolské listy, Apokalypsa)
Poslední svazek, který uzavírá pracovní vydání
Jeruzalémské bible.
brož., 280 s., 250 Kč

Diakonát, vývoj a perspektivy

Dokument Mezinárodní teologické komise z r. 2002 o teologickém rozměru diakonátu, o jeho historii a pastorační budoucnosti.
brož., 120 str., 125 Kč

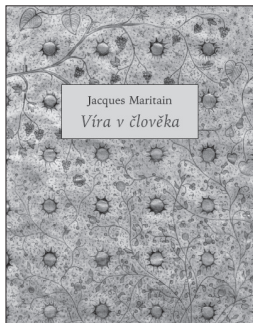


Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné

Poslední dokument Mezinárodní teologické komise (z r. 2007). Pokouší se řešit otázku věčného údělu dětí, které umírají nepokřtěné, na pozadí základních pravd víry o univerzální spasitelné vůli Boží a jedinečnosti Kristova vykupitelského díla, s přihlédnutím k teologické tradici církve.
brož., 64 str., 75 Kč



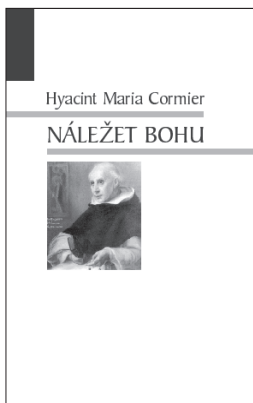
NOVINKY z nakladatelství KRYSTAL OP



Jacques Maritain: Víra v člověka

Je možné věřit v člověka? Prostá zkušenost vidí děsivé krutosti, jichž je člověk schopen, a tuto víru odmítá. Je však možné žít bez víry v člověka? Jak bychom bez ní byli schopni žít a pracovat pro druhé v rodině a ve společnosti? Těmito a podobnými otázkami se zabývají tři texty Jacqua Maritaina, které se zamýšlejí nad hodnotou člověka. Ateismus, který je předmětem prvního textu, je rozhodnutí vyloučit Boha z vlastního života. Ale co jiného pak může být cílem člověka, než on sám? Tolerance, o níž jde v druhém textu, je úsilí přiznat právo na existenci i člověku, jehož myšlení a jednání je poznamenáno zlem nepravdy a zloby. Víra v člověka je vlastním tématem třetího textu. Co je vlastně základem víry v člověka? – To všechno jsou otázky, kterým se nevyhne nikdo, kdo se snaží žít pro Boha a pro člověka uprostřed tohoto svízelného světa.

brož., 48 str., 65 Kč

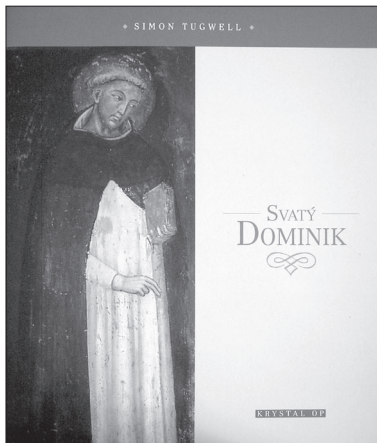


Hyacint M. Cormier: Náležet Bohu

Moudrost a svatost tohoto významného magistra Řádu kazatelů na přelomu 19. a 20. století, obnovitele České dominikánské provincie, vysvětluje nejen z jeho životopisu, ale především z článků a promluv, které jsou řazeny podle hlavních témat jeho kazatelského působení.

Jakým způsobem mohl P. Cormier „vnášet mír do všeho, čeho se dotkl,“ jak to řekla generální představená Malých sester chudých? Odpověď je tato: odzbrojující pokorou. Tato pokora se zakládá na důvěře, že je to Bůh, kdo jedná. P. Cormier měl díky svému postavení důvod k vysokému sebevdomí, avšak nikdy nepodlehł pokušení pýchy. Jeho svatost má jako u všech přátel Božích jen jedno tajemství: „Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus“ (Gal 2, 20).

brož., 104 str., 98 Kč



Simon Tugwell: Svatý Dominik

Barevná obrazová publikace o životě, působení a velkém zakladatelském díle svatého Dominika. Autor je význačný řádový historik a zároveň skvělý vypravěč s duchovním přesahem. Jeho dílo tedy může posloužit jednak jako zdroj spolehlivých informací, jednak jako kvalitní duchovní četba. Vyšlo v srpnu 2008 v řadě Dominicana, ve spolupráci s francouzským vydavatelstvím Signe.

brož., 60 str., 140 Kč

Někteří svatí okamžitě přitáhnou náš zájem svou charismatickou neobyvklostí nebo vzdorným odmítáním toho, co od nich společnost očekává; snáz se pak staví na piedestaly — osamocení s Bohem uprostřed nechápajícího nebo obdivujícího světa.

Osobitost svatého Františka, Tomáše Mora nebo Terezie z Lisieux je zřejmá všem. Jiní svatí nejsou tak nápadní, a to částečně platí i o svatém Dominikovi, který měl neobyčejný talent zapadnout mezi ostatní, přizpůsobit se okolnostem a lidem a zvláště potřebám svých současníků. Jestliže skončil jako otec úplně nového typu řeholního řádu, Řádu bratří kazatelů (od konce středověku známých jako dominikáni), nebylo tomu tak proto, že se snažil do církve záměrně zavést něco nového, ale protože krok za krokem, věrně a co nejvelkodušněji dával přednost tajemnému hlasu Prozřetelnosti. Pokud jej chceme poznat, nemůžeme se věnovat jen jemu; svůj osud neustále spojoval s osudy jiných lidí. K jeho velikosti patří, že byla součástí něčeho ještě většího. Jednoduše řečeno, téměř všechna základní rozhodnutí, která utvářela jeho život a ovlivnila jeho úlohu ve světě, za něj udělal někdo jiný. To neznamená, že byl slabý nebo nejistý; byl schopen dělat, a v případě potřeby i měnit, ta nejradikálnější rozhodnutí, aniž by zradil své přesvědčení. Jeho přizpůsobivost plynula ze síly, zvláště ze síly víry. Poslušnost Bohu jej činila svobodným, svobodným k tomu, aby učinil, co má být učiněno, a to bez rozruchu a stěžování.

Simon Tugwell: Svatý Dominik

JERUZALÉMSKÁ BIBLE

PÍSMO SVATÉ
VYDANÉ
JERUZALÉMSKOU
BIBLICKOU
ŠKOLOU

KRYSTAL OP
KARMELITÁNSKÉ
NAKLADATELSTVÍ



JERUZALÉMSKÁ BIBLE

Karmelitánské nakladatelství a nakladatelství Krystal OP vydávají společně v listopadu 2009 první kompletní české vydání Jeruzalémské bible

Co je JERUZALÉMSKÁ BIBLE

- * jeden z nejuznávanějších a nejrozšířenějších moderních katolických překladů Písma
- * zahrnuje i deuterokanonické knihy: 46 knih Starého zákona a 27 knih Nového zákona
- * obsahuje úvody k jednotlivým knihám; jazykové, historické, teologické komentáře a konkordanční odkazy
- * vznikla úsilím Jeruzalémské biblické školy v době, kdy bylo třeba se vyrovnat s otázkami o historicitě a pravdivosti Bible jako knihy Božího zjevení
- * česká verze je plodem třicetileté práce patnáctičlenného překladatelského týmu pod vedením Františka X. a Dagmar Halasových

Přednosti JERUZALÉMSKÉ BIBLE

- * je vhodná k rozjímání i ke studiu
- * snaží se formou i obsahem přiblížit původním biblickým textům: neubírá ani nepřidává na literárních kvalitách originálu
- * její poznámky a úvody shrnují klíčové interpretační poznatky, a přitom nezatěžují svým rozsahem
- * je po několika desetiletích prvním úplným katolickým překladem Písma do češtiny

SALVE

revue pro teologii, duchovní život a kulturu
číslo 1 ročník 19 (2009)

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, Tomáš Chudý, Klára Jelínková, Pavel Vojtěch Kohut OCD, Jan Linka,
Benedikt Mohelník OP, Jiří Pavlík, Tomáš Petráček, Tomáš Pospíšil OP, Jan Regner SJ,
Albert-Peter Rethmann, Oldřich Selucký, Karel Šprunk, Alexius Vandrovec OSB a další přátelé

sídlo redakce /

Salve, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové

tel.: 495 063 625, e-mail: dominika@diecezezhk.cz

Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.

Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Zuzanna Bedřichová

překlad do angličtiny: Diana Kopřivová OP

obálka a grafická úprava: Otakar Karlas, Norbert Schmidt

sazba z písem Baskerville Ten OT a John Sans: Pavel Vodička

tisk: Omikron Praha, s. r. o.

internetové stránky: Lukáš Kratochvíl (<http://salve.op.cz>)

distribuce – objednávky/

Postservis, odd. předplatného, Poděbradská 39, 190 00 Praha 9, www.periodik.cz

e-mail: postabo.prstc@cpost.cz, bezplatná infolinka České pošty 800 300 302

(Dosavadní předplatitelé obdrží složenku na předplatné poštou.)

cena 80 Kč

roční předplatné včetně poštovného 300 Kč, sponzorské 500 Kč a více

číslu účtu pro sponzorské příspěvky: 6375022/2700 v.s. 72583

MK ČR 67 83

ISSN 1213-6301