SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

M. J. Pitterová OP – Starozákonní pohled na Boží „utrpení“

G. Emery OP – Neměnnost milujícího Boha

Š. M. Filip OP – Boží netrpnost podle magisteria církve

Rozhovor s A.-P. Rethmannem

K. O. Charamsa – Učení svatých o Boží netrpnosti

utrpení Boha

4/12

BAR
POPK
STORE

Obsah

Editorial / 7

Marie J. Pitterová OP
Trpící Bůh?
Starozákonní pohled na Boží „utrpení“ / 11

David Vopřada
Boží utrpení u Órigena / 25

Gilles Emery OP
Neměnnost milujícího Boha a problémy úvah o „Božím utrpení“ / 37

Štěpán M. Filip OP
Deitas impassionabilis
Boží netrpnost podle magisteria církve / 73

Tváří v tvář utrpení nechci dávat rychlou odpověď
Rozhovor s Albertem-Peterem Rethmannem / 105

Pierre Descouvemont
Skutečně Bůh trpí? / 113

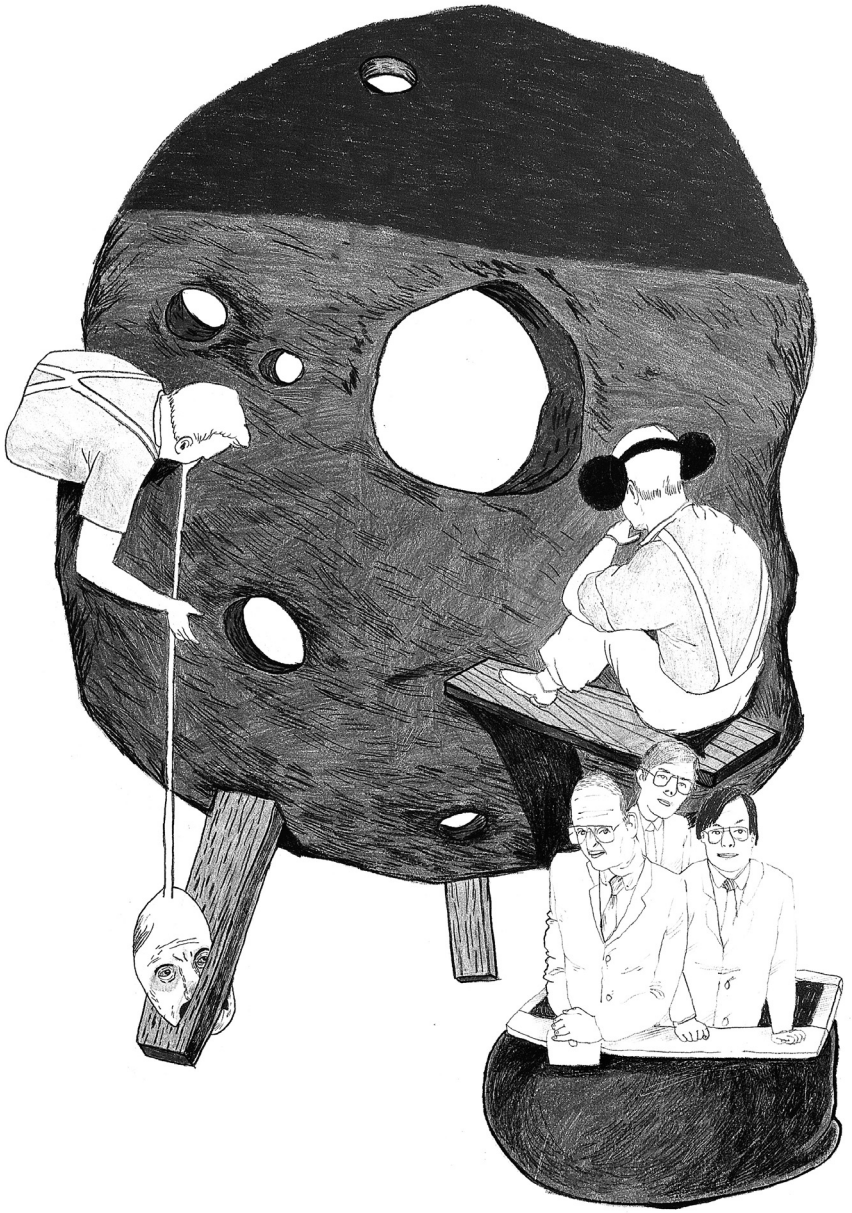
Krzysztof Olaf Charamsa
Učení svatých o Boží netrpnosti / 133

Legenda k obrazovému doprovodu / 153

Anotace / 155

English Summary / 163

Rejstřík článků 2012 / 167



Editorial

Vážení čtenáři,

číslo revue *Salve* o utrpení Boha může na první pohled vyvolávat různé představy. Někdo může mít pocit, že jde o zcela speciální teologické téma, které se ve skutečnosti nijak nedotýká moderního křesťanského života. Pro jiného se může navíc jednat o téma spíše nepříjemné, v dnešní době nevhodně kruté, nebo naopak příliš abstraktní. Na druhou stranu, jak je zjevné ze studií tohoto čísla, jde o téma, které je v dnešní době naopak dosti aktuální a diskutované. Řada teologů a filozofů promýšlí z různých pozic téma Božího utrpení a jejich úvahy směřují k různým, často dosti odlišným závěrům.

Tato různorodost možného chápání našeho tématu se zákonitě odráží i v mnohosti rovin tohoto číslo *Salve*. Tou první rovinou je vlastní uvedení do tématu Božího utrpení, jak bylo vnímáno v celých dějinách církve. Studie sestry Marie Pitterové OP nám otevírá téma utrpení a vůbec emocí, jež jsou připisovány biblickými autory Hospodinu. Patristický článek Davida Vopřady se zabývá známými a mnoha dalšími autory citovanými pasážemi o Božím utrpení v díle církevního otce Órigena, jejich kontextu v dobovém teologickém myšlení a problémy s jejich interpretací. Hned další studie, otců Gillesa Emeryho OP a Štěpána Filipa OP, před nás ovšem staví ještě jiný rozměr celého problému, který je s naším tématem, pojímaným teologicky, zásadním způsobem spojen. Otázka po Božím utrpení je totiž neoddělitelná od základních trinitárních dogmat, jak byly formulovány na prvních ekumenických koncilech. Otázku po možnosti utrpení Boha, tj. po určité formě změny, pohybu či vývoje v Boží podstatě, není možné řešit bez ohledu na výroky o podstatě nejen osoby Syna, na kříži trpícího Ježíše Krista, ale i celé Trojice. Právě na této rovině myšlení o Božím utrpení se dobře ukazuje důležitá skutečnost: Je pochopitelné, jestliže si mnozí myslitelé, zasažení zkušeností utrpení a nespravedlnosti ve světě, kladou otázku po vztahu tohoto utrpení člověka na jedné straně a netrpnosti absolutního, neměnného, nad vše povzneseného Boha na straně druhé, *nota bene* je-li jím Otec trpícího Krista. Jejich úvahy, mnohdy provokativním způsobem revidující staleté tradice nahlížení na podstatu křesťanského Boha, nepostrádají atraktivnost pro mnohé z těch, kteří vnitřně řeší podobné palčivé otázky. V kontrastu k tomu se ale ukazuje legitimita ryzího teologického myšlení, které není neseno dobovými náladami a trendy, a jeho nezbytnost pro řešení takovýchto závažných, ba principiálních otázek týkajících se vztahu člověka a Boha. Je to totiž teolog, kdo nesmí podlehnout pro

člověka lákavé vidině náhlého „přehodnocení“ charakteru Boha a jeho podstaty. Je to teologické myšlení v jeho dvoutisícileté kontinuitě, které nám cosi zásadního vypovídá o Božím charakteru a nastavuje mnohým současným myšlenkovým proudům kritické zrcadlo. Až umělecká působivost úvah o vnitřně trpícím Bohu, jež vycházejí vstříc poraněné lidské duši, která tváří v tvář hrůzám lidských dějin hledá odpověď v koncepci Boha, podobného mu v jeho utrpení, se ve skutečnosti dostávají do konfliktu se samotnou podstatou křesťanského učení a stávají se tak v krajním důsledku nebezpečnými.

Teologické myšlení zde není primárně nástrojem inkvizice, ale silným hlasem do debaty, která by jinak mohla lehce sklouznout do značně nejasných a nekonzistentních rovin. Jak ukazují naši autoři, respekt před originální reflexí palčivých témat naší doby nesmí bránit v tom, vidět tyto otázky v jejich provázanosti s celkem katolické věrouky. Právě tato kritičnost a schopnost kontinuity učení může být oním novým hlasem, který přináší do moderního myšlení, tak roztříštěného a partikulárního, onen znepokojivý, ale o to podstatnější element. Zdánlivě speciální a čistě spekulativní otázka po Božím utrpení tak na sobě ukazuje svou strukturní exemplárnost. Na rozdíl od minulých tisíciletí, která obhajovala Boží absolutnost a neměnnost, a tím i netrpnost, je nyní zdánlivou odpovědí na zkušenost válek, totalitních terorů, koncentráků a gulagů pro člověka Bůh, který je jako on tímto utrpením ve své podstatě zasažen – jen takový Bůh by snad mohl být pro moderního člověka přijatelný, jen takový Bůh by se snad mohl postavit základní námitce ateistů a agnostiků, argumentujících proti Boží existenci faktem přítomnosti zla ve světě. Takové myšlení je ovšem ploché, nepřekračuje samo sebe směrem k opravdové transcendenci! Jak se snažíme v tomto *Salve* ukázat, teologické myšlení opřené o učení církve se s touto otázkou vyrovnává mnohem komplexněji. Obhajoba Boží netrpnosti není zkostnatělým lpěním na neživotném dogmatismu, není cynickým pohrdáním lidským utrpením, ale naopak – je cestou k mnohem hlubšímu porozumění skutečné Boží lásce, která nekonečným způsobem překračuje naše představy. Výmluvný je v tomto ohledu příklad světců (viz článek Cristofora Charamsy), „nejlepších teologů“, kteří zcela intuitivně obhajovali Boží netrpnost, aniž by tím jakkoli snižovali význam utrpení Krista na kříži. Právě naopak, skutečná mystická zkušenost Ježíšova „passio“ je vede k nahlédnutí do hlubin Boží stálosti a neměnnosti, které se stávají i pro ně zárukou směřování k pravdě a naplnění tohoto pomíjivého života.

Přeji všem čtenářům *Salve*, aby pro ně toto číslo bylo v neposlední řadě také hlubokým setkáním s církví, která je v učení magisteria, v práci teologů a svědectví světců nositelkou a učitelkou pravd, o nichž pojednáváme. Aby poznali, že

teologická témata nejsou oddělena od skutečného života ve víře a že téma utrpení Boha je v konečném důsledku tématem nekonečné lásky Boha k lidem, na niž by měl každý člověk celým svým životem odpovídat.

✠ fra Dominik Duka OP

Marie J. Pitterová OP

Trpící Bůh?

Starozákonní pohled na Boží „utrpení“

„Litoval, že na zemi učinil člověka, a trápil se ve svém srdci.“ (Gn 6,6)

Tento verš z 6. kapitoly knihy Genesis je prvním místem v Písmu, kde se setkáváme s Božím utrpením. Biblický autor zde používá termíny *nhm* a *ʻsb*, které obvykle utrpení vyjadřují. Věc na první pohled zcela jasná. Bůh podle Gn 6,6 je zachvácen lítostí a v hloubi svého nitra se trápí. Jelikož se termín *ʻsb* vyskytuje také v Gn 3,16–17, zdá se být souvislost naprosto evidentní – Bůh trpí stejně jako člověk. Tato teze však začíná mít povážlivé trhliny ve chvíli, kdy se začne pátrat po původu utrpení. Utrpení v biblické perspektivě je totiž, řečeno poněkud zjednodušeně, spojeno s hříchem. Může Bůh podléhat hříchu nebo alespoň něčemu, co z hříchu vychází?

Utrpení ve starozákonní perspektivě

Úvodní zmínka o 3. kapitole knihy Genesis napovídá, že o Božím „utrpení“ nelze mluvit bez souvislosti s utrpením obecně, jak je nahlížejí biblické texty. Zkoumání podle terminologie, kdybychom hledali slovo utrpení, by nepřineslo příliš uspokojivý výsledek, protože jeho popis je v biblických textech velmi různorodý. Nejblíže našemu pojmu je hebrejský kořen *ʻsb*, který však nevyjadřuje celé spektrum různých projevů utrpení nacházejících se v Bibli. Pro popis utrpení tedy biblický autor používá jak různé termíny, tak také metaforická vyjádření.

Utrpení je jednou z oblastí, v níž je člověk konfrontován s existencí zla, byť se v tomto případě jedná o zlo fyzické. Ve zprávě o stvoření se dozvídáme, že Bůh své stvoření učinil jako dobré. Jak je tedy možné, že ono dobré stvoření podléhá zlu, jímž je utrpení? Odpověď na tuto otázku zcela jistě nehledá pouze dnešní doba, ale pátraly po ní i dřívější generace, a jak je vidět, nevyhnul se jí ani biblický autor. Každý se s ní však podle dobových a místních podmínek vyrovnává různým způsobem. Nakolik Písmo pojednává o Bohu, natolik se také zabývá člověkem, jak si stojí před Bohem. Průnik utrpení do lidského života je ve Starém

zákoně spojován s hříchem (srov. Gn 3,16.17). Hledání odpovědi na naši otázku se tedy ubírá tímto směrem. Svou teorii biblický autor staví na orientálním pojetí spravedlnosti a na zákonu odplaty. Ani spojení utrpení s hříchem není možné odbýt pouhým konstatováním této skutečnosti, protože i zde lze zaznamenat několik rovin, jež nelze opominout. Zpočátku se utrpení jeví jako trest za hřích, později se však vyskytují i jiné případy, které takto jednoduše vysvětlit nelze. Vždy však je evidentní, že utrpení nějakým způsobem souvisí s pronikáním zla do lidského života a vzdálením se od Boha.

Projevy utrpení ve Starém zákoně

Utrpení má ve Starém zákoně různé projevy a jejich líčení je velmi barvité. Dynamiku utrpení podporuje orientální mentalita, která poskytuje dostatečně široký prostor pro projevování emocí navenek. Kromě typických vyjádření, jako je například námaha, porodní bolesti, nenávist, strach, patří k obrazům utrpení také smutek se všemi jeho projevy i na rovině kultické a v neposlední řadě také poetické obrazy, které vycházejí z dobového prostředí. Snadno si lze představit, co asi prožívá člověk, kterého trápí oheň v kostech nebo který usychá jako bylina ve slunečním žáru. Obrazy z fyzické oblasti se také často užívají pro vyjádření psychického stavu. Problém utrpení je ve Starém zákoně spojen s vírou a texty je předkládají vždy ve světle víry.

S utrpením také souvisí různé emoce, které mohou být jeho příčinou nebo důsledkem. Jedná se spíše o negativní emoce, jako například hněv, zlost, vztek, žárlivost, jež mohou působit utrpení jak člověku, který je prožívá, tak i jeho okolí.[1] Někdy samo utrpení vyvolává negativní emoce, často hněv nebo nářky vůči Bohu, ačkoli právě nářky nejsou vždy považovány za jednoznačně negativní skutečnost. Otázka spočívá v tom, jestli se člověk ve svých stížnostech obrací na Boha (jako v knize Pláč, žalmech nebo v případě Joba či proroků), nebo se ve svém trápení od Boha odvrací (jako Izraelité na poušti). Nářky směřující k Bohu a jeho milosrdenství pak tvoří integrální součást teologie Izraele.[2]

Z terminologického hlediska je třeba konstatovat, že biblický autor používá pro vyjádření utrpení poměrně bohatý slovník. Zde uvedeme jen několik příkladů. Nejblíže našemu termínu utrpení je, jak již bylo uvedeno, hebrejský kořen *'sb*,[3] který označuje fyzickou námahu a bolest jako důsledek lidského odvrácení od Boha. Jinak také vyjadřuje stav psychické nebo emocionální nouze či protiklad radosti a požehnání. Používá se jak pro člověka, tak i pro Boha.[4] Pouze v knize Kazatel popisuje fyzické zranění.[5] Kořen *nhm* znamená lítost v negativním

i pozitivním ladění.[6] Také tento kořen bývá používán pro vyjádření Boží lítosti. Dále je vhodné zmínit také termín *k'b*, který se obvykle používá pro vyjádření bolesti, podobně jako *hjl*.

Kromě terminologického vyjádření, které je samozřejmě také velmi barvité, disponují starozákonní texty různými velmi trefnými obraznými vyjádřeními. Lidské emoce i fyzický stav lze vyčíst jak z přírodních přirovnání, tak také z obrazů vyjádřených pomocí částí lidského těla. Celou řadu takových obrazů uvádí Ezechiášův popis vlastní smrtelné nemoci. Ponechán napospas svému utrpení v předtuše blízké smrti přirovnává svůj stav ke strženému obydlí, ke tkanině odříznuté od osnovy, cítí se, jako by mu lev rozdrtil kosti (srov. Iz 38,10–13). V žalmu 32 vystupují chřadnoucí kosti, těžce doléhající ruka Hospodinova nebo vysychající morek v kostech (srov. Žl 32,3–4). Žalm 38 zase mluví o Hospodinových šípech, kostech, které nemají pokoje, či o ledví, které je v jednom ohni (srov. Žl 38,3a.4b.8a). Kosti jak žhnoucí výheň nebo srdce schnoucí jako podupaná tráva zas předkládá žalm 102 (srov. Žl 102,4–5).

Jeden z Jobových přátel, Sófar, ve své druhé řeči popisuje trest pro svévolníka následujícími slovy: „*Bůh* na něho sešle svůj planoucí hněv, jeho útroby zasáhne prškou *šípů*." (Job 20,23) Siónská dcera v knize Pláč naříká, že Hospodin seslal do jejích kostí planoucí oheň a pošlapal je.[7] Chvějící se nebo zlomené srdce znamená klesání na mysli.[8] Ledviny představují sídlo skrytých myšlenek a vnitřních pocitů.[9] Zrak zpravidla souvisí se spravedlností, správným jednáním.[10] *Npš* ve své významové mnohotvárnosti představuje život. Nejen ve významu duše nebo živoucího organismu, ale také ve svém původním významu hrdlo. Právě obraz vysychajícího hrdla bývá uváděn v souvislosti se smrtí a odloučeností od Boha. Nemoc bývá obrazem špatného nebo dobrého jednání. Uzdravení z nemoci, jehož aktérem je Bůh, bývá obrazem spásy. Škoda, že biblické překlady toto bohatství obrazů často stírají a jejich význam předkládají pomocí abstraktních pojmů.

Velmi významným prvkem při popisu utrpení v biblických textech je smutek. Obrazy celých smutečních obřadů i jejich jednotlivých částí se používají pro vyjádření nejen smutku, ale i jakéhokoli utrpení. Pro staroorientální mentalitu bylo zcela samozřejmé projevovat zármutek navenek. Nejen změnou zevnějšku nebo různými obřady, ale i slovními projevy. Starý zákon předkládá celou řadu různých výkřiků, které jsou jak projevem bolesti jednotlivce, tak i součástí kultu. Různé prosebné modlitby například obsahovaly ustálená zvolání. Na první pohled je zřetelné, že slova užívaná pro vyjádření smutku mají také zvukomalebnou funkci, která zvláště při využití v textu realisticky vykresluje popisovanou situaci a napomáhá vstoupit do děje. Jiným vnějším projevem smutku je změna zevnějšku: roztržení šatu, oblečení do žínice, posypání hlavy popelem, zutí obuvi, ostříhání

hlavy dohola, sezení v popelu. Smutek může mít rozměr individuální nebo kolektivní. Zvláště v žalmech se často vyskytují nářky jednotlivce nad nenávistí nepřátel nebo i nad Božím trestem.

Utrpení a jeho souvislost s hříchem

Když člověk podlehl pokušení postavit se na roveň Bohu, musel nutně poznat otřesnou skutečnost, že nejen Bohu nikdy rovný nebude, nýbrž také že se tímto svým postojem připravil o Boží blízkost (srov. Gn 3,1–10), protože vědomí viny působí strach a strach vzdaluje od Boha.[11] Pokud je Bůh dárce života, dokonce sám život, pak odvrácení od něj nutně znamená odvrácení od zdroje života, a tedy konfrontaci s vlastní křehkostí a smrtelností. Do lidského života vstupuje boj o přežití, nenávist a násilí. Hřích prvního člověka tak otevřel přístup zlu, které začalo do lidského života pronikat. Jedná se přitom o zlo v obou jeho aspektech, morálním i fyzickém. Souvislost mezi morální a fyzickou stránkou zla ukazuje už 3. kapitola knihy Genesis (srov. Gn 3,16–19), kde je utrpení prezentováno výslovně jako trest za hřích.

Utrpení je tedy popsáno jako atribut čistě lidský. Člověk není v tomto případě pouze pasivním elementem, ale je také sám schopen utrpení působit. A nakolik je konfrontován se svou smrtelností, natolik je také schopen stát se strůjcem smrti bližního. Výrazným příkladem je v této souvislosti Kainova bratrovražda. Souvislost mezi utrpením a hříchem ukazuje také případ Lamecha (srov. Gn 4,23–24), který neadekvátně odplácí za své zranění. Zde lze vidět, jak porušenost a utrpení narušují mezilidské vztahy. Starý zákon ani tolik nepopisuje samo fyzické utrpení, jako spíše jeho projevy a důsledky, které vycházejí najevo zejména v lidském jednání.

Vztah hříchu a utrpení lze ve Starém zákoně vystopovat na dvou základních rovinách. Nejdříve už zmíněný trest a na druhém místě utrpení jako následek hříchu. Posledně jmenovaný rozměr může mít formu důsledku nějakého hříšného jednání, které způsobí utrpení (hříšníkovi nebo někomu jinému) nebo pouze schopnost člověka trpět kvůli porušenosti prvotním hříchem. Utrpení může být příčinou dalšího utrpení nebo také otevřením prostoru pro Boží působení.

Utrpení jako trest za hřích

Pokud se jedná o utrpení jako trest za hřích, obsahují starozákonní texty několik různých způsobů, jak tuto skutečnost vyjádřit. V první řadě jde o výslovný trest za spáchaný hřích, dále nepřímá vyjádření tohoto postoje k danému problému a nakonec přiznání viny a Boží odpuštění, které vysvobozuje z trestu.

Jedním z případů, kdy jde o hříšné jednání, po němž hned následuje utrpení jako trest, je situace Mirjam, která reptá proti Mojžíšovi a tím proti Bohu a je stižena malomocenstvím (srov. Nm 12,1–10), nebo král David, jenž je trestán za sčítání lidu, které provedl, protože tento čin byl považován za nedůvěru vůči Bohu (srov. 2Sam 24). Také Elizeův služebník Gechazi je potrestán malomocenstvím za svůj podvod (srov. 2Král 5,20–27). Smrtelná střevní choroba krále Jorama je vyložena jako trest za bezbožný život (srov. 2Kron 21,14–19). Trest v souvislosti s odcizením schrány Filišťany je dvojího typu. Nejdříve jsou Izraelité, kteří ji chtěli využít ke svému prospěchu, zbaveni Boží přítomnosti a ochrany a potom jsou také Filišťani potrestáni nemocí za svoji snahu podmanit si Boha Izraelců. Hospodin však ukázal svou svrchovanost.[12]

Nepřímá vyjádření tohoto postoje se ukazují převážně v hledání příčiny prožívaného utrpení. Příkladem může být Jobův přítel Elihu, který se snaží vysvětlit, že žádný člověk není bez viny, a tedy každé utrpení je trestem za hřích.[13] Jiné příklady předkládá Kniha žalmů. Žalm 32 popisuje vysvobození z utrpení po přiznání viny a dosažení Božího odpuštění.[14] Žalmista v Žl 38 naříká nad svým údělem, své utrpení považuje za Boží trest a přiznává svou vinu.[15] Hospodinův Služebník vyzývá k návratu k Bohu, protože pokud lid setrvá ve svém hříchu, zakusí utrpení z Hospodinovy ruky. Neposlušný Jeruzalém čeká zničení, stane se místem, které budí hrůzu a posměch.[16] Hospodin trestá svůj lid, ale jeho hněv není trvalý. Skrze proroky dává poznat, že trest je dočasný, a naopak ti, kteří lid utiskovali a působili mu utrpení, budou sami potrestáni (srov. Iz 10,24; 21,3).

Kvůli sepětí s hříchem bylo utrpení nahlíženo jako neslučitelné s kultickou oblastí. Proto těžká nemoc znamenala nezpůsobilost k bohoslužbě. Pro vnější zranění existovali ranhojiči,[17] ale pro závažná onemocnění byl kompetentní kněz. Pouze Bůh může uzdravit. Od Boha tedy pochází nejen utrpení, ale i uzdravení.[18] Proto obrátit se na lékaře či cizí božstvo znamenalo projev nedůvěry nebo dokonce těžký hřích (srov. 2Kron 16,2; 2Král 1,1–8). Pokud se člověk ve své nemoci obrátí na Boha, objeví se i prostředky k uzdravení.[19]

Utrpení jako následek hříchu

Jako následek hříchu je na prvním místě třeba jmenovat všechna trápení spojená s prvotním hříchem, poznání vlastní smrtelnosti a zakoušení účinků zla, mezi něž patří utrpení jako takové. Člověku sice bylo zabráněno získat nesmrtelnost, ale přesto se právě ve své porušenosti občas pokouší být pánem života a smrti vzhledem ke svým bližním. Prožívané utrpení vyvolává protireakci, leckdy jde o další stupňování utrpení. Příkladem může být již zmíněný Lamech. V Kainově potomstvu se rozmáhá násilí. Lamech se chlubí neadekvátní odplatou za zranění, což ukazuje výrazný protiklad k mojžíšskému Zákonu, který usměrňuje staroorientální právo krevní msty (srov. Ex 21,12–37). Příběh ukazuje, kam až může dospět odvrácení od Hospodina. Podobně jednají Jákobovi synové s obyvateli Šekemu, když je potrestají za zneuctění své sestry (srov. Gn 34,7–31). Utrpení Jakubovců vedlo k rozhodnutí zbavit života ty, kdo je způsobili. Přijetí obřízky Šekemskými bylo vlastně zneužití symbolu víry pro vlastní cíle, proto nebyli zachráněni. Snaha krále Davida, aby jeho hřích nevyšel najevo, ho vede k rozhodnutí o smrti Chetity Uriáše (srov. 2Sam 11,14–16). Utrpení, které tím způsobí, zasáhne hned několik osob. Nevinného člověka, který je obětován v boji, vdovu zarmoucenou jeho smrtí a nakonec samotného Davida, který se trápí nad smrtí dítěte, jež se narodilo z nedovoleného vztahu.[20]

Utrpení jako zkouška

Reakce na utrpení ovšem nemusí být vždy negativní. Je důležité, zda se trpící obrací na Hospodina, nebo se od něj odvrací. Významnou součástí starozákonních textů jsou nářky, ať už se jedná o knihu Pláč, Žalmy, proroky či Joba. Mezi zmíněnými nářky a reptáním Izraelitů na poušti je přitom rozdíl. Reptající Izraelité se odvraceli od Hospodina, zatímco například Job se ve své tísni obrací na Hospodina a předkládá mu své stížnosti. Kniha Job předkládá utrpení jako zkoušku věrnosti. Působení Satana lze chápat jako obraz souvislosti zla a utrpení. Hřích jakožto zlo působí izolaci. Utrpení jako fyzické zlo má podobné účinky. Spravedlivý Job je v situaci naprosté izolace od svých přátel, kteří nejsou schopni mu porozumět. Své nářky však Job směřuje k Bohu, který ho vysvobodí.

Pozitivní vyústění může mít také pojetí utrpení jako prostoru pro Boží působení. Taková situace vždy vede k hlubšímu poznání Boha a spolupráci na jeho díle. Abrahámova zkouška víry, kdy má obětovat svého jediného syna a v níž obstojí, má velký význam pro Boží spasitelné působení (srov. Gn 22,1–12). Příběh Josefa Egyptského

ukazuje Boha, který zachrání nejen toho, kdo mu je věrný, nýbrž i ostatní, kteří se vůči jeho věrnému dopustili hříchu a jednali s ním svévolně (srov. Gn 37–46). Do utrpení Izraele v Egyptě vstupuje Bůh a vyvede ho z otroctví. Mojžíš, kterého se jeho rodina musela vzdát, se stává Božím nástrojem k provedení tohoto záměru. Egyptské rány donutí faraona, aby lid propustil. Když vyvolený lid svírá úzkost a strach z pronásledovatelů, ukáže Hospodin svou moc a nepřátel ho zbaví.

Kniha Soudců obsahuje mnoho příkladů Božích zásahů ve prospěch Izraele, když se od své bezbožnosti obrátil zpět k Bohu. Bůh jednal podle svého příslibu a kající lid zachránil. Kniha Pláč je vyznáním viny před Hospodinem a důvěry v jeho pomoc a vysvobození. Také žalmy poskytují bohatou zásobu příkladů Božího soucitu a zásahů ve prospěch trpícího.[21] K úpěnlivému vzývání Boha ale vede i utrpení, které přímo nesouvisí s odpadnutím od Hospodina. Trpící hledá útěchu u toho, který jediný mu může pomoci. Chana v 1Sam ve svém trápení volá k Hospodinu a je vyslyšena a zbavena své potupy (srov. 1Sam 1,1–20). Král Ezechiáš se ve své smrtelné nemoci obrací v modlitbě k Bohu a získává jak lék k uzdravení, tak ještě dalších 15 let života. Prorok Elizeus se modlí za vzkříšení syna své hostitelky a je vyslyšen (srov. 2Král 4,8–37). Královna Ester se ve své úzkosti svěřuje Hospodinu, vydává se v nebezpečí pro svůj lid a je vyslyšena. Její důvěra zachrání život jí i celému jejímu lidu. Aramejec Naaman, který je prostřednictvím proroka Elizea uzdraven z malomocenství, přijímá víru v Hospodina (srov. 2Král 5,1–19). Prorok Daniel nebo tři mládenci odsouzení na smrt pro svou víru se spoléhají na Hospodina a jsou zázračně zachráněni.

V některých z uvedených příkladů už nestačí vysvětlení utrpení jako trestu za hřích. Proč má trpět nevinný člověk? V případě Joba jde zcela jistě o zkoušku věrnosti. Na celém příběhu je evidentní, že Bůh je zkoušenému stále nablízku a on se k němu obrací, hledá vysvětlení u něho. Na Naamanovi se ukazuje univerzalita spásy. Královna Ester trpí kvůli svému lidu. Odtud je už jen krok k zástupnému utrpení, jak je podává třetí zpěv o Služebníku Hospodinovu. Služebník není zkrušen pro své viny, nýbrž pro viny všeho lidu. Sám spravedlivý trpí za nespravedlivé, aby oni byli zachráněni.

Utrpení připomíná porušitelnost a smrtelnost člověka. V průběhu dějin spásy se ukazuje dynamika odpadu a návratu k Bohu. Bůh ovšem není přísný trestající soudce ani uražený žárlivec. Neustále člověku nabízí návrat k životu. Na první pohled by se mohlo zdát, že Starý zákon velmi přehledně postupuje v linii od trestu za hřích k zástupnosti. Je však třeba upřesnit, že otázka zástupnosti v utrpení se vyskytuje už v Tóře, zejména v postavě Mojžíše. Přestože většina případů utrpení ve Starém zákoně má svou příčinu, zůstávají některé nevysvětlitelné.[22]

Bůh a utrpení

A jak se k tomu staví Bůh? Je vidět, že není jen pasivním pozorovatelem. Má zde své místo a jedná. Je dokonce natolik přítomen a natolik blízký člověku, že s ním jeho utrpení nese a hledá způsob, jak pomoci.

Tvrdit, že Bůh podléhá utrpení stejně jako člověk, by znamenalo považovat ho za schopného hříchu, což zcela protiřečí jeho svatosti. Přesto biblický autor bez obav používá pro Boha stejné obrazy i terminologii jako pro člověka. Odbýt však tuto otázku konstatováním, že se jedná o pouhé metafory, by bylo také nedostatečné. V této oblasti se opět střetává evropské abstraktní myšlení s orientální obrazností. Proti představě do značné míry nedotknutelného (ačkoli člověku nakloněného) Boha stojí představa Boha, který přebývá uprostřed svého lidu i ve všech jeho trápeních. A tato jeho přítomnost není statická, nýbrž velmi dynamická. Výslovné zmínky o Božím „utrpení" jsou *metafory*, stejně jako popis jakýchkoli jiných emocí připisovaných Bohu. Jsou však také velmi výmluvným vyjádřením Božího působení uprostřed vyvoleného lidu a jeho vztahu k němu i k celému stvoření.

V jakém smyslu lze mluvit o Bohu a utrpení, pokud je utrpení ve starozákonních textech atributem čistě lidským? Jak je možné, že se biblický autor nebojí vyjadřovat se v tomto smyslu o Bohu? Ačkoli řecká mentalita by podobné vyjádření považovala téměř za rouhání, Semita podobný problém neřeší. Ve starozákonní perspektivě se utrpení v souvislosti s Bohem jeví na dvou základních rovinách. Jedna představuje Boha a lidské utrpení a druhá Boha jako trpící subjekt. Vztah Boha k člověku, a zvláště k trpícímu člověku je velmi srozumitelný a zcela odpovídá obecnému pojetí Božího působení.

Pojem „trpící Bůh" už tak snadno přijatelný není, zejména proto, že utrpení samo evokuje spojení s hříchem, o němž se v případě Boha mluvit nedá. Odbýt tuto skutečnost tvrzením o nedostatečně rozvinuté teologii či primitivních představách o Bohu, případně ji odsunout do kategorie básnických nadsázek nebo metafor obecně, by znamenalo odmítnutí významného aspektu v Božím působení, jímž je vztah. Pojednává-li Písmo o živém Bohu (v kontrastu k modlám), je pochopitelné, že se živý Bůh projevuje ve vztazích. Nejen utrpení, ale jakýkoli projev Boha popsaný ve Starém zákoně je vlastně metafora. Biblický autor totiž neřekne, jaký má Bůh vztah k člověku, ale spíše jak se tento vztah projevuje a používá k tomu obrazy z lidského života, které jsou mu důvěrně známé.

Metafor je v biblickém textu velké bohatství a zastupují různé sféry nejen lidského života. Kromě přirovnání souvisejících s lidským tělem, emocemi nebo vztahy existují další, která patří do světa člověka obklopujícího, tedy zejména

různé přírodní obrazy. Přírodní metafory poukazují na vztah mezi Bohem a řádem stvoření, tzn. mezi Bohem a světem.[23] Antropomorfní metafory mají funkci přiblížit Boha člověku, ale nevystihují ho plně. Vždy bude existovat napětí mezi chápáním Boží podobnosti a odlišnosti vzhledem k člověku, a tedy určité nebezpečí vykládat různé metafory v doslovném smyslu. Tato otázka se týká fyzické i emocionální stránky.

Metafory mají v textu různou úlohu a lze je rozdělit do několika skupin. První v řadě stojí metafory, u nichž se forma pojí s funkcí. Převážně se jedná o části lidského těla, které jsou obrazem nějakého projevu. Tak ústa znamenají mluvení, pravice projev moci, skloněná tvář nebo ucho naslouchání, ruce nebo prsty stvořitelské dílo, noha znamená chození nejen ve smyslu pohybu, ale i správného či nesprávného jednání. Pro vyjádření emocí se zpravidla užívají obrazy orgánů, jako srdce, které znamená soucit, či ledví, vyjadřující skryté myšlenky. Vzplanutí označuje hněv nebo žárlivost a v souvislosti s Bohem se hovoří i o smíchu, lítosti, soucitu a radosti. Velmi výstižný, až nepravděpodobně vyznívající je obraz Boha, který krčí nos nad nepřáteli v Žl 2.[24] Na vztahové rovině se užívají metafory vycházející z prostředí rodiny nebo širší společnosti, jako například otec, matka[25] či pastýř.[26]

Starozákonní texty popisují Boha i pomocí protikladů, kdy sám Bůh projevuje lítost, a o něco dál upozorňuje, že přece není člověk, aby litoval.[27] Metafory působí nejen na kognitivní rovině, ale také na rovině emocionální. Některé metafory se používají pro svou šokující výpověď.[28] Každá diskuze o Božím utrpení předpokládá pochopení vztahu Bůh – člověk. Boží vztah ke světu je reálný a má svoji integritu. Bůh je vnitřně spojen se světem, který vyšel z jeho ruky a je v něm stále přítomný.

Boží „zranitelnost“

Boží „zranitelnost“ souvisí se vztahem. Hospodin sám sebe identifikuje prostřednictvím vztahu (Bůh Abrahámův, Izákův a Jákobův; Bůh otce Davida…). Důvěrnost tohoto vztahu ukazuje zjevení Božího jména lidu, jímž také potvrzuje svou stálou přítomnost,[29] která se nevyhýbá ani sdílení lidského utrpení. Bůh dává člověku poznat své myšlenky i emoce. Jeho emoce se však nevymykají kontrole. Je schopen se hněvat, ale nehřeší. Bůh je popisován jako trpící v souvislosti s hříchem a hříšným jednáním. Odvrácení od Boha znamená narušení vztahu a odmítnutí života. Hříšné jednání se projevuje v životě proti přirozenému řádu a později nejčastěji porušováním smlouvy s Bohem, kdy lid odmítá Boha jako svého Pána. Po hříchu zpravidla následuje trest, který ovšem v případě Hospodina není

neadekvátní protireakcí na způsobené utrpení. Po obrácení vždy následuje odpuštění a přijetí.

Bůh ovšem trpí také se svým lidem ve smyslu přítomnosti v jeho utrpení (srov. Ex 3,7). Tato zkušenost je vždy spojena se slovy slyšet (*šm'*), pamatovat (*zkr*), vidět (*r'h*), znát (*jd'*). Hospodin nejen slyšel křik, ale viděl bídu a zná bolest svého lidu. Přitom sloveso znát má v hebrejštině širší význam. Bůh nejen ví o bolestech svého lidu a je s nimi obeznámen, informován o nich, ale také je do hloubky proniká a s lidem prožívá. Boží „utrpení" se také promítá do života proroků. Tito lidé jsou pak obrazem Božího „utrpení", tedy prožívání určité situace, která se ho dotýká. Příkladem může být největší z proroků, Mojžíš.

Utrpení v biblickém pojetí má vždy spojitost s hříchem, a přesto se biblický autor nebojí popisovat Boha jako trpícího. Svět lidského utrpení a smrti je však Bohu vzdálen, a to v tom smyslu, že nepodléhá jeho zákonitostem. Podsvětí, šeol, byl místem, kam Bůh neměl přístup, jednoduše proto, že je Bohem života, ne smrti, jak říká Žl 6,6: „Mezi mrtvými tě nebude nic připomínat; což ti v podsvětí vzdá někdo chválu?" Jak utrpení, tak hřích vždy vyvolávají Boží reakci. Může jít o hněv, ale i o soucit či lítost. Boží utrpení v Písmu je tedy vyjádřením vztahu k člověku, který vrcholí ve vtělení Božího Syna a jeho výkupné oběti.

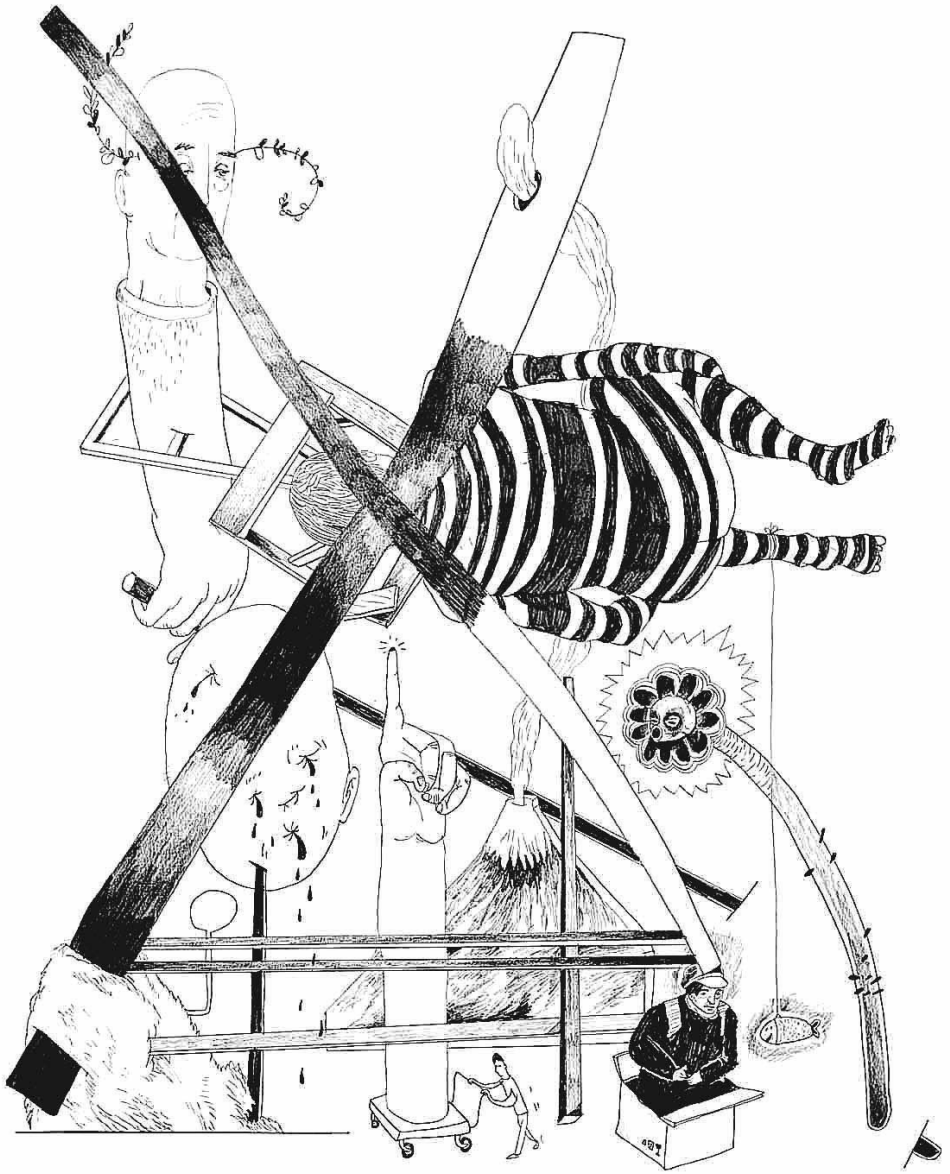
POZNÁMKY:

1/ Srov. např. 1Král 21,4–5, kdy izraelský král vzteky onemocní. Souvislost mezi negativními emocemi může naznačovat i kořen *k's*, který vyjadřuje nejen vztek nebo zlobu, ale v *hi* také nemoc.
2/ Srov. Walter Brueggemann: *Old Testament Theology. Essays on Structure, Theme and Text*. Minneapolis, Fortess Press 1992, s. 22–44.
3/ Srov. Carol Meyers: „'sb". IN: TWAT, díl VI. Stuttgart–Berlin–Köln, W. Kohlhammer 1987, s. 298–301.
4/ Srov. Gn 6,6: „Litoval, že na zemi učinil člověka, a trápil se ve svém srdci."
5/ Kaz 10,9: „Kdo láme kámen, přichází k úrazu, kdo štípe dříví, je při tom ohrožen."
6/ Srov. Horacio Simian-Yofre: „nhm". IN: TWAT, díl V. Stuttgart–Berlin–Köln, W. Kohlhammer 1986, s. 366–384; Hans Joachim Stoebe: „nhm". IN: THAT, díl II. München, Ch. Kaiser 1993, s. 59–66.
7/ Srov. Pláč 1,13: „Z výšiny seslal do mých kostí oheň a pošlapal je. Před nohy mi rozprostřel síť, obrátil mě nazpět. Učinil mě místem zpustošeným, nečistým po všechny dny."
8/ Srov. např. Jer 23,9: „Mé srdce je zlomeno v mém nitru, všechny mé kosti se chvějí, jsem jako opilý člověk, jako muž zmožený vínem, kvůli Hospodinu, kvůli jeho svatým slovům."
9/ Srov. ledví plná úzkosti ve spojení s porodními bolestmi v Iz 21,3: „Proto jsou má bedra plná smrtelných úzkostí, křeče se mne zmocnily jako rodičky. Jsem zkrušen tím, co slyším, hrozím se toho, co vidím."
10/ Srov. např. Iz 42,18–19: „Slyšte, hluší, prohlédněte, slepí, ať vidíte! Kdo byl slepý, ne-li můj služebník? Kdo byl hluchý jako můj posel, jehož jsem vyslal? Kdo byl slepý jako ten, za něhož jsem zaplatil, slepý jak služebník Hospodinův?"
11/ Obrazem této skutečnosti je Adam, který se schovává před Hospodinem v Gn 3,8.
12/ Srov. 1Sam 5,6: „Hospodinova ruka těžce dolehla na Ašdóďany a způsobila mezi nimi spoušť. Ranila je nádory, Ašdód i jeho území."
13/ Srov. Job 33,19: „Bolestmi je kárán na svém loži, stálým svárem v kostech." Není potom divu, že Job na podobné utěšování reaguje poněkud podrážděně.
14/ Srov. Žl 32,3–5.
15/ Srov. Žl 38,4: „Pro tvůj hrozný hněv už není na mém těle zdravé místo, pro můj hřích pokoje nemá jediná kost ve mně."
16/ Srov. Jer 19,8: „Způsobím, že toto město bude vzbuzovat úděs a posměch; každý kolemjdoucí nad všemi jeho ranami posměšně zasykne úžasem."
17/ Srov. Ex 21,19: „… poskytne pouze *náhradu* za jeho vyřazení z práce a zajistí mu léčení."
18/ Srov. Job 5,18: „On působí bolest, ale *též* obváže *rány* , co rozdrtí, vyléčí svou rukou."
19/ Srov. 2Král 20,7: „Izajáš poručil: ‚Vezměte suché fíky.' Vzali *je* a přiložili na vřed a *Chizkijáš* zůstal naživu."

20/ Srov. 2Sam 12,18: „Sedmého dne dítě zemřelo. Davidovi služebníci se mu báli oznámit, že dítě zemřelo. Říkali: ‚Když dítě bylo ještě naživu, domlouvali jsme mu, ale neuposlechl nás. Jak bychom mu teď mohli říci: Dítě zemřelo? Provedl by něco zlého.‘“
21/ Např. Žl 32; 43; 51; 102; 130.
22/ Srov. např. Jakubův zápas v Gn 32,23–33.
23/ Srov. Terence Fretheim: *The Suffering of God. An Old Testament Perspective*. Philadelphia, Fortress Press 1984, s. 13–30.
24/ Srov. Žl 2,4b. Jde o případ, kdy kořen *l'g* vyjadřuje výsměch pomocí výstižného obrazného vyjádření. *'dnj jl'g lmw*, posmívající se Hospodin, tvoří paralelismus k první polovině verše, kde se ten, který sídlí v nebesích „pouze“ směje *jwšb bšmjm jshq*.
25/ Srov. např. Oz 11,1: „Když byl Izrael mládenečkem, zamiloval jsem si ho, zavolal jsem svého syna z Egypta.“ Iz 49,15: „Cožpak může zapomenout žena na své pacholátko, neslitovat se nad synem vlastního života? I kdyby některé zapomněly, já na tebe nezapomenu.“
26/ Srov. např. Žl 23,1: „Hospodin je můj pastýř, nebudu mít nedostatek.“
27/ Srov. např. 1Sam 15,29 a 15,35.
28/ Srov. např. Oz 5,12.14–15: „Budu Efrajimovi jako hnisavá rána a jako kostižer Judovu domu. […] Neboť já budu na Efrajima jako mladý lev, na Judův dům jako lvíče. Já, já rozsápu a odejdu, uchvátím a nikdo nevysvobodí.
Odejdu, vrátím se ke svému místu, dokud nevyznají svou vinu a nezačnou mě hledat. Ve svém soužení mě budou hledat za úsvitu.“
29/ Srov. Ex 3,14–15: „Bůh řekl Mojžíšovi: ‚Já jsem ten, který jsem.‘ A řekl: ‚Hle, Izraelitům řekneš toto: Já jsem mě poslal k vám.‘ Bůh Mojžíšovi dále řekl: ‚K Izraelitům promluvíš takto: Poslal mě k vám Jahve, Bůh vašich otců, Bůh Abrahámův, Bůh Izákův a Bůh Jakubův. To je mé jméno na věky, tak mě budou z pokolení na pokolení vzývat.‘“

Marie J. Pitterová OP (* 1973), zabývá se starozákonní biblistikou.

bez



David Vopřada

Boží utrpení u Órigena

Otázka, zda a jak lze o Bohu tvrdit, že trpí, není nijak nová. Kladli si ji již církevní otcové v prvních staletích. Mezi těmito církevními spisovateli pak náleží zásadní místo alexandrijskému Órigenovi, jehož řešení mnoha otázek ovlivnilo teologické bádání následujících věků. Mezi nimi pak nechybí ani tázání, zda může Bůh trpět a zda trpí opravdu. Jak obhájit biblická tvrzení o Božím utrpení s filozofickým přesvědčením, že netrpnost náleží k Boží podstatě?

Problematice Božího utrpení u Órigena již byla věnována určitá pozornost.[1] V návaznosti na toto předchozí bádání se nejprve pokusíme stručně nastínit raně patristický kontext této otázky, abychom se pak ve dvou krocích mohli věnovat otázce Božího utrpení u alexandrijského mistra, a to ve dvou ohledech: budeme se věnovat místům, která hovoří o utrpení Boha jako takového, a posléze těm, jež řeší otázku s ohledem na vtělení. Nakonec budeme pozornost věnovat čtyřem homiletickým textům, jež mohou podle Josepha Hallmana naznačovat, že Bůh trpí.

Patristické počátky

Poselství prvních patristických autorů je v zásadě jednomyslné – Bůh se nemůže měnit, a proto nemůže ani trpět.[2] Již Kléméns Římský je přesvědčen, že Pán „ničehož nic nepotřebuje“, a proto je „vzdálen hněvu“.[3] Svatý Ignác Antiochijský již ale ve svém listu Polykarpovi reflektuje napětí, jež bude provázet teologii až dodnes. Vybízí totiž svého druha v biskupské službě, aby očekával „toho, jenž je nad časem, bez času, neviditelný, kvůli nám viditelný, nehmatatelný, bez utrpení, kvůli nám ale trpěl, který pro nás všecko možné snášel“.[4] Bezčasový a neviditelný Bůh trpět nemůže, Kristus-Bůh, „Slovo života“, jenž vstupuje do času, jehož „jsme slyšeli“, jehož „jsme na vlastní oči viděli“ a jehož „se naše ruce dotýkaly“[5] – ten trpí. Paradox však neprobíhá pouze mezi „Bohem“ a „Kristem“, ale přímo v Kristu, jak píše Ignác Efezským: „Jeden je lékař tělesný i duchovní, zrozený i nezrozený, vtělený Bůh, ve smrti pravý život, i z Marie, i z Boha, nejdřív trpící, potom netrpící, Ježíš Kristus, náš Pán.“[6]

Asi nás nepřekvapí, že za ideou netrpícího Boha budou stát i apologeté, kteří vcházejí do dialogu s řeckou filozofií, pro niž je idea trpícího boha těžko představitelná, s úmyslem obhájit pravdivý nárok křesťanské nauky.[7] Takto se o Bohu vyjadřují jak Aristeidés, Justin, Athénagorás, tak Theofilos, byť u posledně jmenovaného můžeme vnímat určité napětí, když označuje Boha za „neměnného" (*analloiótos*) poté, co obhajoval Boží hněv.[8]

Také Irenej zůstává přesvědčen, že Bůh nemůže trpět: svět a člověka nestvořil proto, že by něco potřeboval, neboť „již před veškerým stvořením Otce oslavovalo Slovo".[9] U biblických míst, která implikují, že Bůh jedná v hněvu – jako např. když odmítá oběť –, Irenej opakovaně zdůrazňuje, že se Bůh nemůže hněvat, jak si to lidé představují, nýbrž jedná slitovně, s ohledem na lidskou slepotu se člověku snaží vdechnout život.[10] Boží hněv je tak ve skutečnosti projevem Božího milosrdného napomenutí.[11] Podobně jako Ignác, také Irenej reflektuje zásadní změnu, kterou přináší vtělení Slova. Proroci zvěstují, že člověk uvidí svýma očima neviditelného Boha, uslyší svýma ušima jeho hlas a ohlašují, že „ten, který nemůže trpět, bude trpět".[12] A přesto ti, kteří věří v přirozeně neviditelné Slovo, jehož se lidé mohli dotknout a mohli je spatřit a jež sestoupilo až ke smrti, totiž smrti na kříži, se stanou sami „neporušitelnými a nebudou moci trpět".[13] Lyonský biskup tedy na straně jedné stojí za přesvědčením, že Bůh nemůže trpět, na straně druhé však proti dokétismu mnohokráte zdůrazňuje, že Syn Boží trpěl pro člověka, aby tento měl podíl na jeho netrpnosti.

Órigenův „předchůdce", Kléméns Alexandrijský, obhajuje Boží neměnnost a netrpnost nejsilnějšími vyjádřeními:[14] Bůh nepodléhá vášním (*apathés*) a vášní je prosta podle Klémenta i Ježíšova duše.[15] Téhož stavu se snaží dosáhnout i křesťanský gnostik, jenž chce v následování Boha a Krista dosáhnout této *apatheia*, jež je podstatou pravé zbožnosti.[16] I u tohoto autora však existují místa, kde hovoří o Boží dobrotě, lásce a hněvu a která nekompromisní nauku o Boží netrpnosti zjemňují.[17]

Můžeme vysledovat tři příčiny tohoto postoje vůči změně a utrpení v Bohu. První je povahy filozofické; zvláště pro stoiky představovala *apatheia* z hlediska mravního života a opravdové svobody nezbytnost.[18] *Apatheia* pak zaručovala Bohu transcendentní svobodu a schopnost svobodně milovat lidi a svět bez ohledu na lidskou připravenost či odpověď.[19] Druhý důvod vychází ze středoplatónského a filónského chápání Boha, jež v Bohu nepřipouští změnu – a odtud zbývá jen kousíček k Boží netrpnosti. Poslední důvod je povahy náboženskoapologetické: křesťané chtěli vymezit svého dokonalého a neměnného Boha proti nedokonalým božstvům řeckého a římského pantheonu, jež mýty vyobrazují jako postavy zmítané vášněmi.

Boží utrpení u Órigena

Órigenés je společně se středními platoniky přesvědčen, že Bůh se nemůže měnit a nemůže ani nijak trpět. Na základě biblických veršů (Žl 101 [102],27; Mal 3,6) se tak vymezuje proti stoikům tvrzením, že božská přirozenost není hmotná, a proto zůstává na rozdíl ode všech ostatních jsoucen „neměnná a neschopná změny".[20]

První z atributů, Boží neměnnost, však představuje problém z hlediska křesťanské praxe. Jakou hodnotu může mít křesťanská modlitba, není-li v její moci Boha a jeho vůli změnit? Není modlitba křesťana, který Boha prosí o něco, co Bůh od věčnosti stanovil ve své prozřetelnosti, marná? Órigenés tuto otázku řeší velmi prostě: Bůh od věčnosti zná, „oč a s jakou duševní dispozicí věřící ve své modlitbě žádá, a stejně i každou jeho touhu, takže vše uspořádává na základě svého předzvědění. Nijak se tu neupírá lidské svobodě, ale Boží poznání lidské modlitby je již od věčnosti, a proto není ani na překážku Boží neměnnosti."[21]

Nemůže-li se Bůh měnit, nemůže ani trpět. Jak tento předpoklad skloubit se skutečností, že Písmo na mnoha místech hovoří o Božím hněvu? Základní dilema filozoficky kovaného člověka a zároveň biblického exegety, presbytera a kazatele, jenž se chce důstojně utkat s problematikou Božích emocí, jak ji podává Písmo svaté, představuje Órigenova 20. homilie na Jeremiáše. Hlavní Órigenův argument na obranu Boží netrpnosti je následující: Boží emoce (např. lítost nebo hněv) jsou podobné našim emocím, ale pouze co do pojmu. Hněv se připisuje Bohu i nám, avšak ve zcela odlišném významu, tak jako je Slovo zásadně odlišné od slov našich. Homilie zásadně odmítá skutečný význam Božího hněvu a lítosti – jedná se v zásadě jen o slovní obraty.[22]

Órigenés se také vymezuje proti způsobu, jakým otázku Božího hněvu v polovině 2. století vyřešil sinópský biskup Markión. Ten rozpory ve výpovědích o Bohu ve Starém a Novém zákoně vysvětloval tím, že Bůh, zobrazený ve Starém zákoně jako mocný a spravedlivý Soudce, plný ovšem též krutosti a hněvu, nemůže být totožný s dobrým Otcem Ježíše Krista. Starozákonní Bůh představuje ve skutečnosti jakési nižší božstvo, a spolu s tímto božstvem je třeba odmítnout i celou starozákonní nauku.[23] Přestože vliv markionitské sekty upadal již od konce 2. století, prvky jejich nauky nalezneme ještě mnohem později v manichejství. V Órigenově době však markionismus představoval dosud živý problém.

Alexandrijský učitel proto za pomoci filozofických argumentů dokazuje, že připisovat Bohu hněv a další vášně není možné, neboť Bohu nejsou vlastní. Podobná vyjádření, jež nacházíme i v Písmu, musíme chápat pouze obrazně.[24] Existenci pohoršlivých pasáží ve Starém zákoně tedy Órigenés neřeší odmítnutím židovských Písem, nýbrž za pomoci své nauky o duchovních smyslech Písma. Ve svém

zásadním teologickém spise *De principiis* (O počátcích) proto píše: „Avšak my, čteme-li ve Starém nebo v Novém zákoně o Božím hněvu, nebereme tato tvrzení doslovně, ale hledáme v nich duchovní smysl a snažíme se jim porozumět způsobem, který je Boha hoden."[25] Ani texty, jež hovoří o Božím hlase, o slyšení, mluvě, hněvu či lítosti, nelze brát doslovně.[26] Bůh se nemstí a slova o Boží lítosti nad minulými rozhodnutími je třeba chápat z hlediska změněného lidského pohledu na neměnnou Boží prozřetelnost.[27] O Božím hněvu tedy nelze přemýšlet jako o emoční reakci na určitou situaci, nýbrž spíše jako o způsobu výchovy a nápravy, jímž se Bůh pokouší přivést těžké hříšníky na správnou cestu.[28]

Órigenés se tedy vyhýbá doslovnému smyslu Boží lítosti a hněvu argumentem, že se jedná pouze o slova, jež nás mají naučit čemusi jinému, než se zdá na první pohled. Biblické výpovědi, které hovoří o Bohu jako o Bohu – odhlédnuvše od jeho působení v dějinách spásy –, potvrzují, že Bůh není jako člověk.[29] „Když však božská ekonomie zasahuje do lidských záležitostí, Bůh přijímá rozum, způsoby a jazyk lidí. Počíná si jako my, když hovoříme k dvouletému dítěti a kvůli dítěti žvatláme" a dětským slovem označujeme pokrmy či součásti oblečení. Kdybychom totiž k takovému dítěti promlouvali jako k dospělému, nemohlo by nám porozumět. Když se Bůh zabývá lidskými záležitostmi, počíná si právě tak. Hovoří-li k lidem, kteří pociťují lítost a hněvají se, užívá i vzhledem ke své osobě podobného jazyka, aby člověku pohrozil a přivedl jej k lítosti, obrácení a polepšení života.[30]

Takto tedy pro Órigena neexistuje rozpor mezi filozofickým učením o Boží netrpnosti a biblickými výpověďmi, které připisují Bohu lidské a dokonce negativní emoce. Mnohem větší problém než biblické antropomorfismy však pochopitelně představuje ústřední křesťanské učení o životě, utrpení a smrti vtěleného Slova.

Utrpení a Logos

Vtělení má v Órigenově teologii naprosto ústřední význam. Nesčetněkrát se alexandrijský učitel vrací k Flp 2,6–8 a k Janovu prologu a zůstává stát v úžasu nad tím, že Bůh, jenž vše převyšuje, nelpěl na své božské přirozenosti a stal se jedním z lidí a mezi lidmi přebýval. Vtělení „zcela přesahuje lidskou schopnost žasnout i schopnost naší slabé a smrtelné inteligence chápat či rozumět, totiž že tato tak veliká Moc Boží svrchovanosti, samotné Slovo Otcovo a sama Boží moudrost, v níž bylo stvořeno vše viditelné i neviditelné, mohla – jak je třeba věřit – existovat v ohraničenosti onoho člověka, jenž se objevil v Judeji."[31] Přesahuje-li ovšem samotné vtělení schopnost chabé lidské inteligence plně rozumět, lidský rozum

bude mít pochopitelně problém plně pochopit i zásadní otázku, kterou před nás vtělení klade: Opravdu Logos trpí? Órigenés se na jedné straně snaží vyhnout Skylle námitek filozofů, že křesťané připisují utrpení božské přirozenosti, na straně druhé pak obeplout Charybdu dokétismu, který odmítal pohoršení kříže tvrzením, že veškeré události Kristova života byly pouhou iluzí a zdáním a ve skutečnosti se neudály.[32]

Proto také odpovídá na Kelsovu námitku, že Bůh nemůže trpět, být ukřižován, pít ocet smíšený se žlučí atd., poukazem na rozdíl mezi osobou a esencí božské bytosti v Ježíši a jeho lidským aspektem.[33] Zároveň však tvrdí, že Kristus „z vlastní vůle přijal tělo, jež se přirozeností vůbec neliší od těla lidského, a společně s tělem vzal na sebe též bolesti a trápení. Ty neměl ve své moci tak, že by bolest necítil."[34] Na jedné straně se proto snaží ukázat, že Bůh vtělením neutrpěl žádnou změnu, a to ani k dobrému, ani ke zlému, ani ke kráse, ani k ošklivosti, neboť nezhřešil a nepoznal hřích a nestal se ani více, ani méně blaženým. Zároveň však tím, že na sebe Slovo, nesmrtelný Bůh, bere smrtelné tělo, zůstává podstatně Slovem a netrpí žádným utrpením tělesným ani duševním.[35] Slovo tedy trpět nemůže. Kristova duše je však skutečná a Slovo přitom zůstává božské. Nelze však odtrhovat Syna Božího od Ježíše, neboť po vtělení Ježíšova duše a tělo vytvořily s Božím Slovem jedinou bytost.[36] Tímto spojením získalo Ježíšovo tělo neporušitelnost a božskou důstojnost: „Tvrdíme, že jeho smrtelné tělo a lidská duše, již obývá, získaly nejvyšší důstojnost nejen na základě spojení, nýbrž ještě více sjednocením a smíšením s Ním, takže podílem na jeho božství byly proměněny do Boha."[37]

Pro Órigena proto není principiálně možné, aby se Otec nebo Syn mohl měnit, mít vlastní emoce a trpět; ani Syn, Boží Moudrost, nepodléhá žádným způsobem změně.[38] Přesto však jako člověk skutečně trpí a umírá. Vidíme tedy již zde zárodky christologické nauky o jedné osobě a dvou přirozenostech v Kristu a také nauky o Kristově lidské duši.

A přece trpí?

Joseph Hallman však v órigenovských homiliích identifikoval čtyři navýsost zajímavá místa, jež mohou naznačovat, že Bůh podle Órigena trpí.[39]

Mezi texty, jež se citují mezi rozporuplnými pasážemi Órigenova díla, patří i jeho *Selecta in Ezechielem* 16, 8.[40] Na první pohled vedle sebe stojí dva protikladné výroky: „Bůh nemůže trpět, tak jako je neměnný a nestvořený" a „Bůh spolutrpí s tím, nad nímž je se smilovat; Bůh přece není nemilosrdný."[41] Charakter těchto citací je ovšem pouze fragmentární, mohou pocházet z vícera spisů, a dokonce

mohou představovat jen jakési editorovo shrnutí přečteného textu, jež vzniklo v rozličných obdobích a na různých místech.[42] Vzhledem k takto složité textové situaci z daných výroků nelze teologicky vyvozovat prakticky nic.

Začátek 23. homilie na knihu Numeri barvitě vykresluje kontrast mezi nebeskou slavností, když se Bůh i andělé radují z obrácení hříšníka, a bolestí a naříkáním, k nimž Boha „přivádějí" lidské hříchy. Órigenés statečně vynáší na světlo biblické úryvky, jež popisují Boží radost i lítost, aby výklad zakončil jasným stanoviskem: Boží blaženost je trvalá a neměnná a Písmo se i zde vyjadřuje antropomorfními příměry: „Ty všechny [tj. pasáže v Písmu], kde se o Bohu tvrdí, že pláče, raduje se, nenávidí nebo se veselí, je třeba chápat tak, že jsou napsány obrazně a polidsku. Boží přirozenosti jsou zcela cizí veškeré vášně a změny nálady, neboť stále přebývá na neměnném a neochvějném vrcholu blaženosti."[43] Na rozdíl od Hallmana zde nespatřujeme jiný postoj než ten, který jsme již popsali dříve a který lze najít i v dalších mistrových homiliích. Hallmanovy závěry mohou být vedeny prostým faktem, že se při studiu textu neopírá o původní jazyky, v nichž se nám patristické texty dochovaly, nýbrž nejspíše pouze o anglický překlad. Posun ve smyslu překládaných pasáží jej pak vede i k chybnému závěru.

Osmá homilie na Exodus se věnuje tématu Boží žárlivosti v Ex 20,5: „Já, Hospodin, tvůj Bůh, jsem Bůh žárlivý." Órigenés zde nechává posluchače zahledět se na dobrotu Boha, jenž pro naše poučení a zdokonalení neodmítá slabost lidských afektů: „Kdo se totiž při slovech o Bohu žárlivém nepřestává divit a má za to, že se jedná o neřest lidské slabosti? Avšak Bůh vše koná a snáší (*patitur*) kvůli nám a abychom mohli být vyučeni, hovoří za pomoci nám známých a obvyklých afektů."[44] Órigenés zde Boží žárlivost a vášeň pro člověka nepopírá. Nicméně podobnost tohoto vyjádření s pedagogickým záměrem a s přistoupením na dětské žvatlání mě na rozdíl od Hallmana nevede k domněnce, že zde alexandrijský mistr označuje žárlivost za vášeň hodnou Boha.[45]

Pro výklad tohoto textu je totiž třeba vzít v úvahu také charakter spisu: jedná se o Rufinův latinský překlad původních homilií, jež Órigenés pronesl v Kaisareji někdy po roce 245.[46] Dovedeme si představit, že na rozdíl od detailního a vědeckého rozboru vlastního biblickému komentáři bude v rámci homilie kazatel volit takové obraty, jež – třeba i zjednodušeně – osvětlí věřícím způsob, jak dané biblické místo chápat. Tento předpoklad ostatně potvrzuje i pokračování výkladu Ex 20,5, v němž Órigenés vysvětluje Boží žárlivost na logice duchovního manželství mezi duší a jediným ženichem-Kristem. „Bůh je tedy zván žárlivý, protože netoleruje (*non patitur*), aby duše, jež se mu oddala, se manželsky spojovala s démony."[47] Kazatel zde proto bezpochyby nehovoří o utrpení vlastním Bohu, ale o Božím láskyplném postoji, jenž touží po nápravě a záchraně hříšníka,

která spočívá ve spojení duše-nevěsty se ženichem-Kristem: „Požaduje-li totiž tento žárlivý Bůh a touží-li, aby tvá duše k němu přilnula, chrání-li tě od hříchu, napomíná-li tě, trestá-li tě, je-li rozhořčen, hněvá-li se a chová se vůči tobě jaksi žárlivě, uznej, že máš naději na spásu.“[48] Jedná se tedy podle všeho o způsob biblického vyjadřování, jenž věřící nesmí chápat doslovně, nýbrž jako výraz Boží lásky, která chce člověka spasit, a nikoli o Órigenův pokus připsat Bohu kladnou vášeň.

Nejzajímavější text ohledně Božího utrpení v celé alexandrijské tradici a podle Henriho de Lubaca jednu z „nejlidštějších a nejkřesťanštějších stránek“ Órigenova díla[49] si necháváme na konec. Ve své 6. homilii na Ezechiela a výkladu Ez 16,4 totiž Órigenés uvádí, že Logos ze své lásky k člověku netrpěl pouze na kříži, ale již před vtělením:

[Spasitel] *sestoupil na zem ze slitování k lidskému rodu a dříve, než vytrpěl kříž, a ještě předtím, než na sebe ráčil vzít naše tělo, trpěl naše vášně* (passiones). *Kdyby je totiž nebyl trpěl, nepřišel by, aby přijal účast na našem lidském životě.*[50]

Logos tedy podle Órigena musel trpět již před svým vtělením. Dále pak Órigenés popisuje, jaké povahy bylo ono *passio*, jímž trpěl:

Jaká je ona vášeň (passio), *jíž pro nás vytrpěl? Jde o vášeň lásky. Ale copak sám Otec, Bůh všehomíra, milosrdný a milostivý a slitovný, určitým způsobem netrpí? Anebo snad nevíš, že zabývá-li se lidskými záležitostmi, snáší lidskou vášeň? Pán, tvůj Bůh, nesl totiž tvé způsoby jednání jako někdo, kdo nosí svého syna.*[51] *Bůh tedy bere na sebe naše způsoby jednání, tak jako Syn bere naše vášně. Ani sám Otec není bez utrpení* (impassibilis)*! Když jej vzýváme, slitovává se, spolutrpí* (condolet). *Trpí vášní lásky a ocitá se v situacích, v nichž s ohledem na velikost své přirozenosti být nemůže, a kvůli nám lidem na sebe bere lidské vášně.*[52]

Zmatek současných interpretů Órigenova díla tváří v tvář tomuto textu výstižně dokumentuje spektrum názorů, jež zmiňovaná slova o Božím utrpení vyvolala v moderním bádání. M. Pohlenz považuje tyto výroky za „unikátní“ a argumentuje, že zde Órigenés hovoří pouze „pedagogicky, nebo možná řečnicky“.[53] R. Grant se domnívá, že se na tomto místě, kde Alexandrijský zpochybňuje Boží netrpnost, „událo cosi teologicky velice závažného“.[54] H. Crouzel, jenž se značně zasloužil o rehabilitaci Órigena v současné katolické teologii, pak se svou příslovečnou smířlivostí zastává názor, že zde Učitel nevyjadřuje kontradikci, ale tajemný paradox, podle něhož Bůh trpí i netrpí.[55]

Pozornému čtenáři úryvku však může stěží uniknout, nakolik si je Órigenés v tomto úryvku vědom, kam až vzhledem k filozofické i církevní tradici stran Boží netrpnosti zachází a jak opatrně – navzdory homiletickému charakteru textu – našlapuje. Órigenés by zde souhlasil s Klementem, že vášeň v sobě nese určitý prvek smyslové bolesti, avšak že milosrdenství není bolestí samo o sobě, a proto není na překážku dokonalosti Boha i křesťana.[56] „Sám Bůh není bez utrpení!" – stanovisko pro filozofa nepřijatelné. A přitom se zde kazatel nepropůjčuje prázdnému patosu a pouští se na půdu „bláznovství pro pohany". Avšak toto bláznovství souzní se zjevením Lásky, jež otřáslo způsobem, jak svět chápal božství. „Z lásky k člověku ten, jenž trpět nemůže, trpěl tím, že se nad nimi slitoval," prohlásí alexandrijský učitel ve svém výkladu Matoušova evangelia.[57] Bohu nelze způsobit utrpení; On je však Láska, jež se svobodně slitovává nad člověkem v jeho utrpení. Vtělením pak na sebe Slovo bere smrtelné tělo, avšak podstatně zůstává Slovem, jemuž nelze vnutit žádné utrpení v tom smyslu, jak jej my lidé chápeme.

Závěr

Nahlédli jsme na pozadí starokřesťanské reflexe otázky Božího utrpení na rozličné úryvky Órigenova díla. Viděli jsme, jak se alexandrijský učitel pere s problematikou tak, aby ubránil křesťanskou nauku před podezřením z filozofické nekoherence, a zároveň zabránil roztříštění jednoty Boha Starého a Nového zákona. Následně jsme se věnovali otázce utrpení vtěleného Logu, abychom u Órigena konstatovali začátky christologické reflexe nauky o dvou přirozenostech v Kristu. Nakonec jsme přinesli několik Órigenových pasáží, jimiž někteří autoři argumentují pro svou pozici, že je možné přiřknout Bohu takové emoce, které jsou hodny Boha.[58] Domníváme se, že Hallmanova četba Órigenových úryvků vede k chybným závěrům především kvůli nedostatečné průpravě a nepozornosti při jejich četbě. Poslední ze studovaných Órigenových textů pak napovídá, co je klíčem ke křesťanskému chápání problému Boží netrpnosti: Bůh-Láska, jenž nemůže trpět, se svobodně nad člověkem smilovává, a z lásky proto jistým způsobem trpí. I zde je ovšem třeba mít na paměti, že o Bohu takové utrpení či vášeň vypovídáme zcela jiným způsobem, než jaký odpovídá lidské zkušenosti a jazyku. Věřícímu se pak účast na tomto poznání Boha může postupně otevírat jedině prostřednictvím Ducha Svatého v Kristu na základě tří novozákonních citátů, Órigenovi drahých: „A nikdo nezná Syna, jenom Otec, ani Otce nezná nikdo, jenom Syn a ten, komu to chce Syn zjevit" (Mt 11,27); „Kdo viděl mne, viděl Otce"

(Jan 14,9) a „Nám to Bůh zjevil skrze svého Ducha. Duch totiž zkoumá všecko, i hlubiny Boží“ (1Kor 2,10).[59]

POZNÁMKY:

1/ J. M. Hallman: „Divine suffering and change in Origen and *Ad Theopompum*“. IN: *Second Century* 7, 1989–90, s. 85–98; Týž: *The Coming of the Impassible God. Tracing a Dilemma in Christian Theology*. Piscataway, NJ, Gorgias Press 2007; Th. Kobusch: „Kann Gott leiden? Zu den philosophischen Grundlagen der Lehre von der Passibilität Gottes bei Origenes“. IN: *Vigiliae Christianae* 46, 1992, s. 328–333. – Další práce k tématu Boží impasibility z posledních let se Órigenovu dílu celkem systematicky vyhýbají: P. L. Gavrilyuk: *The suffering of the impassible God: the dialectics of patristic thought*. Oxford – New York, Clarendon Press 2004.

2/ Srov. Hallmann: „Divine suffering“…, s. 86.

3/ *1 Clem*. 52, 1; 19, 3 (Funk, s. 61, 44; př. L. Varcl).

4/ Ign. *Pol*. 3, 2 (Funk, s. 107; př. J. Sokol).

5/ Srov. 1Jan 1,1.

6/ Ign. *Eph*. 7, 2 (Funk, s. 83; př. J. Sokol).

7/ Pro základní přehled antických filozofických názorů na božskou netrpnost viz Gavrilyuk: *The suffering*…, s. 21–36 či Hallman: *The Coming*…, s. 11–25.

8/ Theoph. *ad Autol*. I 3n.; II 4 (SC 20, 60. 79). Termínu užívají s oblibou i další autoři: Aristid. *apol*. 1. 4. 5. 7. 10. 13; Iust. *apol*. I 13, 4; 25, 2; II 1, 2); *dial*. 124, 4; 46, 7; Athenag. *supplic*. 10, 8; 21–22; 29, 13; *res*. 12.

9/ Iren. *a. h*. IV 14, 1 (SC 100, 538–540): „*Deus nullius indigens*.“

10/ Tamtéž IV 17, 1–2 (SC 100, 576–580).

11/ Srov. tamtéž IV 27, 1 (SC 100, 738).

12/ Tamtéž IV 20, 8 (SC 100, 652): „*impassibilem passibilem annuntiantes*.“

13/ Tamtéž IV 24, 2 (SC 100, 702–704): „*qui in eum credunt, incorruptibiles et impassibiles futuros*.“

14/ *Strom*. II 16, 74n; VII 2, 16; VI 7, 60; 10, 80; IV 23, 151 (KRKT 7, 222n; SC 428, 78; 12, 258; 9, 366); *ecl*. 52 (GCS 17, 151).

15/ *Strom*. IV 23, 151 (KRKT 9, 366); *paed*. I 2, 4 (SC 67, 114n).

16/ Srov. *strom*. V 11, 67; VI 7, 60; 9, 71n; VII 11, 60n; 14, 84n (KRKT 11, 238; 12, 258. 276–280; SC 428, 194n. 256–260).

17/ Srov. *paed*. I 8, 62–74 (SC 67, 222–245).

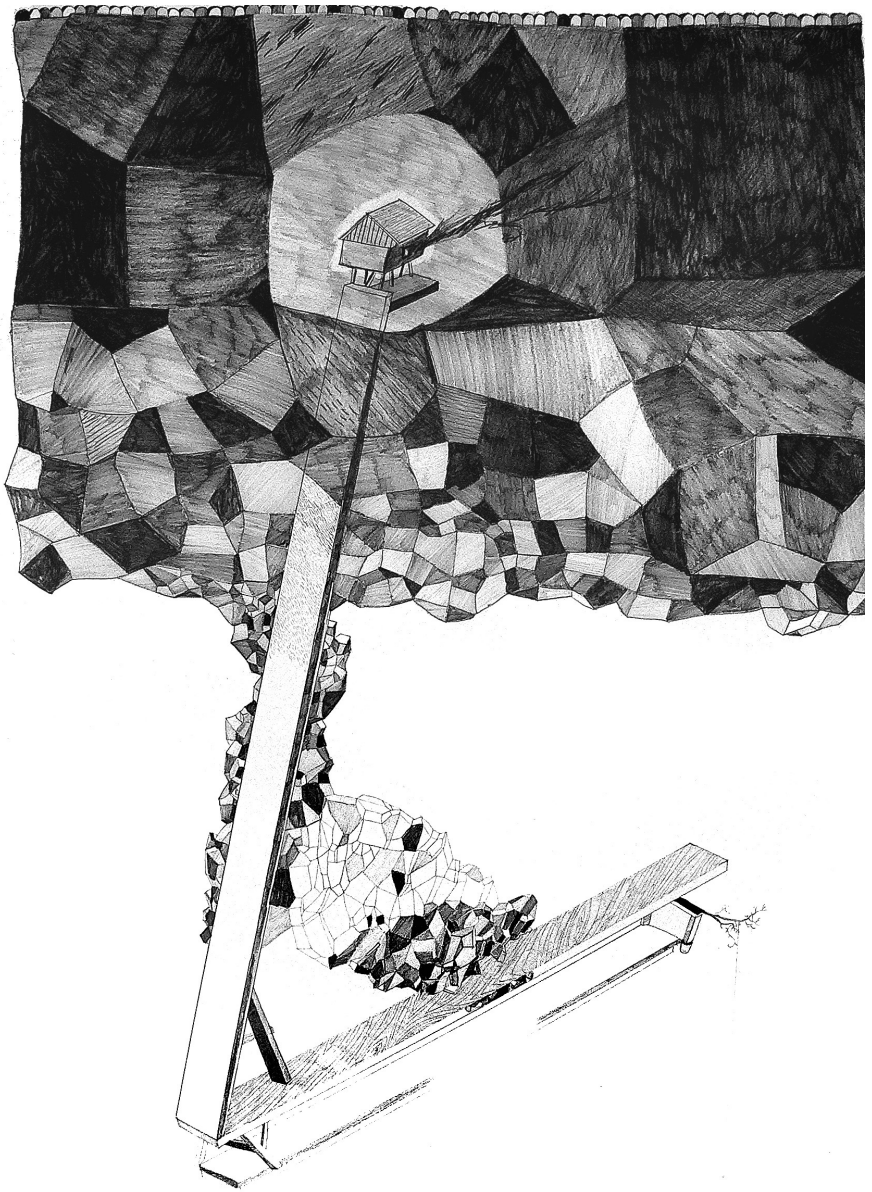
18/ Stoické nauce o vykořenění vášní se věnují např. M. Spanneut: *Le stoïcisme des pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Paris, Ed. du Seuil 1957; M. C. Nussbaum: *The Therapy of Desire. Theory and Practice and Hellenistic Ethics*. Princeton, Princeton UP 1994, s. 359–401.

19/ Srov. F. J. van Beeck: *God Encountered: A Contemporary Catholic Systematic Theology*. Collegeville,

Minn., Liturgical Press 1994, sv. 2/2, s. 162–164; cit. in M. J. Dodds: *The Unchanging God of Love. Thomas Aquinas & Contemporary Theology on Divine Immutability*. 2. vyd. Washington, DC, Catholic University of America Press 2008, s. 213, pozn. 47.
20/ Orig. *c. Cels*. I 21 (SC 132, 130): „*atrepton kai analloióton*"; *comm. Ioan*. VI 38, 193 (SC 157, 272).
21/ Orig. *de orat*. VI 4 (GCS 3, 313–314).
22/ Orig. *hom. in Hier.* XX 1 (SC 238, 350–354).
23/ Srov. např. Tert. *adv. Marc*. I 2 (SC 365, 106–110).
24/ Srov. Orig. *c. Cels.* VI 64 (SC , 338).
25/ Orig. *de princ*. II 4, 4 (SC 252, 288).
26/ Orig. *hom. in Gen.* III 2 (SC 7bis, 118).
27/ Orig. *fragm. in 1 Sam.* V (GCS 6, 297).
28/ Orig. *c. Cels.* IV 72 (SC 136, 360–362).
29/ Orig. *hom. in Hier.* 18, 6 (SC 238, 196–200). Autor udává příklad Nm 23,19; Žl 144 (145),3; 95 (96),4; 148,2n.
30/ Tamtéž (SC 238, 200–206).
31/ Orig. *princ*. II 6, 2 (SC 252, 310–312).
32/ Tamtéž. K dokétismu viz A. Grillmeier: Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg i. B., Herder 1979, s. 187nn.
33/ Srov. *c. Cels.* VII 16 (SC 150, 50).
34/ Orig. *c. Cels.* II 23 (SC 132, 346–348).
35/ *C. Cels*. IV 15 (SC 136, 220).
36/ *C. Cels*. II 9 (SC 132, 306).
37/ *C. Cels.* III 41 (SC 136, 96).
38/ *De princ*. I 2, 10 (SC 252, 136–138).
39/ Hallman: „Divine Suffering"..., s. 92–94.
40/ PG 13, 768–825. Srov. Hallman: „Divine Suffering"..., s. 92; týž: *Coming*..., s. 45.
41/ *Sel. in Ezech*. 16, 8 (PG 13, 812A). Hallman: *Coming*..., s. 45, pozn. 177 polemizuje s Weinandyho přesvědčením, že učení otců není v otázce Božího utrpení rozporné.
42/ CPG I 1442, s. 160; F. Pieri: „Ezechiele (scritti esegetici su)". IN: *Origene – dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*. A. Monaci Castagno (ed.). Roma, Città Nuova 2000, s. 155.
43/ Orig. *hom. in Num*. XXIII 2 (GCS 30, 214).
44/ Orig. *hom. in Exod.* VIII 5 (SC 321, 260).
45/ Hallman: „Divine Suffering"..., s. 93.
46/ M. I. Danieli: „Esodo (scritti esegetici su)". IN: *Origene – dizionario*..., s. 141.
47/ Orig. *hom. in Exod.* VIII 5 (SC 321. 164).
48/ Orig. *hom. in Exod.* VIII 5 (SC 321, 164–166).
49/ H. De Lubac: *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris, Aubier 1950, s. 241.
50/ Orig. *hom. in Ezech*. VI 6 (SC 325, 238).

51/ Dt 1,31.
52/ Orig. *hom. in Ezech.* VI 6 (SC 325, 238–240).
53/ M. Pohlenz: *Vom Zorne Gottes: Eine Studie über den Einfluss der griechischen Philosophie auf das alte Christentum*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1909, s. 36.
54/ R. M. Grant: *The Early Christian Doctrine of God.* Charlottesville, University Press of Virginia 1966, s. 31.
55/ H. Crouzel: *Origène et la «conaissance mystique»*. Paris, Desclée de Brouwer 1961, s. 261.
56/ Clem. *Strom.* IV 6, 38 (KRKT 9, 216–218).
57/ Orig. *comm. Matth.* X 23 (SC 162, 258).
58/ Srov. Hallman: *The Coming*…, s. 46.
59/ Srov. Orig. *comm. Io.* I 92n; *comm. Rom.* I 16; III 8; *princ.* I 1, 8; 3, 4; II 4, 3; *hom. Num.* XVIII 2. K problému poznání Boha u Órigena viz M. Harl: *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*. Paris, du Seuil 1958.

David Vopřada (* 1978), kněz královéhradecké diecéze, získal na Patristickém institutu Augustinianum v Římě doktorát teologie a patristických věd prací o díle sv. Ambrože. Vyučuje na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze.



Gilles Emery OP

Neměnnost milujícího Boha a problémy úvah o „Božím utrpení“

V současné teologii i v kazatelské praxi, která se jí nechává inspirovat, je čím dál více místa věnováno tématu „utrpení“ trojjediného Boha. Zatímco dříve byla Boží trpnost (schopnost trpět) diskutována – a zamítnuta – v rámci úvah o božském atributu neměnnosti, dnes se zdá, že u mnoha teologů získala status zcela základní otázky. Boží „utrpení“ nejprve vynesla na světlo christologická reflexe v teologii vykoupení. Čím dál širší okruh teologů – bez ohledu na konfesní rozdíly – z něj však činí jeden z úhelných kamenů úvah o Boží Trojici. Nebudeme se zde vracet k nezbytnému kritickému rozboru na rovině logické a metafyzické.[1] Chceme jen načrtnout hlavní etapy v nauce církve a pak prozkoumat způsoby kladení otázek a hlavní směry úvah, kterými se ubírají současní teologové; ty poté prodiskutujeme ve světle nauky sv. Tomáše Akvinského.

I. Christologická a trinitární nauka

Propojení tématu Boží neměnnosti s naukou christologickou a trinitární není v dějinách teologie žádnou novinkou. Setkáváme se s ním totiž na samých počátcích dogmatické nauky církve. Je však třeba si všimnout trvalých rysů a dopadu patristické nauky, která si zaslouží, abychom zde krátce připomněli některé z jejích hlavních etap. Když v roce 325 církevní otcové shromáždění na koncilu v Niceji vyznali a veřejně prohlásili víru v Kristovo božství, současně v rámci anathemat připojených k výkladu víry zamítli, že by se Boží Syn „mohl měnit či proměňovat“. Koncil explicitně zavrhl ariánskou nauku o dějinnosti Syna („byla doba, kdy neexistoval) a stejně tak i myšlenku proměnlivosti, kterou Arius vyvozoval z biblických textů ukazujících Ježíšovu slabost (hlad, žízeň, smutek atd.) a na jejímž základě odmítal věčnost Syna a jeho rovnost Otci.[2] Tato ariánská nauka dovedla sv. Atanáše z Alexandrie k přísnému rozlišování mezi neměnností, jež je vlastností Krista jakožto Otcova Slova, a „slabostmi, které mu jsou přičítány kvůli tělu“, přijatému od Marie.[3] Tvrzení nicejských otců je stejně jasné jako Ariovo: kdyby Synu nenáležela tatáž neměnnost, jež je vlastní jedinému a věčnému

Bohu, byl by stvořením Nestvořeného. Tváří v tvář herezi, jíž šlo právě o popření věčnosti Syna a jež mu přičítala ten způsob zrození, které je děním, se potvrzení neschopnosti trpět a neměnnosti Slova v jeho božské přirozenosti stává kritériem pravé víry. Koncil tímto přijal za svou myšlenku, kterou na základě nauky Písma jasně vyslovili už apoštolští otcové a apologeti: Bůh je dokonale transcendentní, a proto je impasibilní (neschopný trpět, *apathes*); z toho důvodu je absolutně svobodný a na jeho neměnnost nemá žádný vliv ani akt stvoření, ani akt vtělení. Avšak podobně jako Boží nepochopitelnost neznamená jeho iracionálnost, není jeho neměnnost nečinností: Bůh jedná na základě vnitřního „impulzu" své vůle, nikoli pod vnějším vlivem. A právě neměnnost, jež je Bohu vlastní, je zárukou transcendentnosti a dokonalosti jeho svobodného jednání.[4] Tyto myšlenky dále rozvinula a prohloubila kritika ariánských antropomorfismů, týkajících se zrození Syna.

Od té doby soustavně nacházíme v koncilních dokumentech nauku o Boží neměnnosti a neschopnosti trpět, nauku, která je spojena s vírou v Boží Trojici a vtěleného Syna. Krátce po I. konstantinopolském koncilu se v císařském sídelním městě konala nová synoda, která jednoznačně potvrdila, že Duch Svatý je jedné božské podstaty s Otcem a Synem, a ve stejné době Římská synoda (382) zformulovala klíč k pochopení utrpení Slova: „Pokud někdo tvrdí, že v utrpení na kříži cítil bolest Bůh (*dolorem sentiebat Deus*), a nikoliv tělo a duše, které přijal Kristus, Boží Syn – úděl otroka, která na sebe vzal, jak praví Písmo (srov. Fil 2,7) –, pak se mýlí."[5] Tento dogmatický kánon vzatý ze spisu *Tomus Damasi* plně respektuje skutečné utrpení Slova, utrpení, které snáší pro svou lidskou přirozenost, a nikoli pro své božství, jež zůstává mimo dosah utrpení. Následné koncily přinášejí další objasnění, jež zachovávají stejnou myšlenkovou strukturu. Tak na koncilu v Efezu (431) je závazně přijat druhý dopis Cyrila Alexandrijského Nestoriovi, ve kterém se říká, že Slovo je „neporušitelné ze své přirozenosti" (*afthartos*). Jestliže musíme podle pravdy vyznat, že Boží Slovo trpělo, pak je to proto, že „to, co je samo neschopno trpět (*apathes*), bylo v těle schopném utrpení". Efezský koncil stanovil nezbytné rozlišení mezi (božskou) „přirozeností" Slova a jeho lidstvím („tělem") a vyslovil současně jak to, co na sebe vzalo Slovo kvůli nám („tělo" zrozené z Panny, utrpení, smrt), tak důvod neschopnosti Slova trpět ve svém božství: „božství je neschopné trpět (*apathes*), protože je netělesné (*asomaton*)."[6] V podstatě tatáž nauka zazní i na Chalcedonském koncilu (451), který zmiňuje Cyrilův dopis slavnostně vyhlášený v Efezu. Chalcedonští otcové odmítnou dva omyly, jednak rozdělení dvou přirozeností v Kristu (nestorianismus), jednak konfúzi monofyzitů, která je dovede k tvrzení, že „božská přirozenost jediného Syna je schopná trpět (*pathethes*)".[7] Druhý cařihradský koncil v 6. století vysloví takovou interpretaci

Chalcedonu, která umožní dát pravověrný smysl formuli skytských mnichů: „Jeden z Trojice trpěl“: ke spojení božství a lidství v Kristu nedochází tak, že by se pojila přirozenost s přirozeností, spojení se děje na rovině hypostáze, takže vlastnosti obou přirozeností se nemísí. A na téže rovině hypostáze dochází i ke sdílení vlastností jednotlivých přirozeností; tímto způsobem je tedy třeba chápat učení koncilu: „Náš Pán Ježíš Kristus, ten, který byl ukřižován ve svém těle, je pravým Bohem, Pánem slávy a jedním ze svaté Trojice.“[8] Ze sporů kolem „teopaschismu“ tedy vyplynulo, že pochopit utrpení Slova neznamená ani přijmout utrpení božské přirozenosti, ani – jak to činí jisté nauky o kenozi – připravit Slovo o jeho božskou neschopnost trpět; utrpení snáší pro naši spásu osoba či hypostáze Slova, a to pro svou lidskou přirozenost, kterou na sebe přijala: Bůh Kristus je podle svého božství neschopný trpět, avšak trpěl v těle.[9]

Nauka otců není jednolitým celkem. Zvláště během pre-nicejského období v ní nacházíme i několik pokusů o smíření božské neměnnosti s jistou „trpností“ Boha. I spásný Boží zásah do dějin světa zjevuje, že Bůh „trpí láskou“, jak se s tím setkáváme např. u často citovaného Órigena nebo u Řehoře Thaumaturga ve 3. století.[10] Avšak pokrok christologického a trinitárního zkoumání, zvláště pokud jde o vlastní činnost každé ze dvou přirozeností v Kristu, jejich přiřčení hypostázi zdůvodněné sjednocením a homoousii (soupodstatnosti) tří božských osob, umožňuje pochopit, do jaké hloubky šla církev při přijímání nauky o Boží netrpnosti (neschopnosti trpět). V závěru patristické doby sklidil sv. Jan Damašský všechny plody předchozích úvah a podal toto vysvětlení: „Samotné Boží Slovo vytrpělo vše ve svém těle, netrpnou zůstala jeho božská přirozenost, jež jediná nemůže trpět. Jeden Kristus, složený z božství a lidství, byl totiž v božství i v lidství; to, co v něm bylo trpné, snášelo utrpení, jehož se mu dostalo, to netrpné v něm podléhalo spolu s prvním utrpení. […] Je třeba vědět, že říkáme, že Bůh trpěl v těle, avšak neříkáme nikdy, že v těle trpělo božství nebo že Bůh trpěl prostřednictvím těla.“[11]

Rychlý pohled na nauku církve po koncilech starověku zjišťuje, že ke konformní nauce tu přistupuje zřetelnější potřeba bránit víru tváří v tvář nebezpečí panteismu. Zvláštní pozornost si zasluhují dva momenty, IV. lateránský a I. vatikánský koncil. Oba koncily vyjmenovávají neměnnost (*Deus* […] *incommutabilis*) mezi božskými atributy na začátku konstituce *Firmiter*.[12] Otci, Synu i Duchu Svatému je zde neměnnost přiznána ve stejném smyslu, tři božské osoby jsou podány nejprve v jednoduchosti své jediné podstaty, zaručující jejich dokonalou soupodstatnost. Tímto způsobem IV. lateránský koncil říká, že tři božské osoby tvoří jednu a tutéž „realitu“ (*res*), a tím se staví v cestu nebezpečí triteismu, obsaženému v nauce Joachima z Fiore a v jistých panteistických koncepcích, které se

rozvinuly na pozadí unitaristických duchovních proudů a ještě špatně zvládnutého setkání víry s filozofií.[13] Kontext, ve kterém se odehrával I. vatikánský koncil, byl samozřejmě velmi odlišný, ale když přebíral a dále rozvíjel vyznání víry IV. lateránského koncilu, byl motivován podobnými obavami. Text konstituce *Dei Filius* a kánony, které jsou k ní připojeny, svědčí o tom, že Boží neměnnost je zde zvlášť zdůrazněna, aby se ukázal podstatný rozdíl mezi Bohem a světem (Bůh je reálně a podstatně odlišný od světa) a aby vynikla transcendence Boha „v sobě samém dokonale šťastného". Koncil odsuzuje panteismus nejenom v jeho extrémních podobách, ale i ve formách propracovanějších: zamítá tedy myšlenku, že by Bůh dosáhl větší dokonalosti nebo blaženosti svým aktem stvoření nebo působení ve světě, zamítá i koncepci Boha, který se děje – ať už svým působením ve světě, nebo sebeurčováním při vytváření světa.[14] Princip Boží neměnnosti, úzce spojené s transcendentní *jednoduchostí* a dokonalou jednotou Boha, umožňuje na této rovině zvýraznit *svobodu* a *nezištnost* tvůrčího aktu. Koncilní texty se zde omezují na stvoření, ale totéž lze vztáhnout na všechna Boží díla *ad extra*.

Tento krátký pohled na učení církve formulované koncily ukazuje dva hlavní kontexty nauky o Boží neměnnosti: je to jednak dokonalá soupodstatnost tří božských, v jednotě spojených osob, kterou neruší pravda o vtělení a utrpení Syna, a jednak transcendence tří božských osob v jejich tvůrčím a spasitelném konání. To jsou i podstatné prvky, které nesmí teologická reflexe ztrácet ze zřetele.

II. Rozpaky v otázce Boží neměnnosti

Několik důvodů přispělo k tomu, že se kolem tradiční nauky o Boží neměnnosti vytvořila rozpačitá atmosféra. U různých autorů se tyto důvody objevují velmi rozmanitými způsoby. Jejich přehled nám sice nedá představu o konkrétní argumentaci jistého autora, ale načrtne horizont celé otázky.

1. První důvod vyvstává ze setkání filozofie a biblického učení. Často se vyčítá tradiční nauce, zvláště v té podobě, jaká se projevuje v učení koncilů a ve scholastických syntézách, že převzala pohanský pojem Boha (vzatý z Platónova dialogu *Timaios* nebo Aristotelovy *Metafyziky*), který do krajnosti vystupňoval božskou soběstačnost, jednotu a neměnnost, ne dost kriticky, a přitom nebrala ohled na „živého Boha", který je v Bibli ukázán s bohatstvím svého života, slitovností a působením v dějinách, které šlo až k darování vlastního Syna na kříži. Otec, který vystupuje v podobenství z 15. kapitoly Lukášova evangelia, je přece jat hlubokým soucitem, který je výrazem citů, jež chová sám Bůh vůči hříšníkům, po jejichž

spáse tak intenzivně touží. V pozadí kritiky teze o božské *apatheia* se často nachází zpochybnění[15] koncepce Boha jakožto „podstaty" nebo obecně zpochybnění „metafyziky bytí", místo níž je navrhována „metafyzika dění". S touto filozofickou problematikou, která byla vypracována ve vědecké podobě,[16] se setkáváme i ve zjednodušené, radikálně zformulované formě tam, kde jde o obhájení teze o Božím utrpení: „V řádu bytí je utrpení nedokonalostí. V řádu lásky je pečetí dokonalosti."[17]

Aby se teologové – i ti, kterým mnozí naslouchají – vyhnuli úskalí problematického antropomorfismu, opírají se ve filozofické oblasti o Hegela, který je pro tuto oblast významný přinejmenším z dvojího hlediska. Jednak je využívána jeho teorie autogeneze božského Absolutna k vyjádření konstitutivního vztahu, který má Bůh k dějinám. A jednak nabízí Hegelovo myšlení prostředky k integraci této božské autodiferenciace a návratu Boha k sobě samému do takové trinitární struktury, která je právě v protikladu k „nehybnému" Bohu. Následující text z *Encyklopedie věd filozofických*, týkající se pojmu Ducha, to vysvětluje velmi jasně:

[…] *Křesťanská teologie, tedy Pravda, také pojímá Boha jako Ducha, nikoli jako nehybné bytí, strnulé v prázdné jednotě, ale jako bytí, které vstupuje do procesu diferenciace sebe sama. Toto bytí si před sebe staví jiného a dospívá k poznání sebe sama nikoli tím, že toto jiné opouští, ale ujímáním se ho skrze negaci a překročení* (Aufhebung). *Teologie vyjadřuje tento proces představou, v níž Bůh Otec (univerzalita existující sama v sobě), vychází ze své samoty, vytváří podstatu (co je mimo sebe samého, existující mimo sebe sama), plodí Syna (svého jiného sebe), pak skrze nekonečnou lásku, když se vidí on sám v tomto Synu, v něm rozpoznává svůj vlastní obraz a vrací se tak ke své jednotě; tento obraz pak už není abstraktní, těsně přiléhající, ale konkrétní, vyplývající z diferenciace mezi Otcem a Synem, a stává se Duchem Svatým, když dospěje ke své dokonalé realizaci a ke své pravdivosti ve společenství křesťanů.*[18]

V tomto úryvku je dobře vidět propojení různých aspektů celé otázky: odmítnutí Boží neměnnosti, dialektický proces diferenciace a konkrétního vytváření božství, to vše za současného využití trinitární terminologie, v níž je spojena reflexe o vycházeních v Bohu s „ekonomií" (dějinami). Využití Hegela samozřejmě nutí křesťanské teology k nemalému kritickému odstupu (panteismus, nauka o Zjevení, trinitární dogma atd.), nelze však přehlédnout jeho vliv na proces „historizace" Boha v současném myšlení, na teologii kenoze a „dění" a „dění" Boha;[19] zvlášť zřetelně se to ukáže při výkladu myšlení J. Holzmanna. Hegeliánské myšlení se objevuje i v sousední oblasti, na pozadí jistých současných úvah o „imanentní Trojici" a „ekonomické Trojici" v některých případech – jako u Pieta Schoonenberga – se

to děje velmi radikálním způsobem. Pro tohoto teologa, který je až křiklavou ilustrací našich úvah, ekonomické vztahy Trojice (její vztahy ke světu a k lidem) *jsou* – v nejvlastnějším smyslu slova – imanentními vztahy Trojice, takže Otec, Syn a Duch Svatý musejí být charakterizováni *především* svými vztahy k nám, a teprve pak svými vzájemnými vztahy: jako troj-osobní se Bůh jeví pouze v ekonomické Trojici, tj. ve svém dějinném konání. Otázka trinitárního bytí Boha nezávislého na dějinách spásy je odsunuta ve jménu božské bipolarity: nemůžeme poznat vztah mezi neměnností Boha a jeho svobodným sebeurčením.[20] Na jiné rovině je myšlenka Boha ponořeného do dění velmi živá v severoamerické teologii „procesu" (*Process Theology*), inspirované Alfredem W. Whiteheadem, který vychází z filozofie přírodních věd a rozlišuje v Bohu „přirozenost prvotní" (abstraktní, „možnou") a „přirozenost následnou" (konkrétní, aktualizovanou ve světě dění, završenou).[21] Nesmíme ovšem ukvapeně věci směšovat, protože vlivy přicházející z oblasti filozofie byly často nuancovány a do původních syntéz přijímány teprve po kritickém zhodnocení. Je však třeba věnovat pozornost dialektickým postupům užitým v řadě teorií božské trpnosti.

2. Některým autorům se Boží neměnnost jeví jako problematická – na rovině teologické a na rovině duchovního života – s ohledem na vztah založený na smlouvě, kterou Bůh natrvalo uzavřel se svým lidem. Je Boží neměnnost slučitelná s autentickým „partnerským" vztahem mezi Bohem a lidmi (Božím lidem, církví, hříšníky, kterým ve svém milosrdenství nabízí spásu)? Kritika se soustřeďuje především na scholastickou a tomistickou nauku o vztahu mezi Bohem a světem: vztah „reálný" ze strany tvorů a vztah, který má metafyzický charakter ze strany Boha. Tato nauka vylučuje, že by Bůh „reagoval" na tvory a uchovává jeho transcendenci, je však někdy považována za krok zpátky vzhledem k učení Bible a k nauce formulované otci[22] a podle kritiků znamená „konec autentické vzájemnosti mezi Bohem a člověkem", protože Bůh by pak byl „lhostejný" k našim bolestem a modlitbám. Copak je možné bez „reálné receptivity" hovořit o partnerském vztahu, o společenství a hájit dialogickou strukturu zjevení a spásy?[23] Tato otázka má dva aspekty. Ten první, který není zanedbatelný, se týká zkušenosti víry a zbožnosti: lze se k neměnnému Bohu modlit, vzývat ho ve svých prosbách? Tento požadavek duchovního života nemůže teologie ignorovat. Druhý, více teologický a apologetický aspekt nás přivádí k teodiceji a k analýze geneze současného ateismu na pozadí „teismu" 17. a 18. století. Jestliže bylo v minulosti nutné hájit Boží neměnnost z obavy, aby netrpěla Boží transcendence, je potřebná ještě dnes, kdy pro mnoho našich současníků není ani tak obtížné přijmout Boží transcendenci, jako spíš koncepci Boha, který netrpí.[24]

3. Třetí a z teologického hlediska jistě nejzásadnější obtíž se týká trinitární nauky a christologie v interpretaci utrpení a smrti Krista na kříži. Tradiční nauka se zde drží učení starověkých koncilů, drtivé většiny otců a scholastických teologů a odvolává se na dvě přirozenosti v Kristu. Utrpení se týká Kristovy lidské přirozenosti a věčná osoba Slova ho bere na sebe pro svou lidskou přirozenost. Některým autorům se tato interpretace jeví příliš omezující a navrhují chápat utrpení jako „trinitární událost". Pak by bylo třeba Ježíšovo utrpení chápat ve světle dramatu zasahujícího samotné trinitární vztahy, takže Ježíšovo utrpení by bylo spojeno s „bolestí Otce", který obětuje svého Syna, a *pathosem* Ducha Svatého.[25] Tato interpretace vznikla díky současnému rozmachu trinitární reflexe (rozvíjené dnes ve světle Kristova kříže) a díky snaze zvýraznit vskutku osobní podstatu (Otec, Syn, Duch Svatý) události v dějinách spásy. Ve skutečnosti způsobila teologickému myšlení veliké obtíže. Tato snaha nutí k zásadnímu přepracování klíčových pojmů metafyziky (jednoduchost, věčnost, neměnnost) a trinitární nauky (jednota tří osob), protože spojuje Ježíšovo dějinné utrpení, ba dokonce celé božské dílo stvoření a spásy, s vnitrotrinitární a ve vlastním slova smyslu božskou událostí utrpení, *pathosu* nebo kenoze (v závislosti na různých interpretacích).

III. Směry úvah o kenozi či „trpění" Trojice

Jaké řešení je třeba nabídnout tváří v tvář těmto obtížím? Teologická literatura nabízí četné pokusy. Pokud se soustředíme především na spekulativní aspekty této otázky, můžeme vybrat několik nejvýznačnějších autorů a na nich ukázat hlavní směry, kterými se ubíraly snahy obhájit a zdůvodnit tvrzení o Boží bolesti, božské kenozi či Božím trpění.

Sergej Bulgakov

Mezi proudy reflexe o kenozi ve 20. století náleží bezesporu význačné místo slovanskému pravoslavnému myšlení, které mělo velký ohlas i u autorů katolických a protestantských. Bylo by třeba hovořit o filozofech, například Berďajevovi, v jehož theandrickém myšlení se sbíhají vlivy filozofické a náboženské a objevuje se téma Beránka obětovaného *před* stvořením světa (spojení Zj 13,8 a 1Petr 1,20).[26] Z teologů dal trinitární nauce o kenozi pravděpodobně nejvýraznější podobu Rus Sergej Bulgakov. Není vůbec snadné vyložit uspokojivým způsobem jeho nauku o kenozi, propojenou s originální a komplexní koncepcí *Sophie*, Moudrosti, která

je z jednoho hlediska božská a z druhého stvořená. Božská moudrost je myšlenka, jež řídí Boží dílo. V Bohu je samotným Bohem, ve stvořeném světě je základem umožňujícím vznik a rozvoj stvoření, a je tak spojena s tím, co má charakter dění či procesu. Sophia nebeská a Sophia stvořená se tedy liší svým způsobem existence (svou situací), jsou však totožné ve svém obsahu a základu. Tento princip „sophianity" zdůvodňuje soulad mezi Bohem a světem a umožňuje Vtělení. „Protože je božská Sophia Jeho přirozeností, vstupuje Logos Svým vtělením do procesu svého stvořeného dění a tím se v plnosti svého bytí pokořuje." Dogma o dvou přirozenostech v Kristu tedy znamená, že „věčný Bůh se stává dějícím se Bohem, přijímá dění světa v sobě a pro sebe, ve svém vlastním životě, a především uvádí do svého života čas a jeho meze".[27]

Podle Bulgakova patří kenoze do jednoty Božího díla a je součástí jeho plánu. Jeho prvním ekonomickým aktem je stvoření chápané jako překypění Božího života „dobrovolným umenšením sebe sama, metafyzickou ‚kenozí' ve vztahu k samotnému božství".[28] „Kenoze, k níž dochází ve stvoření, znamená pokoření se Boha, jenž dlí ve Svaté Trojici, ve vztahu ke svému absolutnu. Bůh, který je absolutní, který se nevztahuje k ničemu jinému, jen k sobě samému, se stává absolutně – relativním."[29] Tato kenoze ve stvoření je především kenozí Otce a jeho „oběti z lásky" a děje se analogicky k plození Slova. I samotné Slovo se od chvíle stvoření „pokořuje" a ztotožňuje se se stvořením, takže se v něm stává „Slovem všeho a ve všem".[30] Tento přechod od nehybnosti Absolutna k dění relativního je spojen zvláště s Duchem Svatým: „Ve stvoření světa se tato kenoze projevuje tím, že Duch Svatý, plnost a hlubina Božství, se pokořuje až k tomu, že se *děje*, když se zjevuje v Sophii tvorstva."[31] Posvěcování je principiálně umožněno touto kenotickou přítomností Ducha ve stvoření, jež se tím otevírá posvěcujícímu působení. Důsledkem, plynoucím z principu „sophianity" (který už sám vylučuje panteismus), je, že „nemůžeme myslet Boha bez světa": protože Bůh je Stvořitelem z lásky, „vstupuje bytí světa do samotného pojmu Boha".[32] Přitom však téma kenoze získává svůj plný obsah teprve ve vtělení a utrpení Slova: „Kenoze Syna spočívá v tom, že On, který je ve stvoření *vším*, se vtělením snížil až k lidské podobě, že se stal Boho-Člověkem, že vstoupil do světa jako Beránek Boží, obětovaný na Golgotě pro plnost časů."[33] Bulgakov odmítá užít princip Boží neměnnosti. Tento pojem nám zde nijak nepomůže, protože stvoření a prozřetelnost implikují „aktivní a vzájemný vztah" mezi Bohem a světem. Je tedy třeba hovořit – a to způsobem, který přesahuje lidské chápání – o *účasti božské podstaty* na Kristově utrpení (ve jménu christologické perichorese a theandrického jednání).[34]

Na jiných místech nicméně Bulgakov omezuje kenozi Syna na úděl (*morphe*, srov. Fil 2,6–7), který na sebe vzal. Tento úděl vidí ostatně vždy ve vztahu

k oslavení Syna a k *theosis* lidstva. Jednoznačně také trvá na tom, že božská přirozenost nebyla nijak dotčena a zůstaly jí zachovány její výsady. S odstupem se Bulgakov dívá na jiné, z protestantismu vzešlé kenotické teorie; kenoze Syna v ekonomii spásy podle něj nemění bytí Trojice. Syn setrvává v přirozenosti božství, avšak bez své slávy (božská oběť). V tomto smyslu „*nezná* ‚imanentní' Trojice kenozi Slova, která existuje výlučně v ‚ekonomické' Trojici".[35] Toto tvrzení je však třeba dále upřesnit. Bulgakov dobře zná východní patristickou tradici (zvláště sv. Cyrila Alexandrijského a sv. Jana Damašského) a odmítá netrpnost božské přirozenosti v Kristu na kříži, která se mu jeví jako neslučitelná s „theantropickým" životem vtěleného Slova. Je třeba znovu promyslet patristickou tezi o netrpnosti přirozenosti a za princip spojení obou přirozeností vzít Kristovo snížení: perichoreze přirozeností v Kristu působí, že „božství našeho Pána je sice cizí tělu, avšak duchovně soucítí s jeho bolestí, jíž trpí hypostatické Slovo; jestliže totiž hypostáze trpí, přirozenost nemůže netrpět".[36] A co víc, nelze ani připustit netrpnost ostatních božských osob. Tajemství Golgoty se uskutečňuje i v nebi, v Otcově srdci – a tím srdcem je Duch Svatý.[37] To je „oběť Otce", který dává svého jediného Syna v Duchu Svatém. Když hovoří o „obětní kenozi Otce", předkládá Bulgakov mimořádně silná tvrzení, která jako by obnášela vzájemný exil božských osob (s nímž se znova setkáme u Holtmanna a Balthasara) a ukřižování Trojice: „Otec, který Syna zplodil a má v něm své zalíbení, se ho sám, dá-li se to tak říci, *zbavuje*. Tím, že Syna poslal do světa – akt, který vrcholí v poslání na kříž –, se sám ocitá bez Syna. Syn zůstává sám a Otec už nemá Syna. Zploditel a Zplozený setrvávají v neměnné věčnosti […]. Avšak ve své kenozi už Syn nežije ve spojení s Otcem ani Otec se Synem."[38] Ukřižování Syna poslaného Otcem se tak stává „jejich společným ukřižováním": „V lidském ukřižování Syna a v božském ukřižování Otce je ukřižována sama láska, hypostatická Láska Otce a Syna – Duch Svatý."[39]

U Bulgakova, stejně jako u jiných zastánců kenoze, je třeba si totiž všimnout jisté božské bipolarity v otázce neměnnosti. Na jedné straně Bůh nemůže být omezen ve své plnosti *bytí*, tato ontologická plnost nemůže být modifikována. Na druhé straně však může božská plnost být omezena v jeho *životě*, a to nikoli zvnějšku, nýbrž vlastní *vůlí* božství. „Jsme dokonce ochotni říci, že Bůh, který přebývá ve své božské neměnnosti, může svou vůlí *pro* sebe modifikovat a omezit plnost svého života tím, že se vzdá své blaženosti." To nás přivádí k rozlišení mezi bytím a životem nebo také mezi Božím životem v sobě (v jeho neměnném bytí) a Božím životem pro sebe (akt žití, životní situace tohoto bytí, která je modifikovatelná). Tato dvojpólovost (bipolarita) nakonec ústí ve – velmi moderní – dvojpólovost bytí a svobody, nepřekročitelnou distinkci, která je jednou ze základních obtíží Bulgakovova myšlení: „Přičítat Bohu nehybnost a neměnnost ve způsobu,

jímž prožívá svou přirozenost, by znamenalo umenšovat jeho absolutno a jeho aseitu, protože by se tím uznalo, že i samotný Bůh podléhá nutnému zákonu."[40]

Není vůbec snadné přesně posoudit tak komplexní nauku. Louis Bouyer to udělal v sugestivní formulaci: „To nejkritičtější, co o ní lze říci, je fakt, že shrnuje celou řadu mimořádně hlubokých intuicí do nebezpečně dvojznačného systému, v němž se Boží transcendence zdá být neustále ohrožena a podstatná nadpřirozenost Zjevení podminována racionalismem či spíše nenapravitelným idealismem."[41] Vzájemný exil osob na kříži představuje strhující uchopení tajemství vykoupení. Co se týká termínů užitých v rozlišení mezi Boží neměnností a jeho utrpením, bytím a Trojicí ekonomickou, zdá se, že ve skutečnosti provádějí v samotném nitru Božího bytí nepřekročitelný řez. Je však pravda, že i přes svůj paradoxní ráz mělo – a stále má – Bulgakovovo myšlení velký vliv na křesťanskou reflexi o kenozi trinitární lásky.

Jacques Maritain

Jméno Maritain může v tomto kontextu překvapit. Jako žák sv. Tomáše Akvinského je Maritain na hony vzdálen teozofickým a dialektickým vlivům, jež jsme zmínili, a kenotismus do jeho myšlení rozhodně nepatří. Je však třeba jeho přínos zmínit, protože je důležitou etapou, od níž se odvíjí myšlení pozdějších autorů. Podstata jeho přínosu se nachází na několika velmi obsažných stránkách, publikovaných pod názvem „Velký problém" v rámci článku o teologickém vědění.[42]

Maritainova reflexe vychází z tomistické nauky o Božích jménech. Velmi jasně rozlišuje jména vypovídaná o Bohu metaforicky (taková, která už ve svém pojmu zahrnují omezení neslučitelná s Boží dokonalostí) od dokonalostí, jež jsou Bohu přičítány pomocí analogie ve vlastním slova smyslu (bytí, moudrost, dobrota atd.). Správně chápaná analogie však vyžaduje, aby u jména, jež o Bohu vypovídáme, existoval dvojí aspekt:

a) Samotná dokonalost, kterou jméno označuje; tato dokonalost, jež je významem jména, existuje ve vlastním smyslu v Bohu a ve skutečnosti mu náleží v původnějším smyslu než tvorům, v nichž existuje jen jakožto účast na božské plnosti; taková dokonalost se v prvé řadě vypovídá o Bohu a teprve pak o tvorech.

b) Způsob vypovídání („způsob, jímž jméno označuje jistý obsah") těchto jmen; z tohoto druhého hlediska není žádné jméno ve vlastním smyslu vypovídáno o Bohu, protože si uchovává způsob vypovídání, který je přiměřený tvorům.[43] Když tedy například nazýváme Boha „moudrým", vypovídáme jistou dokonalost, která v Bohu reálně existuje a která je Bohem samotným. Je-li jméno „moudrý"

vypovídáno o člověku, pak popisuje a obsahuje označovanou skutečnost přiměřeně našim pojmům; je-li však vypovídáno o Bohu, je tomu jinak, protože Bůh přesahuje význam našich slov: „Jestliže nazveme člověka *moudrým*, označíme tím jistou dokonalost, která se v tomto člověku liší od jeho bytnosti (esence), od jeho síly, od jeho bytí a od každého podobného atributu. Když naopak toto jméno *moudrý* vypovíme o Bohu, nechceme v něm označit něco odlišného od jeho bytnosti (esence), síly nebo jeho bytí." Důsledkem této nejvyšší dokonalosti božských atributů (plynoucí z Boží dokonalosti jednoduchosti) je, že když Bohu dáváme jména, která o něm můžeme vypovídat v tom nejvlastnějším smyslu, přece tato jména ponechávají božskou skutečnost v její nepochopitelnosti (*relinquit rem significatam ut incomprehensam*).[44] Jestliže se vrátíme ke svému příkladu, pak jméno „moudrý" není o Bohu a o člověku vypovídáno podle téže *ratio*. Tento poznatek je samým jádrem tomistické nauky o analogii, která plně respektuje nepochopitelnost Boha. Maritain na něj klade velký důraz; pokud na toto pravidlo zapomeneme, vystavujeme se nebezpečí, že Bohu budeme přisuzovat pojmy, jež ho nejsou hodny (univocita).

Maritain tuto obecnou nauku pozvedává na nejvyšší stupeň, když uvažuje o Boží lásce a Božím milosrdenství. Podle sv. Tomáše „milosrdenství náleží nejvyšším (*maxime*) způsobem Bohu, avšak z hlediska účinku, který působí (*secundum effectum*), a nikoli z hlediska afektu vášně (*non secundum passionis affectum*)" (Ia, q. 21, a. 3). Maritain uznává naprostou pravdivost této nauky, která odlišuje smutek z utrpení druhého (vášeň) od činu, kterým se toto utrpení odstraní (účinek), nicméně připomíná evangelijní nauku o Božím milosrdenství a dodává: „A přesto zůstává náš duch neuspokojen." Nebylo by přece jen vhodné vypovídat o Bohu milosrdenství ve vlastním smyslu – stejně tak, jako o něm vypovídáme lásku? „Neměli bychom tedy o Božím milosrdenství říci, že se v Bohu nachází podle toho, čím *je*, a nikoli podle toho, co *dělá*?"[45] Maritain odpovídá a navrhuje, abychom připustili, že v Bohu je milosrdenství jakožto jistá dokonalost jeho bytí, „avšak ve stavu dokonalosti, *pro nič neexistuje jméno*: nepojmenovaná sláva či nádhera, která nezahrnuje žádnou nedokonalost – na rozdíl od toho, co nazýváme utrpením či smutkem – a pro niž nemáme žádnou ideu, žádné jméno, které by bylo ve vlastním smyslu vypovídatelné o Bohu".[46] Přecházíme zde od nepochopitelnosti božské skutečnosti k dokonalostem „beze jména", „nepojmenovatelným" (*innominabiles*, píše Maritain). Afekt vášně, bolest spojená s lidskou zkušeností milosrdenství, by tedy byla účastí – byť poznamenanou pečetí naší nedokonalosti – na této Boží „nepojmenované a nepojmenovatelné" dokonalosti, která nijak nesnižuje ani plnost jeho bytí, ani jeho neměnnost, ani jeho blaženost. Tyto Biblí inspirované úvahy se opírají i o antropologickou reflexi. Maritain oprávněně

poznamenává, že bolest, kterou přináší láska, není v naší lidské zkušenosti jen zcela negativní zkušeností; není jen jistou privací, zahrnuje i pozitivní a ušlechtilý, plodný a cenný prvek, zkrátka jistou dokonalost. A v Bohu je podle analogie nejvyšším způsobem uskutečněn „tajemný předobraz" právě této vznešené dokonalosti. Takový příklad milosrdného utrpení v Bohu, které je čirou dokonalostí, by pak měl být částí Boží blaženosti povznesenou nad vše, co lze lidským rozumem pochopit.[47] Dva odkazy na myšlení Raïssy Maritainové umožňují vytušit její vliv na tezi vypracovanou Jacquesem Maritainem. Ve *Velkých přátelstvích* se totiž nalézají intuice, jež filozof rozvinul při pojednání o teologickém vědění. Raïssa se tam zmiňuje právě o dokonalosti, kterou pro stvořenou bytost představuje schopnost trpět. Spolu s Léonem Bloy (*Spása skrze Židy*) navrhuje uvažovat o tom, že v Bohu je „cosi odpovídajícího" našemu utrpení, „jakoby oslava bolesti", k níž nás nasměrovává kontemplace Krista, jenž v opuštěnosti na kříži neztratil svou blaženost. Pak by ale mělo být pravdou, pokračuje Raïssa, že „ona tajemná dokonalost, která je obsažena v utrpení tvora", existuje i v Bohu, „a to v podobě, kterou nelze pojmenovat žádným lidským slovem".[48] A právě tyto intuice se Jacques Maritain snaží přesně zformulovat a odůvodnit. Maritainova reflexe, rozvíjená s vědomím hluboké pokory, které je třeba teologovi, jenž kontempluje Boží tajemství, je bez diskuze mimořádně hluboká. Je to jasnozřivý výraz myšlení, jež se snaží v Bohu objevit nikoli utrpení ve vlastním slova smyslu, ale to, co na sebe bere podobu utrpení a bolesti v přirozenosti, kterou na sebe vzalo Slovo, a v naší lidské zkušenosti. Vede nicméně k otázce: není tím vznešeným, plodným a cenným prvkem v milosrdenství, v bolesti zrozené z lásky, sama láska? Neoznačujeme u Boha termínem „milosrdenství" právě Boží nepochopitelnou lásku v její plodné činnosti (v jejích účincích)? Jinak řečeno: jestliže z Boha vyloučíme privaci a zlo, jak to samozřejmě činí Maritain, co bude tím skvostem, tou čistou dokonalostí, kterou obsahuje pojem „milosrdenství", lásky trpící proto, aby utrpení přemohla? Zdá se, že se tu ocitáme tváří v tvář dilematu, které Maritainova reflexe nedokáže vyřešit jinak než odvoláním se na nepochopitelnost tajemství a na „nepojmenované". Buď Bůh trpí ve vlastním slova smyslu a pak zná bolest ve svém vlastním bytí, anebo Boží milosrdné konání nezná bolest a utrpení (nikoli kvůli nějaké privaci či nedostatku, nýbrž z důvodu své svrchované dokonalosti) a pak dáváme jméno jeho Lásce. Té Lásce, která chce druhého svou činností vysvobodit z jeho trápení. Jestliže striktně aplikujeme nauku o Božích jménech, kterou Jacques Maritain přijímá od sv. Tomáše, není dost dobře jasné, jak by nás tato „nepojmenovatelná dokonalost", nestvořená podoba milosrdenství, mohla směřovat k něčemu jinému než k plnosti božské Lásky, která usiluje o osvobození lidí a které můžeme dát jméno, ač víme, že způsob její existence a její skutečnost v Bohu pro nás zůstávají nepochopitelné.

Jean Galot

V díle publikovaném v roce 1976 rozvinul Jean Galot hlavní témata nauky o „Božím utrpení".[49] Jeho reflexe se opírá o utrpení Syna, „Boží utrpení", jehož „minimalizující" interpretaci scholastické teologie kritizuje. I přes svou kritiku Bulgakova, jehož kenotickou nauku považuje za nepřijatelnou s ohledem na „odosobnění" Syna na kříži, od něj Galot přebírá význam tématu ponížení.[50] Využívá i Maritainovo myšlení, týkající se pozitivního aspektu utrpení a bolesti v Bohu.[51] Odmítá luteránskou tezi o pekelných mukách Syna a snaží se pochopit Synovu agónii na kříži nejenom s ohledem na jeho lidství, ale i s ohledem na Boží bytí, na důvěrné přebývání Syna s Otcem.[52] Galotův esej jasně definuje základní rozměry celé diskuze: teologický jazyk, metafyzické základy a trinitární důsledky takové nauky.

Co se týká teologického jazyka, Jean Galot odmítá omezení slova a pojmu „bolest" na metaforu v případě, že hovoříme o Bohu. Když tvrdíme, že Bůh trpí, je třeba tomu rozumět ve vlastním slova smyslu, a sice na základě podstatné podobnosti mezi Bohem a tvorem. Utrpení v Bohu odpovídá tomu nejpodstatnějšímu, co v lidské zkušenosti nazýváme utrpením: „Tvrdíme, že existuje základní podobnost mezi bolestí, kterou známe ze zkušenosti, a tou, která náleží Bohu Spasiteli, jak nás o tom zpravuje zjevení."[53] Mělo by tedy jít o „analogii" v tom nejvlastnějším slova smyslu, avšak vidíme, že základní rys *rozdílnosti*, který je pro analogii konstitutivní (a bez nějž se ocitáme v univocitě), je zde značně oslaben. Podle Galota je tedy Bohu *stejně jako* člověku třeba přiznat „osobně zakoušenou bolest".[54] Okamžitě vyvstává problém řádu metafyzického: jak je možné přičítat Bohu zakoušení zla v samotném jeho božství? Řešení, které připomíná Bulgakova, je nevyhnutelné a opírá se o jakýsi druh božské bipolarity. Jean Galot skutečně rozlišuje mezi: a) nutným Božím životem, jeho netrpnou přirozeností; b) svobodným rozhodnutím božských osob, které se rozhodují, že stvoří svět nebo že se vystaví utrpení. Boží utrpení je možné pouze v oblasti svobody. Nepřekračuje vzdálenost, jež trvá mezi láskou a nutným Božím bytím: „[...] Bůh, jenž trpí, zůstává netrpným Bohem. Mezi těmito dvěma aspekty Boha není žádný rozpor, protože netrpnost je vlastností božské přirozenosti, zatímco utrpení se týká jen svobodné lásky božských osob k lidem."[55]

Zdá se, že tato dvojpólovost je nezbytným důsledkem všech pokusů udržet tvrzení o skutečném a plném utrpení v Bohu, aniž by se přitom zavrhla tradiční nauka o Boží neměnnosti. Přináší však problémy, které se nezdají být řešitelné: abychom se vyhnuli kontradikci, je třeba vnést do samotného Boha rozdělení, jež protiřečí fundamentálnímu principu božské jednoduchosti (není to však jiná

forma kontradikce?). Navíc je možné pochybovat o tom, zda rozlišení (v Bohu samotném) mezi láskou ontologickou a láskou nezištnou vrhá nějaké světlo na hlubiny božské lásky k tvorům. Vždyť nauka o jednoduchosti a neměnnosti Boha, která takové rozdělení vylučuje, vede naopak k totožnosti Boží věčné lásky a Jeho lásky k tvorům. Bůh miluje tvory tím, že miluje – a sice láskou, jež je absolutně reálně jeho podstatou – sám sebe, Otec a Syn se věčně milují a milují i nás v osobě Ducha Svatého.[56]

Ve třetím z uvedených bodů rozvíjí Jean Galot své pochopení Božího utrpení z trinitárního hlediska, jež se týká zvláště osoby Otce. Dříve než se zamyslíme nad utrpením Syna při jeho umučení, měli bychom totiž pohlédnout na bolest Otcovu, která má dva aspekty: akt, jímž Otec vydává svého Syna, aby byl obětován, a akt, jímž přijímá Synovu výkupnou oběť. Proto „v aktu obětování Svého utrpení Otci Kristus vyjadřuje a zjevuje bolest Otce samotného".[57] Otec sám zahajuje oběť, a je tedy – podle pořadí osob – prvním, kdo trpí. Význam pro duchovní život je zřejmý: „Pokud Otec sám trpí, pak dostává utrpení jinou podobu."[58] Tento moment je třeba zdůraznit: zatímco nauka o Boží netrpnosti vyzdvihuje transcendenci Boha způsobem, který – podle Jeana Galota a jiných autorů – mohl někdy vyvolat dojem, že Bůh zůstává „lhostejný" k našemu utrpení, tato trinitární nauka o utrpení chce věřícím pomoci přijmout a proměnit jejich bolest ve světle Otcovy lásky. To je „odpověď" na otázku lidského utrpení: trpí nejenom vtělený Syn, trpí s námi i Otec. Aniž bychom se vraceli k metafyzickému problému, uveďme, že zde znovu vyvstává problém vtělení. Copak není pravda, že Syn na sebe vzal náš lidský úděl, aby nás osvobodil z našeho strádání *přijetím lidské přirozenosti* (přijetím trpné přirozenosti Netrpným, aby se nám dostalo účasti na věčném životě)? Jestliže Otec posílá Syna, činí to proto, aby nás osvobodil z našeho utrpení, nebo aby měl účast na našem utrpení? Úvahy o Otcově utrpení – zvláště v rámci kázání – s sebou nesou vážné nebezpečí: nevyplyne z nich, že Synovo lidské utrpení *nestačí* k objasnění tajemství utrpení a že úlevu je třeba očekávat od samotného Boha?

Hans-Urs von Balthasar

Balthasarovo mimořádně bohaté a komplexní dílo se řadí k hlavním zdrojům inspirace současné teologie. Kenotické myšlení v něm dává vnitřní dynamiku reflexi o tajemství Krista a Trojice. Omezíme se zde na náčrt trinitární struktury události Kristova kříže a na její základy v nauce o Bohu – Trojici, a to především ve světle III. a IV. dílu *Božského dramatu*. Balthasar předkládá důležitý přehled tématu

Božího utrpení v Bibli, u otců a v moderní době. V široké filozofické a teologické fresce (Hegel, Holtmann, Koch, Barth atd.) rozvíjí názor Jeana Galota a hlavně Jacquesa Maritaina.[59] Rozhodující vliv na něj má především Sergej Bulgakov,[60] od nějž Balthasar přijímá – „vyhýbaje se sofiologickému rozvíjení" – ideu vícestupňové kenoze (Trojice, stvoření, kříž).[61] Určující jsou tu dva na první pohled viditelné aspekty jeho myšlení: jednak jeho interpretace kenoze a Kristovy agónie na kříži a jednak božské základy „trinitární události", k níž došlo na kříži – ty vnesly kenozi do nitra bytí věčné Trojice.

Švýcarský teolog se snaží chápat „imanentní Trojici" jako základ celého světového dění až k onomu vrcholu, který představuje utrpení Krista na kříži. Spolu s Bulgakovem tedy vidí věčné plození Syna Otcem jako „vnitrotrinitární kenozi", která zahrnuje vše: Otec se „zříká vlastnictví" svého božství, aby ho předal Synu. V lásce Otce, který od věčnosti plodí Syna, se tají „absolutní zřeknutí se" (*ein absoluten Verzicht*) možnosti být Bohem sám pro sebe, přenechání božství z lásky (*ein Loslassen des Gottseins*). Tento akt věčného plození je chápán jako kladení odstupu či „absolutní a nekonečné vzdálenosti" do nitra samotného Boha (*die setzung eines absoluten, unendlichen Abstands*). V tomto trinitárním odstupu jsou zahrnuty a mají svůj základ všechny ostatní možné vzdálenosti, se kterými se lze ve stvořeném světě setkat (dokonce i včetně hříchu). Duch Svatý, který vychází z Otce a Syna jako jejich společné „My", ponechává nedotknutý „nekonečný rozdíl" (*die unendliche Differenz*) Otce a Syna a současně ho překračuje, protože je jejich společným Duchem Lásky. Boží kenoze ve smlouvě a v kříži tedy odkazuje na tuto „prvotní kenozi" (*Urkenose*) jakožto na svůj pramen. Balthasarovo myšlení se pohybuje na úzké stezce: používá negativní teologii a na jedné straně odvrhuje obvyklý diskurz o „Božím utrpení", na druhé straně však je donucen vnést do samotného nitra Božího bytí jistou událost či dění (*ein Geschehen*). Je třeba se na tento kenotický jazyk důkladně podívat. Věčné plození je vysvětlováno jakožto „oddělení" Boha od sebe sama (*Trennung Gottes von sich selbst*). A teprve v rámci takového trinitárního rozdělení se mohou pro Balthasara uskutečnit další rozdělení v dějinách spásy, a to až k těm nejkrutějším a nejbolestnějším. Srdce Otce, které „se vyprazdňuje" plozením Syna (*Entleerung*), věčné trinitární „drama", to je podmínka možnosti dramatu mezi Bohem a světem.[62] Otázka po utrpení Boha nachází odpověď v této trinitární kenozi. Neboť ta je základem či „počátečním bodem" (*Ansatzpunkt*) toho, co se stane utrpením (*Leiden*) ve chvíli, kdy nezištnost plně se dávajícího Otce narazí na odmítající lidskou svobodu.[63] Tím se Balthasar vyhýbá zapojení Božího bytí do procesu světového dění a nedotýká se svobody Boží ekonomické kenoze. Nepřipouští také žádný protiklad mezi bytím Boha a jeho svobodou a základ dramatu utrpení klade na jeho vrchol, do věčného vycházení osob.

Balthasar navrhuje, abychom ústřední akt ekonomické kenoze, akt kříže, viděli ve světle prvotní trinitární kenoze. Je do něj zapojena celá Trojice: Syn na kříži trpí, Otec opouští Syna a Duch Svatý se zde jeví jako „ten, který už obě osoby nespojuje jinak než v podobě oddělení".[64] Kristovo utrpení a smrt se nedotýkají jen osoby Syna v jeho lidské přirozenosti, ale postihují Syna i v jeho osobním vztahu k Otci a korelativně působí na vztah Otce k Synovi v jejich *oddělení*. V rámci tohoto trinitárního chápání utrpení jde Balthasar – s Adriennou von Speyr – až k poukázání na to, že na Velký pátek je Trojice, která má účast na Synově opuštěnosti, jako by „rozbita" (*zerstört*) sama v sobě.[65] Tato interpretace Kristovy agónie, která má velmi komplexní charakter, je těsně spojena s tématem substituce, jež u Balthasara hraje ústřední roli. Kenoze zde velmi hluboce zasahuje spojení s Bohem. Na Ježíše dopadá božský hněv a bolest právě z onoho *oddálení* od Boha, které je způsobeno hříchem a tresty za něj (peklo). Ježíš, který je současně bez hříchu i obtížen hříchy světa, bere na sebe a prochází peklem jakožto „místem" bez Boha.[66]

Z jistých úhlů pohledu se Balthasarovy vhledy jeví jako grandiózní. Ústřední problém však spočívá v jeho chápání substituce a Kristovy agónie. Měli bychom váhat s uznáním nejlepšího teologického dědictví[67] v jeho trinitární nauce o vykoupení, formulované dialektickým způsobem a odsouzené k neúspěchu ideou kontradikce, chápanou jako součást Boží logiky. Prezentace pekelných muk Krista v jeho umírání, zděděná z pozdního středověku a vyzvedávaná luteránskou teologií, přináší těžko odstranitelný problém: jedině hřích odděluje od Boha. Jak by mohl být nejvyšší akt Kristovy lásky aktem takového oddálení od Boha? Obtíže, které přináší jeho trinitární teologie, nejsou méně závažné. Volba přístupu vede k tomu, že jednota tří osob je chápána v rámci dialektické události vzdálení. Syntéza je zde jednostranně stavěna kolem pojmu kenoze, takže trinitární nauka se nevyhne jisté „funkcionalizaci" a jako by celá směřovala k dramatické interpretaci Kristova kříže a z ní vycházela.

Jürgen Moltmann

Moltmannovo dílo se zrodilo z tradice reformace a představuje bezpochyby nejkrásnější pokus o reflexi nad utrpením Boha.[68] Patristické tvrzení o Boží neměnnosti má pro Moltmanna jen srovnávací význam. Neznamená, že by Bůh byl neměnný sám v sobě, nýbrž že se nemění stejným způsobem jako tvorové. Nemění se totiž z donucení, ale jen ze svobody lásky.[69] Celou jeho reflexi oživuje princip striktní *theologia crucis*: Bůh se nezjevuje jinak než ve svém protikladu.

Teolog musí Boha objevit *na základě* ztotožnění Boha s Kristovým utrpením.[70] Moltmannovo dílo, navazující na Karla Bartha, chce být i příspěvkem k teodiceji. Na pozadí úpadku idealismu („smrt Boha") a různých podob západního „teismu" usiluje jeho teologie kříže a Trojice, stejně jako jeho učení o „theopathii" – jež chtějí být praktickými naukami – o to, aby křesťanské víře vrátily její identitu.

Moltmann radikálním způsobem přijímá trinitární pochopení kenoze. Ježíšova smrt nesmí být viděna jako „smrt Boha", ale pouze jako „smrt *v* Bohu".[71] Tato interpretace se nechává vést janovským tématem: „Bůh je láska." (1Jan 4,16) Moltmann navrhuje jeho trinitární chápání: Bůh je láska znamená, že „svou existenci zakládá v události této lásky"; avšak „jako láska Bůh existuje v události Kříže". To, co bylo prožito v Kristově smrti, bylo, dalo by se říci, událostí mezi Bohem a Bohem. Na kříži je Syn opuštěn Otcem, Otec je bolestně zasažen tímto důkazem lásky. V této opuštěnosti jsou Otec a Syn „odděleni tím nejhlubším způsobem" a současně co nejdůvěrněji spojeni.[72] Kristova smrt není interpretována pomocí chalcedonského dogmatu (smrt připisovaná hypostázi kvůli lidské přirozenosti), nýbrž v závislosti na samotném vztahu Syna k Otci jakožto dvou osob. Toto myšlení se dá shrnout do ústředního tvrzení, s nímž jsme se (v jiném odstínění) setkali už u Balthasara: ve zvolání opuštěného Ježíše jsou „zničeny samotné vitální vztahy Trojice". Kenoze kříže tedy představuje *znicotnění* Trojice v tom smyslu, že se ztratily vztahy jednotlivých osob: „Jestliže Otec opouští Syna, pak nejenom Syn ztrácí své synovství, ale i Otec přichází o své otcovství. Spojující láska se proměňuje v oddělující prokletí."[73] Tato interpretace je řízena takovým chápáním trestu kříže, v němž Otec opouští svého Syna a ponechává ho mocnostem pekelným. Duch Svatý se paradoxně jeví jako „ten, který spojuje v rozdělení, který v sobě váže sjednocení i oddělení Otce a Syna".[74]

To s sebou nese závažné důsledky pro pojem Boha a pro chápání Božího díla. Slovem „Bůh" tu označujeme jednotu dialektického dění – plného napětí – Otce, Syna a Ducha Svatého na kříži. Bohem je třeba rozumět nikoli jistou přirozenost či osobu, ale „událost", „dění" (*Geschehen*) – onu událost lásky Syna a Otcovy bolesti, z níž vychází Duch.[75] Už nejde o dějiny, které Bůh řídí a do nichž zasahuje, ale o „dějiny v Bohu". Klíčem k tomuto chápání – ve světle božského utrpení na kříži – je bolest Boha: „Jedině prostřednictvím bolesti vykonává (tvořivá láska) svou spásnou a tvůrčí činnost ve prospěch svobody toho, kterého miluje."[76] I zde se zdá, že je tato nauka motivována teodiceou. Tváří v tvář sebeurčení vládnoucího Boha, jak se jeví u Karla Bartha, se Moltmann snaží vytvořit prostor pro lidskou svobodu ohroženou idealistickým absolutismem absolutního Subjektu, vedoucím k ateismu: „Jedině láska schopná trpět může učinit svobodu možnou."[77]

Obtíže, na které zde narážíme, jsou zvlášť velké a soustředí v sobě hlavní problémy, jež vyvolává teorie Božího utrpení dovedená do posledních důsledků. Týkají se jak filozofických pramenů, které Moltmann používá (dialektické myšlení, napětí v Bohu, dějinnost Boha, protiklad bytí a svobody), tak teologické interpretace: výlučný primát kříže, radikalizace kenotického chápání kříže (Kristova pekelná muka), „funkcionalizace" trinitárního diskurzu (teodicea, chápání utrpení na kříži), zrušení rozdílu mezi věčným bytím Trojice a jejím působením v ekonomii. Moltmann se snaží najít vysvětlení utrpení, ale dělá to za cenu vnesení utrpení do samotného Boha, a to se pak jako konstitutivní událost božských osob stává věčným.

IV. Stavební kameny myšlení u sv. Tomáše Akvinského

Bůh je neměnný

Tomáš Akvinský rozhodně odmítá Boží utrpení, a to i na svých nejkrásnějších stránkách o milosrdné Boží lásce a jejím plném zjevení v utrpení a vzkříšení. Netrpnost je nerozlučně spojena s božskou neměnností, kterou teolog přijímá jako biblické učení a nauku církve; na své vlastní rovině ji může zdůvodnit i filozofické myšlení. Tvrzení o neměnnosti se nachází mezi principy teologického myšlení o Bohu. Ve formě vyloučení pohybu („nehybnost") je prvním božským atributem reflektovaným v *Kompendiu teologie* (kap. 4, po Boží existenci). Na spekulativní rovině má božská neměnnost svůj základ v dokonalé *jednoduchosti* Boha, která vylučuje jakoukoli složenost, a to jak v Bohu samotném (pečlivá analýza zde promyslí: uskutečnění a možnost, formu a matérii, esenci a existenci, rod a druh, podstatu a akcident, celek a část), tak ve vztazích, které mají k Bohu jiné skutečnosti.[78] Aby obhájil Písmo,[79] vydává se Tomáš třemi konvergentními směry úvah, jejichž závažnost lze sotva přecenit. První spočívá v nauce o čistém uskutečnění (aktu), která byla obhájena už při zkoumání Boží jednoduchosti. Dokonalost uskutečnění v Bohu vylučuje jakoukoli možnost (potencialitu), kterou s sebou nutně nese každá změna. Zadruhé: to, co se mění, má v sobě část trvalou a část proměnlivou; tento dvojí prvek by však znamenal složenost Božího bytí a ta je vyloučena jeho jednoduchostí. Třetí argument vychází z Boží dokonalosti, tj. z jeho absolutní plnosti. Změna znamená získání něčeho, dosažení toho, čeho nebylo dosaženo dříve. Odmítnout Boží neměnnost by tedy mělo za následek tvrdit, že Bůh jedná – nebo je v pohybu – s cílem získat něco, co mu doposud scházelo, a to je v protikladu k plnosti a dokonalosti bytí, která je mu vlastní.[80]

Jakmile položil tyto základy, používá někdy Tomáš – podobně jako otcové – termín „pohyb" pro Boha (Bůh „se pohybuje"), avšak v nevlastním smyslu, který je ihned upřesněn: slovo pohyb je v takovém případě chápáno v širokém smyslu „konání", nikoli ve smyslu změny či (lokálního) pohybu. Protože je Boží konání a jeho činnost samotnou esencí Boha (Boží jednoduchost), nachází se za hranicemi jakéhokoli pohybu.[81] Tento výklad jasně ukazuje, že neměnnost je výlučnou vlastností Boha, součástí samotného jeho bytí v jeho radikální odlišnosti od všeho, co Bohem není a co je proměnné.[82] Z toho také plyne, že na neměnnosti závisí absolutní transcendence Boha. Odmítnout tuto vlastnost a odebrat ji Bohu (a nebo ji absolutním způsobem přičíst nějakému tvoru) by v důsledku znamenalo zrušit rozdíl mezi Bohem a světem.[83] Svatý Tomáš vystupuje do takových myšlenkových výšin, aby nám ukázal, že princip Boží neměnnosti dokonale souzní s biblickým učením o transcendenci Boha stvořitele a spasitele.[84]

Boží neměnnost, Boží jméno a analogie

Zásada Boží neměnnosti je součástí analogického diskurzu o Bohu a podléhá epistemologickým pravidlům Božích jmen. Protože nemůžeme poznat podstatu (esenci) Boha (*quid sit*) – která pro nás zůstává nepochopitelná ve vlastním smyslu slova –, ale spíše jen to, co Bůh není (*quid non sit*), celé pojednání o Božích atributech, mezi něž patří i neměnnost, se týká toho, „jak Bůh není" (*quomodo Deus non sit*).[85] Jacques Maritain nám připomněl, že naše slova sice směřují k Boží skutečnosti, ale náš duch ji přitom neuchopuje, protože jména, která používáme, se vztahují ke způsobu existence daných dokonalostí v našem stvořeném světě, takže Boží skutečnost pro nás zůstává nepochopitelná. V případě neměnnosti je to ještě zřejmější, protože tu máme co dělat s negativním pojmem: vylučujeme z Boha (*remotio*) proměnlivost, která je konstitutivním znakem tvora. To neznamená, že se Boží jména omezují na negativní aspekt, a sv. Tomáš se zcela jednoznačně vyslovuje o substanciálním významu absolutních afirmativních jmen.[86] Když o Bohu vypovídáme, že je neměnný nebo netrpný, říkáme jistou pravdu, ale tím způsobem, že Bohu upíráme to, co na základě své zkušenosti poznáváme ve světě. Jde tu o skutečnou dokonalost, ta však patří výlučně Bohu (je mu „absolutně vlastní být neměnný") a tím ho odlišuje od všech tvorů. Jinak řečeno: metafyzicky a teologicky nezbytná zásada Boží neměnnosti je konstitutivním prvkem našeho odhalení transcendence Boha, který je Zcela-jiný či Vše-přesahující.

Jestliže cítíme pokušení připodobnit Boží neměnnost k jistým případům (relativní) nepřítomnosti změny u věcí našeho světa, tj. k formám nepomíjivosti, které

naše zkušenost konstatuje ve vesmíru, pak musíme na takové případy aplikovat patristický princip *maior dissimilitudo*, který hlásá IV. lateránský koncil: „Ať je podobnost mezi Stvořitelem a tvorem jakkoli velká, je nutné přiznat ještě větší nepodobnost mezi nimi."[87] Způsob, kterým je Bůh neměnný, má k tvrdosti skály, vzdorující změnám, tak daleko, jak jen si lze představit. Boží neměnnost není jen nekonečným vystupňováním nějaké stvořené stálosti. Skutečná podstata toho, jak je Bůh neměnný, nám uniká, protože jde o neměnnost čistého Božího uskutečnění, totožného s jeho plností bytí, lásky a blaženého života. Jsme tu na hony vzdáleni jakékoli „redukce" Boha na nějaký stvořený princip (ať už by pocházel z oblasti kosmologie, metafyziky nebo z oblasti psychologických projekcí).[88] Místo aby kladl do Boha utrpení či bolest, které Bůh přijímá zcela jedinečným způsobem (Maritain), zve nás sv. Tomáš spíše k tomu, abychom Boží neměnnost chápali jako neměnnost takového jsoucna, v němž jeho dokonalosti existují transcendentním způsobem, jehož reálná podstata přesahuje vše, co dokážeme myslet, a jenž se hluboce liší od způsobu, jímž tyto dokonalosti existují v tvoru.

Pozitivní a jasem naplněnou stránkou Boží neměnnosti je její transcendentní jednoduchost a ráz čistého uskutečnění. Nauka o čistém Uskutečnění (Aktu) nám nedovoluje chápat tuto neměnnost jako studenou abstrakci. Tváří v tvář otázce: „Může neměnný Bůh vůbec milovat?" vylučuje nauka o čistém Uskutečnění každý pokus o pochopení Boží neměnnosti jako jisté neschopnosti či nedostatku života. Jestliže se Bůh nemění a netrpí, pak důvodem je jeho nesmíšená plnost, vrcholná „intenzita" jeho bytí, jež nemůže získat žádnou dokonalost, protože *je* touto dokonalostí. Protože v Bohu není žádná potencialita, která by teprve mohla být uskutečněna, je vyloučeno, aby nějaké uskutečnění teprve získal. V Boží existenci není žádný pohyb. Dalo by se také říci, že jeho plnost transcenduje jakékoli uskutečňování, „přesahuje každou proměnlivost".[89]

Životní činnost a vášeň

Je třeba přesně říci, v jakém smyslu se hovoří o Boží „vášni"[90] či Božím „patosu", o Boží „vášnivé lásce k lidem".[91] Svatý Tomáš nás vybízí, abychom se na tyto výrazy dívali kriticky, a je třeba pochopit, proč tomu tak je. Klíčem je zde fundamentální antropologické rozlišení mezi duchovými a smyslovými činnostmi v člověku. Toto rozlišení však není oddělením. Naše volní (duchová) činnost je svázána s naší smyslovou „žádostivostí". Je to především vůle, která uvádí do pohybu prostřednictvím smyslové žádostivosti. Proto je nejbližším principem našich tělesných pohybů právě smyslová žádostivost; úkon smyslové žádostivosti je vždy

svázán s tělesnou změnou. „To je důvod," vysvětluje sv. Tomáš, „proč jsou úkony smyslové žádostivosti, jakožto spojené s tělesnou změnou, nazývány ‚vášně' (*passiones*), zatímco u úkonů vůle tomu tak není."[92] Spolu se svatým Janem Damašským definuje tedy Tomáš vášeň jako „pohyb smyslové žádostivé schopnosti".[93] Vášeň nemá u sv. Tomáše moderní konotaci bouřlivého citu, silnějšího než rozum. Tomáš nesmí být podezříván z nedůvěry k vášním. Mnohem spíše tu jde o to, aby hnutí smyslové stránky člověka, jeho city a emoce, nebyly zavrhovány, ale včleněny do celku ctnostného lidského konání.[94] Zůstává nicméně pravdou, že vášeň je spojena s našimi smyslovými schopnostmi a jako taková se týká tělesné stránky člověka.[95] Pokud nezměníme smysl slov (čímž bychom se vystavovali nebezpečí vážných dvojsmyslů), pak zde máme hlavní důvod nepřítomnosti vášní v Bohu, který uvádějí už *Acta* Efezského koncilu (Cyril Alexandrijský) a poté Jan Damašský: Bůh nemá tělo. Proto také platí v tom nejvyšším slova smyslu, že Bůh je *život*. Nejenže vykonává svou činnost sám ze sebe, zcela svobodně, bez jakéhokoli vlivu zvnějšku či působení vášně, on *je* samotnou touto činností, nic jiného do něj není přimíšeno, za hranicemi jakéhokoli pohybu je vším, čím je: inteligencí a vůlí, moudrostí a láskou.[96]

O tento základ je třeba se opřít, ale i pak je třeba provést pečlivou analýzu dříve, než budeme o Bohu vypovídat pojmy evokující vášně. Můžeme je na Boha aplikovat v případě, že dáme stranou tělesné změny, jimiž je doprovázena lidská zkušenost s vášněmi, a že podržíme jen dynamiku samotné žádostivosti? Svatý Tomáš vysvětluje, že to závisí na vlastním obsahu („formální" aspekt) našich vášní. Pojem smutku například implikuje jisté utrpěné zlo a pojem touhy zase zahrnuje dobro, které daný subjekt ještě nemá. Takové pojmy nesplňují podmínky toho, co lze ve vlastním smyslu vypovídat o Bohu. Jinak je tomu s láskou nebo radostí, jejichž pojmy nezahrnují ani tělesnost, ani privaci nedůstojnou Boha, ani nedokonalost. A právě tato kritéria stanoví rozdíl mezi jmény, jež lze o Bohu vypovídat na základě analogie ve vlastním slova smyslu, a těmi, která mu náleží jen podle nevlastní analogie (metafory). Ta první vylučují „vášeň" (to znamená, respektují fakt, že Bůh je nehmotný) a vypovídají ve vlastním smyslu o Bohu. Ta druhá, jež jsou metaforami, se Bohu přičítají buď kvůli účinkům, jež jsou s nimi spojeny (například Boží *milosrdenství*, jež přichází na pomoc lidské bídě), nebo city, které evokují (například Boží *smutek* evokující Boží lásku, kterou lidé neznají a nechápou).[97]

Tyto úvahy však nechtějí zdiskreditovat nebo učinit podezřelým metaforické vyjadřování. Je hojně používáno v Písmu a patří k našemu lidskému způsobu chápání Boha. Chceme-li o Bohu hovořit, můžeme, ba musíme ho používat. Svatý Tomáš vysvětluje, že je „nutné a užitečné", protože je přiměřené naší lidské

situaci: „Je přirozené, že se člověk ke skutečnostem pochopitelným rozumem dostává skrze smyslově vnímatelné skutečnosti."[98] Z metafyzického jazyka musí čerpat i teologická argumentace. Vždyť biblické metafory, stejně jako podobenství, se netýkají duchovního smyslu Písma, nýbrž jeho doslovného smyslu. I sv. Tomáš přiznává metaforickému jazyku velkou hodnotu, a to z hlediska negativní teologie. Metafora totiž ukazuje, v jaké míře je Bůh – o němž spíše než to, „co je", vím, „co není" – transcendentní.[99] V návaznosti na úvahy sv. Tomáše můžeme na termíny Boží „utrpení" či „bolest" aplikovat to, co říká s ohledem na symbolický jazyk. Je to jazyk vhodný k hovoru o Bohu, protože božská pravda přesahuje náš rozum. Symbol vyjadřuje víru vhodným způsobem nikoli proto, že by se pravda o Boží skutečnosti rozumu příčila, nýbrž proto, že rozum přesahuje.[100] Smysl a hodnota těchto úvah se však ukazují teprve na základě jasného rozlišení mezi vyjadřováním ve vlastním slova smyslu analogickým a mezi jazykem metafor; v opačném případě sklouzneme do antropomorfismu, který Boží přirozenosti přičítá tělesné atributy.

Vycházení neměnných božských osob

Vycházení božských osob nesmí být chápáno tak, že by vyžadovalo vnesení prvku proměnlivosti či kenoze. Úsilí patristické teologie 4. století – kterou přijímá sv. Tomáš – směřovalo právě k očištění nauky o Boží Trojici nejen od antropomorfismů, spojených s ariánskou kritikou pojmu plození, ale i od principu změny. Ortodoxní myšlení dokázalo obhájit a vysvětlit Boží plození Slova pomocí jasného rozlišení mezi neměnnou věčností a časem (rozhodujícím prvkem tu byl přínos Órigenův) a dále prostřednictvím rozlišení mezi plozením a děním (sv. Atanáš, sv. Basil). Nezdá se být vůbec možné zřeknout se těchto výsledků. Svatý Tomáš zde vybízí, aby se i se samotným pojmem „vycházení" zacházelo kriticky, tj. podle pravidel analogie. Každé „vycházení" v našem světě totiž zahrnuje pohyb či změnu. Proto musí teologie chápat intratrinitární vycházení ve světle pojmu „činnost" (imanentní činnost), tj. jako dokonalý úkon [akt], který lze Bohu jednoznačně a bez výhrad přiřknout, aniž bychom do Božího bytí vnášeli pohyb.[101] Pojem „sdílení" („komunikace"), který se opírá o nauku o uskutečnění (dané jsoucno se sděluje na základě svého uskutečnění), umožňuje tuto činnost chápat koherentním způsobem: Boha, který je čistým Uskutečněním, je možné a nutné chápat jako vrcholně „sdělitelného". Sdílení božského bytí v jeho čistotě nezahrnuje ani „vyvlastnění", ani „ztrátu", ani „opuštění" nějaké výsady, které by se Otec vzdal. Otcův úkon plození je zde chápán v identitě čistého Uskutečnění

a stejně je tomu i s přijetím božské plnosti Synem; toto přijetí označuje tutéž skutečnost viděnou v jiném vztahu.[102] Je nesmírnou výhodou analogie zvané „psychologická" (vycházení Slova na způsob intelektu a vycházení Ducha na způsob lásky) – a také pomocí pro teologii, která by jinak pravdu jen *tvrdila*, ale *neozřejmovala* –, že umožňuje myslet reálné imanentní vycházení osoby, aniž by myšlení bylo nuceno prolomit božskou plnost. Plození Slova a vycházení Ducha Svatého mohou být chápány jako „životní činnosti", jejichž nejvyšší stupeň spočívá v imanentní a nehmotné duchové činnosti intelektu a vůle, kterou můžeme Bohu přiřknout za pomoci nezbytných korektivů, jež skýtá teologická analogie.[103] Naše myšlení chápe vycházení, objasněná pomocí pojmu činnosti, jakožto „cestu" k osobám. Nauka o vztahu přináší definitivní upřesnění, protože umožňuje myslet reálnou identitu jednak osob, jež jsou konstituovány těmito vztahy nahlédnutými jakožto subsistentní, a jednak samotného Božího *esse*; Boží bytí přitom není žádným způsobem rozděleno[104] a sdílení (komunikace) plnosti neznamená žádné ponížení ve vnitřních vztazích Trojice.

Vztah reálný a vztah racionální: Je neměnný Bůh „lhostejný" vůči svému tvoru?

Jak už jsme řekli, pro sv. Tomáše jsou vztahy tvorů k Bohu vztahy „reálnými", zatímco vztahy Boha k tvorům jsou „racionální". Výše jsme se zmínili o tom, jak zastánci „Božího utrpení" kritizují tuto nauku, jejímž cílem je obhájit transcendenci neměnného Boha. Jejím předpokladem je pochopení reálného vztahu jakožto kategoriální skutečnosti. Vztah, o němž mluví sv. Tomáš s ohledem na stvořený svět a na vztah tvorů k Bohu, není vztahem transcendentálním, který by byl nějakým způsobem totožný se samotnou bytností (esencí) věcí (k čemuž má sklon moderní myšlení), nýbrž je případkem (akcidentem – jde o predikamentální vztah), který se dotýká zvažované skutečnosti v její ontologické konzistenci.[105] Vztahy zde nejsou chápány konceptualisticky jakožto uvedení daných skutečností do souvislosti za pomoci našeho myšlení; reálný vztah není *mezi* věcmi, nýbrž *ve* věcech. Bez tohoto základního kamene se Tomášovo myšlení stává nesrozumitelným. Jestliže v otázce vztahů mezi Bohem a světem klade sv. Tomáš racionální vztah do Boha a reálný vztah do tvorů, pak je to proto, že Bůh a svět „nenáleží do téhož řádu", tj. proto, že Bůh je „mimo veškerý řád tvorů".[106] Pak by tedy teze o dvojím reálném vztahu znamenala tolik jako vnoření Božího bytí do řádu stvořených skutečností.

Z nauky o racionálním vztahu Boha ke stvořenému světu však nikterak neplyne, že by Bůh byl ke světu „lhostejným", že by se o své tvory „nezajímal". Zaprvé platí, že reálný vztah tvorů k Bohu má svůj základ v Bohu, v jeho tvůrčí činnosti, reálně

totožné se samotným jeho bytím. Jde tu o stanovení absolutní *priority* Boha a jeho činnosti.[107] A zadruhé: jestliže Boží bytí není svým vztahem ke stvoření změněno, pak je to proto, že je plným Uskutečněním; je Uskutečněním, ke kterému – řekněme to ještě jednou – nemůže být nic přidáno nikoli kvůli nějakému nedostatku, nýbrž pro jeho plnost. Pochopení stvoření jakožto *vztahu* se tu ukazuje zvlášť plodným. Stvoření se nejeví jako „ústup" Boha, jenž by dělal místo svému tvoru tím, že se stáhne (kenoze), ale spíše jako Boží dar účasti, který se překypující Boží hojnost svobodně rozhodla tvorům nabídnout. Chápání stvoření prostřednictvím pojmu vztahu také umožňuje pochopit trinitární základy (kauzalita trinitárních vztahů).[108] Chápající víra tedy v Boží neměnnosti odhaluje základ jeho absolutně nezištné štědrosti. Jelikož Bůh nejedná proto, aby získal nějaké dobro sám pro sebe (což by plynulo z myšlenky reálného vztahu v Bohu), ale aby svobodně a ze své čiré dobroty sdílel svou dokonalost, je vrcholně „liberální", protože jedná výlučně ze své navýsost nezištné lásky.[109] Cílem této nauky tedy je ukázat, že Bůh je nadřazený vztahům tvorů k němu, *protože je jejich příčinou*.[110] Život jeho tvorů je pro něj „důležitý", vždyť on ho předjímá. Božím způsobem jednání není „re-akce" (na naše skutky), nýbrž *akce*. Lidská akce, lidská činnost, například modlitba, kterou se k Bohu obracíme, nemá za cíl „oblomit" Boha, dosáhnout toho, aby se změnil. Modlitba má charakter *odpovědi* na Boží konání, které ji vždy – podle Božího prozřetelnostního úmyslu – předchází.[111] A právě proto zůstává Bůh ve svém vztahu k lidem stále neměnný. Jeho vztah k nám spočívá v *neutuchající tvořivé činnosti*, která jde až k sebedarování.

Utrpení Netrpného v naší trpné přirozenosti

Završením těchto úvah musí být teologická reflexe o tajemství Krista v jeho utrpení a vzkříšení. Vztahy mezi božstvím a lidstvím v osobě vtěleného Slova je třeba vysvětlit ve světle nauky o vztazích mezi Bohem a světem. „Nejhlubší spojení", jímž je lidská přirozenost spojena s božskou v jednotě božské osoby Slova, neruší Boží neměnnost.[112] Ve vtělení je nové to, že lidství je spojeno s plností božství a že Slovo bere toto lidství na sebe, aby v naší trpné přirozenosti uskutečnilo tajemství našeho vykoupení. To je první věc, o niž jde v nauce o spojení [„unii", pozn. překl.], jež se neuskutečňuje na rovině přirozeností, nýbrž na rovině osoby či hypostáze. Synova kenoze (*exinanitio*) ve vtělení tedy pro sv. Tomáše neznamená zřeknutí se božství, ale spíše přijetí lidské přirozenosti s celou její zranitelností. Kristus přijímá ponížení, v němž Boží slávě není dovoleno, aby prozářila lidské tělo, a v němž není slávě blažené duše dovoleno, aby prozářila ostatní části duše

a těla. V „ekonomii" (*dispensatio*) svého plánu to Bůh tak chtěl, „aby Kristus mohl uskutečnit tajemství našeho vykoupení v trpném těle".[113]

Utrpení Slova je tedy třeba chápat ve světle chalcedonské nauky o dvou přirozenostech v Kristu, jež zůstávají rozlišeny v jediné osobě Slova, přičemž „specifické vlastnosti jedné i druhé přirozenosti zůstávají zachovány".[114] Právě proto, že obě přirozenosti jsou spojeny, ale nesmíšeny, „je utrpení přičítáno suppositu božské přirozenosti, a to nikoli kvůli božské přirozenosti, jež je netrpná, nýbrž kvůli jeho přirozenosti lidské", tj. „na základě toho, že náš Pán byl člověkem podléhajícím utrpení".[115] Nauka Efezského koncilu (řeč sv. Cyrila na synodu), kterou připomíná sv. Tomáš, je respektována: Slovo trpělo a bylo ukřižováno *v těle*. Spolu s Efezským koncilem hovoří sv. Tomáš také o „smrti Boha" (*mors Dei*).[116] Ohled na víru v Trojici, který se exegeze kenoze snaží dostat do popředí (Moltmann, von Balthasar, exegeze jdoucí až k tezi o „zničení" osobních vztahů) a který je z velké části určující pro úvahy o utrpení božských osob, je v Tomášově výkladu evangelií široce zastoupen. Jeho interpretace je však velmi vzdálená koncepci, v níž má trest za cíl utišit hněv uraženého Boha, stejně jako je daleko od prazvláštního učení o substituci, které Kristu přisuzuje pekelná muka. Zaprvé nejsou osobní vztahy uvnitř Trojice vůbec narušeny (a jak by mohly být? Vždyť jsou samotnými božskými osobami, jsou totožné s Božím bytím v jeho plnosti). A zadruhé vydává Otec svého Syna za nás (srov. Řím 8,32) ne tím, že by se od něj oddělil, ale tím, že „mu vnukává vůli trpět pro nás, že mu vlévá lásku".[117] A právě v této Lásce se odhaluje i přítomnost a působení Ducha Svatého na kříži, v lásce neodlučitelné od nejhlubšího spojení Krista – v jeho lidství – s jeho Otcem. Odtud prýští světlo, které objasňuje tajemství utrpení. Tato sjednocující láska v Kristově lidství je také tím, co podle sv. Tomáše dává Kristově oběti její plnou hodnotu. To ona umožňuje uchopit teologický smysl Kristova zadostučinění a jeho zásluh tím, že v Kristu vidí hlavu, z níž plynou milosti ve prospěch těla, tj. církve.[118]

Teologie sv. Tomáše ukazuje, že Kristovo utrpení lze chápat ve světle trinitární víry, aniž by se přitom toto utrpení vnášelo do samotné Trojice – avšak za podmínky přijetí chalcedonské nauky o dvou přirozenostech v Kristu. Nelze akceptovat, že dogma o dvou přirozenostech v Kristu je stavěno, tváří v tvář trinitárnímu chápání, před výlučnou alternativu. Víra vybízí teologii, aby udržela pohromadě oba – vzájemně se objasňující – aspekty tajemství (přítomnost Trojice a dualitu přirozeností v Kristu). To také reflexi chrání před vnášením rozporu do tajemství. V utrpení Krista, který nás spasil svou láskou, se pak ukáže radost Trojice, jež se zjevuje ve vzájemné lásce Otce a Syna, aby nás k ní připojila.

„Jestliže radostí ženy je přivést na svět mnoho dětí, kolik důvodů k jásání měl náš Pán a Mistr v den své cesty kříže a své smrti, protože právě v ten den byl učiněn Otcem všech lidských dětí a získal jim milost pro tento pomíjející život a slávu pro život věčný. Nebyl to den radosti jen pro našeho drahého Spasitele, nýbrž i den radosti Věčného Otce, andělů a všech duší blažených v nebi. Ale opravdu se věčný Otec radoval? Vždyť přece viděl, jak jeho Syn umírá přirozenou smrtí! Nezdá se vám, že to byl spíše den jeho bolesti než den jeho veselosti? Ó, zajisté nikoli, moji drazí, tak se nám věci nesmí jevit. Rozum nás o tom poučuje, protože právě v té chvíli přinesla své plody Boží spravedlnost a Boží milosrdná láska k lidem. […] Ó Bože, jak velká poslušnost se zde projevila! S jak nezměrným zalíbením na ni pohlížel věčný Otec, který už při křtu našeho Pána řekl, že je jeho milovaným Synem!“[119]

Z francouzského originálu „L'immutabilité du Dieu d'amour et les problèmes du discours sur la ‚souffrance de Dieu'". IN: *Nova et Vetera* 74, 1999, č. 1, s. 5–37, přeložil Oldřich Selucký.

POZNÁMKY:

1/ Viz zvláště J.-H. Nicolas: „Animante et bienheureuse Trinité". IN: *Revue thomiste* 78, 1978, s. 271–292.

2/ *Les Conciles Oecuméniques*, *Les décrets*, sv. 2/1, éd. G. Alberigo e.a. Paris 1994, s. 34–35; srov. Denzinger n° 126; E. Boularand: *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée*. Paris 1972, sv. 1, s. 77–79.

3/ Viz zvláště S. Athanase: *Contra les Arienes* III, 29–35 (*PG* 26, 385–397); srov. B. Sesboüé – B. Meunier: *Dieu peut-il avoir un Fils? Le débat trinitaire du IV^e siècle*. Paris 1993, s. 117–124.

4/ G.-L. Prestige: *Dieu dans la pensée patristice*. Paris 1955, s. 28–34.

5/ Denzinger, n° 166.

6/ *Les Conciles Oecuméniques*: op. cit., s. 108–109.

7/ Tamtéž, s. 194–195 a 198–199. V západním světě je tato nauka vyslovena stejně jasně, jak o tom svědčí spis *Tomus ad Flavianum* sv. Lva Velikého: Bůh je neměnný a neschopný trpět (*incommutabilis*, *impassibilis*); tím, že na sebe vzal lidskou přirozenost, „ukázal Bůh neschopný trpět ochotu stát se člověkem podléhajícím utrpení" (tamtéž, s. 184–185).

8/ *Les Conciles Oecuméniques*: op. cit., s. 262–263 (anathématisme 10).

9/ J. Chéne: „Unus de Trinitate passus est". IN: *Rech. Sc. Rel.* 53, 1965, s. 545–588.

10/ J. Moltmann: *Trinité et Royaume de Dieu*. Paris 1984, s. 39–40; H. U. von Balthasar: *La Dramatique divine*, sv. 4. Namur 1993, s. 197–200; F. Varillon: *La souffrance de Dieu*. Paris 1975, s. 46–48;

H. Crouzel: „La passion de l'Impassible. Un essai apologétique et polémique du IIIe siècle". IN: *L'homme devant Dieu, Mélanges offerts au P. Henri Lubac*, sv. 1. Paris 1963, s. 269–279; J. Gonnet: *Dieu aussi connaît la souffrance*. Paris 1990, s. 30–37.

11/ *De fide ortodoxa* III, 26 (*PG* 94, 1093–1096); francouzský překlad: Saint Jean Damascène: *La foi ortodoxe*, 2. vyd. Paris 1992, s. 194.

12/ *Les Conciles Oecuméniques*: op. cit., s. 494–495.

13/ R. Foreville: *Latran I, II, III, IV*. Paris 1965, s. 280–286. Mezi mnoha jinými panteistickými „kompozicemi" získali slávu Amaury de Bène a David de Dinant („Svět je Bůh") (srov. Tomáš Akvinský: *Suma teologie*, Ia, q. 3, a. 8: „Bůh chápaný jako formální princip věcí nebo jako první látka").

14/ *Les Conciles Oecuméniques*: op. cit., sv. 2, s. 1637–1639 (*Dei Filius*, kap. 1) a 1644–1647 (canons). Čtvrtý kánon zvláště zamítá, že „Bůh se stává vším, a to tím, že se projevuje nebo že se vyvíjí" a že Bůh je univerzálním či neurčitým jsoucnem, které „vytváří podstatu věcí tím, že se vymezuje". I když cílem koncilu není odsouzení určitého konkrétního autora, můžeme za jeho kritikou panteismu spatřovat nauky vzešlé ze Schellinga a teologické systémy ovlivněné Hegelem (jde zvláště o A. Gunthera); k tomu viz. J.-M. A. Vacant: *Etudes théologiques sur les Constituions du Concile du Vatican d'après les Actes du Concile*, sv. 1. Paris–Lyon 1895, s. 211–215.

15/ Viz např. Moltmann: *Trinité et Royaume de Dieu*…, s. 23–26 a 35–40; G. Greshake: *Der Dreieine Gott. Eine trinitariste Theologie*. Freiburg i. B. 1997, s. 340–349.

16/ Viz např. H. Küng: *Incarnation de Dieu. Introducion à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future*. Paris 1973, s. 640–649 a 655–663.

17/ Varillon: op. cit., s. 71.

18/ G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 381; *Werke*. ed. E. Moldenhauer a K. M. Michel, sv. 10. Frankfurt a. M. 1970, s. 23; k překladu a diskuzi o tomto díle: B. de Margerie: *La Trinité chrétienne dans l'histoire*. Paris 1975, s. 345–351; srov. také Greschake: op. cit., s. 136–141.

19/ Viz Küng: op. cit.; najdeme u něj i důležité postřehy o vlivech Hegelova myšlení na jiné autory (s. 664–688): zvláště teologie kenoze 19. století, D. Bonhöffer, K. Barth, K. Rahner, H. U. von Balthasar, E. Jüngel, J. Moltmann. O otázce neměnnosti a věčnosti Boha: E. Brito: „Dieu en mouvement? Thomas d'Aquin et Hegel". IN: *Rev. Sc. Rel.* 62, 1988, s. 111–136; Týž: *Dieu en mouvement? Thomas d'Aquin et Hegel*. Paris 1991, s. 157–180.

20/ P. Schoonenberg: „Trinität – Der vollendete Bund". IN: *Orientierung* 37, 1973, s. 115–117.

21/ A. N. Whitehead: *Procés et réalité, Essai de cosmologie*. Paris 1995 (původní anglické vydání je z roku 1929), s. 530: „Analogicky ke všem aktuálním entitám je Boží přirozenost bipolární. Bůh má přirozenost prvotní a přirozenost následnou. Boží následná přirozenost je vědomá – je to uskutečnění reálného světa v jednotě jeho přirozenosti a skrze transformaci jeho moudrosti. Prvotní přirozenost je pojmová, následná přirozenost je Boží fyzické cítění, které obetkává jeho prvotní pojmy"; „následná Boží přirozenost" je tedy uskutečněním Boha v jeho vlastním procesu aktualizace (s. 536).

Co se týká vlivu a důsledků tohoto myšlení (Bůh je ustaven světem), viz – v kritickém pohledu – W. J. Hill: *Search for the Absent God*. New York 1992, s. 80–91, 109–111, 128–141.

22/ Balthasar: *La Dramatique divine*..., sv. 4, s. 201; Küng: op. cit., s. 656–657; J.-B. Brantschen: „Die Macht und Ohnmacht der Liebe. Randglossen zum dogmatischen Satz: Gott in unveränderlich". IN: *FZPT* 27, 1980, s. 224–246, zde s. 232.

23/ Tamtéž, s. 225 a 232; Varillon: op. cit., s. 67.

24/ Gonnet: op. cit., s. 11–12. Klade se zde několik otázek: možnost dojít pravdy, kontextuální status kázání, „funkcionalizace" teologického diskurzu atd.

25/ Později se podíváme, jak o tomto tématu uvažují S. Bulgakov, J. Holzmann, J Galot a H. U. von Balthasar. Toto téma kenoze Trojice či „trinitárního utrpení" je velmi rozšířeno mezi teology a v jistých proudech duchovního života, např. v hnutí Focolare, které inspirovala Chiara Lubichová (srov. A. Pelli: *L'abbandono di Gesù e il mistero del Dio uno e trino*. Un'interpretazione teologica del nuovo orizzonte di conmpresione aperto da Chiara Lubich. Rome 1995: kenoze, Trojice trpí z lásky). Z nedávných studií viz zvláště C. Porro: *Mostraci il Padre. Percorsi trinitari*. Torino 1997, s. 100–102 (utrpení Otce); C. E. Gunton: *The Promise of Trinitarian Theology*, 2. vyd. Edinburgh 1997, s. 204–206 („obětní ontologie Boha"); R. W. Jenson: *Systematic Theology*, sv. 1: *The Triune God*. New York – Oxford 1997, s. 198–201, 214–221 (kritika chalcedonské interpretace utrpení a netrpnosti Logu, „časná nekonečnost" Boha: Bůh je „událost", je věčný skrze události Ježíšova utrpení a vzkříšení); Greshake: op. cit., s. 337–376 („trinitární drama": samotné Boží trinitární bytí je zasaženo utrpením na kříži).

26/ Viz X. Tillette: *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagessse au divin Témoin*. Namur 1993, s. 430–449. Autor k tomu zmiňuje vliv Jacoba Boehma, u nějž se už setkáváme s koncepcí božské bipolarity. Pozoruhodným způsobem ovlivnil Berďajev J. Moltmanna (*Trinité et Royaume de Dieu*. Paris 1984, s. 62–68: „La Tragédie en Dieu" – tragédie v Bohu).

27/ S. Boulgakov: *Du Verbe incarné, L'Agneau de Dieu*. Lausanne 1982, s. 125. Originální text byl publikován v roce 1933.

28/ Tamtéž, s. 48.

29/ S. Boulgakov: *Le Paraclet*. Lausanne 1996, s. 211; srov. *Du Verbe incarné*..., s. 125.

30/ Tamtéž, s. 49–50. „Otcova kenoze ve stvoření spočívá v onom vystoupení ze sebe, jímž se stává Bohem pro svět a vstupuje do vztahu k němu jakožto Absolutní – Relativní. *Transcensus* ke světu je obětí Otcovy lásky; analogickým je k němu zrození Syna v lůně Trojice, kdy Otec vyrabuje Sebe a zplodí Syna [...]. Avšak toto vycházení Syna z otcovských hlubin, jeho vstup do světa, už je Synovou kenozí, jeho věčnou *exinanitio*, Jeho pokořením se ve stvoření světa. Syn, Boží Beránek, je nadvěčně ‚obětován' ve stvoření světa [...]."

31/ *Le Paraclet*..., s. 211.

32/ *Du Verbe incarné*..., s. 51.

33/ *Le Paraclet*..., s. 211.

34/ *Du Verbe incarné*..., s. 189–190.

35/ Tamtéž, s. 153 (o kenozi Syna: s. 139–174); srov. také *La Sagesse de Dieu*. Lausanne 1983, s. 58–61.
36/ *Du Verbe incarné*…, s. 188.
37/ Tamtéž, s. 189.
38/ Tamtéž, s. 288–289.
39/ Tamtéž.
40/ Tamtéž, s. 147–148.
41/ L. Bouyer: *Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et christologie*. Paris 1974, s. 465; Autor uvádí vedle slovanských vlivů především vliv Hegela (s. 463). Ke komplexnějšímu kritickému posouzení Bulgakovova kenotizmu viz také P. Henry: heslo „Kenose, V. Théologie de la kénose". IN: *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 5, 1957, sl. 144–156 (srov. také sl. 136–144 k luteránským, anglikánským a pravoslavným předchůdcům této nauky).
42/ J. Maritain: „Quelques réflexions sur le savoir théologique". IN: *Revue thomiste* 69, 1969, s. 5–27, srov. s. 14–27.
43/ Akvinský: *Suma teologie*, Ia, q. 13, a. 3.
44/ Tamtéž, Ia, q. 13, a. 5.
45/ Maritain: op. cit., s. 16–17.
46/ Tamtéž, s. 17.
47/ Tamtéž.
48/ Tuto pasáž z *Velkých přátelství* (kap. VII.) cituje Maritain ve zmiňovaném článku (s. 24); srov. J. et R. Maritain: *Oeuvres complètes*, sv. XIV. Fribourg–Paris 1993, s. 791–792. Raïssa na úvod svých úvah hovoří o utrpení Panny Marie Lasalettské, kterou Maritainovi poznali skrze Léona Bloy. Maritain výše (op. cit., s. 21) zmiňuje, spolu s Raïssiným *Deníkem*, tajemství ukřižovaného Ježíše, „obraz Otce zraněného hříchem". Vliv Léona Bloy je tu vidět zvlášť zřetelně.
49/ J. Galot: *Dieu Souffre-t-il?* Paris 1976.
50/ Tamtéž, s. 45–46.
51/ Tamtéž, s. 7–8 a 148–150.
52/ Tamtéž, s. 56.
53/ Tamtéž, s. 149, srov. s. 166.
54/ Tamtéž, s. 148. Tomistická koncepce analogie, zvláště v té podobě, jak ji chápe Maritain, je potom považována za „příliš úzkou".
55/ Tamtéž, s. 166. Toto pojmové rozdvojení předpokládá, že v Bohu samotném je rozdíl mezi nutnou láskou, obsaženou v božské podstatě, a nezištnou či svobodnou láskou vstupující do vztahu k lidem (srov. s. 160–161).
56/ Akvinský: *Suma teologie*, Ia, q. 37, a. 2. Pokud nechceme hájit reálnou distinkci mezi Boží podstatou a Boží činností, jak se o to snažila palamitská škola, pak musíme přijímat toto řešení. Srov. také kritiku Nicolase: op. cit., s. 276: tajemství je tajemství, ale není v něm rozporu.
57/ Galot: op. cit., s. 191 a 202–204. Od téhož autora lze číst i stručnější: *Père, Qui es-tu?* Petite catéchèse sur le Père. Paris 1996, s. 77–79 („Účast Otce na utrpení"); Týž: *Découvrir le Père*. Esquisse

d'une théologie du Père. Louvain 1985, s. 111–121. V podobném smyslu Porro: op. cit., s. 100–102.

58/ Galot: *Dieu Souffre-t-il?*..., s. 203.

59/ H. U. von Balthasar: *La Dramatique divine*, sv. 4: *Le dénouement*. Namur 1993, s. 191–224 (německý originál: *Theodramatik*, sv. 4: *Das Endspiel*. Einsiedeln 1983).

60/ Srov. zvláště Týž: „Le mystère pascal". IN: *Mysterium Salutis, Dogmatique de l'histoire du salut*, sv. 12. Paris 1972, s. 13–264, zde s. 38–39.

61/ Týž: *La Gloire et la Croix, Les Aspects esthétiques de la révélation*, sv. 3/2: *Théologie, Nouvelle Alliance*. Paris 1975, s. 185.

62/ Kvůli přesnosti termínů jsme se drželi německého vydání: *Theodramatik*, sv. 3: *Die Handlung*. Einsiedeln 1980, s. 297–305 (francouzsky: *La dramatice divine*, sv. 3: *L'action*. Namur 1990).

63/ *Theodramatik*, sv. 3, s. 305.

64/ *La Gloire et la Croix*, sv. 3/2, s. 185 (s odkazem na Bulgakova).

65/ A. von Speyr: *Erde und Himmel*. Ein Tagebuch, 2. část: *Die Zeit der Grossen Diktate*. ed. H. U. von Balthasar. Einsiedeln 1975, s. 157. Více podrobností k tématu účasti tří božských osob na utrpení kříže: Th. R. Krensky: *Passio caritatis*. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balhasars. Einsiedeln 1990, s. 257–276 a 318–320.

66/ Srov. zvláště „Velikonoční tajemství" v *Mysterium Salutis*, s. 161–171. K tomuto tématu opuštěnosti viz kritický výklad od G. Remy: „La déréliction du Christ". IN: *Revue thomiste* 98, 1998, s. 39–93.

67/ A to navzdory širokému přijetí, kterého se mu dostává, jak o tom svědčí především práce Mezinárodní teologické komise: „Jakkoli je velké odloučení hříšného člověka od Boha, přece je méně hluboké než oddálení Syna od Otce v jeho kenotickém vyprázdnění (Fil 2,7) a úzkost ‚opuštěnosti' (Mat 27,49)." (Mezinárodní teologická komise: *Textes et documents (1969–1985)*. Předmluva Kardinál Ratzinger. Paris 1988, s. 238.) Tato tvrzení jsou přinejmenším diskutabilní a vedou teologa ke kritickému čtení.

68/ Srov., jak kriticky se na Moltmannovo zpracování tohoto tématu dívá Jean Galot, který je přitom příznivě nakloněn nauce o Božím utrpení společném třem osobám: „Le Dieu trinitaire el la passion du Christ". IN: *NRT* 104, 1982, s. 70–87. V tomistické perspektivě: Nicolas: op. cit., s. 271–292.

69/ J. Moltmann: *Le Dieu crucifié*. Paris 1974, s. 263–264; Týž: *Trinité et Royaume de Dieu*. Paris 1983, s. 38.

70/ Tamtéž, s. 37.

71/ *Le Dieu crucifié*..., s. 235.

72/ Tamtéž, s. 282–283.

73/ *Trinité et Royaume de Dieu*..., s. 107.

74/ Tamtéž, s. 109.

75/ *Le Dieu crucifié*..., s. 285 (srov. něm. *Der gekreuzigte Gott*. München 1972, s. 234).

76/ *Trinité et Royaume de Dieu*..., s. 84.

77/ Tamtéž. Tento Moltmannův výrok je společný širokým proudům německého evangelického myšlení, které zde reaguje na problematiku, jejíž základní poloha byla vymezena K. Barthem; srov. M. Murrmann-Kahl: „*Mysterium Trinitatis*"? Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts. Berlin – New York 1997.

78/ *Suma teologie*, Ia, q. 3. Po Boží existenci (q. 2) je pojednání o všech božských atributech odvislé od Boží jednoduchosti, která určuje celý traktát o Bohu. I první argument, který dokazuje Boží *jednotu*, je získán přímo z Boží jednoduchosti (q. 11, a. 3). Neměnnost se objevuje už v závěru první *via*, dokazující Boží existenci (q. 2, a. 3; srov. q. 3, a. 1). Pokud není řečeno jinak, naše odkazy na dílo sv. Tomáše se vztahují na *leoninskou edici* (Roma 1882); komentář k *Sentencím*: éd. P. Mandonnet – M. F. Moos, 4 sv. Paris 1929–1947; francouzský překlad *Sumy teologie*: Thomas d'Aquin: *Somme de théologique*, 4. sv. Paris 1984–1986.

79/ V tomto ohledu Tomáš nejčastěji uvádí dva úryvky z Písma: „Ne, já, Jahve, se neměním" (Mal 3,6); „U něho není žádná změna ani stín nějakého kolísání (Jak 1,17); srov. zvláště Ia, q. 9, a. 1, sed contra; *Super Iam Decretalem* (éd. Léon., t. 40 E, s. 32). Tomáš neodděluje podstatnou Boží neměnnost od neměnnosti jako věrnosti v ekonomii spásy, protože je v sázce samotná jednota Boží.

80/ *Suma teologie*, Ia, q. 9, a. 1. První vatikánský koncil (Const. *Dei Filius*, kap. 1) poukazuje na tutéž spojitost jednoduchosti a neměnnosti, když oba atributy klade těsně vedle sebe: „Qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis" (viz výše).

81/ *Suma teologie*, Ia, q. 9, ad 1.

82/ Tamtéž, Ia, q. 9, a. 2. Tento článek obsahuje úchvatnou analýzu forem měnlivosti ve stvořeném světě.

83/ První vatikánský koncil měl tváří v tvář nebezpečí panteismu podobné obavy.

84/ M. Dodds: *The Unchanging God of Love*. A Study of the Teaching of St. Thomas Aquinas on Divine Immutability in View of Certain Contemporary Criticism of the Doctrine. Fribourg 1986.

85/ *Suma teologie*, Ia, q. 3, *Prolog*.

86/ Tamtéž, Ia, q. 13, a. 2.

87/ *Les Conciles Oecuméniques, Les décrets*, sv. 2/1, éd. G. Albergio e. a. Paris 1994, s. 498–499; srov. Denzinger, nº 806.

88/ To je třeba zdůraznit s ohledem na podezření z antropomorfismu (!), které je vůči nauce o Boží netrpnosti vznášeno. Srov. např. Varillon: op. cit., s. 18. Právě naopak si je možné klást otázku, zda myšlení, poznamenané univocitou, nenese velkou část zodpovědnosti za obtíže, které má s Boží neměnností moderní myšlení. Rozdíl mezi Bohem a světem (podobnost *a rozdílnost*) je totiž základním znakem teologické analogie; ve stvořené bytosti se žádná její vlastnost nenachází na základě téže *ratio* jako v Bohu.

89/ Srov. Tomáš Akvinský: *Super Primam Decretalem*: „Excedit omnem mutabilitatem" (éd. Leon., sv. 40 E, s. 32).

90/ Pozn. překl.: francouzský termín „passion" – podobně jako odpovídající latinský termín – znamená současně „vášeň" i „utrpení", ale ve významu „utrpení" se dnes používá prakticky výlučně ve

vztahu k velkopátečním událostem; českému čtenáři pomůže, když si připomene význam odvozeného slova „pasivní“: „vášeň“ i „utrpení“ jsou prožívány jako stavy, ve kterých je člověk „pasivní“ v tom smyslu, že ho do nich dostal vliv přicházející zvenku, nezávislý na jeho vůli.

91/ Srov. např. von Balthasar: *La Dramatique divine*…, sv. 4, s. 199–200; Varillon: op. cit., s. 54 („bez vášně nevznikne nic velkého“); Galot: *Dieu Souffre-t-il?*…, s. 105–118 („Otcův soucit“) atd.

92/ *Suma teologie*, Ia, q. 20, a. 1, ad 1. K rozlišení mezi vůlí jakožto „rozumovou žádostivostí“ a smyslovými žádostmi viz také Ia, q. 82, a. 5. Při aplikaci na vůli nesmíme ovšem termín „rozumová“ chápat ve smyslu suchého racionalismu. Tento termín kvalifikuje vůli jako specificky duchovou schopnost, jako sklon a směřování rozumové bytosti ke svým vlastním činnostem a cílům.

93/ *Suma teologie*, Ia-IIae, q. 22, a. 3 sed contra. Srov. *Somme contre les Gentils*, I, 89: Svatý Tomáš tam rozlišuje mezi duchovými (intelektivními) „afekty“, jež nezahrnují vášeň, a „smyslovými afekty“, jež vášeň uvádějí do pohybu. Obtíže spojené s vypovídáním „afektivních vášní“ o Bohu pak detailně prodiskutovává: tělesnost, determinismus, potencialita atd.

94/ Srov. S. Pinckaers: „Les passions et la morale“. IN: *RSPT* 74, 1990, s. 379–391.

95/ *Suma teologie*, Ia-IIae, q. 22, a. 3.

96/ Tamtéž, Ia, q. 18, a. 3.

97/ Tamtéž, Ia, q. 20, a. 1, ad 2; *Somme contre les Gentils*, I, 91; k pojmu *compassion* viz Tomáš Akvinský: IV *Sent*. d. 15, q. 2, a 1, q1a, ad 4.

98/ *Suma teologie*, Ia, q. 1, a. 9, sol. et ad 1.

99/ Tamtéž, ad 3.

100/ Tomáš Akvinský: I *Sent*., *Prol*., art. un., q. 5, ad 3.

101/ I *Sent*., d. 4, q. 1, a. 1, sol. et ad 1; srov. S. Jean Damascène: *La foi orthodoxe* I, 8: „Bohu je vlastní plodit a tvořit bez vášně […]. Toto plození je věčné a bez začátku, protože je dílem jeho přirozenosti a podstatou jeho podstaty, takže ten, kdo plodí, neprochází změnou, neexistuje žádný první Bůh či poslední Bůh a k Bohu není nic přidáno.“ (fr. překl. E. Ponsoye. Paris 1992, s. 42)

102/ I *Sent*. d. 4, q. 1, a. 1, sol.

103/ *Suma teologie*, Ia, q. 27, a. 1–3; srov. I *Sent*. d. 13, q. 1, a. 1.

104/ *Suma teologie*, Ia, q. 40, a. 2. Teze o rozlišení božských osob výlučně na základě vztahů určených jejich původem [tj. plozením, vydechováním, pozn. překl.] se zde opírá právě o tento dvojí motiv. Chápání vycházení jakožto činnosti (aktivní původ: *progrediens a persona subsistente*; nebo pasivní: *ut via ad personam subsistentem*) a nepřítomnost rozdělení božské podstaty vedou teologa k tvrzení, že princip rozlišení je také tím, co konstituuje rozdílné osoby.

105/ Tomáš Akvinský: II *Sent*. d 1, q. 1, a. 2, ad 4: stvoření je „akcidentem (případkem)“ ve tvoru, případkem „v predikamentu vztahu“; srov. *Suma teologie*, Ia, q. 45, a. 3.

106/ Tamtéž, Ia, q. 13, a. 7.

107/ Srov. II *Sent*. d. 1, q. 1, a. 2 ad. 4. K této prioritě přistupuje fakt, že v Bohu je reálně totožná jeho vlastní vnitřní činnost s jeho konáním ve prospěch tvorů. Bůh poznává všechno tím, že poznává sebe; Bůh miluje tvory tím, že miluje sám sebe, a tím jim dává účast na své dobrotě (participace);

srov. *Suma teologie*, Ia, q. 14, a. 5; q 19, a. 2; q. 20, a. 2. Láska, kterou nás Bůh miluje, je *tvořivá* láska (*creans bonitatem in rebus*).

108/ Srov. I *Sent*, d. 26, q. 2, a. 2, ad 2; budiž nám dovoleno odkázat na naši studii: *La Trinité créatrice*. Paris 1995, s. 445–454.

109/ *Suma teologie*, Ia, q. 44, a. 4; srov. I *Sent*. d. 18, q. un., a. 3; d. 45, q. un., a. 2.

110/ Viz H. Seidl: „De l'immutabilité de Dieu dans lacte de la création et dans la relation avec les hommes". IN: *Revue thomiste* 87, 1987, s. 615–629.

111/ *Suma teologie*, IIa-IIae, q. 83, a. 2: nemodlíme se proto, abychom změnili cesty Prozřetelnosti, ale abychom svou spoluprací na Božím díle získali to, co Bůh rozhodl, že má být uskutečněno prostřednictvím modlitby. Ukazuje se tedy, že modlitba je podle své podstaty *úkolem*, spoluprací na prozřetelnostním Božím díle. Svatý Tomáš nás vybízí, abychom dialog mezi člověkem a Bohem pochopili právě v tomto smyslu – a takto chápaná modlitba je z naší strany vždy *odpovědí*. Není možné si nevšimnout, že inspirace této nauky je hluboce biblická. Odvíjí se od ní spiritualita naslouchání, přijetí a spolupráce s Bohem, který svého tvora vždy „předchází".

112/ *Suma teologie*, IIIa, q. 1, a. 1, ad 1: ve světle předchozích explikací je tedy třeba chápat hypostatickou unii jako vztah reálný v lidské přirozenosti a vztah „racionální" v přirozenosti božské (q. 2, a. 7).

113/ Tamtéž, IIIa, q. 45, a. 2; q. 46, a. 8; q. 54, a. 2; *Super Ad Phil*. 2,7 (éd. Marietti, n° 57). Právě takové prozáření těla bylo zjeveno – jen prchavě a jako jakási předzvěst Vzkříšení – při Kristově proměnění; srov. také Sv. Jan Damašský: *Kázání ke svátku Proměnění* (PG 96, 564).

114/ *Les Conciles Oecuméniques, Les décrets*, sv. 2/1, éd. G. Albergio e. a. Paris 1994, s. 198–199. Svatý Tomáš připomíná tuto chalcedonskou nauku jako princip svých úvah o otázce: „Má být Kristovo utrpení přičítáno jeho božství?" (*Suma teologie*, IIIa, q. 46, a. 12).

115/ Tamtéž, IIIa, q. 46, a. 12, sol. et ad 1.

116/ Tamtéž, ad 2. K místu a textům Efezského koncilu u sv. Tomáše, který je cituje nezprostředkovaně, viz I. Backes: *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die Griechischen Kirchenväter*. Paderborn 1931, s. 25–29; k Chalcedonu: G. Geenen: „En marge du concile de Chalcédoine. Les textes du Quatrième Concile dans les oeuvres de saint Thomas". IN: *Angelicum* 29, 1952, s. 43–59.

117/ *Suma teologie*, IIIa, q. 47, a. 3, sol; srov. Tomáš Akvinský: III *Sent*. d. 20, a. 5 q1a 1, ad 1.

118/ *Suma teologie*, IIIa, q. 48, a. 1–3.

119/ František Saleský: „Kázání k obláčce na pondělí 19. týdne po Letnicích (15. říjen 1618)". IN: *Oeuvres*, sv. IX, Annecy 1897, s. 212.

Prof. Gilles Emery OP (* 1962) je dominikán, člen švýcarské provincie. Doktorát z teologie získal roku 1994, habilitaci z dogmatické teologie na Univerzitě Fribourg o rok později, od roku 1997 je zde řádným profesorem. Roku 2012 získal titul *Magister in sacra theologia*. Je šéfredaktorem revue *Nova et Vetera*, členem redakční rady *Revue thomiste*, členem-korespondentem Papežské akademie sv. Tomáše Akvinského (od roku 2001) a členem Mezinárodní teologické komise (od roku 2004).

Štěpán M. Filip OP

Deitas impassionabilis

Boží netrpnost podle magisteria církve

Úvod: jistota magisteriálního učení

„Dát odpovědný souhlas magisteriu v jeho různých stupních je kritériem katolické teologie. Katoličtí teologové mají uznávat kompetenci biskupů a zvláště sboru biskupů v čele s papežem v poskytování autentického výkladu Božího slova předávaného v Písmu a v tradici."[1] Tímto lapidárním tvrzením shrnuje poslední dokument Mezinárodní teologické komise *Teologie dnes: Perspektivy, principy a kritéria* důležitost poslušnosti magisteriu církve pro zachování katolické identity teologie. Jedná se skutečně o něco, co je pro katolickou teologii ustavující čili konstitutivní, neboť bez této poslušnosti učitelskému úřadu církve by nemohla být sama sebou, tj. *vědou víry* (*scientia fidei*) v rámci a uvnitř církve.[2]

Jak bylo právě naznačeno, základní důležitost poslušnosti magisteriu církve vyplývá ze statusu teologie jakožto vědy víry. Proto se tato poslušnost týká nejenom teologie, ale základněji a radikálněji samotné víry. Vždyť víra je naší odpovědí na Boží zjevení a církevní magisterium podle Božího ustanovení stojí mezi námi na jedné straně a Bohem, který se zjevuje, na straně druhé, když „z Božího příkazu a za pomoci Ducha Svatého Boží slovo zbožně slyší, svědomitě střeží a věrně vykládá a z tohoto jediného pokladu víry čerpá všecko, co předkládá k věření jako zjevení od Boha".[3]

Chceme-li tudíž jako věřící a případně jako teologové s jistotou vědět, jak to je či není s Boží netrpností (*impassibilitas Dei*), jíž se věnujeme v tomto čísle naší revue, nemůžeme udělat lépe než hledat odpověď právě v dokumentech učitelského úřadu církve. Boží vlastnosti včetně Boží netrpnosti jsou jistě do značné míry poznatelné přirozeně čili filozoficky, ale na druhé straně jsou to skutečnosti, které člověk poznamenaný hříchem poznává jen velmi obtížně, takže ve skutečnosti se poznání o nich dostává jen „nemnohým, po dlouhé době a s přimíšením mnoha omylů".[4] Za této situace Bůh sám vychází vstříc člověku a zjevuje mu o sobě i to, co není lidskému rozumu neproniknutelné.[5] Církevní magisterium samozřejmě není samotným Božím zjevením, ale je na druhé straně

tím, které nám bezpečně toto Boží zjevení, předávané Písmem svatým a tradicí, zprostředkovává; navíc nejednou to, co je v Písmu a v tradici obsaženo temně či implicitně, výslovněji objasňuje a vysvětluje.[6] Pojďme tedy v rámci *auditus fidei* („poslechu víry") naslouchat hlasu církve, naší Matky a Učitelky,[7] o tom, co nás učí o Boží netrpnosti.[8]

Hereze proti Boží netrpnosti

Naše první zastávka náleží starým herezím, které přímo či nepřímo vystupují proti Boží netrpnosti, protože je známým faktem, že učení církve bývá často formulováno v reakci na bludy.

Patripasionismus [9]

Prvním bludem je tzv. patripasionismus. Tento výraz užívali latiníci o těch monarchiánech, kteří byli na Východě označováni jako sabelliáni a jež jsou v moderní době nazýváni modalisté. Pro monarchianismus včetně jeho modalistické verze platí obecně, že zachovává jedinost Boží, avšak na úkor reálného rozlišení tří božských osob.

Patripasionismus usiloval o překonání prvotní teologie *Logos*, tj. teologie druhé božské osoby, která byla osočována z dvojbožství čili diteismu, protože zdánlivě příliš rozlišovala mezi Otcem a Synem: proti tomu prosazoval pojetí Syna jako způsobu, jímž existuje a zjevuje se Otec.

Proč se vlastně mluvilo o patripasionismu? Samotný název, odvozený od latinských slov *Pater* („Otec") a *passio* („utrpení"), ukazuje na učení o utrpení Otce. Jeho prvním zastáncem a „otcem" je Noetos ze Smyrny, který žil na konci 2. století. Opíral se o některé texty Písma svatého o jedinosti Boha (Ex 3,6; 20,2; Iz 44,6; 65,5.14; Bar 3,36–38) a o totožnosti Syna s Otcem (Jan 10,30; 14,7–11; Řím 9,5) a hlásal, že Bůh je jeden jediný, a proto Ježíš Kristus nemůže nebýt nikdo jiný než Bůh Otec, který se projevuje jako Syn. Je to tudíž samotný Otec, prezentující sebe sama jako Syna, který se narodil jako člověk, který trpěl, na kříži opustil sebe samého a zemřel. Na konci pak sebe samého vzkřísil z mrtvých. V tomto případě nejde o to, že by utrpení bylo připisováno božské přirozenosti Otce, ale o to, že lidská přirozenost a v ní podstoupené utrpení jsou mylně hypostaticky spojovány s osobou Otce, a nikoliv Syna, který je chápán pouze jako způsob projevení Otce navenek.

Noetovo učení bylo tak evidentně v rozporu s křesťanskou vírou, že nemohlo nevyvolat negativní reakci. Jejím nejvýznamnějším a nejznámějším vyjádřením je dílo *Contra Noetum*,[10] které bylo tradičně připisováno sv. Hippolytu Římskému. Jemu bylo také připisováno autorství níže zmiňovaného díla *Refutatio omnium haeresium* a navíc byl ztotožňován se svatým mučedníkem, který v roce 235 zemřel spolu s papežem sv. Ponciánem ve vyhnanství na ostrově Sardinii. Tento obraz sv. Hippolyta Římského převládal více méně do poloviny minulého století.[11] Avšak novější objevy a výzkumy ho do značné míry rozbily a Hippolyta, který byl považován za jedinou osobu, takříkajíc „roztřetily", tj. odlišily tři rozdílné postavy: Hippolyta z křesťanského východu, autora spisu *Contra Noetum* a dalších spisů;[12] římského autora díla *Refutatio omnium haeresium*, schizmatika a prvního vzdoropapeže, který se možná také jmenoval Hippolyt, a nakonec sv. Hippolyta, který jako mučedník umírá na Sardinii.[13]

Vraťme se však ke spisu *Contra Noetum*, který pochází – jak jsme si právě řekli – od východního autora jménem Hippolyt, jenž ho napsal někdy na počátku 2. století:[14] Z něho se dovídáme, že „blažení kněží" (οἱ μακάριοι πρεσβύτεροι) ve Smyrně povolali Noeta k odpovědnosti, ale že se poprvé dokázal ospravedlnit.[15] Následně však kolem sebe shromáždil skupinu učedníků a dále hlásal své bludy, takže „blažení kněží" si ho předvolali podruhé a exkomunikovali z církve, protože pyšně odmítal své názory odvolat.[16] Při této příležitosti také vyznali pravou víru:

> *Také my poznáváme vpravdě jediného Boha, poznáváme Krista, poznáváme Syna, který trpěl, jak trpěl, zemřel, jak zemřel, vstal z mrtvých třetího dne, stojí na pravici Otce a přijde soudit živé i mrtvé. Potvrzujeme toto všechno, co jsme se naučili.*[17]

Otázkou je, kým tito „blažení kněží" byli. Mohlo to být pouhé shromáždění místních kněží, ale není také nepravděpodobné, že se jednalo o skutečný partikulární koncil, který shromáždil okolní biskupy.[18] Rozhodnutí kněží ve Smyrně, k němuž došlo někdy kolem roku 200, bylo bezprostředně sděleno do Říma.[19]

Odsouzením Noeta, jehož další osudy nám nejsou známy, blud patripasionismu bohužel nepřestal. Noetův žák Epigonus ho dokonce přenesl do Říma, kde ho dále rozvíjel jeho žák Kleomenés. Později byl propagátorem hereze ve Věčném městě Sabellius, a to tak důležitým, že se od něho odvozuje – jak bylo již naznačeno – jedno z označení modalistického bludu jakožto sabellianismu:[20] jeho stoupenci – sabelliáni – pronikli až do Libye[21] a Egypta. Dalším zastáncem a šiřitelem patripasionismu byl Praxeas, jehož působištěm byl také Řím, ale především severoafrické Kartágo.

Tito pozdější představitelé patripasionismu dali vzniknout jeho druhé, mírnější formě, podle níž Kristus ve své božské části byl Otcem, zatímco Ježíš ve své lidské části byl Synem (jak je patrné, i samotné jméno Ježíše Krista tu bylo rozděleno, aby jedna jeho část označovala božského Otce a jeho druhá část lidského Syna). Bůh se tak jednou projevoval jako Otec ve své netrpnosti a nesmrtelnosti, jindy jako Syn, trpící a smrtelný. Tak např. prezentuje Praxeovu nauku Tertullián, když říká o bludařích:

v jedné osobě obojího, Otce a Syna, rozlišují tak, že říkají, že Syn je tělo, tj. člověk, tj. Ježíš; Otec však Duch, tj. Bůh, tj. Kristus.[22]

Sabellius oproti svým předchůdcům, kteří výslovně učili o Otci a Synu, rozšířil modalismus také na Ducha Svatého: jediný Bůh se nejprve zjevil jako Otec, pak jako Syn a nakonec jako Duch Svatý. Duchu Svatému také připisuje utrpení. Tímto tvrzením – Duch Svatý trpí – se chtěl vyhnout šokujícímu výroku Noeta, že trpí Otec. Ostatně o totéž usilovali i výše uvedení zastánci mírnějšího patripasionismu.

Také novější verze patripasionismu vyvolaly zápornou reakci. Zatímco v Římě proti nim, zvláště proti Sabelliovi, bojoval autor řeckého spisu *Philosophumena* neboli *Refutatio omnium haeresium* („Vymítání všech herezí"),[23] vzniklým mezi léty 220 a 235, v severní Africe tak činil proti Praxeovi Tertullián svým známým latinským dílem *Adversus Praxean*,[24] uveřejněným kolem roku 213. Co se týká prvně jmenovaného díla, bylo v minulosti mylně připisováno Órigenovi (pod jeho jménem se také nachází v Migneho latinské patrologii), pak – jak jsme zmiňovali výše – sv. Hippolytovi, mučedníkovi, a dnes spíše od sv. Hippolyta odlišné osobě nesoucí možná také jméno Hippolyt.[25] Je třeba poznamenat, že dílo není prosto určitých nedostatků:[26] ve svém vášnivém boji proti modalismu má někdy tendenci sklouzávat do opačného extrému diteismu čili přílišného rozlišování mezi Otcem a Synem a především velmi zaujatě píše proti papeži sv. Kalixtovi I. a jeho předchůdci sv. Zefyrinovi, které zřejmě jen na základě svého subjektivního a nepřátelského vidění obviňuje z modalismu. Tento nepřátelský postoj vůči papeži sv. Kalixtovi (a potažmo vůči jeho ochránci sv. Zefyrinovi) byl dán tím, že autor díla se podle svého vlastního svědectví nesmířil s Kalixtovou papežskou volbou v roce 217 a s jeho některými následnými rozhodnutími: nechal se dokonce skupinou svých stoupenců zvolit za římského biskupa a stal se tak prvním vzdoropapežem v dějinách. Podle tradičního obrazu měl svým smířením s církví a svou mučednickou smrtí ve vyhnanství na Sardinii roku 235 odčinit svůj prohřešek a být uctíván jako svatý, což však uvedené novější vidění věcí popírá, když ho odmítá se svatým mučedníkem ztotožňovat.

Pro nás jsou zvláště důležité zásahy církevní hierarchie. Papež sv. Zefyrin (199?–217)[27] vystoupil proti patripasionismu, když prohlásil: „Nezemřel Otec, nýbrž Syn."[28] Zároveň jindy řekl: „Vyznávám jednoho Boha Ježíše Krista a kromě něj žádného jiného, kdo se narodil a trpěl."[29] Spis *Refutatio omnium haeresium*, který o těchto dvou Zefyrinových výrocích svědčí, neváhá ve své zaujatosti označit druhé tvrzení za modalistické. I když toto tvrzení není nejšťastnější ve svém slovním vyjádření, je třeba ho chápat v doplňujícím světle prvního výroku a pak nic nebrání tomu, vyložit ho pravověrně: především potvrzuje božství Ježíše Krista a potom to, že mimo Krista není žádný Bůh, který by se narodil a trpěl.[30]

Proti Sabelliovi zasáhl papež sv. Kalixt I. (217–222), který ho kolem roku 220 odsoudil a exkomunikoval. Nicméně spis *Refutatio omnium haeresium* píše o Kalixtovi s velkým opovržením a více méně ho označuje za přívržence hereze, kterou sám odsoudil: vkládá mu do úst vyznání víry, které je velmi problematické a modalistické.[31] Protože se však jedná o svědectví Kalixtova osobního nepřítele, které je navíc osamělé a nenacházející oporu v římském učení tehdejší doby, je velmi pochybné a nevěrohodné:[32] „V těchto závažných odsouzeních sehrálo důležitou úlohu osobní nepřátelství autora *Philosophumena* vůči Kalixtovi."[33] Později, kolem roku 262, vystoupil proti Sabelliově nauce ještě papež sv. Dionýsius (259?–268)[34] a v roce 381 ji alespoň obecně odsoudil I. konstantinopolský koncil.[35]

Teopaschismus [36]

Dalším starobylým bludem proti Boží netrpnosti je teopaschismus. Co do svého slovního významu je takřka řeckou obdobou latinského patripasionismu, neboť vychází z řeckých slov *Theos* (Θεός) = Bůh a *paschein* (πάσχειν) = trpět. Avšak co do svého obsahu se od patripasionismu výrazně liší, neboť patripasionismus je primárně trinitární herezí na základě reálného nerozlišování tří božských osob a popírá Boží netrpnost jen nepřímo, zatímco teopaschismus je – jak ještě uvidíme detailněji – především christologickou herezí na základě reálného nerozlišování Kristovy božské a lidské přirozenosti a popírá Boží netrpnost přímo.

Je vhodné předeslat, že v celé záležitosti teopaschismu se projevuje kontroverze mezi dvěma velikými teologickými školami křesťanského starověku, tj. mezi školou alexandrijskou, která zdůrazňovala Kristovu božskou osobu a ve své extrémní poloze sklouzávala do monofyzitismu, a školou antiošskou, jež podtrhávala odlišnost Kristovy božské a lidské přirozenosti a ve své krajní podobě upadávala do nestorianismu.

Uvedený odlišný pohled dvou teologických škol se projevil, když měla být interpretována některá vyjádření, která byla nově formulována. Nejprve se to týkalo formulace: *Unus de Trinitate passus est* („Jeden z Trojice trpěl"). Jejím „otcem" je sv. Proklus (před 390–446), konstantinopolský patriarcha,[37] který ve svém listě *Tomus ad Armenios*[38] píše: „Bůh Slovo, jeden z Trojice, se vtělil."[39] V prostředí, které sympatizovalo s monofyzitismem, se pak na základě této formulace, kterou sv. Proklus zamýšlel zcela ortodoxně, dospělo k závěru, že také můžeme říci: „jeden z Trojice trpěl a zemřel".[40] Dále se to týkalo interpretace připojení nového dodatku k chvalozpěvu *Trisagion*: „Svatý Bože, svatý silný, svatý nesmrtelný", totiž slov: „který jsi byl pro nás ukřižován." Toto rozšíření *Trisagionu* bylo dílem Petra zvaného Fullo, tj. „Valchář" († 488), prvního monofyzického patriarchy Antiochie.[41] Zde pak bylo důležité, kdo byl považován za subjekt tohoto chvalozpěvu: zda tři božské osoby, nebo pouze druhá božská osoba Syna.

Alexandrijská škola se zmiňovaných vyjádření zastávala – a to zčásti oprávněně, neboť je chápala pravověrně –, zatímco škola antiochijská je odmítala – a to zčásti opět oprávněně, protože se stavěla proti tomu, co bylo skutečně bludné. Někdy ovšem docházelo k tomu – především kvůli oněm zmiňovaným extrémním pozicím obou škol –, že Alexandrijští zastávali pojetí, které bylo skutečně heretické, a Antiošští odmítali jako heretické to, co bylo zcela pravověrné.

Právě uvedené věty si zaslouží určité detailnější rozvedení: V čem spočívalo pravověrné chápání alexandrijské školy a kdy naopak sklouzávalo do bludu? Kdy antiochijská škola kritizovala oprávněně a kdy neoprávněně? Pravověrné alexandrijské pojetí spočívá na tzv. *communicatio idiomatum*, kdy jsou druhé osobě Nejsvětější Trojice připisovány skutky a utrpení, podstoupené jedině v přijaté lidské přirozenosti. Tak můžeme zcela legitimně říci, že jeden z Trojice trpěl a zemřel, nebo že Bůh trpěl a zemřel, neboť utrpení a smrt se sice týkají jedině Kristovy lidské přirozenosti, nicméně *přijaté* přirozenosti, tj. přirozenosti, kterou přijala za svou druhá božská osoba. Obdobně ortodoxně lze chápat dodatek k *Trisagionu*, pokud je jako jeho podmět chápána pouze osoba Syna (vždyť ho i dnes s tímto dodatkem v našich kostelích zpíváme). V tomto případě se jedná pouze o zdánlivý teopaschismus, který nevnáší utrpení do lůna nezměnitelné a blažené Trojice. Jeho zářným příkladem je dvanáctý anatematismus sv. Cyrila Alexandrijského, schválený na Efezském koncilu (431),[42] o kterém bude více řeč níže. V něm se výslovně hovoří o utrpení, ukřižování a smrti Božího Slova, a to „v těle", aby se vyloučil i stín bludné interpretace. Antiošská škola ovšem i toto zcela ortodoxní vidění Božího utrpení viděla negativně a stavěla se proti němu, a to zvláště nestoriáni, kteří nepřipouštěli připisování skutků a utrpení Kristovy lidské přirozenosti jeho božské osobě.

Bludné alexandrijské pojetí vycházelo z monofyzitismu, v jehož chápání docházelo k pohlcení Kristova lidství jeho božstvím či ke smíšení jeho lidské a božské přirozenosti do jedné boholidské přirozenosti. Důsledky ve vidění Kristova utrpení byly zřejmé a formulace o ukřižování jednoho z Trojice či dodatek k *Trisagionu* byly pojímány tak, že vnášely utrpení do lůna nezměnitelné a blažené Trojice. Toto je pravý blud teopaschismu, po právu odsuzovaného Antiošskými.

V dějinách teopaschismu zaujímají významnou úlohu někteří skýtští mnichové,[43] kteří ve snaze získat monofyzity znovu zdůraznili formuli sv. Cyrila Alexandrijského: *Unus de Trinitate passus est carne* („Jeden z Trojice trpěl v těle"). V roce 519 se odebrali do Konstantinopole a usilovali o to, aby formule byla schválena tamějšími papežskými legáty. Ti se však proti ní postavili, protože ji považovali za nevhodnou z důvodu nahrávání monofyzitismu. Mniši se však nevzdávali, nýbrž odešli do Říma, kde se neúspěšně snažili přesvědčit papeže sv. Hormisdu (514–523). Mniši se ani tentokrát nedali odradit a nakonec dosáhli toho, že císař Justinián dne 15. března 533 vložil formuli do vyznání víry a o rok později pro ni získal schválení papeže Jana II. (533–535): papež tuto formuli samozřejmě schválil ve zcela pravověrném smyslu na základě *communicatio idiomatum*.[44] Víceméně stejná formule byla pak ještě schválena desátým kánonem II. konstantinopolského koncilu (533).[45]

Svědectví některých symbolů víry

Naše další zastávka patří některým starobylým vyznáním čili symbolům víry. Tak sv. Epifanius, biskup ze Salaminy, sepsal v roce 374 vyznání víry pro heretiky, které bylo určeno ke katechetickému či křestnímu užívání. Toto Krédo existuje v kratší a delší formě. V jeho delší formě se ve vyznání víry ve vtělení Božího Syna také praví, že Ježíš Kristus „trpěl v těle" (παθόντα ἐν σαρκί).[46]

Obdobně vyznává toto utrpení Pána Ježíše Krista v těle symbol víry z konce 5. století, jehož autorství bylo dříve připisováno papeži sv. Damasovi I. (366–384), a je proto označován jako *Fides Damasi* („Damasova víra"). Zde bude vhodné ocitovat jeho delší úryvek, v němž je pravda o Kristově utrpení v těle opět zasazena do vyznání víry ve vtělení Božího Syna:

Syn v posledním čase sestoupil od Otce – on, který nikdy nepřestal být s Otcem –, aby nás spasil a naplnil Písmo. Byl počat z Ducha Svatého, narodil se z Marie Panny a přijal tělo, duši a rozum, tj. dokonalého člověka: aniž pozbyl to, čím byl, začal být tím, čím nebyl, takže je dokonalý v tom, co je jeho, a pravý v tom, co je naše. Neboť ten, který byl Bohem,

se narodil jako člověk a ten, který se narodil jako člověk, působil jako Bůh; a ten, který působil jako Bůh, zemřel jako člověk; a ten, který zemřel jako člověk, vstal z mrtvých jako Bůh. On, který zvítězil nad smrtí s tím tělem, v němž *se narodil,* trpěl *a zemřel* [...].[47]

Jak je zjevné, v obou citovaných případech se nejedná o výslovné učení o Boží netrpnosti. Nicméně se podtrhává, že utrpení se týká Kristova lidského těla, a to v kontextu nauky o tajemství vtělení, tj. učení o současném rozlišení a spojení Kristovy božské a lidské přirozenosti, kdy zvláště ve *Fides Damasi* je toto učení vyjádřeno s obdivuhodnou jasností a jednoduchostí na základě Kristových činů a utrpení. Můžeme tedy říci, že oba symboly víry hovoří o Boží netrpnosti nepřímo a otevírají cestu pro její následné výslovné vyjádření.

Římská synoda (382)

K právě naznačenému výslovnému vyjádření Boží netrpnosti dochází v církevním dokumentu opět spojeném se jménem papeže sv. Damase I., totiž v tzv. *Tomus Damasi*, který tento papež adresoval biskupovi Paulinovi z Antiochie. Dokument má formu celé řady anatematismů, tj. tezí, jež zavrhují mylné názory. Datum jeho vzniku není zcela jisté, ale nejpravděpodobnější a dobře podložené se zdá být tvrzení jezuitského teologa Paula Galtiera, který jeho vznik spojuje s římskou synodou v roce 382.[48] Tato synoda, které se účastnil také sv. Ambrož a sv. Jeroným, byla jednou z mnoha snah církve ve 4. století, jež usilovaly čelit christologickým herezím, zvláště apollinarismu a arianismu.

Pro nás je důležitý čtrnáctý anatematismus *Tomus Damasi*, který vyhlašuje:

Kdo praví, že v utrpení kříže cítil bolest Bůh, a nikoliv tělo s duší, které si oděl Kristus, Boží Syn – forma služebníka, kterou přijal za svou, jak říká Písmo[49] *–, nesmýšlí správně.*[50]

Je třeba dodat, že v tomto případě není odsouzení tak přísné jako u jiných anatematismů *Tomus Damasi*: zatímco jejich většina hodnotí kritizované názory jako heretické – výslovně říká, že kdo něco takového praví, „je heretikem" (*haereticus est*) –, zde pouze uvádí, že „nesmýšlí správně" (*non recte sentit*).

Efezský koncil (431)

Jak je dobře známo, Efezský ekumenický koncil byl svolán v roce 431, aby reagoval na nestoriánskou herezi.[51] Nestoriovi velmi (a příliš) záleželo na tom, aby uchoval integritu Kristovy lidské přirozenosti, kterou chápal jako úplnou osobnost schopnou svobodné iniciativy. Proto ji bedlivě odlišoval od jeho božské přirozenosti, neměnné a netrpné. V této souvislosti je o to cennější a příznačnější, že Nestoriovi odpůrci na Efezském koncilu v čele se sv. Cyrilem Alexandrijským neváhali zdůraznit, že Ježíš trpěl jedině ve svém lidském těle.

Na prvním sezení koncilu dne 22. června 431 se četl dopis, který již dříve sv. Cyril Alexandrijský napsal Nestoriovi – je nazývaný druhým dopisem sv. Cyrila Nestoriovi –, a byl koncilními otci schválen. V tomto dopise se zdůrazňuje odlišnost Kristovy božské a lidské přirozenosti:

Neříkáme, že přirozenost Slova se změnila a vtělila, ani že se proměnila v úplného člověka složeného z duše a těla. Spíše říkáme, že Slovo hypostaticky spojilo se sebou tělo oduševňované rozumovou duší a stalo se člověkem […]. *Přirozenosti, které se spojují, jsou rozdílné,* […] *rozdílnost přirozeností není odstraněna jednotou.*[52]

Cyrilův druhý dopis Nestoriovi je doprovázen anatematismy, jež bývají označovány jako třetí dopis sv. Cyrila Nestoriovi a které byly na prvním sezení koncilu pravděpodobně také čteny a schváleny. Pro nás je významný poslední dvanáctý anatematismus, ve kterém se přímo učí, že Boží Syn trpěl jedině ve svém těle, a tak se nepřímo vylučuje utrpení jeho božské přirozenosti:

Pokud někdo nevyznává, že Boží Slovo trpělo v těle (παθόντα σαρκί)*, bylo ukřižováno v těle, zakusilo smrt v těle a stalo se prvorozeným z mrtvých, protože jako Bůh je život a dává život, budiž proklet.*[53]

Sv. Lev I. Veliký (440–461), *Doctor impassibilitatis*

„Atribut božské netrpnosti nachází svůj nejvyzrálejší a nejúplnější výklad v učení papeže sv. Lva Velikého.“[54] Bezpečné, jasné a hluboké učení je u něho spojeno s literárně dokonalou a vybroušenou formou. Je-li sv. Augustin pro svůj důraz na Boží nezměnitelnost a pro její hluboký výklad někdy označován jako *Doctor immutabilitatis* („Učitel nezměnitelnosti“),[55] neváháme obdobně přiřknout sv. Lvu Velikému čestný titul *Doctor impassibilitatis* („Učitel netrpnosti“).

Vrcholným projevem magisteria sv. Lva Velikého a vzácnou perlou jeho nauky je jeho slavný *Tomus ad Flavianum* čili dopis *Lectis dilectionis tuae* konstantinopolskému patriarchovi Flavianovi z roku 449,[56] ve kterém kritizuje herezi konstantinopolského mnicha Eutycha. Tento mnich – podle slov samotného Lva Velikého „velmi nerozvážný a značně neznalý“[57] – hlásal, že po spojení božské a lidské přirozenosti v Kristu je zde pouze jediná přirozenost. Svatý Lev ve svém listě v reakci na tento blud s obdivuhodnou přesností rozlišuje Kristovu božskou a lidskou přirozenost a zároveň ukazuje na jejich spojení v jediné božské osobě. Vyzdvihuje dvojí soupodstatnost Krista: ten, který je od věčnosti ve své božské přirozenosti „soupodstatný s Otcem“ (*consubstantialis Patri*), se v plnosti časů ve své lidské přirozenosti stává „soupodstatný s matkou“ (*consubstantialis matri*).[58] V této souvislosti také vícekrát klade do kontrastu netrpnost Kristovy božské přirozenosti a schopnost utrpení, která je vlastní jeho přijaté lidské přirozenosti. Nejprve tak činí ve třetí kapitole svého listu:

Při zachování vlastností obou přirozeností sbíhajících se v jedné osobě na sebe vzal majestát nízkost, síla vzala slabost, věčnost přijala smrtelnost a kvůli zrušení dluhu stavu, v němž se nacházíme, se neporušitelná přirozenost spojila s trpnou přirozeností (natura inviolabilis naturae est unita passibili), *aby – jak to vyžadovalo naše uzdravení – jeden a tentýž prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Ježíš Kristus,*[59] *mohl zemřít v jedné přirozenosti a byl nesmrtelný v druhé přirozenosti.*[60]

Obdobně se sv. Lev vyjadřuje v následné čtvrté kapitole *Tomus ad Flavianum*:

[…] netrpný Bůh nepohrdl stát se trpným člověkem (impassibilis Deus non dedignatus est homo esse passibilis) *a jakožto nesmrtelný být poddán zákonům smrti.* […] *Ten, který je pravým Bohem, je zároveň také pravým člověkem a není žádného klamu v tomto vzájemném sjednocení nízkosti člověka a vznešenosti božství. Jako tedy Bůh nepodléhá změně, když se smilovává, tak zase člověk není pohlcen božskou důstojností. Každá z obou forem koná ve společenství s druhou to, co je jí vlastní, Slovo tedy koná to, co je Slova, a tělo naplňuje to, co je těla. Jedno prozařuje ve vlastních zázracích, druhé se vystavuje potupám. A jako Slovo neodstoupilo z rovnosti slávy s Otcem, tak také tělo neustoupilo z přirozenosti našeho rodu.*[61]

Jak je patrné, sv. Lev Veliký zde užívá přímo výraz „netrpný Bůh“ (*impassibilis Deus*). S obdobnými vyjádřeními se můžeme setkat i v jeho jiných dílech, totiž s termíny „božská netrpnost“ (*divina impassibilitas*)[62] a „netrpné božství“ (*deitas impassionabilis*).[63] Jinde zase vyhlašuje, že „netrpný přebývá v trpné přirozenosti“

(*passibili impassibilis inest*)[64] nebo že „netrpný učinil svou podstatu trpnou" (*impassibilis passibilem substantiam suam fecit*).[65]

Jak bylo právě naznačeno, *Tomus ad Flavianum* není jediným dokumentem magisteria sv. Lva Velikého, v němž tento papež učí o Boží netrpnosti. Můžeme dále zmínit jeho list *Licet per nostros* biskupovi Juliánovi z Kosu ze dne 13. června 449, jímž chtěl povzbudit tohoto biskupa, který bude později jedním z jeho legátů na Chalcedonském koncilu (451), a jeho věřící v boji proti Eutychově herezi. Ve druhé kapitole listu opět mluví o Boží netrpnosti v kontextu tajemství vtělení Božího Syna:

Tentýž [Kristus] […] *je věčný z Otce a časný z matky, ve své síle neporušitelný,* v naší slabosti trpný (in nostra infirmitate passibilis), *v božství Trojice spolu s Otcem a Duchem Svatým jedné a téže přirozenosti, avšak v přijetí člověka ne jedné podstaty, nýbrž jedné a téže osoby, takže tentýž je bohatý v chudobě, všemohoucí v podřízenosti,* netrpný v mučení (impassibilis in supplicio), *nesmrtelný ve smrti. Slovo se totiž neproměnilo některou svou částí ani v tělo, ani v duši, neboť je v celé své esenci stále jednoduchou a nezměnitelnou božskou přirozeností, ani nepřijalo ztrátu či vzrůst sebe samého, a tak oblažuje přijatou přirozenost, že zůstává oslavena v oslavujícím.* [66]

Ve svém listě *Quam laudabiliter* ze dne 21. července 447, adresovaném Turibiovi, biskupovi ve španělské Astorze, proti bludu Priscilliána a jeho stoupenců,[67] se sv. Lev Veliký vyjadřuje také velmi přísně proti výše zmiňovanému patripasionismu:

[Priscilliáni] *Přijali tento druh rouhání podle názoru Sabellia, jehož učedníci jsou také po právu zváni patripasionisté: je-li Syn totéž co Otec,* je kříž Syna utrpením Otce (crux Filii Patris est passio)*; a cokoliv Syn ve formě služebníka v poslušnosti k Otci snášel,* Otec vzal úplně na sebe (totum in se Pater ipse suscepit). *Toto se bezpochyby protiví katolické víře* […].[68]

V tomto případě samozřejmě opět platí to, co jsme uváděli výše, že totiž nejde o připisování utrpení božské přirozenosti, ale o bludné nerozlišování mezi osobou Otce a Syna s následnými důsledky ohledně Ježíšova lidského utrpení.

S *Tomus ad Flavianum* je spojen další list sv. Lva Velikého – bývá někdy označován jako druhý *Tomus Leonis* –, kterým je jeho list *Promisisse me nemini* ze dne 17. srpna 458, adresovaný císaři Lvu I. Papež se v něm obrací nejenom na tohoto císaře, ale také na všechny církevní metropolity a odpovídá na žádost, aby vyjasnil víru vyznanou Chalcedonským koncilem. Našeho tématu se dotýká část jeho osmé kapitoly:

Forma […] *služebníka, skrze niž* netrpné božství naplnilo tajemství velké lásky (impassibilis deitas sacramentum magnae pietatis implevit)*, je lidskou pokorou, která byla povýšena do slávy božské moci, neboť samotným panenským početím došlo k takovému spojení božství a lidství, že ani božské činy nebyly učiněny bez člověka, ani lidské činy bez Boha*.[69]

Vedle dogmatických listů, kterými jsme se právě zabývali, jsou nejznámějšími díly sv. Lva Velikého jeho kázání na svátky liturgického roku, které stejně jako listy vynikají hlubokou naukou a krásnou formou.[70] I v nich můžeme najít narážky na Boží netrpnost. Skutečnost, že papež o ní hovoří v lidových kázáních, ukazuje na to, že Boží netrpnost je součástí smyslu pro víru (*sensus fidei*) celého Božího lidu.[71] Nejprve ocitujme jeden úryvek z jeho prvního vánočního kázání:

[…] *Aby zaplatila náš vlastní dluh,* neporušitelná přirozenost se spojila s trpnou přirozeností (natura inviolabilis naturae est unita passibili) *a pravý Bůh a pravý člověk se sjednocuje v jediném Pánu. Tak, jak to bylo vhodné pro naše uzdravení, jeden a týž prostředník mezi Bohem a lidmi*[72] *mohl v síle jedné přirozenosti zemřít a v síle druhé přirozenosti vstát z mrtvých*.[73]

Další příznačné místo o Boží netrpnosti se nachází v druhém velikonočním kázání:

Přijala nás ona [božská] *přirozenost, aniž by tím, co je naše, pozbyla to, co je její, či tím, co je její, pozbyla naše přirozenost to, co je vlastní jí: tato božská přirozenost učinila v sobě jedinou osobu, která je osobou božství i lidství, takže v této ekonomii slabosti a síly* nemohlo být ani tělo pro své spojení s božstvím neporušitelné, ani božství pro své spojení s tělem trpné (nec caro per Divinitatem inviolabilis, nec Divinitas per carnem posset esse passibilis).[74]

Tento úryvek z kázání sv. Lva Velikého je nejlepším zpečetěním výkladu o jeho učení o Boží netrpnosti. Opět se tu setkáváme s tím, že hutným a hlubokým způsobem, tak typickým pro tohoto papeže, se vyučuje o odlišnosti Ježíšovy lidské a božské přirozenosti a jejich současné neoddělenosti na základě jediné božské osoby. Tak jediná osoba Slova v sobě spojuje netrpnou božskou přirozenost a trpnou lidskou přirozenost, aniž by tímto spojením božská přirozenost pozbyla to, co je „její“, totiž netrpnost, a stala se tím, co je „naše“, totiž trpnou, či lidská přirozenost pozbyla to, co je „její“, totiž trpnost, a stala se tím, co je vlastní božství, totiž netrpnost.

Chalcedonský koncil (451)

Právě probrané učení sv. Lva Velikého se stalo, jak je dobře známo, jedním z pilířů učení Chalcedonského ekumenického koncilu.[75] Na svém pátém sezení dne 22. října 451 vyhlásil koncil své vyznání víry, v němž uvedené učení sv. Lva Velikého o odlišnosti Kristovy lidské a božské přirozenosti a jejich současné neoddělenosti na základě jediné božské osoby obdrželo definitivní pečeť neomylného článku víry:

Po vzoru svatých otců jednomyslně učíme vyznávat […] *jediného a téhož Krista, Pána, jednorozeného Syna, jehož musíme uznávat ve dvou přirozenostech, bez směšování, beze změny, bez rozdělení, bez odloučení* (ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως). *Spojením přirozeností nijak není potlačena jejich rozdílnost, ale spíše jsou vlastnosti každé uchovány a spojeny v jediné osobě a v jediné hypostázi*.[76]

V textu, který v chalcedonském symbolu víry předchází tomuto slavnostnímu vyhlášení, se pak výslovně odmítá trpnost Kristovy božské přirozenosti:

Někteří zavádějí míchání a směšování, když si bláznivě představují, že jediná je přirozenost těla a božství a nesmyslně mají za to, že božská přirozenost Jednorozeného může trpět (παθητήν τοῦ μονογενοῦς τήν θείαν φύσιν).[77]

Vyznání víry papeže Anastáze II. (497)

Další vzácné svědectví nauky církve o Boží netrpnosti představuje vyznání víry papeže Anastáze II. (496–498), které je obsaženo v jeho listě *In prolixitate epistolae*, jenž v roce 497 poslal Vavřincovi, biskupovi v Lignido v Ilýrii:

[…] *samotný Pán Ježíš Kristus je trpný a netrpný, trpný podle svého lidství,* netrpný podle svého božství (impassibilis secundum divinitatem). […] *když* [on, který je] *podle blažené božské podstaty neproměnlivý, nezměnitelný,* netrpný*, nesmrtelný a nic nepotřebující, dokonal všechna utrpení, jednak dovolil, aby tato utrpení postihla jeho chrám* [tj. jeho tělo]*, který vlastní silou vzkřísil, jednak způsobil prostřednictvím dokonalosti vlastní jeho chrámu obnovu naší přirozenosti*.[78]

Hned poté papež Anastáz II. připojuje církevní sankci, tj. proklíná čili exkomunikuje z církve ty, kdo by tvrdili, že Kristovo božství je trpné:

Ty však, kdo tvrdí, že Kristus je pouhý člověk nebo trpný Bůh (passibilem Deum) […], *katolická a apoštolská církev proklíná*.[79]

Lateránská synoda (649)

Za pontifikátu a pod vedením papeže sv. Martina I. (649–653) byla v říjnu roku 649 v Lateránu v Římě svolána synoda. Důvodem jejího svolání byla obrana proti šíření bludu monotheletismu, který sice uznával v Kristu dvojí přirozenost – božskou a lidskou –, ale přiznával mu pouze jedinou božskou vůli. Velikým odpůrcem této hereze byl církevní otec sv. Maxim Vyznavač, který ve svém boji proti ní nalezl značnou oporu v papeži sv. Martinu I.

Monotheletismus postihoval také chápání Kristova utrpení. Protože podle monothelitů by Kristova lidská vůle nemohla odolat tak velikému utrpení, a nebyla by tak schopná se rozhodnout a svobodně se mu podrobit, připsali toto utrpení jedině Pánově božské vůli. Třebaže nepopírali, že by Kristus trpěl v lidském těle, tvrdili tak, že je to pouze jeho božská vůle, která se rozhodla trpět a jež prostřednictvím nástroje lidského těla skutečně trpěla.

Lateránská synoda na tyto bludné názory reaguje ve svém čtvrtém kánonu, v němž znovu slavnostně potvrzuje tradiční učení o jednotě Kristovy lidské trpnosti a božské netrpnosti v jeho jediné božské osobě. Text kánonu je psán – stejně jako ostatní texty Lateránské synody – jak latinsky, tak řecky:

Jestliže někdo podle svatých otců nevyznává, že […] *jeden a tentýž náš Pán a Bůh Ježíš Kristus je soupodstatný s Bohem a Otcem podle božství a soupodstatný s člověkem a matkou podle lidství a že tentýž je* trpný co do těla a netrpný co do božství (παθητὸν σαρκί, ἀπαθῆ θεότητι; passibilem carne et impassibilem deitate) […], *budiž odsouzen*.[80]

I když se v tomto případě a v případě celé Lateránské synody nejedná o učení ekumenického koncilu, nýbrž koncilu partikulárního, má přesto toto synodální učení velký význam, neboť bylo schváleno papežem sv. Martinem I. a potvrzeno na III. konstantinopolském ekumenickém koncilu. Svatý Martin I. – a spolu s ním i sv. Maxim Vyznavač – zpečetili tuto nauku obětí vlastního života, neboť byli pro svůj odpor proti monotheletismu posláni císařem Konstantem II. do vyhnanství, kde zemřeli (sv. Martin I. v roce 655 na Krymu).

Římská synoda (862)

Velmi výrazné a rozhodné obrany se Boží netrpnosti dostalo na dalším partikulárním koncilu, který se konal v Římě, totiž na Římské synodě, která se shromáždila v roce 862 za vlády a pod vedením papeže sv. Mikuláše I. (858–867). První dva články synody reagují na výše uvedený blud teopaschismu:

Kap. 1. Je třeba pravdivě věřit a všemi způsoby vyznávat, že náš Pán Ježíš Kristus, Bůh a Syn Boží, podstoupil utrpení kříže jen podle svého těla, avšak co do božství zůstal netrpný (deitate autem impassibilis mansit)*, jak učí apoštolská autorita a víc než jasně ukazuje učení svatých otců.*[81]

Kap. 2. Ti však, kdo tvrdí, že náš Vykupitel a Pán Ježíš Kristus, Boží Syn, podstoupil utrpení kříže podle svého božství, což je bezbožné a katolickým myslím ohavné, budiž prokleti.[82]

Jak je patrné, učení o Boží netrpnosti je zde chápáno jako již ustálená a pevná součást posvátné tradice, a proto jsou opačné názory postihovány těmi nejvyššími a nejzásadnějšími odsouzeními. Jedná se zřejmě o nejdůležitější a nejvýslovnější magisteriální učení o Boží netrpnosti (a proti Boží trpnosti) a o skutečné zpečetění a dovršení předchozí církevní nauky.

IV. lateránský koncil (1215)

Svatý Vincenc Lerinský již v 5. století ve svém známém díle *Commonitorium*[83] vyjádřil moudře tři fáze homogenního (stejnorodého) vývoje nauky víry:

Kristova církev, bezelstná a opatrná strážkyně nauk, které jí byly svěřeny, nic v nich nikdy nemění, […] *ale se vší pílí se snaží o to jediné: aby věrně a moudře zacházela se starými pravdami, tj. aby je zpracovávala a pročišťovala, jsou-li ještě do té doby nezformované a v počáteční podobě; aby je ustalovala a upevňovala, jsou-li už zformované a vyjádřené, a aby je střežila, jsou-li již upevněné a definované.*[84]

V případě Římské synody v roce 862 jsme o něco výše hovořili o tom, že učení o Boží netrpnosti je tu chápáno jako již ustálená součást posvátné tradice. Můžeme tudíž říci, že první dvě fáze vývoje nauky o Boží netrpnosti – fáze zpracovávání a fáze ustálení – proběhly před touto synodou a ona již spadá do závěrečné fáze střežení.

O následných středověkých a novověkých vyhlášeních učitelského úřadu církve o Boží netrpnosti platí v podstatě totéž, tj. že také ona spadají do fáze střežení již ustálené nauky spojené s jejím opakováním při vhodných příležitostech. Tak IV. lateránský koncil (1215), nejvýznamnější ekumenický koncil středověku,[85] ve svém vyznání víry *Firmiter* proti albigenským a katarům znovu potvrzuje víru v Pána Ježíše Krista, definovanou v křesťanském starověku, a v této souvislosti opět učí o Boží netrpnosti:

[…] *jednorozený Boží Syn, Ježíš Kristus, vtělený společným dílem celé Trojice, počatý z Marie vždy Panny za spolupráce Ducha Svatého, učiněný pravým člověkem, složeným z rozumové duše a lidského těla, jediná osoba ve dvou přirozenostech, ukázal jasněji cestu života. Tentýž, který je podle svého božství nesmrtelný a* netrpný (impassibilis)*, se podle svého lidství* stal trpný (factus est passibilis) *a smrtelný: ba dokonce pro spásu lidského rodu na dřevě kříže trpěl a zemřel* […].[86]

II. lyonský koncil (1274)

To, co jsme právě uvedli o IV. lateránském koncilu, můžeme více méně opakovat o následném ekumenickém koncilu, tj. o II. lyonském koncilu (1274),[87] a o jeho učení o Boží netrpnosti v rámci vyznání víry v Pána Ježíše Krista. Nachází se v poněkud specifickém dokumentu koncilu, kterým je Vyznání víry císaře Michala Paleologa. Jedná se o Krédo, které již předtím – dne 4. března 1267 – nechal císařem podepsat papež Klement IV. (1265–1268) a jež tento císař přepsal a poslal ve svém listě na koncil. Zde bylo slavnostně přečteno na čtvrtém sezení koncilu dne 6. července 1274. Skládá se ze dvou částí, a to z vyznání trinitární a christologické víry, které s malými změnami přebírá starší vyznání víry, jež v roce 1053 zaslal antiošskému patriarchovi Petrovi papež sv. Lev IX. (1049–1054),[88] a z druhé části připravené teology Klementa IV. Tvrzení o Boží netrpnosti se nachází v první části Kréda:

Věříme, že samotný Syn Boží, Boží Slovo, […] *co do božství* netrpný (impassibilem) *a nesmrtelný,* trpěl *však* ve svém lidství (in humanitate… passum) *pro nás a pro naši spásu pravým utrpením těla* […].[89]

Florentský koncil (1442)

Florentský ekumenický koncil[90] má s právě probraným II. lyonským koncilem společné nejen úsilí o sjednocení s odloučenými východními křesťany, nýbrž také opětovné podtržení toho, že Kristovo utrpení se výlučně týká jeho lidství. Tak ve své bule *Cantate Domino* o jednotě s koptskými a etiopskými křesťany, spíše známé pod označením *Dekret pro Jakobity*, z roku 1442 vyhlašuje, že „svatosvatá římská církev, založená slovem našeho Pána a Spasitele“:[91]

Pevně věří, vyznává a káže, že jedna osoba Trojice, pravý Bůh, Boží Syn zrozený z Otce, […][je] *pro svou božskou přirozenost nesmrtelný a věčný a* pro stav přijatého lidství trpný (passibilis […] ex conditione assumptae humanitatis) *a časný*.[92]

Pevně věří, vyznává a káže, že Boží Syn, v lidství (in humanitate)*, které přijal z Panny, vpravdě narozený, vpravdě* trpící (passum)*, vpravdě mrtvý a pohřbený, vpravdě vstal z mrtvých, vstoupil na nebesa, sedí na pravici Otce a přijde na konci věků soudit živé a mrtvé*.[93]

Benedikt XIV. (1740–1758)

V následujících létech a staletích se magisterium církve nezabývalo přímo a výslovně otázkou Boží netrpnosti, protože se nevyskytovalo vážnější zpochybňování této tradiční nauky. Až v roce 1743 se k této pravdě vrací papež Benedikt XIV. (1740–1758), jeden z nejučenějších teologů a kanonistů na stolci sv. Petra.[94] Činí tak ve své konstituci *Nuper ad Nos*, kterou předepisuje vyznání víry východním křesťanům. V tomto Krédu bylo po vyznání nicejsko-cařihradského symbolu víry obsaženo přijetí nauky všech ekumenických koncilů: „Uctívám také a přijímám všechny koncily, jak následují […].“[95] Zde samozřejmě nemohlo chybět také přijetí učení Chalcedonského koncilu, v jehož rámci se právě setkáváme s novým zdůrazněním Boží netrpnosti:

[Vyznávám, že] *božství našeho Pána Ježíše Krista, podle něhož je soupodstatný s Otcem a Duchem Svatým, je* netrpné (impassibilem) *a nesmrtelné, že však tentýž byl ukřižován a zemřel jen podle svého těla, jak je to stejně definováno na řečeném koncilu a v listu svatého Lva, římského papeže, jehož ústy podle zvolání otců na témže koncilu promluvil blažený apoštol Petr, a že touto definicí je odsouzena bezbožná hereze těch, kteří k* Trisagionu *předanému anděly a na uvedeném Chalcedonském koncilu zpívaném: „Svatý Bože,*

svatý silný, svatý nesmrtelný, smiluj se nad námi", přidávali: „který jsi byl pro nás ukřižován", a tak prohlašovali, že božská přirozenost *tří osob je* trpná (divinam naturam […] passibilem asserebant) *a smrtelná*.[96]

Jak je patrné, Benedikt XIV. se zde odvolává nejenom na vyhlášení Chalcedonského koncilu včetně teopaschické kontroverze o dodatku k *Trisagionu*, ale také na *Tomus ad Flavianum* sv. Lva Velikého, tak úzce s koncilem spojený: o všem byla řeč výše.

Bl. Jan Pavel II. (1978–2005)

Jako poslední dokument církve, který se věnuje otázce Boží netrpnosti, musíme zmínit encykliku bl. Jana Pavla II. *Dominum et vivificantem* o Duchu Svatém v životě církve a světa, publikovanou dne 18. května 1986,[97] a to o to více, že právě této encykliky se někdy dovolávají zastánci Božího utrpení. V ní je pro nás důležité č. 39, kde papež hlubokým a meditativním způsobem vykládá verš Janova evangelia (16,8) o tom, že Duch Svatý „usvědčí svět z hříchu". Na základě toho, že „není možné postihnout zlo hříchu v celé jeho bolestné skutečnosti bez ‚zkoumání Božích hlubin'",[98] papež uvádí toto odvážné tvrzení:

Nebude však muset „usvědčení ze hříchu" znamenat také odhalení bolesti*? Odhalení bolesti – nepředstavitelné a nevyslovitelné, zaviněné hříchem, kterou, jak se zdá, svatá kniha svým antropomorfickým pohledem nazírá „v hlubinách Božích" a v jistém smyslu přímo v srdci nevýslovné Trojice? Církev, inspirovaná zjevením, věří a vyznává,* že hřích je urážka Boha.[98]

Následně bl. Jan Pavel II. píše o tom, jak Písmo sv. mluví

[…] *o Otci, který má soucit s člověkem, jako by sdílel jeho bolest. Nakonec tato nevyzpytatelná a nevypověditelná* „bolest" Otcova zplodí *především podivuhodnou* ekonomii výkupné lásky v Ježíši Kristu*, aby mohlo prostřednictvím* náboženského tajemství *vyjít v dějinách člověka najevo, že láska je silnější než hřích*.[100]

Na první pohled by se mohlo zdát, že tato vyjádření encykliky *Dominum et vivificantem* stojí v protikladu s výše citovanými vyhlášeními magisteria, a že tedy – podle vyjádření a přání některých[101] – se církev konečně probudila a nahradila nebiblické a řecké pojetí Boha jako netrpného skutečně biblickým pohledem na Boha.

Pomineme-li ne nevýznamnou skutečnost, že každý text magisteria je třeba vykládat v rámci posvátné tradice, a nikoliv proti ní, stačí, když se na uvedený text encykliky zahledíme trochu pozorněji a bez předsudků, abychom zjistili, že tomu tak není. Když papež hovoří o bolesti „v srdci nevýslovné Trojice", předesílá, že Bible ji nazírá „svým antropomorfickým pohledem". Když mluví o soucitu Otce, neříká, že Otec sdílí bolest člověka, nýbrž „*jakoby* (*tamquam*) sdílel jeho bolest", a Otcovu „bolest" dává do uvozovek. Z toho všeho je jasné, že výroky encykliky o „Boží bolesti" není možné chápat ve vlastním slova smyslu, ale ve smyslu antropomorfickém, nevlastním a přeneseném. Ve vlastním smyslu se týkají jedině Kristova lidství, jak to praví samotná encyklika: „A v ústech Ježíše-Vykupitele, v jehož lidství se konkretizuje ‚utrpení' Boha, zní slova, kterými se projevuje věčná milosrdná láska: ‚Misereor'."[102] Nakonec, aby byla odstraněna jakákoliv pochybnost o smyslu tvrzení encykliky, papež v ní samotné učí: „Pojetí Boha jako bytosti nutné a nejdokonalejší jistě u něho vylučuje každou bolest, neboť ta vyplývá z nedostatků nebo zranění."[103]

Dokument *Desiderium et cognitio Dei* Mezinárodní teologické komise (1981)

V době pontifikátu bl. Jana Pavla II. – přesněji v roce 1981 – se u problému Boží netrpnosti zastavil také jeden z dokumentů Mezinárodní teologické komise. I když tato komise, vzniklá v roce 1969, není součástí magisteria církve a její dokumenty se netěší magisteriální autoritě, přesto zde její text zmiňujeme, protože není jen nějakou soukromou teologickou iniciativou, nýbrž oficiálním orgánem vědeckého studia, výslovně chtěným a vedeným Apoštolským stolcem a úzce s ním spolupracujícím.

Zmíněným dokumentem komise jsou „vybrané otázky" (*quaestiones selectae*) z „Teologie – Christologie – Antropologie" (*Theologia – Christologia – Anthropologia*), které jsou podle svých prvních slov také nazývány *Desiderium et cognitio Dei*.[104] S naším tématem se můžeme setkat v druhém díle dokumentu věnovaném „některým důležitějším bodům v aktuální christologické reflexi" (*de quibusdam capitibus principalioribus in hodierna christologia*), a to v jeho druhé části – části B –, která je nadepsána: „Trinitární aspekt kříže Ježíše Krista neboli problém ‚Božího utrpení'" (*De aspectu trinitario crucis Iesu Christi seu de problemate ‚doloris Dei'*).[105]

Je třeba ovšem říci, že tento dokument Mezinárodní teologické komise se oproti výše probraným jednoznačným výrokům církevního magisteria vyjadřuje poněkud dvojznačně. Na jedné straně potvrzuje tradiční církevní učení o Boží netrpnosti – v učení církevních otců, sv. Tomáše Akvinského a dalších teologů

i magisteria církve[106] –, ale na straně druhé se také pokouší o určité vstřícné kroky vůči současným teologickým pojetím „Božího utrpení“: Tak, když hovoří o starozákonních výrocích o Božím zármutku kvůli hříchům lidí, říká, že „tyto výroky se zřejmě nedají vysvětlovat jako prosté antropomorfismy“.[107] I když dokument své tvrzení slůvkem „zřejmě“ (*forsitan*) do určité míry relativizuje, zůstává otázkou, jak jinak by se tyto výroky Písma svatého mohly interpretovat. Podobně, když píše o tom, že podle učení Efezského koncilu si Syn přivlastňuje bolesti své lidské přirozenosti, dodává: „Pokusy vykládat tuto myšlenkovou pozici […] jako prosté ‚*communicatio idiomatum*‘ nejsou s to, učinit zadost jejímu hlubšímu smyslu.“[108] Opět zde vyvstává otázka, jak jinak interpretovat tuto myšlenku a přitom neupadnout do teopaschismu a tak do prokletí starých papežů a koncilů. Bezvýhradné Boží milosrdenství vzhledem k lidskému utrpení je v dokumentu podle sv. Řehoře Divotvůrce označováno jako „utrpení lásky“ (*passio amoris*).[109]

I když jsme si dovolili být k některým větám dokumentu do jisté míry kritičtí, je třeba mít na paměti, že je tento dokument v žádném případě nepředkládá autoritativním a definitivním způsobem, což je dáno nejenom tím, že se nejedná – jak jsme poznamenali výše – o učení magisteria církve, nýbrž také úmyslem samotného dokumentu, vyjádřeným slovy: „omezíme se jen na první přístup, který však chce otevřít cestu k řešení této otázky.“[110] Posledně citované tvrzení o „utrpení lásky“ je uváděno v kontextu Božího milosrdenství a soucitu, jímž dokument usiluje o eliminování představy – neméně antropomorfní jako představy o Božím utrpení –, že Boží netrpnost znamená, že Bůh je necitelný a lhostejný. Také je nutno poznamenat, že se ve svém vykreslování Božího milosrdenství snaží o odstranění jakékoliv nedokonalosti[111] a že rázně vystupuje proti přemrštěnému chápání Božího utrpení hegeliánského ražení.[112]

Teologická známka učení o Boží netrpnosti

Naším cílem není pouze ukázat na skutečnost toho, že církevní magisterium učí o Boží netrpnosti, ale také rozlišit stupeň závažnosti a následné závaznosti tohoto učení. I v úvodu zmiňovaný dokument Mezinárodní teologické komise *Teologie dnes* mluví o „uznání různých úrovní tvrzení magisteria. Tyto různé úrovně působí odpovídající odlišnou odpověď věřících a teologů. Ne všechno učení magisteria má stejnou váhu. Toto uznání přísluší samo o sobě teologické práci a skutečně různé úrovně jsou popsány prostřednictvím toho, co bývá nazýváno ‚teologickými kvalifikacemi či známkami‘.“[113]

Jak máme tedy „oznámkovat“ magisteriální učení o Boží netrpnosti, neboli jakou mu máme přidělit teologickou známku (a teologickou cenzuru opačnému názoru)?[114] Ze svědectví učení církve, které jsme uvedli výše, je nejprve velmi jasné, že v případě nauky o Boží netrpnosti se nenacházíme jen v oblasti teologických pravd čili pouze v rámci teologických konkluzí, kde církev vždy připouštěla a hájila – a samozřejmě také dnes připouští a hájí – legitimní teologický pluralismus,[115] nýbrž v mnohem vyšší rovině pravd víry, ze kterých teologie vychází a v nichž je potřeba zachovat jednotu. „Víra není pluralistická.“[116] Tady není tudíž možné se odvolávat na legitimní teologickou svobodu a říkat, že katolickému teologovi a katolickému křesťanovi vůbec je ponecháno na rozumném a svobodném uvážení, zda bude zastávat učení o Boží netrpnosti, nebo zda ho bude popírat a říkat, že Bůh trpí.

Nejnižší úrovní učitelského úřadu církve je tzv. pouze autentické magisterium (*magisterium mere authenticum*), označované někdy teologickou známkou „katolické učení“ (*doctrina catholica*),[117] které se netěší záruce charizmatu neomylnosti a jehož vyhlášení tak nejsou svou povahou definitivní a nezměnitelná.[118] Na druhé straně se jedná o skutečně *autentické* magisterium, tj. o učení obdařené Kristovou autoritou,[119] které není jen jakýmsi příspěvkem do diskuze a jež přijímáme a máme přijímat s „náboženskou poslušností vůle a rozumu“ (*religiosum voluntatis et intellectus obsequium*).[120] Tato poslušnost je ve vyznání víry, jež jsou povinni skládat ti, kdo jsou povoláni zastávat specifické úřady v církvi a v jejím jménu, vyjádřena slovy:

S oddanou podřízeností vůle i rozumu přijímám rovněž učení, které hlásá římský biskup nebo kolegium biskupů při výkonu autentického magisteria, i když tyto nauky nemíní vyhlásit zvláštním úkonem za definitivní.[121]

Z citovaných magisteriálních textů – především z jejich někdy velmi autoritativního tónu – je však patrné, že nauka o Boží netrpnosti nespadá pouze do této kategorie učení magisteria.

Musíme tudíž vystoupit, jak už bylo naznačeno, do vyšší úrovně samotné víry. Nabízí se tu řešení, že učení o Boží netrpnosti je naukou nejvyšší úrovně magisteria, totiž článkem čili dogmatem víry (*dogma fidei*). Vyhlášení tohoto druhu přijímáme a máme přijímat se souhlasem božské víry,[122] který se od výše uvedeného náboženského souhlasu vůle a rozumu odlišuje tím, že není pouze morálně jistý, nýbrž neomylně jistý,[123] a následně tím, že není jen podmíněný (*condicionatus*), ale absolutní.[124] Tento souhlas víry je ve zmiňovaném vyznání víry vyjádřen slovy:

Věřím též pevnou vírou vše, co je obsaženo v Božím slově psaném i předávaném a co církev předkládá k věření jako Bohem zjevené buď formou slavnostního prohlášení, nebo formou řádného a univerzálního magisteria.[125]

Proti tomuto řešení však mluví některá omezení, s nimiž se v citovaných vyhlášeních magisteria o Boží netrpnosti můžeme setkat: Nejvíce autoritativní a nejvýslovnější vyhlášení pochází od Římské synody z roku 862, která není ekumenickým koncilem, nýbrž pouze koncilem partikulárním. Magisteriální texty neučí o netrpnosti samotné Boží přirozenosti, ale vždy v christologickém kontextu, totiž o netrpnosti *Kristovy* božské přirozenosti. Netrpnost také nefiguruje v přehledech Božích atributů, jak je uvádí IV. lateránský koncil (1215) a I. vatikánský koncil (1870),[126] které bývají obvykle považovány za dogmatické definice Božích vlastností.

Víceméně vylučovací metodou jsme tak přivedeni k tomu, že Boží netrpnost je sice pravdou víry, avšak nikoliv pravdou víry „první třídy" – dogmatem víry –, nýbrž takříkajíc pravdou víry „druhé třídy" neboli tím, co bývá označováno teologickou známkou „tvrzení blízké víře" (*sententia fidei proxima*). V předchozím odstavci jsme zmiňovali určitá omezení církevní nauky o Boží netrpnosti a teologickou známkou *sententia fidei proxima* jsou právě nazývány ty pravdy, které jsou sice podle jednomyslného mínění teologů Bohem výslovně zjeveny, ale církví nejsou ještě nejvyšším způsobem předkládány jako Bohem zjevené.[127] Blahoslavený Jan Pavel II. je ve svém motu proprio *Ad tuendam fidem* označuje jako „pravdy nutně spojené s božským zjevením […] na základě logické vazby".[128] A o něco dále připojuje, že se jedná o „to, co je třeba k náležitému uchování a věrnému vysvětlování pokladu víry",[129] což v našem případě můžeme především chápat tak, že pravda o Boží netrpnosti je potřebná „k náležitému uchování a věrnému vysvětlování" tajemství vtělení Božího Syna.

I v případě pravd tohoto druhu je a má být naší náležitou reakcí souhlas víry. Tento souhlas víry je podstatně týž jako vzhledem k dogmatům víry. Je zde však určitý druhotný rozdíl v tom, že v články víry *věříme* pro autoritu samotného Božího slova, zatímco těchto pravd *se držíme* na základě víry v pomoc Ducha Svatého církevnímu magisteriu a v jeho neomylnost.[130] Ve vyznání víry je tento souhlas víry vyjádřen slovy:

Pevně přijímám a uznávám také všechny jednotlivé pravdy nauky o víře a mravech, které církev předkládá definitivním způsobem.[131]

Dospíváme tak k závěru – teologickému a zároveň kanonickému –, který je korunou celé naší úvahy. Teze „Bůh je zcela netrpný" je tvrzení blízké víře, které má být definitivně drženo. (*Thesis: „Deus omnino impassibilis est" est sententia fidei proxima, definitive tenenda.*) Z toho samozřejmě vyplývá, že opačná teze, tj. teze „Bůh je trpný" (*Deus passibilis est*) je tvrzení blízké herezi (*sententia haeresi proxima*).

I když nelze absolutně vyloučit, že by papež „ex cathedra" nebo ekumenický koncil v budoucnosti definoval pravdu o Boží netrpnosti jako dogma, nedá se to, myslím, alespoň v blízké době předpokládat. Bylo by však velmi vhodné, aby Kongregace pro nauky víry vydala dokument, který by tuto pravdu víry znovu připomněl. Pro vhodnost takového kroku mluví především skutečnost, že dnes nemálo teologů Boží netrpnost popírá a víceméně učí, že Bůh trpí. Mohlo by se jednat o deklaraci (*declaratio*), neboť svou povahou je takovým druhem církevního dokumentu, který pouze znovu opakuje a podtrhává to, co již církev dříve vyhlásila, což je právě případ učení o Boží netrpnosti. Takovou deklarací byl např. známý dokument *Dominus Iesus*, který Kongregace pro nauku víry vydala dne 6. srpna 2000[132] a v němž v reakci na názory falešného pluralismu znovu zdůraznila již vyhlášenou a definovanou nauku o jedinečnosti a spásonosné univerzalitě Ježíše Krista a církve.

Poslední slovo v této záležitosti náleží samozřejmě Kongregaci pro nauku víry a případně samotnému papeži. I doposud vydaná prohlášení magisteria poskytují jasná svědectví o Boží netrpnosti jako pravdě víry, kterou přijímáme a chceme přijímat se souhlasem víry a postojem učenlivosti.[133] Jsme si totiž dobře vědomi toho, že skrze bezprostřední učitele, kterými jsou papežové a biskupové shromáždění na ekumenických či partikulárních koncilech, naslouchámе hlasu samotného Ježíše Krista, našeho Pána a Mistra: „Kdo vám naslouchá, mně naslouchá, kdo vás odmítá, mne odmítá, a kdo odmítá mne, odmítá toho, jenž mě poslal." (Lk 10,16)

POZNÁMKY:

1/ Mezinárodní teologická komise: Dokument *Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria* (29. 11. 2011), č. 44. IN: *Origins: CNS Documentary Service* 41, 2011–2012, s. 641–661, zde s. 650.
2/ Srov. tamtéž, č. 37, s. 649.
3/ II. vatikánský koncil: Věroučná konstituce *Dei verbum* (18. 11. 1965), č. 10b. IN: *Acta Apostolicae Sedis* [zkracujeme *AAS*] 58, 1966, s. 817–836, zde s. 822 (čes. překl.: pracovní skupina pod vedením Oto Mádra. IN: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha, Zvon 1995, s. 101–123, zde s. 114).
4/ Sv. Tomáš Akvinský: *Summa theologiae* I, q. 1, a. 1, co.
5/ Srov. I. vatikánský koncil: Věroučná konstituce *Dei Filius* o katolické víře (24. 4. 1870), kap. 2. IN: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (edd. Heinrich Denzinger – Peter Hünermann; 37. ed.). Friburgi Brisgoviae, Herder 1991 (zkracujeme *DH*), č. 3005, s. 814.
6/ Srov. Pius XII.: Encyklika *Humani generis* (12. 8. 1950). IN: *DH*, č. 3886, s. 1092 (čes. překl.: Efrém Jindráček. Olomouc, Marice cyrilometodějská 2004, s. 13).
7/ Srov. název sociální encykliky *Mater et Magistra* (15. 5. 1961) od bl. Jana XXIII.
8/ Srov. souhrnné pojednání Christofora Charamsy: *Davvero Dio soffre? La Tradizione e l'insegnamento di San Tommaso*. Bologna, Edizioni Studio Domenicano 2003 (Claustrum, 21), Capitolo quarto: „La Tradizione del Magistero sull'impassibilità divina", s. 190–214, z něhož jsme do značné míry vycházeli při sepisování tohoto článku.
9/ Srov. Gustave Bardy: „Monarchianisme". IN: *Dictionnaire de théologie catholique* (edd. Alfred Vacant – Eugène Mangenot – Émile Amann). Paris, Letouzey et Ané [zkracujeme *DTC*] 1929, sv. X, sl. 2193–2209, zvl. sl. 2194–2204; Manlio Simonetti: „Patripassiani". IN: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* (ed. Angelo Di Bernardino; 2. ed.). Genova–Milano, Marietti 2006–2010 (zkracujeme *NDPAC*) , sl. 3961–3962; Charamsa: op. cit., s. 104–107; Ctirad Václav Pospíšil: *Jako v nebi, tak i na zemi: Náčrt trinitární teologie*. Praha – Kostelní Vydří, Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství 2007 (Teologie), s. 235–240.
10/ IN: *PG* 10, sl. 803–830; Ippolito: *Contro Noeto* (ed. Manlio Simonetti). Bologna, EDB 2000 (Biblioteca patristica, 35) [obsahuje kritické vydání originálního řeckého textu s italským překladem, úvodem a poznámkami].
11/ Takový obraz sv. Hippolyta uvádí např. Bardy: op. cit., sl. 2195–2204.
12/ Srov. Manlio Simonetti: „Introduzione: II. L'autore del *Contro Noeto*". IN: Ippolito: op. cit., s. 70–139.
13/ Zvláště důležitá jsou bádání o Hippolytovi od významného patrologa Manlia Simonettiho. On sám je podává shrnujícím způsobem v hesle „Ippolito". IN: *NDPAC*, sl. 2584–2599. Srov. také dobré shrnutí problematiky od Pere-Joan Llabrés y Martorell: „Santos Ponciano e Hipólito". IN: *Año cristiano VIII: Agosto* (edd. Lamberto de Echeverría – Bernardino Llorca – José Luis Repetto Betes). Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 2005, s. 392–397, zvl. s. 395.

14/ Srov. Manlio Simonetti: „Introduzione: I. Il *Contro Noeto*“. IN: Ippolito: op. cit., s. 17–70, zvl. s. 52–70.
15/ *Contra Noetum* 1, 4. IN: *PG* 10, sl. 804; Ippolito: op. cit., s. 150.
16/ *Contra Noetum* 1, 5–8. IN: *PG* 10, sl. 804-805; Ippolito: op. cit., s. 150–152.
17/ *Contra Noetum* 1, 7. IN: *PG* 10, sl. 804–805; Ippolito: op. cit., s. 152.
18/ Srov. Cuthbert Hamilton Turner: „The ‚Blessed Presbyters' who condemned Noetus“. IN: *Journal of Theological Studies* 23, 1921–1922, s. 28–35.
19/ Srov. Bardy: op. cit., sl. 2196.
20/ Srov. především Manlio Simonetti: „Sabellio e il sabellianismo“. IN: Týž: *Studi sulla cristologia del II e III secolo*. Roma, Institutum Patristicum Augustinianum 1993 (Studia Ephemeridis Augustianum, 44), s. 217–238.
21/ Velké rozšíření sabellianismu v Libyi dalo vzniknout pozdějšímu názoru, že i samotný Sabellius pocházel z Lybie. Srov. tamtéž, s. 220.
22/ *Adversus Praxean* 27, 1. IN: *PL* 2, sl. 214; *Corpus Christianorum: Series Latina*, 2. Turnholti, Brepols 1954 (zkracujeme *CCL* 2), s. 1198.
23/ IN: *PG* 16, sl. 3017–3454 (zde mylně připisováno Órigenovi) (čes. částečný překl.: *Vymítání všeho kacířstva*. Přel. Jan Kozák. Praha, Bibliotheca gnostica 1997).
24/ IN: *PL* 2, sl. 177–220; *CCL* 2, s. 1157–1205 (edd. Emil Kroymann – Ernest Evans).
25/ Srov. také Emanuele Castelli: „Saggio introduttivo: L'*Elenchos*, ovvero una ‚biblioteca' contro le eresie“. IN: Ippolito: *Confutazione di tutte le eresie* (ed. Aldo Magris). Brescia, Morcelliana 2012 (Letteratura cristiana antica: Nuova serie, 25), s. 21–56.
26/ Srov. Bardy: op. cit., sl. 2200–2204.
27/ Pokud uvádíme za jmény papežů v závorkách roky, označujeme tím – jak je to obvyklé – léta jejich pontifikátu.
28/ *Refutatio omnium haeresium* IX, 11, 3; IN: *DH*, č. 105, s. 55; *PG* 16, sl. 3380 (čes. překl.: s. 268).
29/ Tamtéž (čes. překlad jsme trochu upravili).
30/ Srov. Bardy: op. cit., sl. 2201.
31/ Srov. *Refutatio omnium haeresium* IX, 12, 17–18. IN: *PG* 16, sl. 3383–3386 (čes. překl.: s. 271–272).
32/ Srov. Bardy: op. cit., sl. 2203.
33/ Angelo Di Bernardino: „Zefirino papa“. IN: *NDPAC*, sl. 5704–5705, zde sl. 5705: „In questi pesanti giudizi svolse un ruolo importante la personále inimicizia dell'autore dei *Philosophumena* verso Callisto.“
34/ Srov. jeho dopis alexandrijskému biskupovi Dionýsiovi. IN: *DH*, č. 112, s. 58.
35/ Srov. jeho 1. kánon (9. 7. 381). IN: *DH*, č. 151, s. 85.
36/ Srov. Émile Amann: „Théopaschite (controverse)“. IN: *DTC*, sv. XV, 1946, sl. 505–512; Vincenzo Carbone: „Teopaschiti“. IN: *Enciclopedia Cattolica* (ed. Pio Paschini). Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, 1953, sv. XI, sl. 1977–1978; Basil Studer: „Teopaschiti“. IN: *NDTAC*, sl. 5291–5292; Charamsa: op. cit., s. 107–110.

37/ Srov. např. G. Fritz: „Proclus, archevêque de Constantinople“. IN: *DTC*, sv. XIII, 1936, sl. 662–670.
38/ = *Epistola* 2. IN: *PG* 65, sl. 856–873.
39/ Tamtéž, 10, sl. 865.
40/ Srov. Amann: „Théopaschite (controverse)“..., sl. 506.
41/ Srov. Lorenzo Perrone: „Pietro il Fullone“. IN: *NDPAC*, sl. 4084–4085.
42/ IN: *DH*, č. 263, s. 128.
43/ Srov. Émile Amann: „Scythes (Moines)“. IN: *DTC*, sv. 14, 1941, sl. 1746–1753.
44/ Srov. jeho list *Olim quidem* konstantinopolským senátorům (březen 534). IN: *DH*, č. 401–402, s. 187–189.
45/ IN: *DH*, č. 432, s. 198.
46/ IN: *DH*, č. 44, s. 38.
47/ IN: *DH*, č. 72, s. 49 [zvýraznění je naše].
48/ Srov. „Le *tome* de Damase: Date et origine“. IN: *Recherches de science religieuse* 26, 1936, s. 385–418, 563–578.
49/ Srov. Flp 2,7.
50/ IN: *DH*, č. 166, s. 87.
51/ Z bohaté literatury o tomto koncilu srov. např. knihu, která dobře uvádí do jeho problematiky: Pierre Thomas Camelot: *Éphèse et Chalcédoine* (2. éd.). Paris, Fayard 2006 (Histoire des Conciles oecuméniques, 2). Z české literatury srov. zvláště Hubert Jedin: *Malé dějiny koncilů*. Přel. Karel Dolista. Praha, Ústřední církevní nakladatelství – Česká katolická Charita 1990, s. 19–21; Ctirad Václav Pospíšil: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (3. vyd.). Praha – Kostelní Vydří, Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství 2006, s. 137–144.
52/ IN: *DH*, č. 250, s. 121.
53/ IN: *DH*, č. 263, s. 128 (zvýraznění je naše).
54/ Charamsa: op. cit., s. 196. Z četné literatury o tomto papežovi srov. především jednu z nejnovějších studií: Lucio Casula: *La cristologia di San Leone Magno: Il fondamento dottrinale e soteriologico*. Milano, Glossa 2000 (Dissertatio: Series Romana, 27); z české literatury srov. Vlastimil Kročil: *Passio Christi ve spisech Lva Velikého*. Brno, L. Marek 2010 (Pontes pragenses, 53).
55/ Srov. Serge-Thomas Bonino: „L'immutabilité de Dieu“. IN: *Vita quaerens intellectum: Tommaso d'Aquino e ricerca filosofica: Studi 1997–1998 dell'Istituto San Tommaso* (edd. Giacomo Grasso – Stefano Serafini). Roma, Millennium Romae 1999, s. 73–95, zvl. s. 75.
56/ = *Epistula* 28. IN: *PL* 54, sl. 755–782; částečně IN: *DH*, č. 290–295, s. 135–138 (čes. překl.: Ctirad Václav Pospíšil. IN: Týž [ed.]: *Chalcedonský koncil v proměnách času*. Olomouc, Matice cyrilometodějská 2001, s. 29–38). Z literatury o tomto listu srov. především: Marie-Joseph Nicolas: „La doctrine christologique de saint Léon le Grand“. IN: *Revue thomiste* 51, 1951, s. 607–660; Casula: op. cit., s. 88–130; Ctirad Václav Pospíšil: „Lev Veliký a jeho Tomus ad Flavianum“. IN: *Theologická revue* 72, 2001, s. 263–278.

57/ *Epistula* 28, cap. 1. IN: *PL* 54, sl. 755–757.
58/ Srov. Basil Studer: „Consubstantialis Patri – Consubstantialis Matri: Une antithèse christologique chez Léon le Grand". IN: Týž: *Dominus Salvator: Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter*. Roma, Benedictina 1992 (Studia Anselmiana, 107), s. 29–66.
59/ Srov. 1Tim 2,5.
60/ IN: *DH*, č. 293, s. 136 (čes. překl.: s. 32; čes. překlad jsme mírně upravili; zvýraznění je naše).
61/ IN: *DH*, č. 294, s. 137 (čes. překl.: s. 33; čes. překlad jsme mírně upravili; zvýraznění je naše).
62/ *Sermo* LXXI, 2. IN: *PL* 54, sl. 387; Léon le Grand: *Sermons*. Tome III (ed. René Dolle). Paris, Cerf 1961 (Sources chrétiennes, 74), s. 124.
63/ Srov. *Epistola* 21, cap. 3. IN: *PL* 54, sl. 720.
64/ *Sermo* LXII, 2. IN: *PL* 54, sl. 350; Léon le Grand: *Sermons*. Tome III, s. 74.
65/ *Sermo* LXXII, 5. IN: *PL* 54, sl. 393; Léon le Grand: *Sermons*. Tome III, s. 133.
66/ IN: *DH*, č. 297, s. 138 (zvýraznění je naše).
67/ Srov. významnou studii o tomto listě: Benedikt Vollmann: *Studien zum Priszillianismus: Die Forschung, die Quellen, der fünfzehnte Brief Papst Leos des Grossen*. St. Ottilien, Eos 1965 (Kirchengeschichtlichen Quellen und Studien, 7).
68/ IN: *DH*, č. 284, s. 133 (zvýraznění je naše).
69/ IN: *DH*, č. 318, s. 149 (zvýraznění je naše).
70/ Srov. především: *I Sermoni di Leone Magno: Fra storia e teologia* (a cura di Mario Naldini). Fiesole (Firenze), Nardini 1997.
71/ Srov. Charamsa: op. cit., s. 201.
72/ Srov. 1 Tim 2,5.
73/ *Sermo* XXI, 2. IN: *PL* 54, sl. 192; Léon le Grand: *Sermons*. Tome I (2. ed.; edd. Jean Leclercq – René Dolle). Paris, Cerf 1964 (Sources chrétiennes, 22 bis), s. 70 (zvýraznění je naše).
74/ *Sermo* LXXII, 2. IN: *PL* 54, sl. 391; Léon le Grand: *Sermons*. Tome III, s. 130 (zvýraznění je naše).
75/ Pro uvedení do tohoto koncilu srov. např. Camelot: op. cit.; Jedin: op. cit., s. 21–23; Pospíšil: *Ježíš z Nazareta*…, s. 144–158.
76/ IN: *DH*, č. 301–302, s. 142–143. Cit. také IN: *Katechismus katolické církve*, č. 467.
77/ IN: *DH*, č. 300, s. 141 (zvýraznění je naše).
78/ IN: *DH*, č. 358, s. 168 (zvýraznění je naše).
79/ IN: *DH*, č. 359, s. 168–169 (zvýraznění je naše).
80/ IN: *DH*, č. 504, s. 231 (zvýraznění je naše).
81/ IN: *DH*, č. 635, s. 292 (zvýraznění je naše).
82/ IN: *DH*, č. 636, s. 292.
83/ IN: *PL* 50, sl. 637–686; *Corpus Christianorum: Series Latina*, 64. Turnholti, Brepols 1985 (zkracujeme *CCL* 64), s. 145–195 (ed. Roland Demeulenaere).
84/ *Commonitorium* XXIII, 16–17. IN: *PL* 50, sl. 669; *CCL* 64, s. 179–180.

85/ Pro uvedení do tohoto koncilu srov. především: Raymonde Foreville: *Les conciles de Latran I, II, III et Latran IV: 1123, 1139, 1179 et 1215* (2. éd.). Paris, Fayard 2007 (Histoire des Conciles oecuméniques, 6); Jedin: op. cit., s. 37–38.
86/ IN: *DH*, č. 801, s. 357–358 (zvýraznění je naše).
87/ Pro uvedení do tohoto koncilu srov. především: Hans Wolter – Henri Holstein: *Lyon I et Lyon II*. Paris, L'Orante 1966 (Histoire des Conciles oecuméniques, 7); Jedin: op. cit., s. 40–43.
88/ Srov. list *Congratulamur vehementer* (13. 4. 1053). IN: *DH*, č. 680–686, s. 310–312.
89/ IN: *DH*, č. 852, s. 380 (zvýraznění je naše).
90/ Pro uvedení do tohoto koncilu srov. především: Joseph Gill: *Constance et Bâle-Florence*. Paris, L'Orante 1965 (Histoire des Conciles oecuméniques, 9); Jedin: op. cit., s. 58–60.
91/ IN: *DH*, č. 1330, s. 460.
92/ IN: *DH*, č. 1337, s. 463 (zvýraznění je naše).
93/ IN: *DH*, č. 1338, s. 463 (zvýraznění je naše).
94/ Srov. např. jednu z nejnovějších biografií tohoto papeže: Gaetano Greco: *Benedetto XIV: Un canone per la Chiesa*. Roma, Salerno 2011 (Profili, 52).
95/ IN: *DH*, č. 2526, s. 688.
96/ IN: *DH*, č. 2529, s. 690 (zvýraznění je naše).
97/ IN: *AAS* 78, 1986, s. 809–900 (čes. překl.: Terezie Brychtová a Josef Šimandl. Praha, Zvon 1997).
98/ Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 39, s. 852 (čes. překl.: s. 46).
99/ Tamtéž.
100/ Tamtéž, s. 853 (čes. překl.: s. 46–47).
101/ Srov. především: Raniero Cantalamessa: *Život pod vládou Kristovou*. Přel. Ivana Peprná. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 1994 (orig.: *La vita nella Signoria di Cristo*. Milano, Àncora 1991), VI. 3: „Otcův soucit", s. 119–124, kde autor se zarážející svévolností interpretuje nejenom encykliku *Dominum et vivificantem*, nýbrž celé učení posvátné tradice tak, aby mohl dojít k závěru, že Boží utrpení je tradičním učením církve.
102/ Tamtéž (čes. překl.: s. 47).
103/ Tamtéž, s. 852 (čes. překl.: s. 46). O korektním výkladu citovaných výroků encykliky *Dominum et vivificantem* srov. Enrico Zoffoli: *"Mistero della sofferenza di Dio"? Il pensiero di S. Tommaso*. Città del Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica – Libreria Editrice Vaticana 1988 (Studi tomistici, 34), s. 49–50.
104/ IN: *Gregorianum* 64, 1983, s. 5–24 (čes. překl.: Ctirad Václav Pospíšil. IN: Týž [ed.]: *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii do roku 1995*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2010, s. 79–103).
105/ Tamtéž, II. B: s. 20–24 (čes. překl.: s. 99–101).
106/ Srov. tamtéž, II. B. 3–4: s. 21–23 (čes. překl.: s. 98–102).
107/ Tamtéž, II. B. 2: s. 24 (čes. překl.: s. 99).
108/ Tamtéž, II. B. 3: s. 22 (čes. překl.: s. 100).

109/ Srov. tamtéž, II. B. 5.1: s. 23 (čes. překl.: s. 101).
110/ Tamtéž, II. B. [úvod]: s. 20 (čes. překl.: s. 98).
111/ Srov. tamtéž, II. B. 5: s. 23–24 (čes. překl.: s. 101–102).
112/ Srov. tamtéž, II. B. 1, 5: s. 20–21, 23–24 (čes. překl.: s. 98–99, 101–102).
113/ Mezinárodní teologická komise: Dokument *Theology Today*, č. 40, s. 650.
114/ O teologických známkách a cenzurách srov. především příručku Sista Cartechiniho: *De valore notarum theologicarum et de criteriis ad eas dignoscendas*. Romae, Pontificia Universitas Gregoriana 1951. Mnoho užitečných informací, které se také týkají historického vývoje známek a cenzur, se nachází v disertaci Marina Mosconiho: *Magistero autentico non infallibile e protezione penale*. Milano, Glossa 1996 (Dissertatio: Series Romana, 14). Dovolujeme si také odkázat na svůj článek „Stupně závaznosti ve víře v učení Církve". IN: *RC Monitor* 4, 2007, č. 2, s. 8–9; č. 3, s. 7–8; nyní IN: *Věroučné otázky a odpovědi*. Praha, Res Claritatis 2007, s. 7–13.
115/ Dovolujeme si odkázat na svůj článek „Teologický pluralismus". IN: *Salve* 17, 2007, č. 4, s. 39–51.
116/ Pavel VI.: Proslov *Abbiamo altre volte parlato* při generální audienci (14. 5. 1969). IN: *Insegnamenti di Paolo VI*. Vol. VII: 1969. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1970, s. 955–958, zde s. 958.
117/ Srov. Cartechini: op. cit., s. 68–70.
118/ Srov. především II. vatikánský koncil: Věroučná konstituce *Lumen gentium* (21. 11. 1964), č. 25a. IN: *AAS*, 57, 1965, s. 5–67, zde s. 29–30 (čes. překl.: pracovní skupina pod vedením Oto Mádra. IN: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, s. 29–100, zde s. 61; srov. také hluboký komentář Umberta Bettiho: „L'ossequio al magisterio pontificio ‚non ex cathedra' nel n. 25 della ‚Lumen gentium'". IN: *Antonianum* 62, 1987, s. 423–461); Kongregace pro nauku víry: Doktrinální komentář *Inde ab ipsis primordiis* vysvětlující druhou část Vyznání víry (29. 6. 1998), č. 10. IN: *AAS* 90, 1998, s. 544–551, zde s. 548–549 (čes. překl.: Ctirad Václav Pospíšil. IN: Týž.: *Hermeneutika mystéria: Struktury myšlení v dogmatické teologii*. Praha – Kostelní Vydří, Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství 2005, s. 204–209, zde s. 207).
119/ Srov. II. vatikánský koncil: Věroučná konstituce *Lumen gentium*, č. 25a: s. 29 (čes. překl.: s. 61): „Biskupové jsou […] autentičtí, tj. Kristovou autoritou obdaření učitelé […]."
120/ Tamtéž. Srov. také *Codex iuris canonici*, can. 752. IN: *AAS* 75, 1983, pars II, s. 138 (čes. překl.: *Kodex kanonického práva*. Přel. Miroslav Zedníček. Praha, Zvon 1994, s. 345).
121/ Kongregace pro nauku víry: *Vyznání víry a Přísaha věrnosti* při převzetí úřadu vykonávaného jménem církve. IN: *AAS* 81, 1989, s. 104–106, zde s. 105 (čes. překl. IN: Kongregace pro nauku víry: *Stanovisko učitelského úřadu k „professio fidei"*. Praha, Sekretariát České biskupské konference 2000, s. 4).
122/ Srov. především II. vatikánský koncil: Věroučná konstituce *Lumen gentium*, č. 25b–d, s. 30–31 (čes. překl.: s. 61–62); *Codex iuris canonici*, can. 750 [§ 1]. IN: *AAS* 75, 1983, pars II, s. 137–138 (čes. překl.: s. 345); Kongregace pro nauku víry: Doktrinální komentář *Inde ab ipsis primordiis*, č. 5, s. 546 (čes. překl.: s. 205).

123/ Srov. Adolf Tanquerey: *Synopsis theologiae dogmaticae Fundamentalis* (26. ed.). Parisiis, Desclée 1959, s. 639.
124/ Srov. Joaquín Salaverri: „De Ecclesia Christi". IN: *Sacrae Theologiae Summa I:. Theologia Fundamentalis* (5. ed.). Matriti, Biblioteca de Auctores Cristianos 1962, s. 487–976, zvl. s. 707.
125/ Kongregace pro nauku víry: *Vyznání víry a Přísaha věrnosti*: s. 105 (čes. překl.: s. 4).
126/ Srov. IV. lateránský koncil: Kap. 1: Vyznání víry *Firmiter* proti albigenským a katarům (30. 11. 1215). IN: *DH*, č. 800, s. 357; I. vatikánský koncil: Věroučná konstituce *Dei Filius*, kap. 1. IN: *DH*, č. 3001, s. 812–813.
127/ Srov. Cartechini: op. cit., s. 67.
128/ Motu proprio *Ad tuendam fidem* (18. 5. 1998), č. 3. IN: *AAS* 90, 1998, s. 457–461, zde s. 459 (čes. překl. IN: Kongregace pro nauku víry: *Stanovisko učitelského úřadu k „Professio fidei"*, s. 7–11, zde s. 9).
129/ Tamtéž, č. 4, s. 459–460 (čes. překl.: s. 9). Srov. Kongregace pro nauku víry: Doktrinální komentář *Inde ab ipsis primordiis*, č. 6–7, s. 546–547 (čes. překl.: s. 205–206). Srov. také disertaci, obhájenou na Papežské univerzitě sv. Kříže v Římě, která hlubokým způsobem vykládá o těchto pravdách víry i o jejich teoretickém zakotvení v nauce sv. Tomáše Akvinského: Luis Gahona Fraga: *El objeto indirecto de la infalibilidad en Santo Tomás de Aquino: La Carta Apostólica* Ad tuendam fidem *a la luz de la teología tradicional*. Toledo, Instituto Teológico San Ildefonso 2004.
130/ Srov. Kongregace pro nauku víry: Doktrinální komentář *Inde ab ipsis primordiis*, č. 8, s. 547 (čes. překl.: s. 206).
131/ Kongregace pro nauku víry: *Vyznání víry a Přísaha věrnosti*: s. 105 (čes. překl.: s. 4). Protože tento souhlas víry neměl dostatečnou odezvu v aktuálním *Kodexu kanonického práva*, bl. Jan Pavel II. doplnil příslušný kánon kodexu svým již zmiňovaným motu proprio *Ad tuendam fidem*, č. 4, s. 459–460 (čes. překl.: s. 9–10): jedná se o nový druhý paragraf kánonu 750.
132/ IN: *AAS* 92, 2000, s. 742–765 (čes. překl.: Praha, Sekretariát České biskupské konference 2000).
133/ Srov. Serge-Thomas Bonino: „Indispensable docilité". IN: *L'Église, servante de la vérité: Regards sur le Magistère*. (ed. Bruno le Pivain). Genève, Ad Solem 2006, s. 317–332.

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 Boloni a na Angelicu v Římě působí nyní jako odborný asistent na teologické fakultě v Olomouci a také – od roku 2011 – jako hostující profesor na zmiňovaném římském Angelicu. Tématem jeho disertace byla podstata oběti mše sv. podle sv. Tomáše Akvinského. Je autorem řady odborných článků a spoluautorem knihy *Tomismus čtyřiadvaceti tezí* (Praha 2010; spolu s Tomášem Machulou).

Tváří v tvář utrpení nechci dávat rychlou odpověď

Rozhovor s Albertem-Peterem Rethmannem

V křesťanské teologii se otázka Božího utrpení objevuje až v relativně nedávné době. Jsou ale nějaká náboženství, u nichž tato otázka zaujímá větší prostor či má delší tradici?

Nejsem religionista, ale trochu jsem se zabýval alespoň islámem. V islámu je zajímavé, jak zachází s utrpením a vůbec otázkou zla. Podle Koránu je všechno, co existuje, tedy i zlo a utrpení, závislé na suverénní Boží vůli. Zlo pochází od člověka, z jeho viny, nebo přímo od ďábla, ale vždy to Bůh alespoň připustí. Súra 9,51 říká: „Budeme postiženi jenom tím, co nám Bůh připsal." To může znamenat, že utrpení a jeho smysl mohou přicházet jako trest, který si člověk zaslouží, a nebo také jako zkouška. Utrpení může být školou trpělivosti i vděčnosti vůči Bohu, neboť Bůh dává milost z tohoto utrpení vyjít. Když ale říkáme, že všechno zlo pochází výhradně od člověka nebo z viny ďábla, může to vést k tomu, že se trpící člověk cítí být ve svém utrpení ještě osamocenější. Bůh v takové koncepci s utrpením člověka nemá v podstatě nic společného, ale předurčuje toto zlo a utrpení člověku. Já si myslím, že právě tato voluntaristická teorie Božího jednání je dost daleko od našeho současného myšlení v křesťanské teologii, jak spolu myslíme utrpení člověka a Boží existenci.

Dá se v islámu najít nějaká paralela k tomu, jak křesťanství rozlišuje v tom, co Bůh chce a co dopouští?

Nemám přehled o všech proudech islámské teologie. Ovšem převažující myšlení v islámské teologii je takové, že v podstatě všechno pochází od Boha. O tom se hodně diskutovalo také v souvislosti s výpovědí papeže Benedikta XVI. o islámu, totiž jak máme teologicky rozumět takovému Bohu, který může dělat i to, co není rozumné.

Jakou roli hraje utrpení Krista – Bohočlověka – v misii? Činí přijetí křesťanství snazší, či je naopak pohoršením?

Tuto otázku nemohu zodpovědět vyčerpávajícím způsobem. Ovšem zmíním alespoň to, co jsem viděl v Indii s jejím systémem kast. Podle sociologů se to týká 200

milionů lidí, kteří žijí v úplné, kruté bídě a chudobě. Když je všechno předurčené a když je člověk narozen do své kasty, popřípadě je narozen mimo kasty, nezbývá mu než to přijmout jako svůj osud. Určitá atraktivita nebo přitažlivost křesťanství spočívá právě v tom, že říkáme: „Chudoba a utrpení nejsou Boží vůlí." Utrpení a chudobu nesmíme zdůvodnit, a tak v podstatě zdvojnásobit tím, že říkáme: „Jsi chudý, a navíc je to Boží vůle." Naopak to, že se Ježíš identifikoval s chudým člověkem, znamená, že co slibuje, tedy eschatologická představa Božího království, není jen nějaké laciné utěšování, ale opravdu útěcha, která motivuje k tomu, aby lidé nezůstali ve své bídě, a která neodpovídá nejzákladnějšímu povolání člověka.

Zastánci teorie Božího utrpení často argumentují tím, že poskytuje člověku útěchu. Co ale může být tak útěšné na myšlence, že Bůh trpí spolu s námi?

Je samozřejmě otázkou, zda vůbec může Bůh trpět. Jestli můžeme říct o transcendentním Bohu, že trpí. Není to spíš tak, že stojí nad utrpením? Pro lidské zacházení s utrpením je podle Dietricha Bonhoeffera klíčové, že věříme v Boha, který umí trpět. Protože jenom trpící Bůh může zachránit člověka z utrpení. Cituje žalm 139,8 ve kterém je psáno: „Ulehnu-li do šeolu, jsi tu." O utrpení Boha se ale v teologii vede veliký spor. Já se pořád víc přikláním k postoji Johanna Baptisty Metze, který říká: „Bůh nesmí trpět a představa, že trpí, nesmí být příliš lidská. Měli bychom nechat otázku Božího utrpení otevřenou."[1] Když člověk vnímá utrpení druhého člověka a umí s ním soucítit, když trpí a nevidí východisko, může to znít dokonce cynicky, jestliže mu řekne: „No, Bůh trpí s tebou, a tak to už není tak hrozné." Já bych za sebe řekl, že když vnímáme utrpení druhých, utrpení v našich nemocnicích, u umírajících, raději mlčím, než abych dával příliš rychlé odpovědi: „Bůh trpí s tebou." Můžu sice čerpat z citovaného žalmu o utrpení, ale nemůžu to podepřít nějakou silnou teologickou odpovědí. Nesmím působit tlak na druhého tím, že mu řeknu: „Jen se podívej na Boha a všechno už bude dobré." Nechávám tak prostor i pro otázky, na které nemám okamžitou odpověď.

Jednou ze zásadních moderních otázek je otázka „Boha po Osvětimi". Je to jistě velmi radikální zkušenost zla, kterou lidstvo prožilo. Na druhou stranu se ovšem můžeme ptát, co skutečně zásadního přinesla pro uvažování o Bohu? Lidé přece trpí celá tisíciletí, ať už křesťané, či příslušníci židovského národa. Máme právo zpochybňovat toto jejich utrpení „už před Osvětimí". Utrpení, v němž oni v Boha nepřestávali věřit?

Osvětim má ještě jinou dimenzi. Samozřejmě, i dříve existovalo hrozné utrpení. Když se díváme například na zobrazení utrpení lidí za třicetileté války, rozumíme, že i tato válka vedla k náboženské krizi. Ale Osvětim je přece jen jiná. Byl to pokus nacistů vyhladit vyvolený lid, Bohem vyvolený národ. Proto říká opět Johann Baptist Metz: „Dávejte si pozor na lidi, jejichž teologie je stejná před i po Osvětimi." Když vnímáme tento, v uvozovkách „hrozně úspěšný", pokus o vyhlazení Bohem vyvoleného národa, tak to není jen otázka: „Jak mohou být lidé tak krutí a takto průmyslově vraždit celý národ?" Je to i otázka na Boha: „Bože, už neplatí tvoje zaslíbení? Už neplatí tvoje věrnost vůči tvému národu?" A proto říká Elie Wiesel: „Nic nemůže ospravedlnit Osvětim!"[2] Ani my nesmíme nějak vysvětlovat utrpení lidí v koncentrácích. „I kdyby mi Bůh sám nabízel ospravedlnění, já sám si myslím, že bych ho odmítl. Treblinka delegitimizovala všechna ospravedlnění a všechny odpovědi." Čili nemůžeme mluvit stejným způsobem o Bohu, o utrpení lidí a o Božím vztahu k utrpení před a po Osvětimi.

Vzpomeňme na Feuerbacha a jeho představu, že idea Boha vlastně jenom odráží lidské ideály. Nabízí se otázka, zda způsob, jak si křesťané představují Boha, neprodělává vývoj podle toho, jaké jsou jejich aktuální ideály. Není onen trpící Bůh některých teologů výsledkem jejich ideálů?

Takové teologické výpovědi znám a je hrozné, když Bůh zůstává jenom idealizací vlastních představ, čímž je zneužíván a instrumentalizován pro vlastní zájmy. Ale právě proto jsou nároky teologie po Osvětimi podle mého klíčové. Nesmím už o utrpení Boha v souvislosti s utrpením člověka mluvit tak povrchně. Snad ještě jedna citace z Eliho Wiesela.[3] Vypravuje, jak byli v lágru oběšeni tři Židé. Dva dospělí a jedno dítě. To dítě mlčelo, zatímco dospělí zemřeli se slovy: „Ať žije svoboda!" Protože to dítě bylo mnohem lehčí než dospělí, chroptělo ještě dlouho. Wiesel píše, že za sebou slyšel slova: „Kde je teď tvůj Bůh?" a uvádí: „Hlas ve mně řekl: tam, visí na šibenici." Své vyprávění uzavírá: „Ten večer chutnala polívka po mrtvole." Ale právě proto, že si je toho člověk vědom, už nemůže mluvit o Bohu povrchně. Zde je vidět, že když připustíme opravdové vnímání lidského utrpení, dokonce i utrpení těch, kteří věří, že jsou milováni Bohem, je zřejmé, že k víře vždy patří otázky, pochybnosti. Chápu, že když je člověk existenciálně konfrontován s utrpením, stojí před dvěma možnostmi. Buď ztratí svoji víru, protože už nemůže věřit v lásku, a tento jev nesmíme nějakým laciným mluvením o Bohu a jeho utrpení jen tak shodit ze stolu. Ale zároveň je velmi hezké, co píše Viktor Frankl,[4] totiž že i v koncentračním táboře byla možná láska. On píše velmi dojemně ve své závěti, kterou si nechal zapsat jedním spoluvězněm pro svou ženu,

že denně a každou hodinu mluvil o ní, že nikdy nikoho nemiloval víc než ji a že ta krátká doba, během které s ní byl ženatý, svým štěstím všechno vyvážila, i to, co musel prožít v koncentráku. Čili i v pekle koncentračního tábora bylo na základě vědomí lásky jednoho člověka možné toto vše duševně přežít. Člověk, který umí věřit v lásku, snad ani neztrácí svou víru v ni, kterou žádný člověk nemůže zničit, v lásku Boží. Ale právě na tomto bodě je vidět, že je to dar. Proto ještě jednou: Já rozumím, když člověk ztrácí svoji víru, ale zároveň vidím, že člověk jako Viktor Frankl svoji víru v lásku neztrácel, protože měl zkušenost velké lásky v osobě své ženy – a proto je i teologie po Osvětimi možná.

Otázka utrpení po Osvětimi nespočívá ani tak ve velikosti tohoto utrpení, které mohou způsobit i různé živelné katastrofy, tedy utrpení, které člověk snáší a které nemůžeme nikdy zlehčovat, jako spíš v tom, že to utrpení působí člověk člověku?

To jsme ale zažili také ve válce na Balkánu anebo ve Rwandě. Znám lidi, kteří mi řekli: „Měli jsme sousedy, kamarády, kteří s námi žili, a ze dne na den se z nich najednou stali nepřátelé." Samozřejmě to, co dělá Osvětim ještě horší, je fakt, že šlo o národ, který věří, že žije s Božím zaslíbením. Vzpomeňme na slova žalmu 22: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?" Je to Boží Syn, kdo to vše prožil, existenciálně, nikoli slovy, opravdu prošel touto temnotou. A nejen tím, co mu udělali druzí lidé, ale přiznává svůj strach, že je snad dokonce opuštěn i Bohem, svým Otcem. Tento fakt je pro mě samotného velkou útěchou, a je pro mě proto tak klíčovým žalmem. „A já, červ a ne člověk, na posměch lidem, lidu k opovržení. […] Jako voda se tratím a všechny mé kosti se z kloubů uvolňují." Jednou jsme četli texty Primo Leviho, který přežil Osvětim, v souvislosti s Mendelssohnovým zhudebněním 22. žalmu, které je pro mě jedním z nejkrásnějších, nejexistenciálnějších děl, které znám. Člověk, který je úplně na dně, vzpomíná na to, co prožil dřív. Přes svou aktuální krizi vzpomíná a zkouší najít nějakou jistotu. „Neboť on vůbec nepohrdal nouzí nuzného, ani ji neměl v opovržení, ani před ním neskrýval svou tvář, ale když on ho vzýval, naslouchal."

Tento žalm je pro mě cestou, která zve v této temnotě k tomu, hledat Boha, a touto cestou šel i Ježíš. On sám neodpověděl na utrpení druhých lacinými slovy, ale prošel sám tou největší temnotou, strachem.

K tomu se krásně připojuje zmiňovaný žalm 139. Tedy že nemůže existovat tak velká hlubina, aby tam Bůh nebyl…

Je zde ale velký rozdíl v tom, říká-li to člověk v teplém pokoji, anebo člověk, který buď sám utrpení prožil, anebo se sám nechá zasáhnout utrpením druhého.

Není klíčový problém právě v iluzi spoluutrpení? V člověku, který si, spíš než aby druhému pomohl, aby se snažil utrpení odstranit, říká, že s ním spolutrpí? S velkým dojetím v pohodlí svého gauče sleduje utrpení jinde ve světě…

To ale není víra, to je cynismus – a právě proto nelze než se nechat dotýkat opravdovým utrpení člověka a raději mlčet než dávat nějaké laciné odpovědi.

Není ale tento cynismus způsobený také tím, že média nedokážou utrpení zprostředkovat jinak než jako jakési divadlo?

Televizní zprávy nezprostředkovávají tak, že by to člověk sám cítil. A právě proto musíme být jako křesťané raději zticha než se k tomu lacině, pseudoexistenciálním způsobem vyjadřovat, a to navíc nějakým rádobysolidárním způsobem: „No, Bůh je s vámi…“

V křesťanství je nicméně obsažený prvek, že ten opravdový jásot, ta opravdová radost jsou snad vlastně nemožné bez utrpení. Mám na mysli radost eschatologickou. Ano, Kristus vzal naše utrpení na sebe, ale my tu jeho cestu nemůžeme minout ani si udělat zkratku do konečné radosti bez toho, že bychom prošli utrpením.

Aby to ale nebylo jako u Hegela. Hegel říká, že na dialektické cestě k dokonalému stavu je utrpení třeba. To však může vést k cynismu. Vzpomeňme na různé spirituální proudy, např. flagelanty, kteří si bičováním sami způsobovali bolest. Zaprvé je to podle mého, tedy v existenciálním slova smyslu, pseudoutrpení, a zadruhé je na tomto světě skutečného utrpení dost, takže bychom měli svoji sílu spíše investovat do toho, abychom byli blízko lidem, kteří opravdu trpí. Tam je bolesti a otázek dostatečné množství. Ano, v životě může být situace, z níž člověk nevidí východisko, a může to být škola k nějakému hlubšímu životu, nějakému hlubšímu pohledu na život. Ale to nemůžu říkat druhému, to musím prožívat sám. Je to stejné jako onen pohled na Ježíšovo utrpení. V podstatě tím musí člověk projít sám a my tím, že jsme blízko něj, že neutečeme před jeho utrpením, mu můžeme ukázat, a snad mu tak i pomoci najít, že existuje láska, která je silnější než utrpení. Najít takovou cestu je ovšem vždycky dar. Hegel to tak doopravdy nemyslel, ale musíme si dávat pozor, abychom neříkali: „Abys uměl chápat, jak krásný je život, musíš trpět.“

Z druhé strany Nietzsche kritizuje křesťanství jako náboženství slabých. Pokud přistoupíme na tezi o utrpení Boha, neodsuzujeme se definitivně do role slabošských ctitelů slabého Boha?

Kdybychom jenom takovým laciným způsobem řekli: „Bůh je na straně slabých, chudých a trpících" a tím se rozloučili, byla by to pravda. Odpovědí Bible a zvěsti Ježíše Krista je ale pravý opak. Být na straně trpících znamená dívat se na to, odkud utrpení pochází, a něco proti tomu dělat. Když už jsme mluvili o Osvětimi, musíme se podívat, jaké k tomu byly důvody a jaké jsou důvody dnes, proč spolu lidé zacházeli a zacházejí nelidským způsobem a proti lidské důstojnosti. To zaprvé. A zadruhé: to není přístup slabých, ale silných, když dělám všechno proto, aby už lidé nemuseli trpět. Upřímně řečeno, když se dívám na ty, kteří v nemocnicích doprovázejí umírající, vidím lidi nesmírně silné, to rozhodně nejsou žádní slaboši.

Díky za rozhovor!

Rozhovor vedli Benedikt Mohelník OP a Ludvík Grundman OP.

POZNÁMKY:

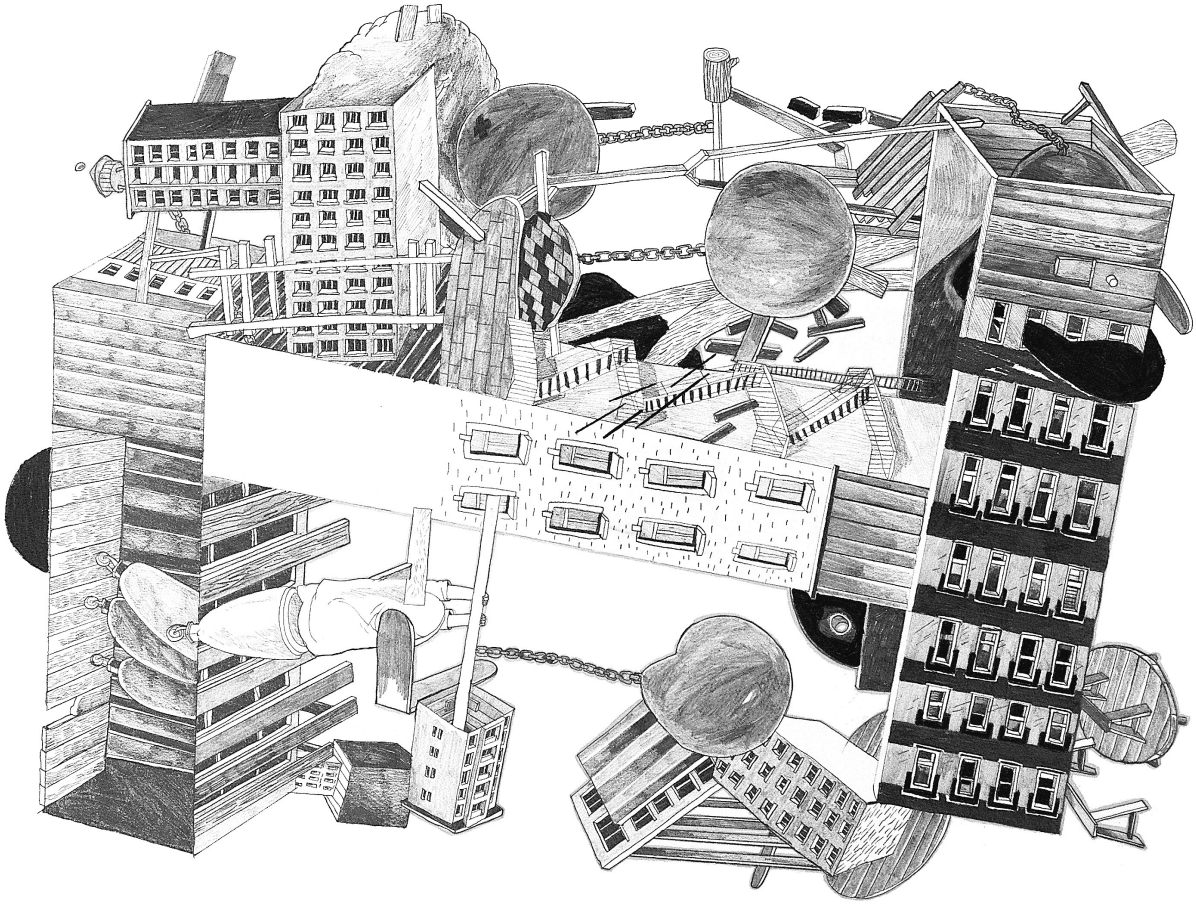
1/ Johann B. Metz: *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluraler Gesellschaft*. Freiburg 2006.

2/ Elie Wiesel: *Alle Flüsse fließen ins Meer. Autobiographie*. Hamburg 1995, s. 142.

3/ Týž: *Die Nacht*. Freiburg 2008.

4/ Viktor Frankl: *…trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. München 1977, s. 92.

Prof. Albert-Peter Rethmann (* 1960) je morální teolog, v současné době ředitel sítě katolických nemocnic v Německu.



Pierre Descouvemont

Skutečně Bůh trpí?

Několik posledních let si nemálo teologů klade otázku, zda není potřeba od základů změnit naše pojetí Boha a konečně se odvážit jasně říci, že Bůh v sobě samém, ve svém božství, je zasažen našimi nevděčnostmi, naším hříchem, a že trpí.

Není to již utrpení Božího Syna, co se jeví neudržitelné lidskému rozumu, nýbrž naopak netrpnost jeho božské přirozenosti tváří v tvář všem našim trápením. Lidské utrpení nemůže být utišeno než utrpením samotného Boha a nevina Boha v konfrontaci s utrpením nevinných nemůže být dokázána jinak než jeho vlastním utrpením. Tak alespoň smýšlí nemálo autorů.

Jacques Maritain několik let před svou smrtí uvedl, že „jistá metafyzická psychoanalýza moderního světa zde odhalovala zlo, které hlodá v jeho podvědomí. Kdyby jen lidé věděli […], že Bůh trpí s námi, a dokonce mnohem víc než my vším zlem, jež pustoší naši zem, mnoho by se toho bezpochyby změnilo a nemálo duší by se cítilo osvobozeno.“[1]

Ještě uvidíme, že filozof kvůli tomu přesto nedospěl k závěru, že bychom měli prostě a jednoduše nazývat „utrpením“ Boží reakci na všechno lidské trápení, ovšem jiní teologové tak učinili. Soudí, že pokračovat v kázání Boha „necitlivého“ v sobě samém znamená zradit učení Bible, jež nám přece předkládá pohled do hlubin Božího srdce, a udržovat tak u křesťanského lidu obraz Boha naprosto kamenného a lhostejného k lidské bídě. Pokud lidé odmítají Boha běžného kázání, neodmítají tím prostě a jednoduše nehybného Boha řecké filozofie, jenž jim je stále ještě předkládán?

Teologie kenoze

V 19. století se začínají v luteránských kruzích v Německu objevovat první teologie „kenoze“. Nazývají se tak, poněvadž se částečně opírají o verš Flp 2,7 a tvrdí, že při vtělení se Slovo mělo „zříci“ části svých božských atributů, a tak nám zjevit pravou podstatu Boha, jenž není Bohem všemohoucím, jak si jej příliš dlouho představovali, nýbrž Bohem „všeláskou“, šťastnou, že se může vzdát své moci, aby nám lépe projevil svou nekonečnou lásku.

Tito teologové, snažící se svědomitě držet Ježíšova portrétu, který nám předkládá evangelium, portrétu hluboce lidského, kde sám Ježíš přiznává, že nezná hodinu svého druhého příchodu (Mk 13,32), chtějí vysvětlit tuto „neznalost" vtěleného Slova naprosto novým způsobem.

Teologové dosud na základě dogmatických definic Efezského a Chalcedonského koncilu (pouze jediná osoba, tedy jediné Já v Kristu, ovšem dvě přirozenosti) tvrdili, že je třeba rozlišovat rozdílné úrovně poznání v Kristově vědomí:

- *získané poznání*, jež má každý člověk – takové poznání je schopno se obohacovat kontaktem s realitou. Evangelium na něj často odkazuje, jelikož vidíme, jak se Ježíš diví nevíře obyvatel Nazareta (Mk 6,6) či také v Kafarnau centurionově víře (Mt 8,10)
- *vlité vědění*, podobné tomu, které Bůh někdy dává třeba svatému faráři arskému či Padre Piovi, aby jim umožnil poznat tajemství srdce nějakého člověka či jeho budoucnost. Právě skrze takovéto „záblesky" Ducha Svatého mohl Ježíš předzvědět Jidášovu zradu či Petrovo zapření
- *vševědoucnost*, jíž se Slovo těší od věčnosti

Jinak řečeno, jakožto Slovo Ježíš participoval na vševědoucnosti své božské přirozenosti, nicméně jakožto vtělené Slovo měl lidskou inteligenci schopnou konat pokroky (Lk 2,52) či přijímat sporadická osvícení Ducha Svatého.

Teologové kenoze uvažují odlišně. Bez toho, že by chtěli odporovat chalcedonským definicím o dvou přirozenostech (lidské a božské) Krista, svrchovaně nedůvěřují metafyzickým definicím a preferují vyjadřování v kategoriích psychologických. Hledají tudíž vysvětlení, jak se mohlo sebe-vědomí Slova „zříci" poznání všeho, když před svým vtělením participovalo na Boží vševědoucnosti.

Jsou tak dovedeni k tomu, zavést omezení přímo do *samotného nitra božské přirozenosti Slova*, což dosud nikdy žádní předešlí teologové neučinili.

Ve druhém svazku (1857) svého díla *Christi Person und Werk* vykládá Gottfried Thomasius, luteránský teolog, teorii, kterou někteří nazvali „mistrovským dílem moderního učení o kenozi" (Loofs).

Aby se Slovo vtělilo, muselo se zbavit všech svých *relativních* atributů vyplývajících z božské přirozenosti, těch, které se týkají „ekonomické" Trojice (totiž Trojice ve vztahu ke světu): všemohoucnosti, vševědoucnosti, všudypřítomnosti, ovšem zachovalo si *absolutní* atributy Trojice „imanentní": pravdu, svatost a lásku. Když se *dobrovolně a provizorně* vzdalo svých relativních atributů, Slovo nám se zvláštním leskem ukázalo nekonečnou moc své Lásky, svrchovaného Božího atributu.

Během svého pozemského života si Slovo zachovávalo vědomí svého božství, ovšem přestalo vykonávat své božské působení na stvořený vesmír.

O něco později (1870) Gess, kalvinistický teolog, zavrhuje rozlišení, tak drahé Thomasiovi, mezi atributy absolutními a relativními. Když se Slovo stává tělem, ztrácí provizorně všechny božské atributy. Dokonce už ani nevychází z Otce (!).

Stává se lidskou duší (!). Postupně získává povědomí o svém božském původu, když pod vlivem Ducha Svatého rozvažuje nad proroctvími, jež se ho týkají. Jakmile je oslaveno, shledává se opět se svými božskými atributy a s plným uvědoměním si svého božství.

Slovo by totiž nebylo všemohoucí, kdyby nemělo moc z lásky limitovat samo sebe.

Ve svém díle z roku 1895, *Dissertations on Subjects Connected with the Incarnation*, Charles Gore, nejslavnější reprezentant teologie kenoze v anglikánské církvi, oproti Thomasiovi soudí, že při vtělení Slovo neztratilo žádný ze svých atributů; spokojilo se s tím, že dobrovolně omezilo jejich užívání. Z lásky omezuje svou všemohoucnost a odmítá všechno znát.

Gore nepřijímá klasickou tezi o třech úrovních poznání v Kristově uvědomění/vědění (kde vševědoucnost pochází z božské a neznalosti z lidské přirozenosti), a tak je nucen postulovat dvě centra vědomí uvnitř samotné božské přirozenosti Slova. První participuje na Boží vševědoucnosti, zatímco druhé, které se z lásky samo omezuje, mnoho věcí neví; funguje jako běžná lidská duše, zatímco je zároveň „částí" Slova.

Aby nemusel, jak to činí Charles Gore, v Kristu postulovat vícero center vědomí, jiný anglikánský teolog, Franck Weston, navrhl v roce 1907 trochu jinou hypotézu. Stejně jako jeho anglikánský kolega naprosto opouští myšlenku, podle níž by se Slovo mohlo provizorně zříci nějakých svých božských atributů. Soudí však, že operace Slova byly podmíněny limity, jež mu ukládalo jeho lidství. Slovo tak mělo vědomí sebe samého nikoli jako subjekt věčných operací (jež vykonávalo, aniž by o tom mělo ponětí), ale jakožto vtělený Bůh, omezený svým lidstvím.

Nověji Sergej Bulgakov (1871–1944), dřívější profesor – marxistický – politické ekonomie, jenž se po své konverzi a kněžském svěcení stal šéfem katedry dogmatické teologie na Pravoslavném teologickém institutu v Paříži (1925–1944), navrhl teologii kenoze silně ovlivněnou:

- idealismem německé filozofie: osobnost spočívá pouze ve vědomí, a to se samo identifikuje s následky svých činů
- teologií jeho luteránských předchůdců, kteří tvrdili, že kenoze existuje přímo v samotném Slově

- „kenotickým“ ideálem ruského humanismu, který ztělesňují „Kristovi jurodiví“: z lásky obětují své pozemské dobro pro službu Bohu a svým bratřím

Jako základ svého pojetí světa Bulgakov umisťuje Moudrost, jež je samotnou podstatou Božího života, prototypem všech věcí v Bohu. Ovšem tato Moudrost existuje také ve tvorech, výboji a odrazu nestvořené Moudrosti. Právě tato Moudrost umožnila Slovu vtělit se. Bůh a člověk se totiž, podle Bulgakova, nemohou spojit v jednotě bytí, aniž by přestali být tím, čím jsou, pokud nemají něco společného. Tímto „něčím“ je Moudrost.

Pro ruského teologa je již samo stvoření kenotickým aktem, poněvadž když dává tvorům svobodu, Bůh riskuje, že uzří ztroskotání svého díla.

Ovšem kenoze se rozjíždí naplno hlavně s vtělením Slova. Když mezi nás sestoupilo, Slovo se „vysvléklo“ ze svého božství, které „opustilo“ nikoliv jakožto zdroj trojičního života, nýbrž jakožto zdroj svého osobního božského života. Přestává být Bohem pro sebe samého. Namísto toho, aby se na Otce obracel jako na svého otce, s nímž je jedno („Já a Otec jsme jedno“), obrací se na něj jako na svého Boha. „Vědomí, že je Synem Otce, zde ustupuje a mizí před naplněním jeho vůle.“[2]

I když si zachovává svou božskou přirozenost, Slovo opouští svůj božský stav, božskou radost. „Právě této radosti se Syn vzdává, přímo se ‚pustoší‘: Ten, který místo radosti, která se mu nabízela, vzal na sebe kříž.“[3]

Proto není třeba váhat, abychom řekli, že lidská přirozenost Slova dala božské přirozenosti podíl i na svém údělu a utrpení. Chalcedonský koncil definoval, že je potřeba rozlišovat v jediné osobě Krista jeho lidskou a božskou přirozenost, avšak zároveň potvrdil, že jsou nerozdílně spojeny. „Je tudíž možno připustit, že to, co se děje v jedné přirozenosti, nikterak nepůsobí na tu druhou přirozenost? […] Jakpak by božská přirozenost mohla netrpět, když je její osoba v utrpení? […] Musíme (tedy) prohlásit, opírajíce se o chalcedonské dogma a nauku, jež z něj vyplývá, že Boží esence *participuje*, ano i ona (byť zajisté duchovně), na utrpení Krista. Bohočlověk trpěl ve své jediné osobě, v nerozdělitelné a nesměsitelné (hypostatické) unii svých dvou přirozeností v *celém* svém bytí, to znamená stejně tak ve své osobě, jako ve svých obou přirozenostech. Jakkoliv se jak ontologické ‚místo‘ utrpení, tak jeho původ i samo naplnění vztahují pouze k jeho lidské přirozenosti, božská přirozenost, ve svém ponížení, *spolutrpí* spolu s ní.“[4]

Poznamenejme na okraj, že užitím tohoto slovesa (v textu zvýrazněno) autor implicitně uznává hlubokou odlišnost, jež existuje mezi utrpením prožívaným Kristovou lidskou přirozeností, a „spoluutrpením“,[5] prožívaným jeho božskou přirozeností. Právě to je silný bod tradiční teze o tajemství Božího utrpení!

Na rozdíl od Thomasia a prvních teologů kenoze Sergej Bulgakov hlasitě a jasně prohlašuje, že se vtělené Slovo během svého pozemského života pořád podílelo na stvoření a prozřetelném řízení světa. „Nemůžeme si dovolit myslet si," píše, „že by osoba Slova mohla být dočasně vyňata z cest Prozřetelnosti kvůli svému ponížení; takováto hypotéza by předpokládala rozdělení Nejsvětější Trojice." Avšak Kristus si jen postupně uvědomoval své Boží synovství (myšlenka, na niž jsme již narazili u Gesse a Westona).

Tato kenoze Vtělení je sama odrazem jistého druhu kenoze, nacházející se v samém srdci Nejsvětější Trojice, poněvadž každá ze tří božských osob žije jenom pro dvě zbylé. Jejich láska je extatická.

Uvidíme, nakolik se tato témata nacházejí u současných autorů, zejména u Françoisa Varillona. Ten se ostatně sám explicitně v jedné ze svých přednášek odvolává na Sergeje Bulgakova.[6]

Hypotéza nedávná...

Pokud je Bůh skutečně Otcem, myslí si tito autoři, jak můžeme říci, že zůstává necitelný k utrpení člověka – a zvláště utrpení svého jediného Syna? Dá se pokračovat v tom, že budeme tvrdit, že Otec a Duch Svatý nejsou zasaženi událostmi Kalvárie? Ne, odpovídá nemálo dnešních myslitelů,[7] mezi nimiž je nejznámější otec François Varillon. Avšak, jak sám Varillon přiznává, to, že je nějaká myšlenka „útěšná", nestačí k tomu, aby byla pravdivá. Jaké argumenty tedy přinášejí ti, kdo zastávají tuto hypotézu?

Písmo nám zjevuje Boha citlivého na lidskou bídu; trpí a hněvá se

Bible nám představuje živého Boha jako Boha, jehož nitro se dojímá. Je to Bůh, jenž „reaguje" na svobodná lidská rozhodnutí. Dojímá se při pohledu na bídu svého lidu (Jer 31,20; Iz 49,14; 54,7). Odvrací se od svého hněvu a lituje (Gn 6,6). Místo toho, abychom tyto biblické výrazy příliš rychle interpretovali jako antropomorfismy, je třeba v nich vidět manifestaci Boha „citlivého" na věrnost či nevděčnost svého lidu. Bůh Bible je zkrátka Bůh „lidský"!

Křesťané příliš dlouho brali tyto výrazy jako antropomorfismy z toho důvodu, že v prvních staletích křesťanské reflexe byli církevní otcové ještě příliš poznamenáni řeckou filozofií, jež uvažovala o božství jako o nehybné realitě, netečné ke všemu, co se dotýká lidí.

Nyní, když jsme se dostatečně vyprostili z těchto myšlenkových schémat, nesmíme váhat vzít doslovně Ježíšův výrok: „Kdo viděl mne, viděl Otce." (Jan 14,9) Musíme změnit svou představu Boha, již si spontánně vytváříme: Boha nekonečně šťastného a všemohoucího, a to dlouhou kontemplací Krista ukřižovaného. Pokud je zde skutečně nějaký skrytý Bůh, tak je to v Kristu, a nikoli „za ním", kde se skrývá. Nelze si představit větší tajemství Boha než to velkopáteční… Nelze hledat Boží slávu jinde než v pohledu na toho, kterého probodli.

A pokud je v Písmu řeč o Boží neměnnosti, „Já, Jahve, se neměním" (Mal 3,6), nevztahuje se to k nějaké „ontologické" či „metafyzické" neměnnosti, ale je to podstatně Boží věrnost svým slibům: Bůh Izraele je skálou, o niž se jeho lid vždy bude moci opřít.

Netřeba váhat uvést do Boha vývoj

Viděli jsme, že první teologové kenoze neváhali tvrdit, že vtělením došlo ke změnám v nitru božské přirozenosti Slova buď tak, že provizorně ztratilo jistou část (Thomasius) nebo celek (Gess) svých božských atributů, nebo tak, že provizorně omezilo jejich užívání (Gore, Weston, Bulgakov).

Tato myšlenka je převzata současnými autory, kteří soudí, že svým Vtělením se Slovo změnilo a utrpení proniklo do jeho božské přirozenosti.

„Slovo ‚vývoj'," píše otec Varillon, „náleží a nemůže nenáležet ke slovníku christologie. Marně bychom se mu chtěli vyhnout, či ho dokonce eliminovat. ‚Slovo se stalo tělem' (Jan 1,14): to znamená, že se Bůh stal člověkem. Copak se to může udát bez toho, že by v něm nastala změna?"

Říci spolu se sv. Tomášem, že změna je celá ze strany člověka, nikterak ze strany Boha, možná znamená zachránit Bytí, ale také to znamená zranit Lásku. Naše bolestné dějiny by nebyly reálně v Ježíši Kristu, dějinami Slova, náš vývoj jeho vývojem, náš život jeho životem. Událost vtělení by byla událostí pouze pro člověka, nikoli pro Boha. […] Vtělení není v Kristu Ježíši pouze změnou *člověka*, je změnou *v* Kristu Ježíši, Boha *v* člověka."[8]

Podstatou tvrzení otce Varillona, tak jak mi napsal v dopise z 16. listopadu 1975, je, že „Bůh není podroben své přirozenosti. Je to bezpochyby Schellingova filozofie, již je třeba prohlubovat."

Hans Küng jde ve svém pokusu nově promyslet christologii ve světle hegeliánského myšlení mnohem dále: „Živý Bůh je pro Hegela ten, jenž se hýbe, mění se a má svou historii. Ten, jenž *nezůstává* nezměněně tím, čím je, ale naopak ten, jenž se *stává* tím, čím je. Je Bohem, který nezůstává v sobě samém, nadřazený světu,

ale který vychází sám ze sebe, vyjadřuje sám sebe světem, kterýžto proces dostupuje vrcholu ve vtělení Boha samého. Podle Hegela je tento Bůh pravým Bohem, křesťanským Bohem."[9] „Ve starém pojetí času byl Bůh nejčastěji pojímán jako věčné bezčasí, nacházející se za uniformním tokem vývoje, absorbující minulé, přítomné a nadcházející. Nyní je Bůh znám novým způsobem jako eschatologická budoucnost, jako ‚ten, který přichází'. Tak se teologie stává eschatologií."[10]

Z lásky se Bůh může zříci své blaženosti

Je nutno vyvodit všechny důsledky z centrální výpovědi křesťanské víry: „Bůh je Láska." Poněvadž je čirou láskou, může se z lásky zříci svých privilegií, své nekonečné blaženosti, aby nám svou šílenou lásku zjevil.

Pro tyto autory nespočívá kenoze, o níž mluví sv. Pavel (Flp 2,7), ve skutečnosti, že vtělující se Slovo se zříká zacházení příslušejícího Bohu v jeho svatém lidství („A trpělivě očekává hodinu, kdy mu Otec dá slávu, jež mu náleží"); myslí si, že kenoze zasáhla samu božskou přirozenost. Syn z lásky provizorně akceptoval změnu ve svém božském Bytí.

Viděli jsme, že tato představa je zásadní u prvních teologů kenoze. Již vůbec první z nich, Thomasius, prohlašoval, že Slovo se v jednu chvíli zřeklo svých božských atributů, aby nám ukázalo, že Bůh je esenciálně Láska. Stejně tak to podle Gora Slovo učinilo z lásky, když se omezilo v užívání svých božských atributů: všemohoucnosti a vševědoucnosti.

Tato myšlenka je pochopitelně centrální u všech autorů, kteří soudí, že je nezbytné prohlásit, že Bůh skutečně „trpí". „Vrcholem moci je pro Boha," píše otec Martelet, „‚moc' milovat a není lásky, která neakceptuje trpět pro druhého."[11]

Myšlenku, že se Bůh zříká toho, být Bohem, a že jeho přirozeností je umenšovat se, s velkou silou vyslovuje jiný jezuita, otec Marcel Domergue:

„Bůh je znicotnění se, ustoupení do pozadí. Jeho bytím je nechat se zmizet. V čí prospěch? Toho druhého, jehož on je tím zcela jiným. *Kristův Kříž* není jistým druhem Božího sebevražedného podniku, on je *Bůh činící se Bohem, dá-li se to tak říci*. A ať se neříká: smrt na kříži se týká Kristovy lidské, a nikoli božské přirozenosti, jež je neměnná a netrpná. Toto vidění věcí dostatečně nerespektuje *Egeneto* z Jan 1,14: ‚On se učinil člověkem' či ‚*On se stal člověkem*'. Božské se učinilo lidským, ‚v lidské formě'.

Právě tak když sv. Ignác říká, že na kříži se božství skrývá, má pravdu, pod podmínkou, že se doplní, že skrývat se, zbavit se všeho, vydat se napospas, vyčerpat se, právě tím je božství. Písmo říká ‚dát svůj život', ‚vzít poslední místo',

‚učinit se služebníkem'. Všechny tyto formulace se snaží vyslovit nejen pravdu o člověku, ale také pravdu o Bohu, poněvadž v posledku se jedná o tu samou pravdu. ‚Ten anděl,' říká Apokalypsa, ‚měřil podle lidské míry.' (Zj 21,17)

Poté se dobře chápe, že je marné pokoušet se poznat Boha z konceptů moci, spravedlnosti, nehybnosti a jiných, či dokonce z konceptu věčnosti. *Bůh není poznatelný než skrze kenozi Krista. Kenozi od věčnosti*: právě ona se eminentním způsobem zjevuje na kříži, ovšem působí už od počátku, je ‚současná' s Bohem, poněvadž definuje jeho přirozenost, to, čím je. […]

Bůh je tedy Ten, kdo se ztrácí v člověku. A jelikož ‚ztrácet se v' je jeho substancí, samotné bytí Boha, můžeme říci, že není Boha bez člověka (Karl Barth) a také že není Boha před člověkem. Zkrátka, Vtělení není nějaký akcident (něco, co přichází, co se přihodí, co se přidává) Boží přirozenosti, *ono je tím, co ji samotnou definuje*. Biblické vyprávění o tom vydává svědectví svou pouhou existencí: je slovem Boha ve slovech a skrze slova lidí – bez toho, že by bylo možné říci: toto je (od) Boha, toto (od) člověka. *Ví se, že pokusy rozlišit v Ježíšovi, co je (od) Boha a co (od) člověka, k ničemu nevedly,* ne-li k tomu, že učinily ještě složitější, prakticky nepochopitelnou, otázku spásy. Tak tedy vtělení, které působí, jakmile tu je Bůh a člověk, nachází svůj vrchol v Ježíši, jehož existence, darovaná den ze dne víc během jeho života a definitivně vydaná v hodinu jeho smrti, naplňuje a završuje nejen Boží dílo, ale Boha samého."[12]

Když dotahuje až do konce úvahu otce Varillona, jehož chce být věrným učedníkem, Jacques Duquesne[13] v jednom ze svých posledních děl dochází až k tomu, že říká: „*Bůh, jehož zjevuje Ježíš svým Vtělením, a je potřeba odvážit se to napsat, je jistým způsobem bezmocný.*"[14]

Náhle je přítomnost všeho zla ve světě, jímž je lidstvo zkroušeno, méně skandální. Proč Bůh dopouští masakry, neštěstí a katastrofy jedny za druhými?

„Neexistuje než jediná odpověď: prostě nedisponuje všemohoucností, již mu obvykle připisujeme.

Již slyším nemálo námitek: řekne se, že uvažuji, jako by Bůh byl jako člověk, zatímco pro něj není ani přítomné, ani minulé, ani nadcházející. Ale Bůh vstoupil do dějin a v Bohu se nachází, jak jsme již viděli, stejně tak časovost, jako věčnost. Při modlitbách se zpívá: ‚Sláva Otci i Synu, Bohu, který je, který byl a který přichází.' Obdivuhodná formulace, jež všechno shrnuje. Tento Bůh, který přichází, nepřichází zdaleka, odjinud. Přichází z toho, co nadchází: *Bůh se věčně utváří. A je z jedné strany bezmocný.* […]

Vtělení nám konečně zjevuje Boha, jenž je relativně bezmocný, jenž může – a pak se tak děje z lásky – přijmout risk bezmocnosti."[15]

... a sporná

Věrni mnohasetleté tradici církve máme právo se i nadále domnívat, že nekonečný Otcův soucit ke všem bědám, jež zažívají jeho děti, mu nikterak nezabraňuje zůstávat věčně a nekonečně šťastným. Výše uvedené argumenty nám totiž nepřipadají rozhodující.[16]

Jazyk Písma svatého je analogický: utrpení je stejně tak nedokonalostí jako hněv!

Jistě, je třeba vzít velmi vážně Ježíšova slova: „Kdo viděl mne, viděl Otce." Sami jsme viděli, nakolik pohoršení kříže umožnilo křesťanům prozkoumat hlubiny lásky Boha k jeho tvorům.

Ovšem Ježíš také řekl: „Otec je větší nežli já." (Jan 14,28) A přišel hledat Boží ctitele, kteří se spolu s ním a v něm mají „klanět v duchu a pravdě" (Jan 4,24).

Pokud se Bůh zjevuje svrchovaným způsobem v poníženích svého Syna, neznamená to ještě, že v nich vydává veškeré své tajemství. Jestliže se činí viditelným našim očím, jak se krásně zpívá ve vánoční prefaci, tak nás navádí, abychom milovali a uctívali to, co zůstává neviditelné. Jinak řečeno: Vtělení neznamená konec negativní teologie. K mluvení o Bohu v něm musíme stále negovat vše, co je nedokonalé v našich lidských kvalitách. Nemůžeme Bohu přisoudit utrpení, stejně jako tvrzení, že by se hněval.

Vtělení, poznamenává sv. Maxim Vyznavač, zůstává „tajemstvím nepojmutelným více než jakékoliv jiné. Když se [Bůh] vtěluje, dává se pochopit v té míře, v níž se zjevuje jako více nepochopitelný. Zůstává skrytým i po této epifanii, či, abychom mluvili božštěji, v této epifanii. I vyjádřený, zůstává nevyjádřitelný; i známý zůstává Neznámým."[17]

Jak zaznamenali všichni, kdo se podrobně zabývali počátky křesťanství, otcové církve si dali záležet na tom, aby se velmi rychle vymezili vůči řecké filozofii, jež prosycovala jejich kulturu.

Když například užívali pojmu osoby nebo přirozenosti k vystižení tajemství Trojice či vtělení, učinili tak s tím, že tyto pojmy podrobili totální metamorfóze. Stejně tak pokud užívali termínů *nehybnost* či *netrpnost* (*apatheia*) k mluvení o Bohu Bible, nikdy nezapomněli, že se tento Bůh zajímá o každého a že má milosrdné nitro – což řečtí filozofové nikdy netvrdili.

Ovšem otcové církve jsou přesvědčeni, že i po vtělení mají lidé pokračovat v užívání analogického jazyka, když mluví o Bohu – tak, jak nás k tomu má

kniha Moudrosti (13,5): „neboť z velikosti a krásy tvorů lze srovnáním vypozorovat jejich Původce." I když biblický Bůh vstoupil do dějin lidí tak zásadně, že se stal jedním z nich, zůstává Bůh sám v sobě Bohem nekonečně dokonalým. Můžeme a musíme tedy tomuto Bohu přiřknout všechny dokonalosti a kvality, které nacházíme u člověka (cesta afirmace) a přiřknout mu je ve svrchované míře (cesta eminence) a zároveň negovat nedokonalý způsob, jímž se tyto dokonalosti vyskytují u lidských bytostí (cesta negace).

Tak také mluvili o onom zájmu, jejž Bůh zakouší vůči lidem, o oné „vášni" lásky, jež obývá jeho „milosrdné nitro". Je to taková vášeň, jež nezahrnuje trápení, které lidská láska zakouší, jakmile není opětována, či se stává svědkem zkoušek svého milého. Božská láska není podobná té lidské: je jiná, protože nekonečná.

Jakožto úvodní myšlenku svého díla *Utrpení Boha* cituje otec Varillon výrok Órigena: „Sám Otec není netrpný." Avšak když se podíváme na celý text, uvědomíme si, že Órigenés nezapomíná, že o tomto utrpení nemůžeme mluvit jinak než „metaforickým" způsobem:

[Spasitel] *sestoupil na zem ze slitovnosti k lidskému rodu, a dříve než vytrpěl kříž a ještě předtím, než na sebe ráčil vzít naše tělo, trpěl naše vášně. Kdyby je totiž nebyl trpěl, nepřišel by, aby přijal účast na našem lidském životě. Jaká je ona vášeň, již pro nás vytrpěl? Jde o vášeň lásky. Ale copak sám Otec, Bůh všehomíra,* milosrdný a milostivý *a slitovný, určitým způsobem netrpí? Anebo snad nevíš, že zabývá-li se lidskými záležitostmi, snáší lidskou vášeň?* Pán, tvůj Bůh*, nesl totiž tvé způsoby jednání jako někdo, kdo nosí svého syna. Bůh tedy bere na sebe naše způsoby jednání, tak jako Syn bere naše vášně. Ani sám Otec není bez utrpení! Když jej vzýváme, slitovává se, spolutrpí. Trpí vášní lásky a ocitá se v situacích, v nichž s ohledem na velikost své přirozenosti být nemůže, a kvůli nám lidem na sebe bere lidské vášně.*[18]

Jinak řečeno, v Božím srdci musí být něco, co odpovídá utrpení, jež pociťujeme tváří v tvář utrpení bytosti, již milujeme. Neboť tato možnost trpět utrpením druhého je úžasná kvalita lidského srdce, jak poznamenává Raïssa Maritainová:

Pro stvořenou bytost právě schopnost trpět představuje skutečnou dokonalost, je to úděl života a ducha a v ní je velikost člověka, a protože učení nám říká, že jsme byli stvořeni k obrazu Božímu, je tak těžké předpokládat, že i v neproniknutelné Podstatě musí být něco, co nám odpovídá, nám bez hříchu, a že chmurný přehled lidských zmatků je pouze temným odrazem nevýslovných výtrysků Světla?

Protože však utrpení jako pojem implikuje určitou nedokonalost, není možné spojovat je s „neproniknutelnou Podstatou". Ale není tomu tedy nutně tak, že tato Podstata v sobě

chová v nějaké pro člověka nepojmenovatelné formě celou onu část tajemné dokonalosti, jež je v utrpení tvora obsažena?"[19]

Jde o myšlenku, již přebírá její muž, Jacques Maritain, v roce 1969: „Nemělo by se říci o milosrdenství, že se nachází v Bohu ve stavu dokonalosti, pro nějž neexistuje jméno: nepojmenovaná sláva či skvělost, neimplikující nižádnou nedokonalost, na rozdíl od toho, co nazýváme utrpení či smutek, a pro nějž nemáme žádnou představu, žádný koncept, žádné jméno, jež by se dalo ve vlastním smyslu aplikovat na Boha […]. Nacházíme se zde před nevyhnutelnou záhadou bolesti, jež je zároveň známkou naší bídy (a tudíž neatributovatelná Bohu) a vznešenosti v nás, neporovnatelně plodnou a vzácnou, a je tudíž nemožné nehledat v Bohu nějaký její tajemný příklad."[20]

Takové je také smýšlení Maurice Zundela: „Když je řeč o roztržení Trojice, je to obraz. Bůh nemůže trpět ve smyslu, kde utrpení působí perturbaci v nitru bytí."[21]

Dnes, stejně jako včera zůstává Bůh „nade vším", žádné slovo jej nemůže vyjádřit, a pokud se jeho milovaný Syn učinil člověkem v lůně Panny Marie, nesmíme zapomínat, že je Otcem „z nebes", jehož Láska, Krása a Dobro nekonečně překračují vše, co můžeme pojmout či si představit.

Nepoddávejme se pokušení padnout do nového typu monofyzitismu. Nikoli toho, jejž odsoudil Chalcedonský koncil v roce 451, toho Eutychova, který prezentoval Krista, jehož lidská přirozenost byla jistým způsobem absorbována jeho božstvím, ale toho jistých současných autorů, kteří – zatímco jasně a hlasitě prohlašují, že Kristus je plně Bohem a plně člověkem – si o Bohu činí představu „příliš lidskou".

(I) když vstupuje do našich dějin, Věčný zůstává Bohem

Je naprosto proti křesťanské víře zavádět změnu či vývoj do Boha.

Právě to učinil Hegel, jako již předtím židovští myslitelé kabaly. Podle těchto autorů Bůh není Věčný, nekonečně dobrý a nekonečně dokonalý, ale Bytí, jež „se stává", jež se konstruuje skrze dějiny.

To samé činí teologové kenoze, když tvrdí, že vtělením se v božské přirozenosti Slova vytvořily „variace". Podle nich mělo ztratit všechny či část svých atributů či jejich užívání bylo omezeno, ovšem následně by si je zase „vzalo zpátky".

Zavést tyto změny do Boha znamená zapomenout, že je Bohem, „který byl, který je a který přichází", Bůh věčný a neměnný, jak ho opěvují naše liturgie. Říci, že když se Slovo vtělilo, *stalo* se časným, je to samé jako říci, že když se vtělil,

přestal být Bohem. Ale potom to již není Bůh, kdo se vtělil a kdo za nás umřel na kříži!

Celá patristická tradice spolu se svatým papežem Lvem, „myslitelem" Chalcedonského koncilu, prohlašuje, že Slovo Boží se „stalo" časným, „zůstávaje" zároveň Věčným. V den zvěstování vstupuje Věčný do času, přičemž zůstává Věčným: „Emmanuel v našich dějinách"! Stává se člověkem, přičemž zůstává Synem Božím, nekonečně blaženým, jímž vždy byl a jímž vždy zůstane. Ten, jenž se učinil „Nejnižším", zůstává „Nejvyšším".

Při komentování jednoho z textů sv. Augustina o tajemství Nejsvětější Trojice připomíná kardinál G.-M. Garrone, že Bůh je zásadně „neměnný":

I nejmenší stopa změny by v něm implikovala nějaké omezení, odporující jeho samotné esenci. Pokud by se měnil, znamená to, že nejprve neměl to, co mu změna přináší; znamenalo by to taktéž, že může něco ztratit, neboť veškerý přírůstek nahrazuje nějakou předcházející realitu. Člověk, jenž cítí až k tragičnosti slabost svého stavu, nemůže nevidět v Boží neměnnosti jeden z nejpronikavějších rysů vlastních Božímu bytí.

Ovšem podobně jako v případě věčnosti je to pro člověka hluboké tajemství. Nedokáže pojmout život beze změny, a pokud by neměnnost měla znamenat nečinnost, byla by právě tak neslučitelná s tím, co nás inteligence víry nechává rozeznat v počátku všech proměnlivých věcí, aby je to vysvětlilo a podepřelo. Pokud by Bůh nebyl neměnný, nebyl by Bohem a nevysvětloval by proměnlivost světa, ovšem obráceně, jakožto neměnný naplňuje lidskou inteligenci svým tajemstvím. Nemůžeme se pokoušet eliminovat tuto obtíž. Rozum nám pomáhá vidět, že neměnnost je opakem omezení či chudoby. Jak se jen může realizovat, jak může jít plnost bytí dohromady s nezávislostí vůči takové změně, jež zaměňuje za samu zkušenost života? Lidský duch se nemůže tvářit, že by to pozitivně poznal a odhalil. […]

Jedním z typických obrazů, jímž je Kristus prezentován, je obraz neochvějné skály, posledního základu, o nějž se vše ostatní opírá, aby mělo stabilitu a mohlo vzdorovat všem bouřím. Není žádný jiný základ než on. Je to „nárožní kámen", na němž vše spočívá, o nějž se vše ostatní tříští a rozbíjí. Pokud něco či někdo může hrát roli tohoto základu, bude to vždy druhotně a v účasti na tomto prvním Základu […]. *Vítězství nad smrtí, jež je výrazem* par excellence *vítězství Krista Vykupitele, vyznačuje nejzazším způsobem tuto svrchovanou dominanci Toho, v němž neexistuje „ani stín nějaké změny a od nějž nemůže člověku vzejít než veškeré dobro".*[22]

Je pravda, že můžeme jistým tajemným způsobem přispět ke štěstí Boha, udělat mu radost. Ale tento „nadbytek" radosti, který mu přinášíme, nepřichází naplnit nějaký nedostatek. On ho přijímá s potěšením, ba ho od nás přímo požaduje,

avšak přitom nemá vůbec zapotřebí tohoto tajemného „dodatku“, jenž mu přinášíme a za nějž nám věčně bude říkat „Díky“.

Bůh je Láska, ale nemůže se zříci být sám sebou

Milerád řeknu s otcem Varillonem, že Bůh není podroben své přirozenosti, poněvadž ona není nějakým osudem, který by se mu zvenčí vnucoval. Jenže právě o to jde: Bůh je sám v sobě oceánem lásky a radosti, jenž existuje od věčnosti a jejž nemůže zrušit. Je věčně a nekonečně šťastný a nemůže se zříci toho, být šťastný, o nic víc než se zříci toho, aby vůbec existoval.

„Je mnoho věcí, jež Bůh nemůže učinit,“ poznamenává sv. Augustin, „všemohoucí Bůh nemůže umřít, nemůže být změněn, ani se zmýlit, ani se stát nešťastným, ani být poražen.“[23]

Jinak je pravda, že Bůh je svrchovaně svobodný v tom, zda stvořit svět, nebo ne, poslat nebo neposlat svého Syna na zem, zvolit nebo nezvolit kříž jako prostředek spásy, vyvolit ten nebo onen lid země, aby z něj udělal lid zaslíbení, zvolit tu či onu ženu, aby byla matkou jeho Syna, zvolit takové nebo makové lidi, aby z nich učinil své učedníky… Je to jeho „právo“, jak by řekl Claude Bruaire.[24] Bůh nepřijímá příkazy od nikoho.

Pokud jde o kenozi, o níž mluví sv. Pavel v Flp 2,7, ta neznamená, že se Syn zříká toho, být Bohem sám v sobě, když přichází na svět, nýbrž že se vzdává toho, aby s ním bylo jako s takovým mezi lidmi nakládáno. Akceptuje, že bude trápen lidmi, přijímat hlad a žízeň a konečně trpět v důvěryplném očekávání toho, že ho Otec oslaví, jakmile přijde správná hodina. „Nereklamuje“ žádné zvláštní zacházení, hraje naplno svou roli ve vtělení, plně přijímá svůj stav tvora.[25]

Pokojně očekává hodinu, kdy se ho jeho Otec uráčí oslavit, kdy jeho tělo a jeho duše přijmou totální transfiguraci, jíž by se býval měl těšit už od první chvíle svého vtělení, pokud by jeho Otec nebyl býval chtěl, aby totálně přijal za svůj stav hříšného člověka během celé své pozemské pouti.

Otče, nadešla ta hodina,
oslav svého Syna […]
nyní mě ty, Otče, u sebe oslav,
slávou, kterou jsem u tebe měl,
ještě než byl svět. (Jan 17,1–5)

Slovo se nemohlo zříci ani vědomí své identity Syna Božího. Choromyslnou je totiž každá osoba, jež neví, nebo už neví, kdo je, která si o sobě myslí, že je Napoleon, ačkoliv jím není! Pokud by Ježíš nebyl věděl hned od počátku svého příchodu na zem, že je Boží Syn, byl by jedním z choromyslných!

Proto také velká teologická tradice tvrdí, že Ježíšova duše neměla teologální ctnost víry. Když v hloubi svého nitra hned od začátku svého Vtělení věděl, že je Otcův milovaný Syn, nepotřeboval v něho „věřit". Svého Otce znal „tváří v tvář".

Jakkoliv velmi zdůrazňoval „odvrženost", v níž se nacházela Kristova duše o Bílé sobotě, Hans Urs von Balthasar jasně a důrazně prohlašuje, že Ježíš znal, a to od svého nejútlejšího dětství, v hloubce svého srdce, svou božskou identitu. Jinak, poznamenává, „v okamžiku, kdy by jeho psychologický život postřehl svou božskou identitu, nešlo by zde jen o vzestupnou evoluci, ale přímo o zlom v jeho vědomí".[26]

Švýcarský teolog ostatně podepsal text Mezinárodní teologické komise z října 1985 o lidském vědomí Ježíše, jehož snahou bylo uvést věci na pravou míru. Hle, co prohlašuje první ze čtyř tvrzení:

Ježíšův život svědčí o vědomí jeho synovského poměru k Otci. Jeho chování a jeho slova, příslušející dokonalému „služebníku", implikují autoritu, jež přesahuje autoritu starých proroků a jež náleží Bohu samému. Ježíš čerpal tuto nesrovnatelnou autoritu ze svého vztahu k Bohu, jehož nazývá „Můj Otec". Byl si vědom toho, že je jednorozený Boží Syn, a v tomto smyslu tedy Bůh sám.[27]

To neznamená, že by se Ježíš s důvěrou nebyl zcela odevzdal do Otcových rukou ve chvíli utrpení a své smrti. Neboť i když mu Otec zjevil, že nezůstane v propasti podsvětí, přesto nevěděl, jak bude prožívat své Velikonoce, jak proběhne ten velký přechod, jakmile přijde hodina, aby přešel z tohoto světa k Otci.

Nový monofyzitismus

Chalcedonský koncil shromážděný v roce 451 za pontifikátu Lva Velikého vyhlásil, že je nutné rozlišovat v jediné osobě Ježíše Krista jeho božskou a lidskou přirozenost. Koncil tak chtěl odvrhnout „monofyzitismus" mnicha Eutycha, jenž natolik zdůrazňoval Kristovo božství, že jej to dovedlo až k popření jeho lidské přirozenosti: ta by totiž byla jako kdyby absorbována jeho božskou přirozeností. Tím pádem se již nedalo říci, že Ježíš opravdu trpěl. Kdyby bylo jeho utrpení,

popsané evangeliem, prožívané pouze jeho božskou přirozeností, nemohlo by se podobat tomu našemu!

Dnes vidíme monofyzitismus naprosto obrácený. „Bůh se nám v něm stává natolik blízkým," poznamenává otec Michel Gitton, „že riskuje ztrátu své transcendence." Svědčí o tom mnohé nynější hymny, které bez uzardění mluví o Bohu trpícím, chudém, nemohoucím, o Bohu, jehož naše hříchy zasahují, mrzačí atd.

Chápejme dobře: nejde o to, popírat, že ve svém lidství „jeden z Trojice trpěl" (jak nám to říká II. konstantinopolský koncil). Víme, že ten, jenž se stal malým a slabým, byl opravdu Syn Boží a Bůh sám. Ale jedna věc je říci o osobě Syna to, co přísluší její lidské přirozenosti – trpné a omezené, poněvadž on dobrovolně přijal tuto situaci; jiná věc je říci o Bohu samotném, o jeho přirozenosti, jež zůstává nevyslovitelně nade vším omezením, vším pojetím a vším vývojem.

Obecně se dnes skluz děje následujícím způsobem: dá se chudobě či slabosti přijaté z lásky morální obsah (je to skutek ušlechtilé duše) a šlechetnost této lásky se prostě a jednoduše identifikuje s metafyzickými atributy Boha (sláva, velebnost, všemohoucnost). Poněvadž je láska nejvyšší dokonalostí Boha (a kdo by to popíral?), nechce se v něm pak vidět jiná znamenitost než nezměrnost jeho lásky k nám. Nepostřehnutelně se tak z Boha dělá lidská zvětšenina, „majuskule velkých lidských pocitů", jak krutě říkal kalvinistický teolog Karl Barth.

Narazil jsem na jeden pikantní text Stanislava Fumeta na toto téma: „Myslelo se, že se Bohu nekonečně dává, když se mu přivlastní to nejlepší ze srdce a odstraní se jeho metafyzické atributy. […] Vzpomínám si na jednoho výbušného oratoriána, jak se rozkřičel s tou nejupřímnější vehemencí, že je čas vyškrtnout z teologie různé prošlé pojmy, jako například ‚Boží slávu', jež neměla žádný smysl pro moderní ‚mentality'. Učinit takový čin či se vyvarovat nějakého jiného, pro slávu Boží, co to má znamenat? Potřebuje snad Bůh tolik úcty? Kdy z něj přestaneme činit orientálního monarchu, nesmírného satrapu, nafouklého marnivostí a co já vím ještě? Proč nemluvit víc o Boží dobrotě […]. Emeritní kněz, tento filozof hledí do sebe, aby si udělal nějakou představu o tom, co je v Bohu, a žádá svou vlastní inteligenci, aby mu poskytla nějaký model transcendentního Boha. Byl by rád postavil před soud nejen Boží slávu, ale také všechny ostatní Boží atributy, jež jeho náboženská zkušenost nedokázala redukovat na morální rozměr. Přitom upřímně věřil, že tu jsou dogmata, která jsou příliš úzká pro pokročilou inteligenci myslitele 20. století a která by se tedy dala beze škod zničit. Boží sláva už nic neznamená; jaké přiznání! Co je to Boží sláva pro omezeného člověka, jenž ztratil zvyk myslet, že mít nějaký limit znamená odlišovat se od nekonečného, jež je nemá? Umělec vyskočí: popírat Boží slávu, ale vždyť to znamená odebrat mu jeho krásu, odstranit pravdě její lesk jako dobru jeho jas!"[28]

Vystoupit z monofyzitismu konkrétně znamená, že Kristova dokonalost, jeho svatost, se nedají vyslovit ve striktně morálních termínech, že bude potřeba znovu potvrdit, že Kristus jakožto Bůh je jiné přirozenosti, že je nekonečně bohatý a šťastný trojičním životem a klaněním andělů, že jeho sláva není nikterak ohrožena našimi hloupostmi, že jeho věčnost se neplete s pomocí, již nám přináší. „Stal se tím, čím nebyl, bez toho, že by přestal být tím, čím je." (sv. Lev) Jistě, vtělení nám toho říká mnoho o Bohu. Zabraňuje nám sklánět se před nějakou metafyzickou modlou, netečnou a abstraktní; my víme, že Bůh je Láska a Život, že jeho věčnost a jeho všemohoucnost si nijak nehnusí vtěsnat se do našich limitů, jež ostatně nechávají roztříštit se, zůstávaje sebou samým. Vtělení nepůsobí, že by Bůh vstoupil do vývoje, ono nám dává Boha nade vším. Činí nám ho přítomným bez toho, že by redukovalo jeho tajemství. Jak je psáno v prefaci Narození Páně: „Ten, jenž je svou přirozeností neviditelný, se učinil viditelný našim očím, aby nás přiměl milovat to, co zůstává neviditelným. [...] Pokud se jedna z božských osob jmenuje Ježíš z Nazareta, není to proto, aby se smazal rozdíl mezi člověkem a Bohem, ale aby se nám pomohlo jej vhodně prožívat. Pro příliš mnoho z našich dětí je ‚dobrý Bůh' takřka výlučně onou slaboučkou figurkou, jež se ukazuje na kříži a v jesličkách. Jak se potom divit, že mají o Bohu obraz opravdu slaboučký. Jaká může být cena oné lásky, jež ho přivádí k nám, pokud nevíme, že kvůli tomu musel překročit nezměrnou propast?"[29]

Můžeme tedy pokračovat a hlásat, že Bůh se těší od věčnosti a bude těšit až do konce věků nekonečné radosti bez jakékoli příměsi: *On je Bůh svatý, Bůh věčný, Bůh blažený, opěvovaný všemi našimi liturgiemi*. Je zkrátka a dobře oceánem radosti a my máme naprosto právo se z toho radovat a opakovat po bratru Charlesovi: „Vy jste šťastný, ó můj Bože, jakou mám z toho radost!"

Je ovšem také Bohem něhy a slitování, jenž se nepřestává s láskou sklánět ke každému ze svých dětí, vždy připraven jim nabídnout svou pomoc a své odpuštění. Ostatně je to skrze historické *utrpení* svého vtěleného Syna, jímž nám ráčil zjevit svou věčnou *vášeň*[30] lásky. Je potřeba se udivovat, že první člověk na světě, jenž napsal ono slavné rovnítko: „Bůh je láska" (1Jan 4,16), byl zároveň tím, kdo zblízka asistoval agónii svého Boha? Nikdy nedokážeme dostatečně říci, že skrze „ohavnost" Kalvárie nám Bůh „ukázal" nejhlubší tajemství svého srdce.

Z francouzského originálu z knihy *Les apparents paradoxes de Dieu*.
Paris, Presses de la Renaissance 2003, s. 210–239,
přeložil Ludvík Grundman OP.

POZNÁMKY:

1/ J. Maritain IN: *Revue thomiste* I, 1969, převzato do *Approches sans entraves*. Fayard 1973, s. 315–316.
2/ Serge Boulgakov: *Du Verbe incarné*. Aubier 1943, s. 155.
3/ Tamtéž, s. 150.
4/ Tamtéž, s. 187–190.
5/ Slovo „compassion" (soucit) je zde přeloženo etymologicky, aby vynikl smysl věty.
6/ F. Varillon: *Joie de croire, joie de vivre*. Bayard 1989, s. 158.
7/ J. Moltmann: *Le Dieu crucifié*. Cerf 1978; F. Varillon: *La Souffrance de Dieu*. Centurion 1978; G. Martelet: „L'Agneau prédestiné avant la fondation du monde". IN: *Communio*, La Passion, janvier 1980, s. 22–31; T. Gonnet: *Dieu aussi connaît la souffrance*. Cerf 1990.
8/ *La Souffrance de Dieu*, s. 58–59.
9/ H. Küng: *Incarnation de Dieu. Introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future*. VIII, kap. 2, „L'historicité de Dieu". Desclée de Brouwer 1973, s. 543.
10/ Tamtéž, 2. VII, kap. 6, „Le Dieu de l'avenir", s. 500. Hans Jonas si taktéž myslí, že není třeba s uvedením vývoje do Boha váhat. „Podobná myšlenka nějakého božského vývoje je bezpochyby v rozporu s řeckou, platónsko-aristotelskou tradicí filozofické teologie, jež si od té doby, co se přimíchala do teologické tradice – stejně tak židovské, jako křesťanské –, jistým způsobem pro sebe uzurpovala autoritu, na niž neměla žádné právo podle kritérií autenticky židovských (a stejně tak křesťanských). Nadčasovost, netrpnost a nehybnost byly prohlášeny za nutné atributy Boha. A ontologická opozice, již klasické myšlení vyhlásilo mezi Bytím a vývojem – opozice, v níž vývoj, podřazený bytí, charakterizuje zdejší nízký svět –, vylučovala jakýkoliv stín vývoje ze strany onoho čistého, absolutního Bytí, z božství. Ovšem tato helénistická koncepce nikdy dobře nevyhovovala ani jazyku, ani duchu Bible; naopak koncept božského vývoje se s ní ve skutečnosti může sladit lépe. Vždyť co říká Bůh o vývoji? I když nepůjdeme tak daleko, jak to navrhuje náš mýtus, musíme nutně připustit v Bohu minimálně tolik „vývoje", kolik ho je v jednoduchém faktu, že Bůh je zasažen tím, co se děje ve světě; „zasažen", chce říci „poškozen", „změněn ve svém stavu". I kdybychom nebrali v úvahu fakt, že stvoření jako takové už jakožto čin a existence vyplývající z tohoto činu nakonec představuje definitivní změnu Božího bytí, nakolik již Bůh není sám, tudíž jeho vztah ke stvořenému od chvíle, kdy existuje a mizí v proudu vývoje, znamená, že Bůh přijímá od světa jistou zkušenost; jeho vlastní bytí je pak ovlivněno tím, co probíhá. […] Věčný se postupně stává jiným skrze realizace procesu světa." (H. Jonas: *Le Concept de Dieu après Auschwitz*. Rivages Poche 1994, s. 23–25). Myšlenka, že Bůh se konstruuje skrze dějiny světa, je jedním z podstatných témat gnóze, již náš autor studoval na počátku své univerzitní dráhy, poněvadž zasvětil svou doktorskou tezi gnostickým hnutím prvních křesťanských staletí. Toto téma božského vývoje je také jedním z oblíbených témat Kabaly. Bude převzato Hegelem.
11/ Martelet: op. cit., s. 26.
12/ *Cahiers Croire aujourd'hui* 33, 1. 9. 1997, s. 8–9. Zvýraznění je naše. Jak lze vidět, autor neváhá

zpochybnit učení Chalcedonského koncilu o dvou přirozenostech Krista. Nešlo by říci, že se zde jedná o jakýsi neomonofyzitismus?

13/ V předmluvě, již napsal k reedici tří posledních knih otce Varillona (*Vivre le christianisme*, *L'humilité de Dieu*, *La Souffrance de Dieu*. Bayard 2002), autor opakuje všechen svůj obdiv pro myšlení tohoto jezuity, s nímž dlouze rozmlouval.

14/ J. Duquesne: *Le Dieu de Jésus*. Grasset – Desclée de Brouwer 1997, s. 96. Zvýraznění je autorovo. Myšlenka se znovu objevuje na čtvrté straně obálky: „Bůh nedovršený, jenž stvořil svět nedovršený."

15/ Tamtéž, s. 98–99. Zvýraznění je opět autorovo.

16/ Uveďme alespoň několik autorů, kteří drží tradiční tezi, podle níž je Bůh, i když nekonečně soucítí s naším utrpením, „Bohem blaženým", jak jej opěvuje naše liturgie: Jacques Maritain: *Approches sans entraves*. Fayard 1973, s. 292–318; Maurice Zundel: *Émerveillement et pauvreté*. éd. Saint-Augustin/ -Maurice 1993, s. 57; Jean-Hervé Nicolas: „Aimante et bienheureuse Trinité". IN: *Revue thomiste*, avril-juin 1978; „La Souffrance de Dieu". IN: *Nova et vetera* 53, 1978, s. 56–64; Bernard Bro: *Le Pouvoir du mal*. Cerf 1976, s. 256–271; Ysabel de Andia: „La passion du Verbe et la compassion de Dieu". IN: *Communio*, La Passion, janvier 1980, s. 32–40; Bertrand de Margerie: *Les Perfections du Dieu de Jésus-Christ*. Cerf 1981, s. 413–438.

17/ *Ambigua*, PG 91, 1048d–1049a, cit. in: Hans Urs von Balthasar: „Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur". IN: *Théologie*, č. 11. Aubier 1947, s. 58.

18/ *Homélies sur Ezéchiel*, VI, 6. Sources chrétiennes, s. 229–231. (Český překlad je převzat z článku Davida Vopřady z tohoto *Salve*, který tuto pasáž podrobně rozebírá – pozn. překl.) V jiném textu Órigenés nemeška připomenout netrpnost Slova. Činí tak, když komentuje oběť Izáka. Beran, jenž je místo něho podřezán, je obrazem Krista, který trpěl ve svém těle, zatímco Izák je obrazem Slova, jež netrpí: Kristus je „Slovo Boha", ale „Slovo učiněné tělem". V Kristu je tudíž něco, co pochází shůry, a něco dalšího, co pochází z lidské přirozenosti a panenského lůna. Ano, Kristus trpí, ale to snáší ve svém těle, jehož je zde beran předobrazem. Jan říkal: „Hle, Beránek Boží, který snímá hříchy světa." Naopak Slovo, tedy Kristus podle ducha, jehož obrazem je Izák, přebývalo „v neporušitelnosti". Proto je zároveň obětí i velekněz. Neboť podle ducha přináší oběť svému Otci a podle těla je on sám přinášen na oltáři kříže. (*Huitième homélie sur la Genèse*, překl. L. Doutreleau. Sources chrétiennes, č. 7. Cerf 1944, s. 171–172)

19/ R. Maritain: *Les Grandes Amitiés*. DDB 1949, s. 201–202. [česky R. Maritainová: *Velká přátelství*. Praha 2012, s. 145.]

20/ J. Maritain: op. cit., s. 306–308.

21/ Zundel: op. cit., s. 57.

22/ G.-M Garrone: *„Qu'est-ce que Dieu?"* Desclée de Brouwer 1969, s. 151, 154–155.

23/ Augustin: *Sermon* 214, 4.

24/ C. Bruaire: *Le Droit de Dieu*. Aubier 1974. Claude Bruaire ve svých dílech kladl velký důraz na totální svobodu, s níž má Bůh „právo" vstoupit do dějin: „Je možné nějaké zjevení Boha? Ano, pokud tak rozhodne. Může být nějaké slovo slovem Božím? Ano, pokud se k tomu Bůh odhodlá."

(*La Force de l'Esprit. Entretiens avec Emmanuel Hirsch*. Desclée de Brouwer 1986, s. 94). O několik stran dále autor vyzývá křesťany k tomu, aby nově promysleli věčnost, jak tak, podle něj, učinil onen geniální německý filozof Schelling ve svých *Věcích světa*. Schelling se pokusil promyslet věčnost novým způsobem, dopřávaje sluchu křesťanství, kde se právě mluví o živém Bohu, jenž by nebyl absencí veškeré dějinnosti, v plnosti času: „Bůh, který je, který byl a který přichází" (s. 108). Dodávám k tomu, že Claude Bruaire mi sám po vydání *La Souffrance de Dieu* řekl, že nesdílí všechny závěry knihy otce Varillona. On sám důrazně prohlásil, že hlavně nelze opustit myšlenku absolutna, když mluvíme o Bohu: „Dobře vím, že se někdy zkoušelo říci, že Bůh není absolutnem, jelikož je na to příliš lidský. To nedává smysl. Je to právě tam, kde se Bůh stává blízkým, kde musí zůstat absolutním. A je to jistým způsobem zatěžkávací zkouška nějakého náboženství, zejména náboženství, které si činí nárok ohlašovat vstup Boha do dějin, ukázat, že se skutečně pořád jedná o absolutno a o absolutně Jiného." (s. 76–77)

25/ Právě to prohlašuje Pavel ve Flp 2,6: „On, ač jeho údělem bylo božství, nelpěl žárlivě na stavu, jenž ho činil rovným Bohu." Takový se opravdu zdá smysl slova *arpagmon*: „Nějaké dobro vzácné k uchování či zisku" (heslo „kénose", c. 25). Místo toho, aby se chtěl sám zmocnit oslavení svého lidství, na nějž měl právo tím, že je roven svému Otci, akceptoval, že ho přijme od svého Otce, až k tomu přijde čas. Přístup diametrálně protichůdný tomu, jejž zaujali naši první rodiče, kteří se zmocnili ovoce stromu života, který jim byl určen, jehož však měli dosáhnout poklidným čekáním jako na dobrovolný Otcův dar, místo aby se jej zmocnili silou jako nějaké *kořisti*.

26/ H. Urs von Balthasar: *La Dramatique divine*, kniha II: „Les personnes du drame", kap. 2: „Les personnes dans le Christ". Lethielleux 1988, s. 140.

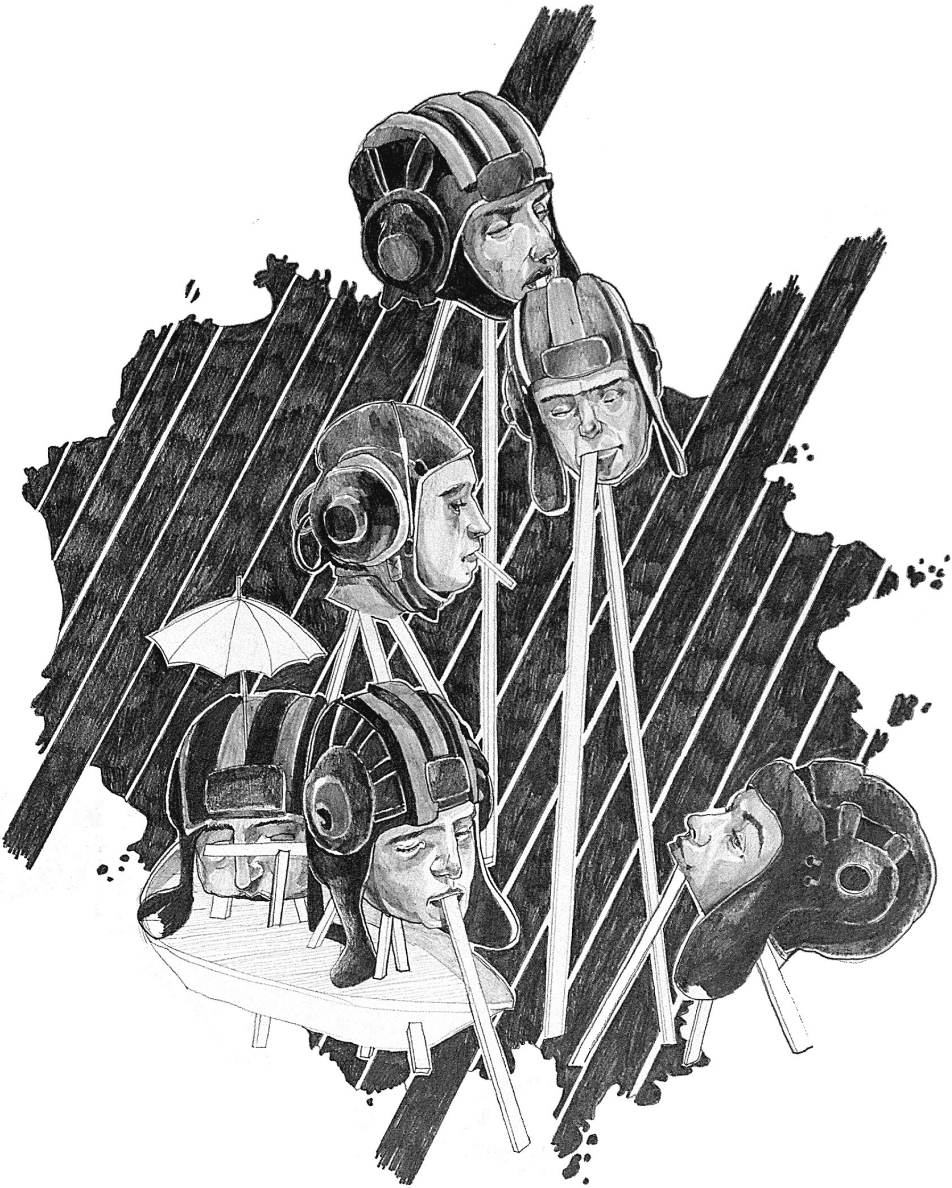
27/ *Doc. Cath.*, 19. 10. 1986, s. 918. Komise upřesňuje: „Následující čtyři tvrzení se nacházejí na úrovni toho, co víra o Kristu vždy věřila. Záměrně nevstupují do teologického rozpracování, jež by se snažila vyargumentovat toto stanovisko víry. Stejně tak se nebudeme zabývat pokusy teologicky formulovat, jak se toto vědomí mohlo sladit v Kristově lidství."

28/ S. Fumet: *L'Impatience des limites*. Saint-Paul 1999, s. 43–44.

29/ *La France catholique* 2703, 30. 7. 1999.

30/ Ve francouzštině znamená použité slovo „Passion" jak utrpení (speciálně Kristovo), tak vášeň. U Boha mluvíme o vášních v analogickém smyslu – viz výše (pozn. překl.).

Pierre Descouvemont (* 1927) je knězem francouzské diecéze Cambrai. Z jeho bohaté pastorační praxe vychází velké množství knih reagujících na problémy současných věřících. Široce se také věnuje postavě a odkazu sv. Terezie z Lisieux.



Krzysztof Olaf Charamsa

Učení svatých o Boží netrpnosti

Učení církevních otců vypovídá o rozkvětu svatosti v životě církve. Mezi tyto světce počítáme na prvním místě ty, kteří zakoušeli život netrpného Boha a také někdy sami nauce víry o netrpném Bohu učili. Vybíráme některé světce z 2. tisíciletí a závěrem se budeme zabývat učením, které vyvěrá z citlivosti, typické pro některé svaté ženy, jež zakoušely nebo pociťovaly tuto Boží vlastnost. Život a učení světců jsou skutečně nejlepším výkladem evangelia, protože jsou vykresleny perem Ducha Svatého v neustálé činnosti na cestě směrem ke svatosti v církvi.

Porozumění víře je živeno tím, co Hans Urs von Balthasar rád nazýval „teologií na kolenou“,[1] když zdůrazňoval poznání pravdy víry, které vychází z modlitby a meditace, kontemplace a mystické zkušenosti svatých. V tomto smyslu je učení světců také jakýsi *locus theologicus* vyjadřující učení víry. Někteří z nich výslovně mluví o netrpném a neměnném Bohu, jiní zase odhalují jeho tajemství jiným učením, které se neslučuje s koncepcí věčně trpícího Boha, ale shoduje se pouze s Bohem, který prostřednictvím utrpení na kříži spasil svět. Často se jedná o učení „silné“ spirituality. Jsme si jisti, že pro pochopení vlastnosti Boží netrpnosti je potřeba mít dobře formovanou spiritualitu, která umí překonávat překážky podmíněné slabostí a utrpením.

Svatý Benedikt z Nursie (480–545) a jeho Řehole o stabilitas cordis

Když vyjdeme z *Řehole* sv. Benedikta, můžeme pochopit netrpnost jako stabilitu srdce (*stabilitas cordis*) zakotvenou v pokorné víře, která se opírá o *columna immobilis* Boha. Tato stálost v pokoji je podstatou mnišského života. Každý benediktin skládá slavný slib stálosti.[2] Svatý Benedikt nachází v mnišství celkové a explicitní vyjádření domu postaveného na skále, který nemůže být stržen žádnou životní bouří. Mnich skutečně zná světlo existence, ale i její temnotu. Zakouší radosti, ale i námahu, kterou žije s entuziasmem, i když je unaven plněním náročného závazku. Mnich není nucen k tomu, aby nepociťoval utrpení a nestálost, ale aby je prožíval ve stálosti, tedy v klidu duše, aby se nenechal zmítat neklidnými větry

přirozenosti. Dokáže jít až za tento neklid a přitom zůstává v pokoji. Lidské utrpení je něco, co musí být prožité, ale také překonané, sublimované a znovu přenesené ke stálosti Božího ne-utrpení.

Tato zkušenost víry žité ve stálosti se z určitého pohledu přibližuje k tajemství Boží stálosti. Bůh, který se nemění ani v duchu, zůstává vždy neměnným. Mnich může odhalovat každý den jako skutečně jedinečně nový, který se nachází v Bohu neměnném, stálém v lásce. V průběhu dne, jak běží život, sv. Benedikt ve stálosti lásky odhaluje jistotu pokojného přístavu. Pouze neustálým ponořováním do Boží stálosti se může skutečně plně žít a společně plně zakoušet Ježíšovo utrpení.

Svatý Bernard z Clairvaux (1080–1153)

Myšlení sv. Bernarda z Clairvaux, o kterém chceme mluvit při zkoumání tváře netrpného Boha, by se mohlo jevit jako protikladné k učení do této doby předloženému. Tohoto světce upřednostňujeme právě pro tuto jeho provokativnost, proto je pro naši dobu jeho učení obzvláště zajímavé. Svatý opat je autorem známého komentáře ke knize Píseň písní, kde se ve své homilii číslo 26 zabývá tajemstvím netrpného Boha:

Bůh sice nemůže trpět, ale není bez soucitu (impassibilis est Deus, sed non incompassibilis)*, protože je mu vlastní vždy se smilovávat a šetřit nás. Tedy i ty nutně musíš být milosrdný, protože pevně tkvíš v milosrdném Bohu, ačkoli sám již nejsi ubohý; necítíš utrpení, ale přece máš soucit.*[3]

K tomu, abychom mohli tuto pasáž, ve které se mluví o božském soucitu, pochopit, je podstatné pamatovat na to, za jakých okolností 26. homilie vznikla. Bernard v ní oplakává smrt svého milovaného bratra Gerarda. Jedná se tedy vlastně o pohřební homilii, v níž promlouvá ke svému bratru. Tato homilie se může srovnávat s homilií sv. Ambrože, které se podobá. Používá jazyk bohatý na silné emoce plné soucitu. V rámci komentářů ke knize *Kázání na Píseň písní* teologové potvrzují důležitost této homilie, ve které spatřují ústřední bod homiletického cyklu. Styl tohoto kázání je totiž velmi odlišný od ostatních homilií, které sv. Bernard napsal.

Toto všechno je zasazeno do hluboce lidské perspektivy. Mluví se o člověku, který je stále ještě na pozemské cestě, a o člověku spaseném, jenž už přišel do Otcova domu (Bernard říká bratrovi: „Neboť ty, můj milý bratře, jestliže jsi své drahé ztratil, jistě jsi ještě dražší přátele dostal“). Záměrem sv. Bernarda je – zdá

se – na jedné straně nabádat k milosrdenství ty, kteří jsou voláni Milosrdenstvím, a na druhé straně utěšovat. Jen obtížně můžeme v této části kázání vidět jednoduché potvrzení Božího utrpení. Jedná se spíše o utrpení lidské, které překračuje hranice lidských možností a které je podrobeno zkoušce osamocení v čase smrti. Jedná se o chvíli velmi intenzivní, která se nedá vyjádřit slovy a která na rtech zanechává buď ticho, nebo strhující výkřik lítosti, chápaný jako milosrdné přijetí. Tak se kazatel noří do sjednocení s Bohem prostřednictvím duchovního sdílení utrpení. Nechce nechat Boha prožít drama utrpení, které je zapříčiněno smrtí, ale chce ho především zahalit do milosrdenství, které je pro člověka vždy spojováno s upřímnou lítostí. Jinak se totiž trpící člověk nedá pochopit. V tomto smyslu se analogicky i Boží milosrdenství halí do zkušenosti lítosti a soucitu, které se doporučují jako povinnost všem, kteří se chtějí podobat Bohu.

Pokaždé, když znovu pročítám tuto homilii, spontánně začnu srovnávat tohoto světce se současným tomistickým filozofem Jacquesem Maritainem, jehož myšlení se může na první pohled zdát být velmi vzdálené myšlení sv. Bernarda. V posledních letech svého života, spíše jako věřící člověk než jako filozof, ovšem potvrzoval s velkým citovým nasazením nezbytnost ponořit se do zkoumání oné „bezejmenné" ctnosti utrpení, která se také nacházela v Bohu.[4] Podobá se sv. Bernardovi právě v intenzivně prožité chvíli života, v níž se oba snaží vyjádřit takříkajíc co nejupřímněji, nejbezprostředněji nekonečnou Boží blízkost. Snaží se vysvětlit bolest – zlo – smrt a téměř jednohlasně vyjadřují tajemství Boha, který není lhostejný ke všemu tomu, co člověka potkává. Lidské utrpení by mělo být „bezejmennou" (bez nějakého přesného jména) dokonalostí uvnitř tajemství Boha. Tajemství všeho, co je pozitivní v každé lidské zkušenosti, obzvláště tajemství utrpení světce, které se nachází v Bohu, ale nikoli jako slabost, kterou Bůh na věčnosti přijal, ale především jako vyzdvižení toho, kdo trpí pro Boha, který nenechá člověka v temnotách utrpení bez světla svého milosrdenství.

Svatý Jan z Boha (1495–1550)

Obraťme se k jiném světci, Janu z Boha, který nebyl ve své době žádným renomovaným teologem. Svatý Jan z Boha byl řádovým bratrem, kazatelem a pastýřem duší, byl vzorem citlivosti vůči trpícím, vzorem bratrské péče o ty, kteří byli postiženi tělesnými utrpeními. Byl zakladatelem špitálního řádu milosrdných bratří a věrohodným svědkem soucitu k nemocným a umírajícím.

Ve svých listech vyjadřuje úplné přilnutí ke Kristu, který je neměnný ve své věrnosti člověku:

Svěřuji všechno Kristu, který zná moje srdce. […] *Ať chceš nebo nechceš, lidé tě nechají. Kristus je ale věrný a stálý. Kristus se skutečně o všechno postará. Jemu vždy vzdáváme díky. Amen.*[5]

Tato pasáž se odvolává na slova sv. Atanáše, obhájce faktu, že „samo Boží Slovo, které se nemění a stále se nachází u Otce, uvádí všechno do pohybu podle přirozenosti věcí a podle vůle Otce".[6]

U Jana ale tato slova nabírají jinou váhu. Spíš než aby se nořila do hlubokých brázd nauky, zůstávají na rovině křesťanské spirituality. Jsou základem důvěrného sdělení, které překračuje vášnivost a lidskou nestálost. Uprostřed utrpení a osamocení nabízí jistý a bezpečný úkryt. Podle Jana není tímto úkrytem božský soucit, ale věrná blízkost Krista – poznaného v hloubce jeho tajemství jako neměnného –, který pomáhá tomu, kdo trpí. Soucit se naopak představuje jako nezbytnost a výzva pouze ze strany věřícího, který nemůže jinak projevit svou bratrskou lásku.

Svatý František Saleský (1567–1623)

Spiritualita Františka Saleského nabízí zajímavou analýzu otázky Boží netrpnosti. Ve svém učitelském spisu *Filotea* věnuje pozornost tomu, jak rozpoznat pravé ctnosti, které musí křesťan mít, a to tak, že ukazuje na možné chyby a přehánění. V úvodu této problematiky říká:

Jsou určité věci, které mnozí považují za ctnosti, ale které jimi vůbec nejsou, a o těch ti musím něco říci. Jsou to extáze či vytržení mysli, stavy bez citů a vnímání, zbožšťující spojení, uchvácení, proměny a jiné takové dokonalosti. Píší o nich některé knihy a slibují, že pozvednou duši až k ryze rozumovému nazírání a k podstatné účasti ducha na svrchovaném životě.[7]

Vysvětluje, že máme před sebou mimořádné dokonalosti, které překračují přirozenou lidskou cestu, ale ve skutečnosti se nejedná o ctnosti, ale přesněji o „odměny, které Bůh za ctnosti uděluje jako závdavek nebo lépe jako ukázky štěstí budoucího života. Lidem se jich občas od Pána dostává proto, aby v nich vyvolaly touhu po plnosti blaženosti tam v nebi."

Tento duchovní stav se netýká obrácení, snahy o dokonalost ve ctnostech, cvičení se ve ctnostech za účelem duchovního sjednocení s Bohem, které musí osoba vykonávat během celého svého křesťanského života. Tyto milosti jsou naopak

předzvěstí blaženého věčného života, ke kterému věřící směřuje. Svým způsobem odhalují tajemství nekonečného života. Svatý František je nepovažuje za nezbytné k tomu, abychom Bohu dobře sloužili a milovali ho, a také se domnívá, že jich nemůžeme dosáhnout prací nebo snažením, „protože to jsou spíše stavy než činnosti a my je můžeme leda přijímat, ale nikoli v sobě vyvolávat".

Kdo skutečně usiluje o to, aby se stal poctivou a zbožnou osobou, jedním slovem svatým před Bohem, nemůže se starat o to, aby získal stavy bez citů a vnímání, stav extáze ve zbožšťujícím spojení. Svatý František doporučuje Filotee: „Zlíbí-li se Bohu povznést nás až k těmto andělským dokonalostem, budeme také dobrými anděly, ale prozatím se prostě, pokorně a zbožně cvičme v malých ctnostech, jejichž ovládání učinil Pán Ježíš cílem naší péče a práce."

Ženevský biskup poznává v božské a andělské velikosti vlastnosti, které budou nabízeny blaženým při věčném životě v nebi. Nenutí ty, kteří se vydávají na cestu ke svatosti, aby je vyhledávali, a naopak ty, kteří již na této cestě pokročili, vybízí, aby je přijali. Sám Bůh bude hodnotit stupeň postupování duše tím, že bude učedníkovi nabízet takové milosti, které jsou vhodné pro jeho stav duše.

Jeho silná spiritualita neztratila nic ze své aktuálnosti, protože vždy vyžaduje pečlivou bdělost v oblasti pozvedávání ducha. V závěrečné analýze připomíná učení sv. Pavla, kterým se Pavel obrací na „rozbouřené" společenství v Korintě, jež je přehnaně pozorné k projevům darů Ducha Svatého (1Kor 12). Teologální ctnost lásky zůstává jedinou nezbytnou cestou k dosažení božské dokonalosti. Svatý František je přesvědčen, že učedník míří směrem k milujícímu netrpnému Bohu. Tak popisuje jeho na zemi nedosažitelnou dokonalost, která je ale nabízena jako cíl křesťanského života. Více se zabývá aktivním životem, tedy životem ctností, než životem kontemplativním, který ukazuje na stav blaženého člověka v patření na Boha.[8]

Svatý Ignác z Loyoly (1491–1556)

Teologicko-spirituální vize Ignáce z Loyoly je na jiné úrovni než u Františka Saleského, ale není k ní v opozici. Zakladatel Tovaryšstva Ježíšova se ve svých známých *Duchovních cvičeních*[9] věnuje křesťanské formaci ve všech životních stavech, jak světských, tak řeholních.[10] Duchovní cvičení jsou užitečná především k tomu, aby pomohla zvolit životní povolání. Svatý Ignác jako pozorný znalec lidské přirozenosti nepodceňuje ani nikdy nepřehlíží hnutí lidské duše a rozeznává její napětí a impulzy, sklony a vášně. Mezi oblíbené předměty zkoumání tohoto svatého

patří především zkoumání křesťanské indiference jakožto otevření konečného ducha Bohu.

Obsahem jeho *Duchovních cvičení* je evangelijní potřeba a křesťanské úsilí o indiferentnost. To je hlavní přesvědčení sv. Ignáce a zároveň páteř procházející celým jeho učením, hlavně v oblastech volby. K dosažení cíle života je nezbytné, s pomocí milosti Boží, stát se indiferentními a pečovat o evangelijní svobodu a stále rostoucí úsilí v každé činnosti. Následující slova svědčí o tom, jak je pro sv. Ignáce tato indiferentnost důležitá:

Je nutno míti na očích cíl, pro který jsem stvořen, jenž jest, abych chválil Boha, Pána našeho, a spasil duši svou; a zároveň se shledati nezaujatým, bez jakékoli nespořádané náklonnosti, tak abych nebyl nakloněnější nebo náchylnější přijmouti věc předloženou nebo vzdáti se jí, ani nakloněnější nebo náchylnější vzdáti se jí než přijmouti ji.[11]

Tento způsob, doporučovaný k dosažení cíle křesťanského života, není cizí jistému konceptu neměnné netrpnosti. Otevření se a ochota k ignaciánské indiferentnosti obsahuje, předpokládá a někdy nabízí aspekt stálosti. Je nutné pracovat (*hacer*) na tom, aby se člověk stal indiferentním. Hlavně ve chvíli rozhodování, volby (*hacer sana y buena elccion*) je nutné (*hallarme*) být indiferentní, tedy osvobozený od neuspořádaných citů a vášní, být svobodný vůči všem časným věcem. To znamená postavit se stranou toho, co je pouze časné, a tím se otevřít netrpnému Bohu:

Proto je nutno, abychom se učinili nezaujatými vůči všem stvořeným věcem (es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas), *ve všem, co je ponecháno svobodě našeho volného rozhodnutí a není jí zapovězeno, tak abychom ze své strany nechtěli raději zdraví než nemoci, bohatství než chudoby, cti než necti, života dlouhého než krátkého, a důsledkem stejně ve všem ostatním: jedině po tom toužíce a to si volíce, co nám více napomáhá k cíli, pro který jsme stvořeni.*[12]

Kdo se vydá na cestu duchovních cvičení, vytvoří si nový vztah k proměnlivému stvoření, nejen v jeho slabosti, ale ve všem, co je v něm dobré (zdraví, dlouhověkost apod.), ale nikoli dokonalé. Naopak člověk neustále shledává nestálost věcí, jejich křehkost a proměnlivost. Křesťan je zaměřen na stav osvobození se od všeho, co je pouze prostředkem k dosažení cíle, který mu Bůh připravil pro jeho spasení. Je to pohyb imitace, namáhání se, aby se člověk stal podobným hledanému cíli, to jest samotnému Bohu. Cestou tohoto duchovního pohybu není nic jiného než „stát se indiferentním", až téměř neměnným. Pro každé stvoření zůstává tato

cesta vždy jen cestou a prostředkem podřízeným nedokonalostem. To s sebou ale zároveň nese stopy bytosti neměnné, která je cílem pohybu křesťanského ducha.

Ignaciánská spiritualita absolutně nežádá stát se apatickými, lhostejnými, bezcitnými, ale chce učinit člověka svrchovaně svobodným a vládcem nad svými myšlenkami a přáními, nad svými vnitřními hnutími a sklony, nad vášněmi a city. Právě nakolik se člověk všeho zříká, natolik přichází do stavu indiferentnosti, ve kterém se nenechá ničím a nikým ovládat.[13] Pozitivním způsobem sám vše ovládá a klidně všechno koordinuje za účelem hledaného cíle.[14] Jenom tímto způsobem jsme svobodní k tomu, abychom dosáhli úplné ochoty sloužit jedinému a absolutnímu Bohu.[15] Evangelijní indiferentnost znamená uskutečnění prvního blahoslavenství: „Blahoslavení chudí v duchu." (Mt 5,6)

Duchovní vedení sv. Ignáce nás přivádí na radikální a maximálně evangelijní cestu. Je zaměřeno na dokonalost v jakémkoli stavu.[16] Neměnná dokonalost existuje jenom v Bohu, proto se mu člověk musí stále více podobat. Touha po cíli, tedy po „největší oslavě Boží", je ve skutečnosti touhou nikdy nenasycenou. Pro Ignáce je principem a motivem žití vlastního života a života v Tovaryšstvu Ježíšově. Je to ale také způsob dosažení duchovní dokonalosti, kdy se křesťan nachází před Bohem neměnný ve svém dobru, a může tedy sloužit univerzálnímu dobru.

Na závěr můžeme říci, že existuje podobnost mezi duchovním prostředkem a cílem, který se člověk snaží neustále dosáhnout. Cílem je Bůh a jeho sláva, nekonečné dobro spásy.

V ignaciánských duchovních cvičeních směřujících ke svaté indiferentnosti je základním prvkem neměnnost osoby, která v duchu volí za svůj cíl slávu Boží, a tak se dostává nad nestálé věci. Není to vůbec jednoduché a prosté cvičení. Naopak, vyžaduje konstantní námahu ve vyváženém odpoutávání se od nadvlády skutečností tohoto světa. To neznamená, že je takový člověk lhostejný vůči světu, ale vychází z tohoto principu:

Žádná věc mnou tedy nesmí pohnout, abych si vzal ty nebo ony prostředky nebo se jich zbavil, leč jedině služba a chvála Bohu, Pánu našemu, a věčná spása mé duše.[17]

Stvoření zůstává uprostřed proudu života, ve volbě (nezměnitelné a změnitelné),[18] ale zároveň v sobě vytváří jakousi rovnost, druh duchovní vyrovnanosti, tíhnutí k dokonalosti Boží, v níž pak spočívá věčná spása věřícího.

Svatý Pavel od Kříže (1694–1775)

Téměř celý život žil sv. Pavel od Kříže v 18. století, století osvícenství. Jako zakladatel řádu pasionistů, který je zaměřený na kázání, se jeho činnost jeví jako protikladná k této sekulární laické kultuře. Základním povoláním mladého Pavla byl kontemplativní život, a to až k mystickému spojení. Prokazoval až mimořádnou, skoro nemožnou vytrvalost v modlitbě, v níž setrvával šest nebo sedm po sobě jdoucích hodin. Neúnavným předmětem jeho kontemplace bylo utrpení a smrt Ježíše. Z tohoto modlitebního úsilí se zrodila potřeba sdělovat druhým svůj soucit.

Jeho kázání byla formálně zaměřena na tajemství Ježíšova utrpení. Byla dramaticky vzrušující a zároveň byla doplňována přísnou kajícností, což dojímalo davy posluchačů. Přirozeně v sobě pociťoval potřebu trpět společně s Kristem, a proto spontánně žil velmi přísným asketickým morálním životem. Na druhé straně ale jeho láskyplné zapálení nepřehlíželo ostatní aspekty tajemství Boha, o nichž však často nebyl schopen mluvit, jak to sám vyznával.[19]

Kristovo utrpení, „dílo Lásky“,[20] je jakoby mostem k tajemství božské lásky. Vybízí ke každodenní meditaci o Kristově utrpení a doporučuje přijmout vlastní utrpení trpělivým odevzdáním se, a tak růst ve spojení s Bohem. Podstupovat zkoušky pro tohoto světce znamená zakoušet božský klid, nepopsatelnou radost a téměř netrpné mystické vnímání Božího tajemství. Ponížení se až k zakoušení bolestí kříže očišťuje a přináší lahodné spojení s Bohem.[21] Samozřejmě že se nezabývá teologickými otázkami a v pravém slova smyslu nepojednává o božských vlastnostech. Ale i tak je zajímavé, že tento mystik, tak silně přitahovaný Spasitelovým utrpením, nehovoří o žádné Boží účasti na utrpení, která by zatemňovala nekonečnou Boží dokonalost. Nepovažuje je však za druhořadé ve chvíli utrpení Syna. Naopak, zakouší silný křesťanský smysl pro Boží vtělení a jeho „stání se člověkem“[22] a tajemně se spojuje s dokonalou Boží netrpností, která ve své nekonečné lásce připravuje prostřednictvím kříže spásu člověka.

I když sv. Pavel od Kříže přímo nepojednává o otázkách netrpnosti Boha, je zajímavé, že cestu utrpení neukazuje v Bohu, ale pouze v asketických přístupech, které k Bohu přivádějí.

Svatá Terezie z Ávily (1515–1582)

Jednou z nejznámějších částí spisů sv. Terezie, kterou si na tomto místě dovolujeme předložit, je báseň věnovaná neměnnému Bohu, který naplňuje duši učedníka. Tato její duchovně velmi hodnotná slova, napsaná na obyčejnou knižní záložku,

která se zachovala v Tereziině breviáři, dobře shrnují její postoj ke zkouškám, které během svého života a ve svém reformátorském díle podstupovala. Nehybnost je v této básni opakem lidského neklidu, takže se v zásadě musí chápat jako neznepokojitelnost ducha. I když Terezie nepoužívá vlastní termín „netrpnost", je jasné, že se v oblasti spirituality netrpnosti nachází neměnný Bůh. Světice z Ávily prohlašuje:

Nada te turbe,	*Ničím se neznepokojuj,*
Nada te espante,	*ničím se nermuť,*
Todo se pasa,	*všechno pomíjí,*
Dios no se muda,	*Bůh se nemění,*
La paciencia	*trpělivostí*
Todo lo alcanza,	*dosáhneš všeho,*
Quien a Dios tiene	*kdo má Boha,*
Nada le falta:	*tomu nic neschází:*
sólo Dios basta.[23]	*jediný Bůh stačí.*

Pozemská protivenství nemají vliv na Boží život, i když se Bůh o ně velmi zajímá, protože chce spasit člověka v tom, čím trpí. Odvaha trpělivosti a naděje věřícího v časných zlech vyrůstá ze skály božské neměnnosti a stálosti – ovoce života, který vlastní. Tato světice je také přesvědčena, že kdo má Boha ve svém srdci, tomu nic nechybí, i když zakouší velké nedostatky, které může vyvolat zlo v lidském životě.

Myšlení učitelky modlitby, ženy velmi praktické, není ovlivněno stoiky, ale vychází striktně z mystické zkušenosti Boha, který se spontánně zjevuje ve své tajemné osobě a zároveň je činný prostřednictvím ekonomie vtělení Slova.[24]

Svatá Terezie od Dítěte Ježíše (1873–1897)

Obě karmelitky, o nichž budeme dále pojednávat – sv. Terezie z Lisieux a bl. Alžběta od Nejsvětější Trojice –, jsou duchovními sestrami Terezie z Ávily. První, malá Terezička, ve svém odkazu rozvíjí „tajemství samotného Boha Lásky, Boha Trojice, nekonečně dokonalého v sobě samém".[25] Terezie dochází ke stále jasnějšímu poznání dokonalého Boha, a to jednoduchou cestou své spirituality, i když sama nevěří, že by se zmohla na víc než jen „koktání" o tajemství velkého Boha.[26] Jednoduchost jejího učení často čtenáře dojme, protože mu umožní zakusit stejné pocity, jaké prožívala Terezie. A právě v jasnosti a jednoduchosti její zvěst ukazuje

na průhlednost tajemství křesťanské víry, žité jako mučednická oběť ducha a těla až do smrti.

Učení této světice je charakteristické jednou zvláštností. Ve svém mládí Terezie rozvažovala o tajemství Boha v situaci, kterou by moderní autoři nazvali omezující až zatěžující překážkou. Dívá se na Boha přes bolest a prostřednictvím svého utrpení. Sama stojí mezi svým Vyvoleným, věčným a jemným Bohem, a každodenní strastí, mezi nepoznatelným světlem dobrého Boha a temnotami bolesti a kříže nemoci. Utrpení není pro Terezii nějakou námitkou proti všemohoucímu Bohu. Není jenom zkouškou, ve které je potřeba sebrat síly k tomu, aby dokázala tělesně a duchovně bojovat, ale je to vrcholná chvíle odevzdání se do Božího tajemství. Terezie ve chvíli smrti, ve svých pouhých 24 letech, říkala: „Nemohu dýchat, nemohu zemřít. Ale chci ještě dál trpět."

Mnohé moderní čtenáře postoj této velmi mladé světice silně zasáhl. V jednoduchosti Malé cesty bylo přijetí utrpení téměř bezprostřední, byla to rozhodující volba trpět pro Ježíše.[27] Láskyplné spojení, které začíná žít v srdci této světice, nejenom že doprovází utrpení, ale dovoluje, aby se stalo místem stále hlubšího poznání Boha, a tím se odstranila tvrdost tíhy bolesti.

Terezie výslovně nemluví o netrpnosti, ale o Bohu se dvakrát zmiňuje jako o neměnném. Nejvýznamnější pasáž jejích spisů se nachází v *Rukopise A*, kde je neměnný Bůh viděn v průsečíku lásky a tužeb duše. Terezie píše:

Pochopila jsem, že bez lásky *jsou všechna díla jen nicota, a to i díla nejskvělejší, jako je vzkříšení mrtvých nebo obrácení národů…*

Dary, kterými mě Pán štědře zahrnul (aniž jsem o ně prosila), místo aby mi ublížily a vedly mě k marnivosti, vedou mě k Němu. Vidím, že On jediný je nezměnitelný, *že on jediný může naplnit mé nesmírné tužby…*[28]

V Písmu, stejně jako i v tradici církve se mluví o Bohu a jeho lásce k lidem, ale v tereziánském učení má tato láska zvláštní příchuť. Pouze neměnnost je dokonalostí, která se může definovat jako negativní, jelikož u Boha neguje nedokonalost, která mu nepatří. V tereziánském slova smyslu se ale Neměnný víceméně chápe jako pozitivní vlastnost, nikoli ve smyslu zaměření se na negování omezenosti, ale vyjadřuje sílu naplnit lidské touhy až po tu nejhlubší, touhu po spáse. Neměnnost patří k prioritám její lásky a v tomto smyslu vylučuje u Boha trpnost. Terezie žila mimořádnou zkušeností, která ji přibližovala k netrpné Boží podstatě. Když plně poznala, že je nemocná, nepociťovala žádný strach ani touhu. Vytratila se jí touha po utrpení a zůstala jí jenom láska. Síla lásky, která ruší utrpení, vytahuje ze samotného utrpení dobro, které překonává každou touhu.

Netoužím ani po utrpení, ani po smrti, a přece obojí mám ráda. Ale přitahuje mě jen láska… *Dlouho jsem po nich toužila, měla jsem utrpení a myslela jsem, že se dotýkám okraje nebe, myslela jsem, že květinka bude utržena ve svém jaru… Nyní mě vede už jen odevzdanost, nemám žádný jiný kompas!… Ani už nedovedu o nic vroucně prosit, s výjimkou toho, aby Pán Bůh na mé duši dokonale splnil svou vůli a aby tomu tvorové nemohli překážet.*[29]

Terezie chválí utrpení, protože se v něm „podobáme Bohu".[30] Je to cesta dokonalosti, která připodobňuje nikoli k trpícímu Bohu, ale k Bohu nekonečně milujícímu. Utrpení je přechodem ke zkušenosti mocné a utěšující lásky Boha, který dává odpočinout od každého nepokoje a každé bolesti. Utrpení posiluje duši, dává dozrát lásce a přeměňuje ji na božskou lásku, a to až do bodu, kdy „nevěříme, že můžeme milovat bez utrpení, bez velkého utrpení… […] To je naše bohatství, náš výdělek!"[31] Je to způsob, jak se „cvičit" v Božím milosrdenství.

Pojmout Boha – jak je to jen lidsky možné – samo o sobě nenese utrpení, poslané nebo nabídnuté Nejvyšším, ale pouze jeho milosrdenství:

Mně dal své nekonečné milosrdenství a skrze ně *nazírám a uctívám ostatní božské dokonalosti…! Tehdy se mi ukazuje, že všechno září* láskou.[32]

Terezie ve světle této lásky zkoumá reakce Boha vzhledem k utrpení a jednoduchými slovy je popisuje:

Čím je utrpení vnitřnější, čím je méně viditelné očím tvorů, tím víc těší tebe, můj Bože! A i kdybys – což je nemožné – nevěděl o mé trýzni, byla bych přece šťastná, že trpím, kdybych tím mohla zamezit nebo usmířit jeden jediný hřích proti víře…"*!*[33]

Terezie nepochybuje o úplném zájmu Boha o „malinké zrníčko písku", jak se světice sama nazývá, ale ani se nezabývá tím, jestli Bůh ví o její oběti, protože vždy převažuje síla jeho lásky, která nás spasí od tíhy utrpení.

Blahoslavená Alžběta od Nejsvětější Trojice (1880–1906)

Alžběta od Nejsvětější Trojice se ve svých spisech ukazuje jako velká znalkyně neměnného tajemství Boha lásky.[34] Mystička opěvuje svou lásku k Ježíši, kterého ve vytržení považuje za nekonečně blízkého: „Miluji vás až ke ztotožnění své duše se všemi pohyby Duše vaší." Jedná se o pohyby lásky toho, který je neměnný.

Výrazy mystičky mohou být méně pochopitelné tam, kde se jazykově nevyjádřitelné tajemství nedá formulovat. Ve svém *Deníku* se blahoslavená často obrací přímo k Bohu: „Nechejte se dojmout“, čímž myslí dojmout posty a modlitbami za spásu duší.[35] Anebo žádá ve chvíli duchovního vzrušení: „Otče nebeský, nedáte se dojmout? Jistě si nezasloužím toto štěstí, ale nechejte mě nejdříve zemřít, než mě svážete touto tolik toužebně očekávanou velkou milostí. Obětuji vám svůj život.“[36] Milost, po které Alžběta touží, je mít účast na utrpení: „Vidíte, můj Bože, toužebné přání mého srdce, pošlete mi mnoho utrpení. Jenom ta mi pomohou snášet život. Nebeský Otče, buď trpět, nebo zemřít!“[37] Modlitba se stává druhem mystické alternativy, ve které se realizuje Boží vůle na cestě této blahoslavené. „Buď trpět, nebo zemřít!“ důrazně opakuje a dodává: „všechno pro povinnost, nic pro potěšení, ale všechno s potěšením“,[38] s odvoláním se na známou báseň sv. Terezie od Ježíše *Nada te turbe*.

„Dojmout“ Boha se tak stává mystickým obrazem pro vyjádření skutku, kterým získá milost, spásu. Bůh přijímá usmíření spravedlivého a odhaluje sílu svého milosrdenství. To je konfrontující Boží odpověď na utrpení mystičky. V určitém slova smyslu musíme říci, že všechno dojetí je na straně mystičky, je na straně lidství, které jiným způsobem nedokáže dosáhnout Neomylného. Tato mystička nezkoumá dojetí v Bohu ani na cestě víry nebo v duchovním boji, ale především vyjadřuje své mystické zkušenosti a duchovní – osobní spojení s neměnným Spasitelem, které by jinak nemohla ani zhruba vyjádřit.[39]

Pokud Alžběta spatřuje v „utrpení žebřík, který vede k Bohu, do nebe“,[40] pak to je ze tří důvodů:

1. obrácení, jemuž utrpení může pomoci
2. zásluha, odměna, která je získána z trpělivosti a síly bolesti
3. usmíření, protože „nic nepohne srdcem Boha jako utrpení“. [41]

Je to vzácné svědectví usmíření za vlastní hříchy a hříchy druhých lidí, i za celý svět. Tajemně nabývá působení Božího milosrdenství, které je neměnné: získává ho, protože on je věrný sám sobě. „Bůh se sklání k duši […] s niterným dojetím Otce“ a blahoslavená to neopomíná vysvětlit jako „završení díla, tedy oslavení duše tím, že ji přeměním ve své království“.[42]

Kdo je přeměňován, kdo se mění, je duše, která se stává částí Božího království. Je to pohyb milosti, který Bůh mysticky nabízí a kterým se dotýká zamilované duše. Dotýká se člověka, tedy uskutečňuje se v tom, kdo kontempluje. Dojetí a pohyb duše jsou nezbytné pro přeměňování se v toho, jenž nese duši k vlastní blaženosti.

Některé závěry k učení svatých

1. První a základní důraz je na spojení, které světci vnímají mezi prvky dogmatické nauky a křesťanským a morálním životem. Existuje hluboký vztah mezi Boží netrpností a cestou ke stálosti lásky, která se získává na cestě ke svatosti.[43] Tento vztah umožní každý den pozorovat, jak se nový život nachází u Boha, který se nemění, a jak všechno to, co přichází, znovu rozkvete ve věřícím člověku, když se snaží podobat se Otci na nebesích (Lv 11,44–45; 19,2; 20,26; Mt 5,48; anebo také Lk 6,36), tedy „pevní a byli ve všem, co je Boží vůlí, dokonalí a stálí" (Kol 4,12b).

Náročnou cestou k evangelijní svatosti, kterou Kristus popisuje jako těsnou bránu, úzkou cestu (srov. Mt 7,13–14; Lk 13,24), jako jho, které netlačí, a břemeno, které netíží (srov. Mt 11,30), není možné kráčet bez neustálého vztahu k Bohu, který se ve svých citech nemění. Pokud je obrácení neustálá a nutná přeměna ke zralosti, pokud obrácení zavazuje city duše a vyžaduje vnitřní boje, zápory a oběti, je zároveň i nasměrováno na Toho, který nestrádá ve svém duchu, protože je jistým a pevným cílem štěstí.

Neexistuje tedy rozpor mezi porozuměním víře a křesťanským životem. Naopak, vlastnost netrpnosti Boha neměnného v lásce se výrazně projevuje na cestě, která vede ke Kristu. Je zdrojem a zárukou spirituality naplněné nadějí a důvěrou. Je ale také cílem, dokonalým štěstím, které se na věčnosti v nebi nabízí blaženým a které je odlišuje od těch, kteří jsou ještě na cestě. Je to úplná svoboda, ve které se už netrpí.

2. Boží netrpnost nekonečně osvěcuje i lidské utrpení. Bůh neutíká před problémem lidské osoby. Jak podotýká Hans Küng: „Bůh nás nechrání před každým utrpením, ale v každém utrpení nás podpírá." Poučení od světců potvrzuje tuto Boží odpověď na problém utrpení, v konečném důsledku i vzhledem ke smrti. Citujme zde známé prohlášení Paula Claudela: „Bůh nepřišel, aby nám vysvětlil utrpení, ale aby ho naplnil svojí přítomností." Významný je pohyb Božího díla, jímž se básník zabývá a který je přítomen v životě svatých. Důležitá je přeměna utrpení a ne to, že se Bůh věčně naplňuje bolestí světa. Na kříži na sebe bere všechna utrpení a hříchy světa, a to proto, aby člověk mohl žít Boží přítomností, která ho podpírá, vyzdvihuje a posiluje i v hlubinách utrpení. Svatí ukazují, že dokážou žít utrpení a bolest právě v blízkosti Lásky, která je neměnná, nestrádá, ale má spasitelnou moc a vybízí k následování.

3. Božská netrpnost svým způsobem nachází analogickou paralelu v pokoji, který člověk může prožívat i uprostřed životních bouří. Stálost srdce, chápaná jako nepoddajnost vůči vášním, tedy umět žít lidství božským způsobem, je tajemstvím křesťanství, které napodobuje tajemství Vtělení dvou přirozeností Krista podivuhodně nesmíšených, ale spolupracujících, sjednocených v jedné osobě Slova. Tato ekonomie spásy ukazuje dynamiku svatosti. Světci nepřekračují zjevení Krista, ale díky spojení s Kristem, především ve svém a jeho utrpení, poznávají Netrpného Boha Ježíše Krista.

4. Snad bychom tímto způsobem mohli shrnout dvě tendence křesťanské spirituality, kterou jsme se zabývali. Na jedné straně máme autory, kteří kladou netrpnost na konec cesty směřující ke spojení s neměnným Bohem a v důsledku toho ji hodnotí pro člověka jako nedosažitelnou a nedostupnou.

Na druhé straně jsou autoři, kteří vybízejí své následovníky, aby hledali stopy Božího bytí již na své duchovní cestě. Vždy se jedná o mimořádné milosti, které jsou uděleny v mystickém životě, ale jsou to i výsledky na cestě, která směřuje k napodobování Boha prostřednictvím stále většího odpoutávání se od sebe samých a od okolního světa.

Existuje ještě jedna vlastnost, která úzce souvisí s cestou ke svatosti. Zdá se, že otázka vnímání netrpnosti je spojena se samotným stavem duše učedníka, buď začátečníka, postupujícího či dozrávajícího, nebo zralého, a to v souvislosti s přilnutím k Božím tajemstvím. V prvních stadiích se mluví o netrpnosti jako o něčem výhradně božském, odlišném od člověka. Postupně se dokáže netrpnost chápat jako bližší hodnota, svým způsobem mysticky zakoušená, jako předsíň do věčnosti. V tomto bodě se ale méně uplatňuje rozumové a postupně rozvíjené poznání, jež se právě kvůli svým intelektuálním postupům odděluje od neměnné pravdy, které se i tak může dosáhnout po mnohém úsilí a mnohých racionálních postupech. Naopak při dosahování božského netrpného života se víc uplatňuje mystické poznání, přímé a bezprostřední. Negativní stránka netrpnosti se na racionální rovině (negativní teologie) stává čímsi nekonečně pozitivním a rozvíjejícím se ve světle teologické mystiky.

5. Poslední poznámka, kterou nabízí teologie světců, je právě jakýsi druh pozitivního objasnění výpovědí o Bohu. Světci zakoušeli velká utrpení, ale „zaměření se na božské Slunce, Slunce Lásky“[44] je zcela zahalí do Boha a do svrchovanosti jeho Bytí. Pokud má utrpení pomáhat člověku vystoupit k Bohu, pak není nikdy samo o sobě cílem, protože není žádným dobrem. Ale pokud může být příležitostí k dobru tomu, kdo se učí trpět, nemůže být vlastností nekonečně dobrého Boha.

Z italského originálu „L'insegnamento dei Santi sull'impassibilità divina“
z knihy *Davvero Dio soffre?: la tradizione e l'insegnamento di S. Tommaso*,
sv. 1, Sacra doctrina, Edizioni Studio Domenicano,
Claustrum 21, 2003, s. 215–238,
přeložila Milena Macková.

POZNÁMKY:

1/ H. U. von Balthasar: „Theologie und Heiligkeit“. IN: *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie* 1. Einsiedeln 1960, s. 195–225 (*Verbum Caro*. Brescia 1985, s. 200–229).

2/ Svatý Benedikt nejenže vybízí své mnichy, aby „zůstávali“ v pokoji, ale prakticky od nich vyžaduje slib „fyzické-tělesné“ stálosti. Tak má *stabilitas locis* za cíl skutečnou stálost, tedy stálost srdce.

3/ Bernard z Clairvaux: *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, 26, 5 (SC 431, ed. P. Verdeyen. Paris 1998, s. 288–289) [česky: *Kázání na Píseň písní*. Překlad Markéta Koronhtályová. Praha, Krystal OP 2009, s. 337].

4/ Jedná se o článek nazvaný „Quelques réfléxions sur le savoir theologiques“. IN: *Revue thomist* 69, 1969, s. 5–27, ke kterému se ještě vrátíme.

5/ S. Giovanni di Dio: *Lettera* 27, citováno IN: O. Marcose: *Cartas y escritos de nuestro glorioso padre san Juan de Dios*. Madrid 1955, s. 48–50.

6/ S. Atanasio: *Contro i pagani*, 42–43 (SC 18, ed. P.-T.Celot. Paris 1947, s. 194–197).

7/ S. Francesco di Sales: *Filotea: Introduzione alla vita devota*, kap. 2. IN: *Oeuvers*, ed. A. Ravier. Paris 1969, s. 34–36 [česky: *Úvod do zbožného života*. Přeložil Otomar Radina. Kostelní Vydří 2003, s. 101].

8/ Zde se dá spatřovat vliv učení sv. Tomáše Akvinského v jeho otázkách věnovaných aktivnímu a kontemplativnímu životu člověka: STh, II.-II, q. 179–181.

9/ Používáme vydání *Esercizi spirituali: Ricerca sulle fonti con testo originale a fronte*, ed. P. Schiavone. Milano 1995; další spisy sv. Ignáce jsou: *Direttori autografi: Autobiografia*, *Doario spirituale*, *Costituzioni* a zhruba 7 000 dopisů.

10/ Mlgn: *Epistolae et instructiones*, sv. 6, 281.

11/ *Esercizi spirituali*, 179 (2 a–b), s. 256–257 [česky: *Duchovní cvičení sv. Ignáce z Loyoly*. Překlad Jaroslav Ovečka SJ. Praha 1941, s. 185–186]. Svatý Ignác na tento bod učení velmi naléhal i při jiných příležitostech. Chválil řeholníky, že „neupřednostňovali svoje chtění, a říkával: Velmi si pro všechny přeji absolutní indiferentnost. Takto za předpokladu, že existuje poslušnost a obětavost, odříkání ze strany výše uvedeného, se tento nachází velmi dobře uschopněn k následování toho, k čemu tíhne." (Mlgn: *Fontes narrativi*, sv. 1, s. 596).

12/ *Esercizi spirituali*, 23 d–e, s. 102–105 [česky: op. cit., s. 110]. Při svých přednáškách v Římě ale vysvětloval: „K tomu, aby to člověk dobře pochopil, je velmi potřebné a vhodné být osobou indiferentní vůči všem proměnlivým věcem, jako je bohatství, chudoba apod. Nechávat své vlastní srdce u Stvořitele a Pána a nemít tak žádnou neuspořádanou náklonnost." (Mlgn: *Epistolae et instructiones*, sv. 12, s. 671) V jiném bodě vysvětloval, co znamená rozhodnout se pro Boha, „s indiferentností přijímat vyzdvihování a pokořování, pocty a zneuctění, bohatství a chudobu, lásku a nenávist, přijetí či odmítnutí, jedním slovem slávu světa nebo světskou potupu." (Tamtéž, sv. 1, s. 83–84)

13/ To se týká např. nezbytnosti toho, aby se duše neznepokojovala excesy vyvolanými nepřítelem (349 b–c, 430–431), ale „snaží se upevnit na střední cestě, aby se stala klidnou ve všem" (350 b, 432–433).

14/ Srov. *Esercizi spirituali*, 177 a–b (Třetí doba je klidná, když ten, kdo volbu koná, předně uváží, k čemu je člověk zrozen…), s. 254–255 [česky: op. cit., s. 184].

15/ V tomto bodě se můžeme odvolat na další myšlenku sv. Ignáce: „Pracovat, jako by všechno záviselo na mně, a všechno zanechat Bohu, jako by všechno záviselo jenom na Něm."

16/ Srov. *Esercizi spirituali*, 135 d, s. 212–213.

17/ *Esercizi spirituali*, 169 f, s. 242–245 [česky: op. cit., s. 182].

18/ Srov. tamtéž, 171–174, s. 246–251. Rozlišení mezi volbami, které trvají po celý život – nezměnitelné, jako je manželství a kněžství, a volbami zvláštními, tj. změnitelnými.

19/ Např. ve svých *Lettere* (ed. F. Giorgini), sv. 1. Roma 1998, s. 413–428, 432, 734, 752.

20/ Tamtéž, s. 413.

21/ O tomto mluví ve své knize *Diario spirituale*, 1720. IN: *Scritti spirituali*, ed. C. Chiari. Roma 1974, s. 31–53.

22/ Tamtéž, s. 48.

23/ *Obras Completas*. Madrid 1965, 2, 960. Obsahuje slova španělské mystičky a ukazuje jimi na cestu plnou důvěry v Boha v jakékoli životní situaci, i v té nejtěžší.

24/ Když mluví Terezie o Kristu, vypovídá o síle soucitné lásky v Ježíšově lidství: „Jak drtivý musel být jeho smutek, jestliže On, který je moc sama, tím trpí a naříká? […] Anebo se na něho zahleďte, jak nese kříž na svých ramenou, když mu katané nedovolí ani vydechnout. A tehdy se na vás podívá oněma krásnýma očima plnýma soucitu a slz; zapomene na své bolesti, aby vás utěšoval ve vašem trápení, jen když vy na něho budete hledět a prosit ho, aby vás potěšoval." (*Cammino di perfezione*, 26, 4–5 [česky: *Cesta k dokonalosti*. Přeložil Josef Koláček. Řím 1990, s. 126]) Naopak v jedné ze svých básní sv. Terezie popisuje spojení nestejných: „Krása, která překonává každou krásu, způsobuje

bez zranění bolest, bez bolesti neexistuje láska stvořených bytostí. Uzle, který svazuješ tak různé věci, nevím, proč se rozvazuješ, když jsi zavázán, dej sílu zla považovat za nějaké dobro. Spoj toho, kdo není spojen s Bytím, které je nekonečné. Bez dokončení dokonej. Bez nutnosti milovat, miluj. Udělej naše nic velkým."

25/ Jan Pavel II.: *Téresa di Lisieux Dottore della Chiesa* (apoštolský list 19. 10. 1997), 8, kde uznává Terezu jako „pravou učitelku víry a křesťanského života".

26/ Svatá Terezie sděluje matce Anežce od Ježíše, které věnuje svůj spis: „Proto, má matko, jsem šťastna, že mohu zpívat ve vaší blízkosti o Pánově milosrdenství […]. Proto budu mluvit nenuceně, nebudu se znepokojovat ani pro sloh, ani pro četná odbočení, která učiním. Srdce matky vždycky rozumí svému dítěti, i když ono umí jen koktat. Proto jsem si jista, že mě pochopíte a uhádnete, vždyť jste formovala mé srdce a obětovala je Ježíši…! [česky: *Autobiografické spisy (Dějiny duše)*. Přeložila Terezie Brichtová OP. Kostelní Vydří 1991, s. 17] Když psala rukopis C pro matku Marii Gonzagu, svěřuje se jí takto: „Má matko, Ježíš dal vaší dceři tuto milost, že jí dal vniknout do tajemných hlubin lásky. Kdyby mohla vyjádřit to, co chápe, uslyšela byste nebeskou melodii. Ale žel, dovedu vám předvést jen dětské žvatlání." [česky: tamtéž, s. 224]

27/ „Nazítří po svatém přijímání […] se v mém srdci rodí *velká touha po utrpení* a současně vnitřní jistota, že Ježíš mi chystá mnoho křížů. Cítila jsem se zaplavena tak velkými útěchami, že je pokládám za jednu z největších milostí svého života. Utrpení se stalo mám magnetem, mělo půvaby, které mě uchvacovaly, i když jsem je dobře neznala. Do té doby jsem trpěla, ale utrpení jsem nemilovala. Od toho dne jsem k němu pocítila opravdovou lásku. Pociťovala jsem také touhu milovat jen Pána Boha, nalézat radost jen v Něm. Často při svatém přijímání jsem opakovala tato slova z *Následování*: Ježíši, nevýslovná sladkosti, proměň mi v hořkost všechny pozemské útěchy!" [česky: tamtéž, s. 78–79]

28/ *Opere*, s. 205 [česky: tamtéž, s. 167]. Další krok se nachází v Dopise 104 (sestře Anežce od Ježíše): *Opere*, s. 399 [česky: *Dopisy Terezie z Lisieux*. Překlad Terezie Brichtová. Kostelní Vydří 2002, s. 121].

29/ *Opere*, s. 208 [česky: *Autobiografické spisy*…, s 169–170].

30/ Tamtéž, s. 497–498.

31/ Dopis 89 (Céline, 26. 4. 1889), *Opere*, s. 381 [česky: *Dopisy*…, s. 103].

32/ *Opere*, s. 209 [česky: *Autobiografické spisy*…, s 171].

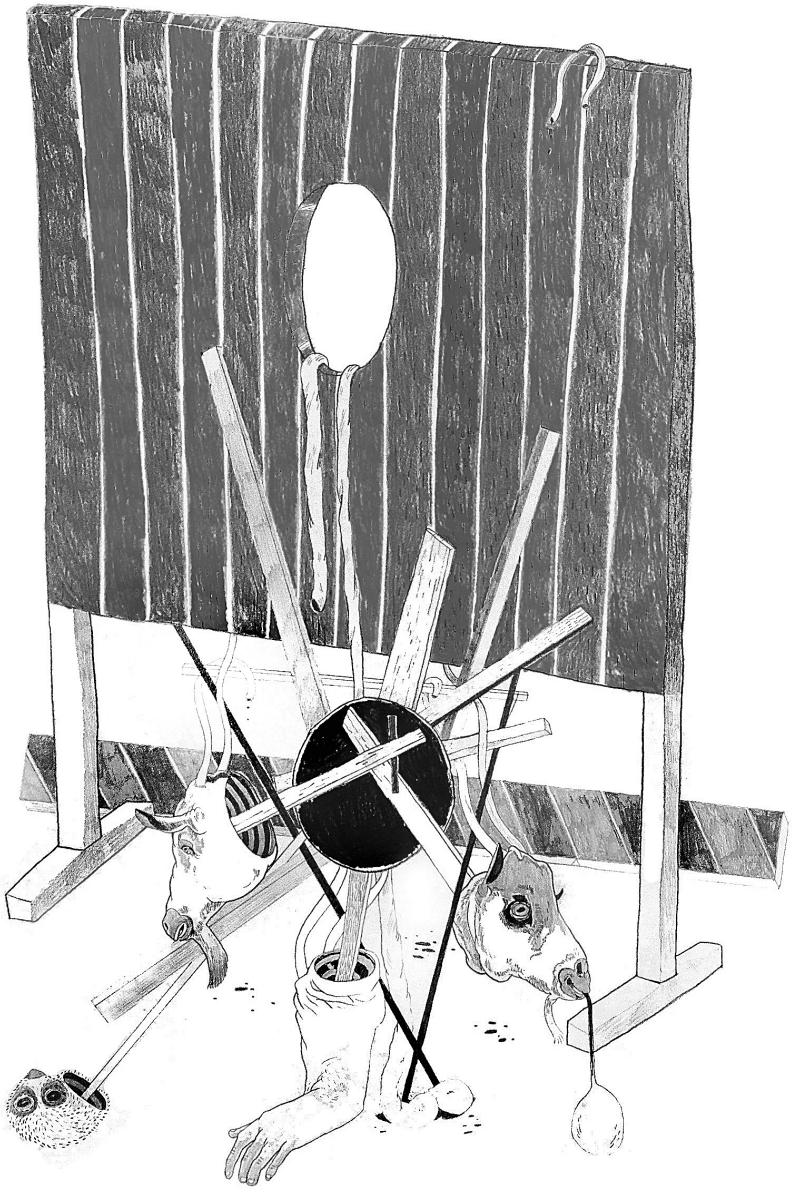
33/ *Opere*, s. 241 [česky: tamtéž, s. 207].

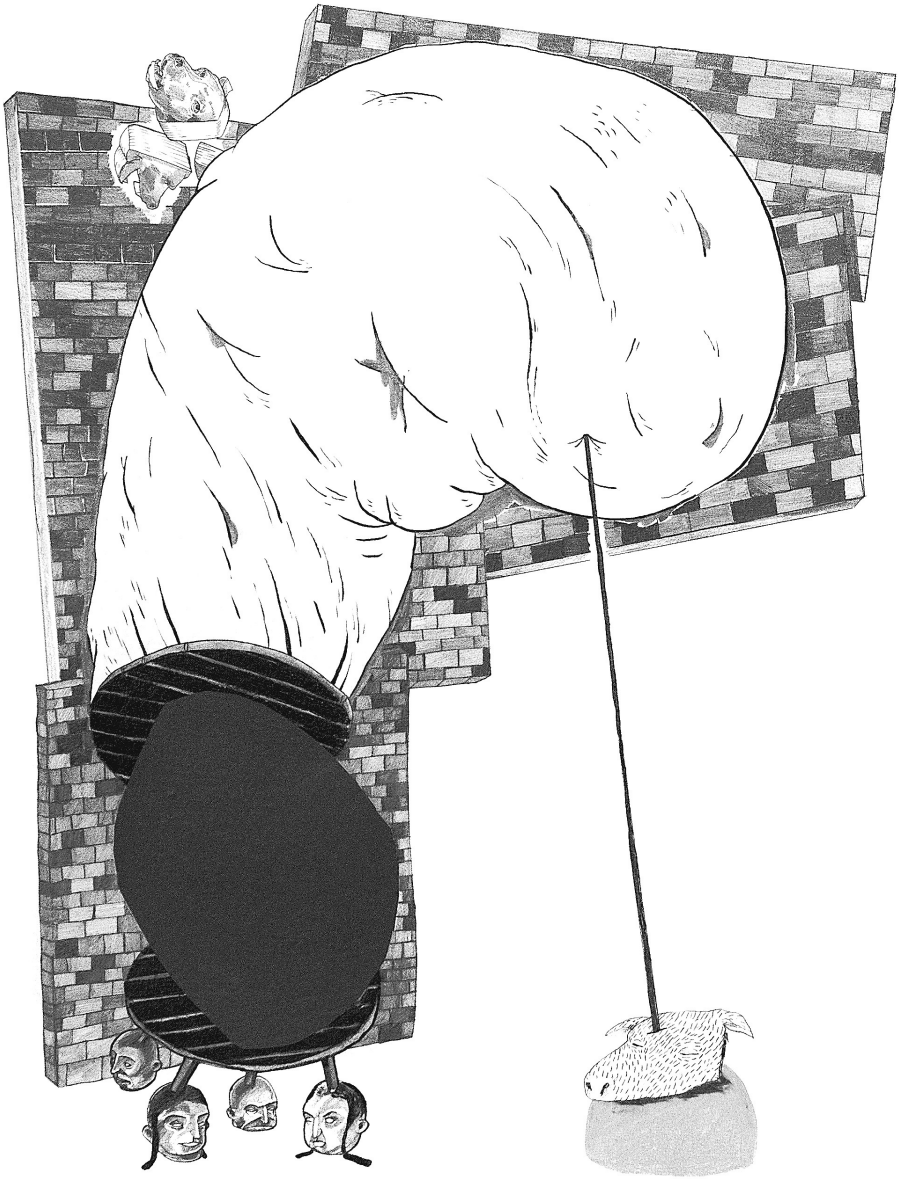
34/ Věnujte pozornost mému článku o učení této blahoslavené: „Fissando immutabile bellezza. Il Dio di una felicità immutabile secondo la beata Elisabetta della Trinità (1880–1906)". IN: *RAM* 2002, č. 4, s. 497–524

35/ „Nechejte se dojmout" se stává téměř antifonou modlitby, je to způsob nabádání, kterým si chce od Boha vzít vytouženou milost. Blahoslavená opakuje: „nechejte se dojmout mými slzami, mými oběťmi. Daruji vám svůj život. […] Ó, Bože všemohoucí, nechejte se dojmout, umírněte svůj hněv! Mnoho duší vás prosí ve jménu Ježíše, nejvyšší oběti…" (*Scritti*. Roma 1967, s. 525–526). „Můj Bože, nechejte se dojmout, obětuji svůj život pro zdar této mise" (s. 527). „Věčný Otče […],

nechejte se dojmout. Prosím vás, abyste mě nechal trpět tisíci bolestmi, ale dejte mi duše pro mého vyvoleného Ježíše." (s. 529)
36/ *Composizioni poetiche*, dne 19. 3., srov. *Scritti*, s. 552.
37/ Tamtéž, srov. *Scritti*, s. 531.
38/ *Diario*, srov. *Scritti*, s. 561. Srov. také S. Teresa d'Avila: *Scritti vari*, s. 14.
39/ Srov. *Diario*, 9. 3., *Scritti*, s. 533.
40/ *Diario*, 17. 3., srov. *Scritti*, s. 548.
41/ „Duše ví," říká Alžběta na jiném místě, „ že utrpení je struna, která vydává krásné zvuky a miluje být jeho nástrojem k nejjemnějšímu dojetí Božího srdce." (10. den, 2. modlitba, srov. *Scritti*, s. 631)
42/ *Scritti*, s. 643.
43/ Jako čteme v Listu Kongregace pro nauky víry: *O některých aspektech křesťanské meditace* (15. 10. 1989), n. 18: „o očistě od všech egoistických instinktů, které člověku zabraňují, aby uznával a plnil Boží vůli v její ryzosti. Vášně jako takové nejsou čímsi negativním, jak mínili stoici a neoplatonici, negativní je jejich egoistické zaměření. A právě od tohoto zaměření se musí křesťan osvobodit, aby tak došel k té pozitivní svobodě, již antické křesťanství nazývalo ‚apatheia', středověk ‚impassibilitas', ignaciánská Duchovní cvičení ‚indifferencia' (Srov. Ignác z Loyoly: *Duchovní cvičení*, č. 23). To je však nemožné bez radikálního sebezapření, jak je to patrné i u sv. Pavla, který užívá výslovně termínu ‚umrtvování' (týká se hříšných sklonů Kol 3,5; Řím 6,11; Gal 5,24). Pouze toto sebezapírání uschopňuje člověka k plnění Boží vůle a k podílu na svobodě Ducha Svatého" (srov. č. 19–21).
44/ Terezie z Lisieux: *Opere*, s. 226.

Krzysztof Olaf Charamsa (* 1972 v polské Gdyni) byl po základních filozoficko-teologických studiích v polském Pelplinu vysvěcen v roce 1997 na kněze. Poté dosáhl licenciátu z teologie na teologické fakultě ve švýcarském Luganu (1998), doktorátu z teologie na Papežské gregoriánské univerzitě v Římě (2002) a licenciátu z filozofie tamtéž (2003). Od roku 2003 je oficiálem Kongregace pro nauku víry. Jako hostující profesor přednáší na Papežské univerzitě Regina Apostolorum a na zmiňované Gregoriánské univerzitě v Římě. Je autorem řady publikací: knihy *L'immutabilità di Dio* (*Neměnnost Boží*, Roma 2002), která je publikací jeho disertace z teologie; knihy *Davvero Dio soffre?* (*Opravdu Bůh trpí?* Bologna 2003), jež je publikací jeho licenciátní teze z teologie, a dalších knih a článků.





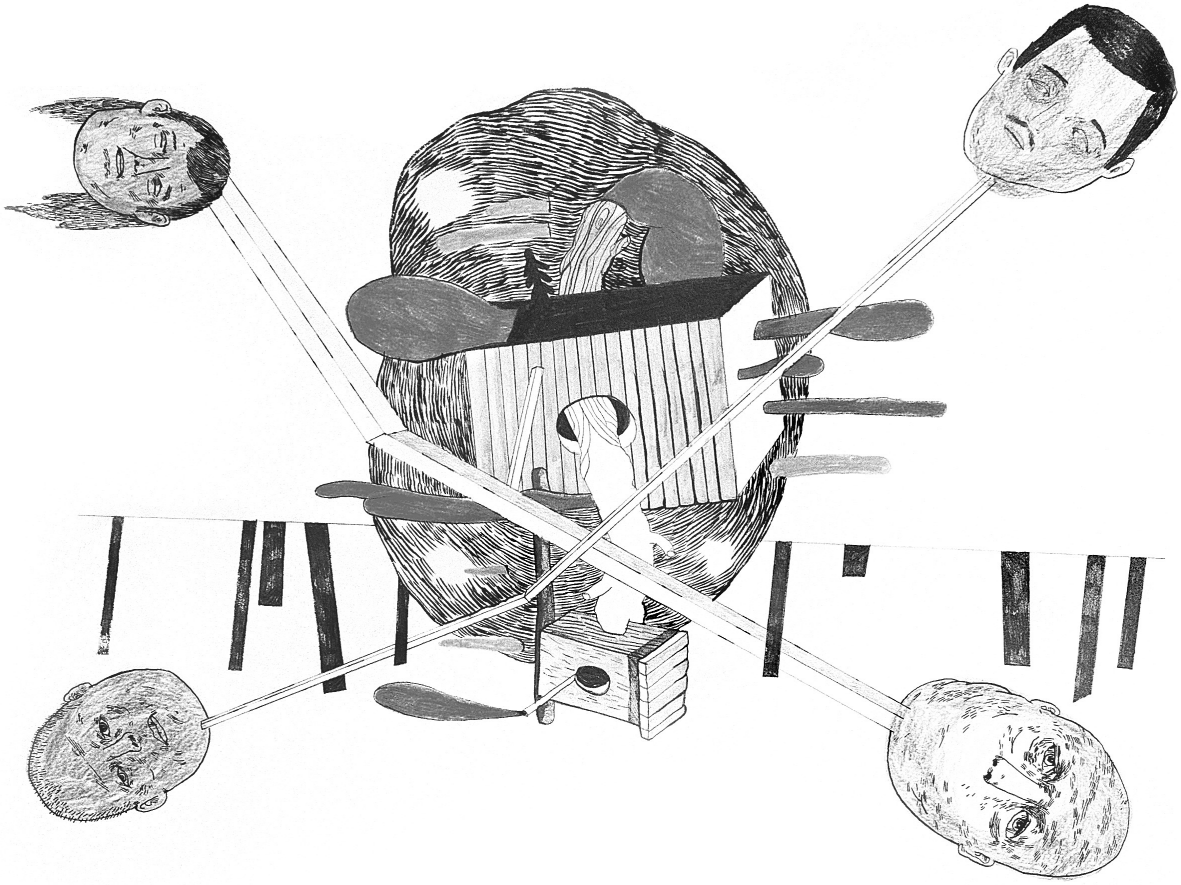
Legenda k obrazovému doprovodu

Výtvarný doprovod tohoto čísla *Salve* tvoří kresby autorské dvojice David Böhm (* 1982) a Jiří Franta (* 1978) z cyklu *Oxymorón* (kresby na papíře, od roku 2011). Oba umělci patří mezi známé postavy české výtvarné scény, o čemž svědčí i jejich již trojí nominace na prestižní cenu Jindřicha Chalupeckého.

Jedním z hlavních témat uměleckého projevu Davida Böhma a Jiřího Franty je v posledních letech kresba, cesta k ní a dělení se o ni. Kresba jako jedna ze základních forem výtvarného vyjádření je v jejich podání nahlédnuta ve své procesuálnosti, v níž ovšem nechybí prvek náhody, hry a především sdílení s druhým. Proti kresbě jako přísně racionálnímu projevu jednotlivce staví dvojice kresbu jakožto kolektivní dění, jemuž kladou nejrůznější překážky, aby se i díky nim dobrali jejích různých podob.

Ukázky z cyklu, které prezentujeme v tomto *Salve*, spojuje kombinace automatické a realistické kresby a metoda dvou autorů, kdy jeden kresbu začne a druhý dodělá. Kresby tak zachycují mnohonásobné vnitřní napětí, které je ovšem vyvažováno autonomním charakterem světa, který je uvnitř nich vytvářen. Nejde tedy o nějaký surreálný automatismus nebo čistě vizuální proud, ale spíše o vytváření obrazů nesených vlastní racionalitou kresby, která vtahuje oba autory a vede je.

Martin Bedřich



Anotace

Sv. Jan Damašský: Řeči na obranu obrazů
Červený Kostelec, Pavel Mervart 2012

Kniha obsahuje vůbec první kompletní překlad tří spisů sv. Jana Damašského († 749), jež jsou dnes známy jako „Řeči na obranu obrazů." Tyto texty zásadně ovlivnily chápání náboženského zobrazování jak na křesťanském Východě, tak Západě. V úvodu knihy se překladatel věnuje sv. Janu Damašskému jako významné osobnosti raně středověkého myšlení a zasazuje vznik jeho spisů do dobového kontextu, tj. ikonoklastických sporů 8. století, v závěru se pak zamýšlí nad smyslem ikony a jejím zařazením do liturgie dle učení otců církve. Z řečtiny přeložil, úvodní studií a komentáři opatřil Kliment Tomáš Mikulka OP.

Gustave Martelet: Teilhard de Chardin, prorok Krista vždy většího
Olomouc, Refugium Velehrad-Roma 2013

Doposud stále žijící spoluzakladatel slavné *Nouvelle théologie* se podrobně zamýšlí nad teologickým odkazem diskutované osobnosti Teilharda de Chardin. Bezesporu jde o první souvisle hodnotící teologickou studii v českém prostředí. „Poptávka" po francouzském jezuitovi, četné plody, které přináší četba jeho textů, patří též k dějinám české spirituality. V knize jsou představeny malované koláže akademického malíře Jana Jemelky.

Studijní texty ze spirituální teologie IX. O Duchu Svatém a svátosti biřmování
Olomouc, Refugium Velehrad-Roma 2013

Soubor příspěvků českých a zahraničních autorů k tematice Duch Svatý a svátost biřmování zohledňuje jak historii bádání, tak současný stav pastorace. Podnětné jsou texty o praxi teologie východní. Příspěvky mohou napomoci těm, kdo chtějí prohloubit život podle již dříve přijaté svátosti biřmování a budou užitečné i pro ty, kteří formují druhé k přijetí této „svátosti zralosti".

Hugo Rahner: Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality
Olomouc, Refugium Velehrad-Roma 2013

Hugo Rahner SJ se způsobem volně pojatých esejů zamýšlí nad charizmatem zakladatele řádu. Vysvětluje, jaký je rozdíl mezi mnichem a jezuitou, anebo proč jsou jezuité vždy obtížně začlenitelní do struktur svých diecézí. Zajímavé pasáže porovnávající Ignáce s Órigenem nebo Františkem z Assisi se staly již klasickými texty v učebnicích dějin spirituality. Jezuita není éterický spiritualista nebo klášterem vázaný mnich ani nevyhledává církevní úřad. Bojuje podle svých sil za toho, jenž se skutečně narodil, skutečně jedl a pil, skutečně byl pronásledován za Piláta Pontského, skutečně byl ukřižován a skutečně vstal z mrtvých. To, že jezuita do „pomoci duším" vřadí sobě vlastní způsob duchovního zápasu, a to až po zřeknutí se vnější přísnosti, řádového oděvu a vnějších skutků pokání, aby se v „obyčejném životě" nelišil od „ctihodného kněze", jej nejen činí způsobilým ke stálému pokání a naprostému sebezapomínání v boji ve viditelné a „obyčejné" církvi, ale přivádí jej ke svobodě považovat vše za relativní kromě živého Pána.

Vittorio Francesco Viola: Zde jsem. Liturgie svěcení a kněžská spiritualita
Praha, Krystal OP 2013

Krátká knížečka, v níž autor, františkán z Assisi a profesor na Papežském liturgickém institutu v Římě, probírá postupně jednotlivé momenty svátosti svěcení (vyvolení, otázky, litanie, konsekrační modlitba, mazání olejem…) a na nich ukazuje, co to znamená být knězem a jaká je spiritualita kněžství.

Tomáš Akvinský: Otázky o ctnostech I
Praha, Krystal OP 2013

Jednou z nejpropracovanějších oblastí filozofie a teologie Tomáše Akvinského je bezpochyby etika. Po Aristotelově vzoru Tomáš rozvíjí „vědu o dobrém životě" na základě ctností. Etika pro něj tedy neznamená pouze probírání zákonů nebo teorií. Je to plně praktická disciplína, která má vést člověka k reálné změně k lepšímu. K nejvýznamnějším Tomášovým spisům o etice patří – kromě komentáře k Aristotelově *Etice* a rozsáhlé střední části *Teologické sumy* – komplex pěti diskutovaných otázek o ctnostech, *Quaestiones disputatae de virtutibus*. První otázka se zabývá ctnostmi obecně, tedy tím, co jsou a kam patří v celku lidských potencí a schopností. Tuto otázku předkládá vydaný svazek. Druhý díl, jehož vydání se připravuje, bude obsahovat pojednání o kardinálních ctnostech (5. otázka QD), třetí pak o teologických ctnostech lásky a naděje (2. a 4. otázka) a o přikázání bratrského napomenutí (3. otázka). Přeložil Tomáš Machula.

Pietro Pomponazzi: Pojednání o nesmrtelnosti duše / Tractatus de immortalitate animae
Praha, Oikoymenh 2013

Spis patří mezi nejslavnější filozofická díla období renesance. Aristotelik Pomponazzi v něm analyzuje jednotlivé možnosti řešení problému nesmrtelnosti duše, konkrétně se zabývá pozicí platónskou, averroistickou, tomistickou a pozicí Alexandra z Afrodisiady. Četba díla nabízí dvě základní interpretace: Pomponazzi buď považuje lidskou duši za smrtelnou (s odkazem na alexandrovský výklad, který představuje jediný koherentní přístup z pozice filozofie, tj. v rámci hranic přirozeného rozumu), nebo celou problematiku chápe jako filozoficky neřešitelnou a přesouvá se plně na rovinu fideismu. Dílo vyvolalo ostré reakce již v době svého vzniku, z nichž se rozvinul spor o povahu vztahu rozumu a víry, filozofie a náboženství a o rozlišení jejich kompetencí. Úvodní studii napsal Tomáš Nejezchleba. Přeložil Tomáš Petříček.

Prudentius: Kniha hodinek (Cathemerinon)
Praha, Herrmann a synové 2012

V češtině první kompletní překlad Prudentiových hymnů, jejichž autor ve své osobě i tvorbě spojuje rysy doznívající pohanské antiky a vzmáhajícího se křesťanství a z nichž některé se staly součástí Římského breviáře. Cathemerinon přináší modlitby k různým denním dobám, církevním svátkům během roku či významným situacím lidského života, v nichž se odráží prvokřesťanský entuziasmus i pozdně antická forma. Překlad vychází jako latinsko-česká bilingva doplněná úvodní studií Martina C. Putny.

Helena Polehlová – Petr Polehla: Non Angli sed angeli. Kult svatých v latinské literatuře raně středověké Anglie
Červený Kostelec, Pavel Mervart 2013

Období raného středověku, v němž do Británie pronikalo křesťanství a záhy zde zdomácnělo, je nazýváno dobou světců a hrdinů. Kniha se snaží seznámit čtenáře s osudy několika svatých tohoto období prostřednictvím vybraných hagiografických děl 7. a 8. století. V jednotlivých kapitolách pojednává o papeži Řehoři Velikém, iniciátorovi misie do Británie, irském misionáři sv. Kolumbovi, sv. Wilfridovi, biskupovi z Yorku, poustevníku Guthlakovi či zakladateli proslulých klášterů ve Wearmouth a Jarrow, sv. Benediktu Biscopovi a jeho nástupci sv. Ceolfithovi. Publikace přináší také překlady částí latinských legend o těchto světcích.

Jiří Mikulec a kol.: Církev a společnost raného novověku v Čechách a na Moravě
Praha, Historický ústav AV ČR 2013

Kolektivní monografie sleduje v devíti kapitolách postavení křesťanských církví, chápaných především z institucionálního hlediska, v 16.–18. století v Čechách a na Moravě. Přibližuje jejich náboženskou činnost a věnuje se důležitým oblastem ve vztazích mezi církvemi a společností. Jedná se o poměr církví a státu, o sféru církevní správy a náboženské praxe, o sociální problematiku, o oblast výchovy, vzdělávání a vědy a o kulturní působení církví. Všechna tato témata jsou sledována ve vývoji během tří století. Samostatná pasáž je věnována specifikám církevního vývoje na Moravě. Knihu uzavírají dvě kapitoly zařazené do historiografického exkurzu.

Milan M. Buben: Encyklopedie řádů a kongregací v českých zemích III. díl, 4. sv. Řeholní klerikové (Jezuité)
Praha, Libri 2013

Závěrečný, čtvrtý svazek 3. dílu se věnuje církevní instituci, která zásadně poznamenala jak světovou, tak naši historii hlavně v období 16.–18. století: Tovaryšstvu Ježíšovu. Málokterý fenomén dějin byl (a to už od osvícenských dob) podroben tak masivní antipropagandě jako oni. A to přesto, že jezuité od počátků protireformace, ale hlavně v pobělohorském období zásadně pozvedli české školství a že z něj pocházeli vlastenci, jako byl (za všechny ostatní) Bohuslav Balbín. Ignoroval se i podíl jezuitů z Čech v misiích od Ameriky po Čínu.

Augustin Prokop: Zemřít láskou. Život a dílo P. Ambrože Svatoše OP
Praha, Krystal OP 2013

Drobná knížka vypráví životní příběh dominikána, který se zapsal do dějin naší provincie dvěma důležitými momenty: službou provinciála během celého období komunistické diktatury (1948–1986) a neúnavným úsilím o svatořečení paní Zdislavy z Lemberka v téže neblahé době. Jeho nakažlivý optimismus a neúnavná mladistvá horlivost tak nemohly pramenit z ničeho jiného než z hlubokých duchovních zdrojů.

Dom Hans van der Laan: Architektonický prostor. Patnáct naučení o povaze lidského obydlí
Zlín, Archa 2012

Tato kniha pohlíží na architekturu nikoli jako na autonomní jev, nepojednává o ní v termínech jejího vztahu ke všem možným ostatním oblastem lidského života, ale zabývá se jejím základním vztahem k přírodě, kterou dovršuje a vyjadřuje. Fenomény architektury samé nenazírá odděleně jedny od druhých ani jako závislé na situacemi podmíněných motivech, ale spíše v pojmech podstatných vztahů: prostor uvnitř domu ve vztahu k vnějšímu prostoru, velikost přímky/křivky ve vztahu k velikosti plochy a objemu. Všechny tyto jevy jsou konečně podřízeny hlavnímu pravidlu čísla, jímž dům získává nejen materiální, ale také duchovní hodnotu. Přeložil Michal Janata.

Monika Langrock: Libanonské rozhovory
Červený Kostelec, Pavel Mervart 2013

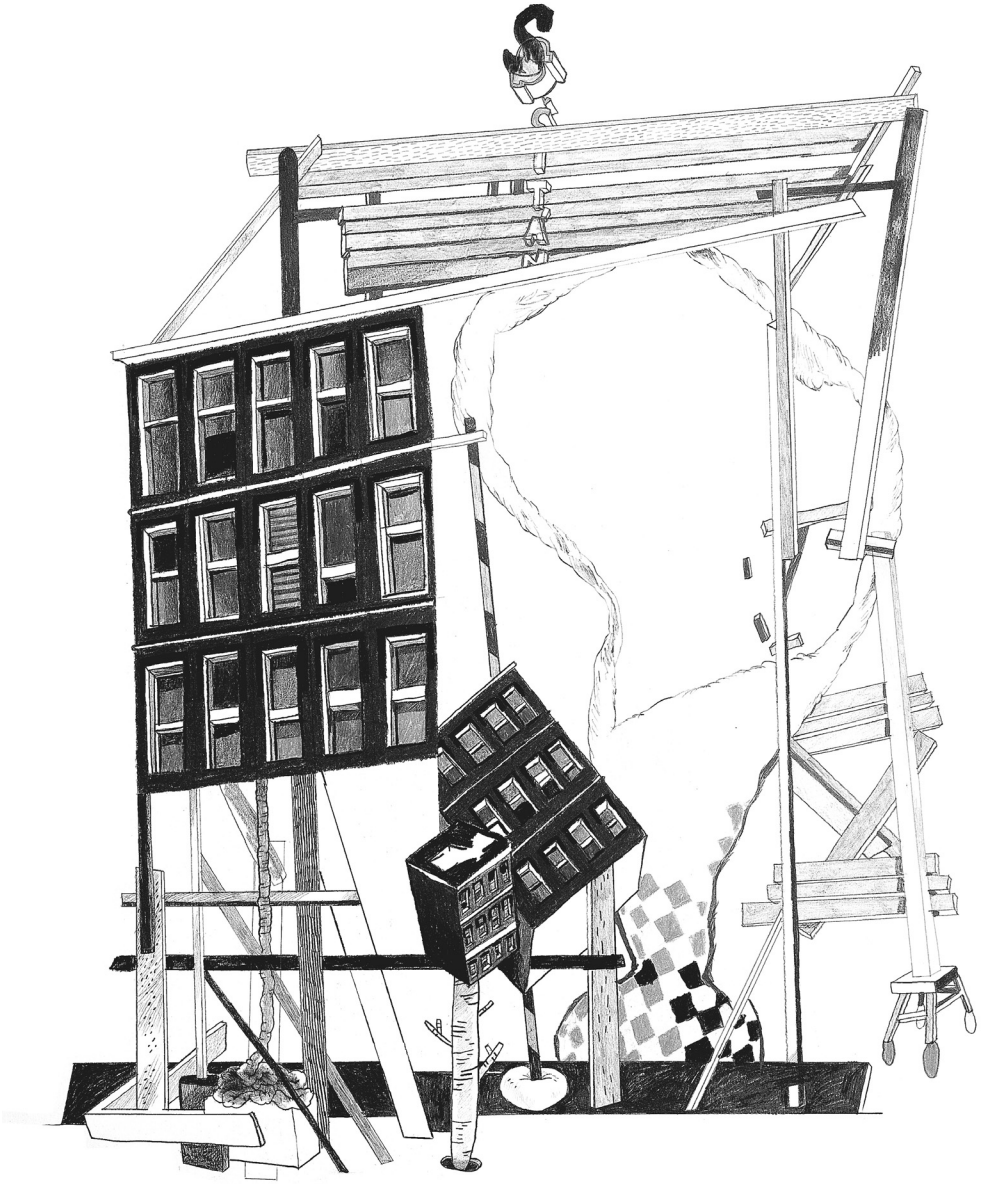
Libanon je barometrem politického dění na Blízkém východě a libanonští křesťané intelektuální elitou křesťanů Středního východu. Léta po skončení občanské války (1990) však popisují jako léta deziluze a deprese z politického vývoje země. Ve čtrnácti rozhovorech se křesťané z maronitské, řeckopravoslavné, řeckokatolické, arménské a protestantské církve snaží nalézt odpověď na stěžejní otázku: jak se vyrovnat s klesajícím vlivem křesťanů v libanonské, ale i blízkovýchodní společnosti? Kromě úvah o konfesionálním politickém systému, společnosti, kultuře, muslimsko-křesťanských a mezicírkevních vztazích hovoří rovněž o tom, že je třeba vsadit na obnovu duchovních hodnot: na naději, službu a lásku k bližnímu, muslimovi a křesťanovi bez rozdílu.

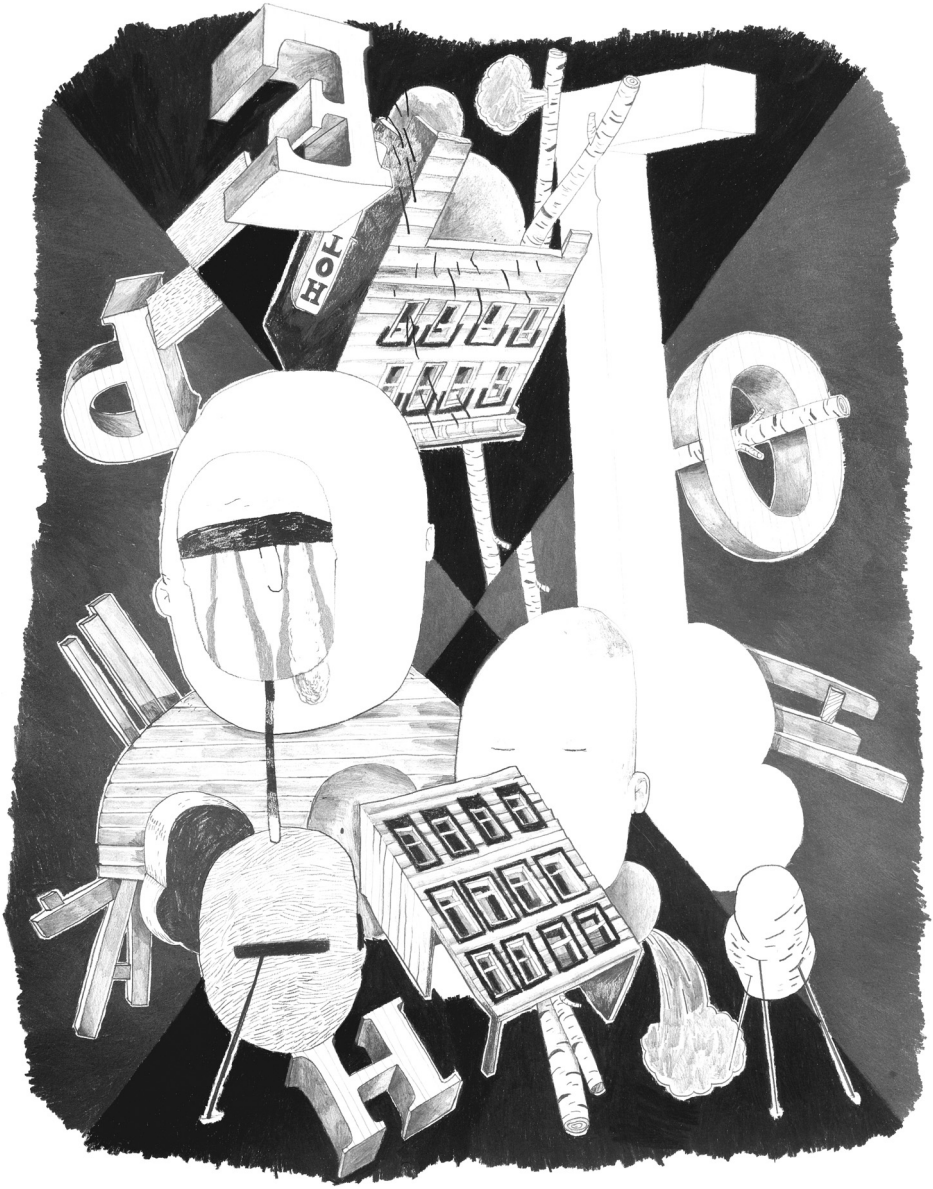
Bohuslav Reynek – Jiří Šerých – Jaroslav Med: Korespondence
Praha, Karolinum 2012

Korespondence Bohuslava Reynka (1892–1971), editory připravovaná přes dvě desetiletí, pokrývá život Reynka básníka, překladatele a grafika. První, nejrozsáhlejší část tvoří dopisy vyměňované s Josefem Florianem, v počátcích (1914) spojené s vydáváním Reynkových raných básní a překladů; jejich styky skončily v roce 1941 smrtí pověstného vydavatele ze Staré Říše. Následují listy, jež si mladý Reynek vyměňoval s jinými vydavateli (J. V. Pojer, V. Vokolek, Z. Řezníček), ale též s malíři, spisovateli (Březina, V. Hofman, J. Giono, M. Jacob ad.) a se svou budoucí ženou, básnířkou Suzannou Renaudovou. Život pak, zejména po roce 1948, přinesl změny, jež poznamenaly

život rodiny a tím ovšem i charakter Reynkovy korespondence, spjaté s prostorem jeho Petrkova. Z listů umělcům mladší generace (J. Kolář, V. Holan, O. Janeček ad.), členům rodiny i novým přátelům, k nimž patřili i oba editoři *Korespondence*, nezaznívají věcné informace, nýbrž působivé reflexe a postřehy stárnoucího muže a umělce. Jeho poslední listy jsou datovány rokem 1971.

Anotace připravili Jana Nosková a Benedikt Mohelník OP.
Všechny anotované tituly lze zakoupit či objednat
v Knihkupectví Oliva (http://www.oliva.op.cz).




HOH

English Summary – The Suffering of God

Marie J. Pitterová OP
Suffering God?
The Old Testament Perspective of God's "Suffering"
Can God suffer? The article treats the Old Testament statements about a suffering God, set in the context of suffering as such in the biblical sense. For the expression of God's acting biblical author uses various metaphors from an environment familiar to him. Suffering in the biblical concept is always linked to sin. Statements about a suffering God are then, like the description of other emotions attributed to God, an expression of his relationship to people, culminating in the Incarnation of God's Son.

David Vopřada
God's Suffering in Origen
Origen defends Christian doctrine against the philosophical objection that God cannot suffer, and the issue of the suffering of the Incarnate Logos seems even to be an origin of Christological reflection of the teaching about the two natures of Christ. In Origen's conception, God-Love who cannot suffer, freely offers mercy to people, and out of love he therefore somehow suffers. It isn't possible to forget that when it concerns God, we ought to speak about suffering or passion in a completely different manner than how it corresponds with the human experience and language: for the believer nevertheless an access to the knowledge of such a mystery is opened in the Holy Spirit.

Gilles Emery OP
Unchangeability of the Loving God and Problems of Reflections on "God's suffering"
The Dominican theologian discusses the topic of God's suffering in a broad perspective, both in the context of Church's history – especially in the teachings of the first ecumenical councils – and in the teaching of modern theologians and philosophers dealing with the topic of kenosis, such as Segej Bulgakov, Jacques Maritain, Jean Galot, Hans Urs von Balthasar and Jürgen Moltmann. The author complements and corrects their attitudes by the teachings of Thomas Aquinas on God's immutability and the possibilities of his suffering. The theology of St. Thomas shows that Christ's suffering can be understood in the light of Trinitarian faith without drawing it into the very Trinity.

Štěpán M. Filip OP
Deitas impassionabilis
God's Impassibility according to the Church's Magisterium
The treatise of the Dominican Štěpán M. Filip from Olomouc firstly pays attention – after initially emphasizing the certainty of the magisterial teaching of the Church – to heresies against God's impassibility, namely against the patripassianism and theopaschism. Then the author gradually discusses the doctrine of the popes and ecumenical and particular councils on the impassibility of God according to the chronological order, i. e. from Christian antiquity to the bl. John Paul II. In the final part he tries to assign a theological mark to the Church teaching about God's impassibility. The author comes to the conclusion that the thesis: "God is completely impassible" is a statement proximal to faith, which should be definitively held *(sententia fidei proxima, definitive tenenda)*. The final section suggests that the Congregation for the Doctrine of the Faith should issue a declaration on the subject.

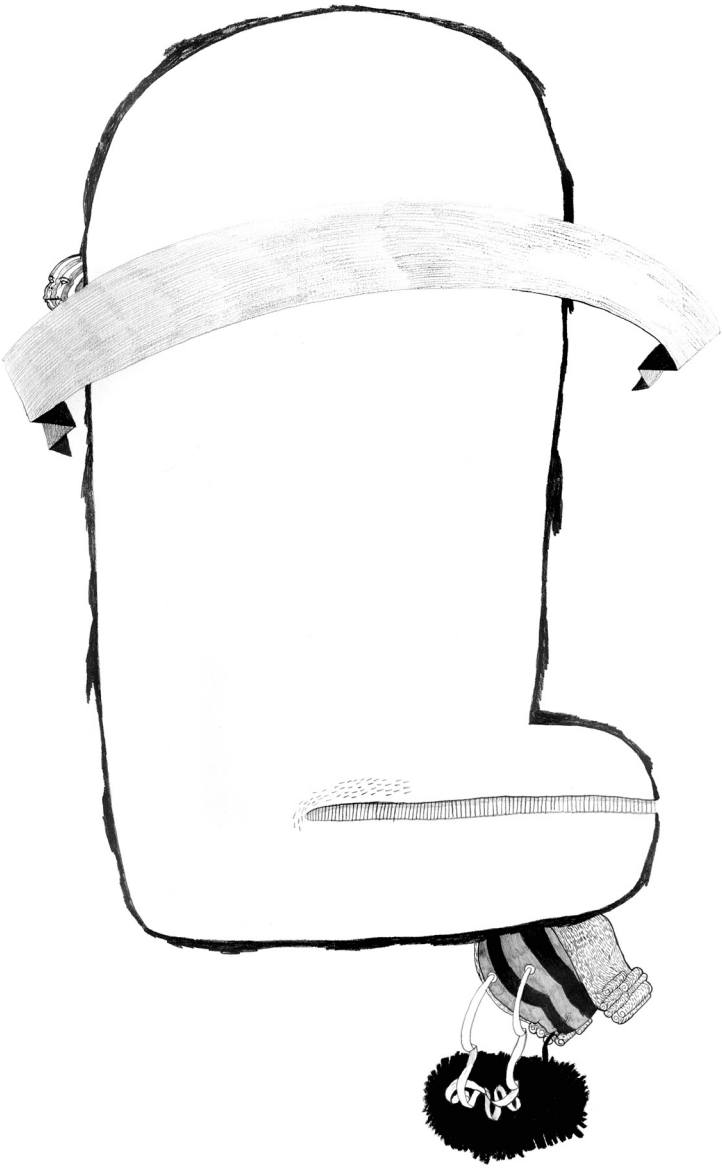
Face-to-Face Suffering I don't Want to Give a Quick Answer
Interview with Albert-Peter Rethmann
The interview with the moral theologian A. P. Rethmann considers a question of God's suffering in the context of "theology after Auschwitz"; it brings an interfaith perspective, and warns against avoiding the mystery of suffering too easily by means of pseudo-solidarity or superficial celebration of suffering as the path to God. The emphasis is put on the fact that the Christian response to the experience of suffering in the world is an effort to remove it.

Pierre Descouvemont
Does God Truly Suffer?
The author chooses in his contribution a view of a diocesan priest who deals with specific pastoral problems. His experience and practice were regarded when selecting his "apparent paradoxes of God". Among them lies the fact that the God, infinitely blessed, shares our woes. This, for the human mind unimaginable situation doesn't mean that God suffers. The author doesn't try to offer a classical doctrine of God's impassibility, he rather deals with concrete – let us say existential – attacks on the issue. He strives to understand what they are inspired by, and to show that God's impassibility doesn't mean any apathy or indifference to the world. He wants also to remind us that if God should really constitute the rock, which we lean our life upon, he must be fundamentally different from us. At the same time the author reveals a common problem of all harbingers messengers of God's passibility, that their idea of God is too human.

Cristoforo Charamsa

Teaching of Saints on God's Impassibility

The author in his study scrutinises the saints, who in their work or spiritual heritage directly or indirectly reflect on the question of God's impassibility. In the examples of Benedict of Nursia, Bernard of Clairvaux, John of God, Francis de Sales, Ignatius of Loyola, Paul of the Cross, Teresa of Avila, Therese of Lisieux and Elizabeth of Holy Trinity he shows that there is a deep relationship between God's impassibility and the way to the constancy of love, which is obtained on the path to holiness.



Rejstřík článků 2012

ROZHOVORY:

HAŠANOVÁ Viera Terezie [rozhovor vedl Martin Bedřich]: V Anglii se učí svobodnější cestě ke svobodě. Salve 22, 2012, č. 3, s. 69–74.
RATZINGER Joseph [rozhovor vedl Paolo Flores d'Arcais]: Existuje Bůh? Salve 22, 2012, č. 1, s. 43–49.
RETHMANN Albert-Peter [rozhovor vedli Benedikt Mohelník OP a Ludvík Grundman OP]: Tváří v tvář utrpení nechci dávat rychlou odpověď. Salve 22, 2012, č. 4, s. 105–110.

ČLÁNKY:

ALINČE Jan: Dominikánský klášter v Praze-Lysolajích [oponentské posudky Norberta Schmidta a Ladislava Lábuse]. Salve 22, 2012, č. 2, s. 137–140.
BENEDIKT XVI.: Promluva ve Westminster Hall. Salve 22, 2012, č. 3, s. 41–44.
BOULDINGOVÁ Mary Cecily OP: Anglikánsko-římskokatolické vztahy od II. vatikánského koncilu. Salve 22, 2012, č. 3, s. 51–61.
BURDA František: Nové paradigma společnosti „Bůh je mrtev". Salve 22, 2012, č. 1, s. 23–33.
DESCOUVEMONT Pierre: Skutečně Bůh trpí? Salve 22, 2012, č. 4, s. 113–131.
DRAGULA Andrzej: Pravděpodobnost Boha. O nejistotě a osamělosti ateismu. Salve 22, 2012, č. 1, s. 67–73.
EMERY Gilles OP: Neměnnost milujícího Boha a problémy úvah o „Božím utrpení". Salve 22, 2012, č. 4, s. 37–70.
FILIP Štěpán M. OP: Deitas impassionabilis. Boží netrpnost podle magisteria církve. Salve 22, 2012, č. 4, s. 73–103.
GHIRLANDA Gianfranco SJ: Význam apoštolské konstituce Anglicanorum Coetibus. Salve 22, 2012, č. 3, s. 63–66.
HUME Basil: Matka Juliána z Norwiche. Salve 22, 2012, č. 3, s. 37–39.
CHARAMSA Krzysztof Olaf: Učení svatých o Boží netrpnosti. Salve 22, 2012, č. 4, s. 133–150.
KENNY Anthony: Vědění, přesvědčení a víra. Salve 22, 2012, č. 1, s. 51–65.
KOTAS Jan: Liturgie jako hybatelka změny. Salve 22, 2012, č. 2, s. 19–32.
KOUPIL Ondřej: Angličtí benediktini (odpověď Alešovi). Salve 22, 2012, č. 3, s. 77–84.
KRAUS Stefan: Ars celebrandi. Salve 22, 2012, č. 2, s. 47–57.
MOHELNÍK Benedikt OP: Místo duchovní bohoslužby. Salve 22, 2012, č. 2, s. 9–16.
MÜLLER Klaus: Myslet Boží existenci. Salve 22, 2012, č. 1, s. 89–104.

NEŠPOR Zdeněk R.: Náboženství a ateismus v současné české společnosti ve světle statistických a sociologických výzkumů. Salve 22, 2012, č. 1, s. 7–20.
NICHOLS Vincent: Mše sv. o svátku mučedníků Ctihodné anglické koleje v Římě. Salve 22, 2012, č. 3, s. 47–49.
PETRÁČEK Tomáš: Jezuita George Tyrrell a katolicismus mezi modernismem a medievalismem. Salve 22, 2012, č. 3, s. 9–17.
PITTEROVÁ Marie J. OP: Trpící Bůh? Salve 22, 2012, č. 4, s. 11–22.
PLESKOT Josef – SCHMIDT Norbert – AP atelier: Život kolem pevného středu. Salve 22, 2012, č. 2, s. 117–120.
dom SAMUEL: Aby naše mysl byla ve shodě s naším hlasem. Salve 22, 2012, č. 2, s. 35–44.
SCHNÄDELBACH Herbert: Zbožný ateista. Salve 22, 2012, č. 1, s. 35–40.
SOUKUP Daniel: Pravda skutečnosti, pravda fantazie a pravda Zjevení v Pánovi prstenů. Salve 22, 2012, č. 3, s. 109–118.
SPAEMANN Robert: Nesmrtelná zvěst. Salve 22, 2012, č. 1, s. 75–87.
TEJ Petr: Vestavba exercičního domu do kostela sv. Kajetána v Praze [oponentský posudek Norberta Schmidta]. Salve 22, 2012, č. 2, s. 127–128.
TOMSKÝ Alexander: Poznámky k fenoménu anglické konverze. Salve 22, 2012, č. 3, s. 103–106.
VALLELY Paul: Katolíkem v Anglii. Salve 22, 2012, č. 3, s. 19–35.
VINGT-TROIS André: Katedrála v srdci společnosti. Salve 22, 2012, č. 2, s. 97–105.
VOPŘADA David: Boží utrpení u Órigena. Salve 22, 2012, č. 4, s. 25–35.
WATZKA Heinrich SJ: Věří ten, kdo věří v Boha, že Bůh existuje? Salve 22, 2012, č. 1, s. 107–118.
WHITE Allan OP: Mezi exilem a vykoupením: pohled na katolickou církev v Anglii. Salve 22, 2012, č. 3, s. 87–100.
ZAHNER Walter: Stavba kostelů a liturgie po II. vatikánském koncilu. Salve 22, 2012, č. 2, s. 69–95.

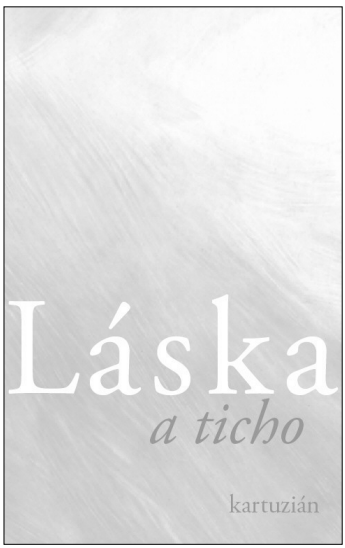
RECENZE:

BARTOŇ Josef: [rec.] Jan Amos Dus: Umučení Polykarpa a pašijní příběh. Salve 22, 2012, č. 2, s. 148–151.
BEDŘICH Martin: [rec.] Patrik Kužela OP: Dní sypký suchopár. Salve 22, 2012, č. 3, s. 132–134.
BURDA František: [rec.] Jan Hojda: Muž a žena v próze Jaroslava Durycha. Salve 22, 2012, č. 1, s. 125–127.
GRUNDMAN Ludvík OP: [rec.] Jacques Le Goff: Svatý Ludvík. Salve 22, 2012, č. 3, s. 129–132.
KOUPIL Ondřej: [rec.] Hubertus R. Drobner: Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury. Salve 22, 2012, č. 2, s. 145–148.
OPATRNÝ Aleš: [rec.] Tomáš Petráček: Bible a moderní kritika. Salve 22, 2012, č. 1, s. 128–130.

1/12 ateismus
2/12 prostor liturgie
3/12 anglický katolicismus
4/12 utrpení Boha

NOVINKY z nakladatelství KRYSTAL OP

Benedikt Mohelník
Pečeť daru Ducha Svatého
Studie Benedikta Mohelníka OP o svátosti biřmování je publikací jeho doktorské teze v oboru dogmatické teologie. Autor se zabývá otázkou, zda je svátost biřmování správně chápána a zda se jí dostává správného místa v křesťanském životě. Vychází ze studia novodobé historie diskuse týkající se biřmování, analyzuje různé způsoby přístupu k tématu (učení magisteria, teologická reflexe, ekumenický pohled) a podrobuje je precizní kritice. Na tomto základě pak předkládá svůj vlastní příspěvek, spekulativní reflexi, v níž rozpracovává důležité dogmatické otázky: význam svátostného obřadu, charakter vlastní biřmování, svátostná milost. Závěry studie ozřejmují smysl staleté církevní praxe, která tři svátosti křesťanské iniciace uspořádává v pořadí křest, biřmování, eucharistie.
brož., 296 str.,325 Kč



Láska a ticho
Anonymní kartuzián nás v první části knihy (která vyšla poprvé v roce 1945) učí jednoduché metodě meditace, která umožňuje modlit se bez přestání, tak jak to požaduje Kristus v evangeliu. Druhou část knihy tvoří kázání v kapitule pronesená v letech 1940-43 k různým liturgickým příležitostem. Zorné úhly, z nichž se kartuzián dívá na duchovní skutečnosti, jsou inspirativní a leckdy překvapivé, ale zároveň pevně zakotvené v tradiční scholastické teologii.
brož., 96 str.,135 Kč

Krystal OP, Husova 8, 110 00 Praha 1, http://krystal.op.cz

„Čeho byste se strýčku bál, vždyť jste nic neudělal.“
Miloš Doležal: Jako bychom dnes zemřít měli

www.ctu-uk.cz

www.souvislosti.cz

ctu-uk.cz

Salve hledá velkorysé dárce a podporovatele

Proč potřebujeme Vaši pomoc:

- Salve, revue pro teologii, duchovní život a kulturu má za sebou 22 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 poštovného a dalšímu zdražování jsme museli zvýšit 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: Salve, Arcibiskupství pražské, Hradčanské nám. 16, 119 02 Praha 1 - Hradčany

Tel.: 603 229 688

E-mail: dominika@apha.cz

Další informace o revue Salve najdete na http://salve.op.cz.

Salve

revue pro teologii, duchovní život a kulturu
číslo 4 ročník 22 (2012)

vychází čtyřikrát ročně

pro Českou dominikánskou provincii a Arcibiskupství pražské vydává:
Krystal OP, s. r. o., Husova 234/8, Praha 1

šéfredaktor: Dominik Duka OP

redakce: Martin Bedřich a Norbert Schmidt

redakční rada /
Josef Bartoň, Dominika Bohušová OP, Gregor Buß, Tomasz Dostatni OP,
Štěpán Filip OP, Ludvík Grundman OP, Benedikt Hajas OP, Klára Jirsová, Pavel Vojtěch Kohut OCD,
Benedikt Mohelník OP, Jiří Pavlík, Tomáš Petráček, Tomáš Pospíšil OP, Jan Regner SJ,
Albert-Peter Rethmann, Oldřich Selucký, Karel Šprunk, Jaroslav Šubrt, Alexius Vandrovec OSB.

sídlo redakce /
Salve, Arcibiskupství pražské, Hradčanské nám. 16, 119 02 Praha 1 – Hradčany
tel.: 603 229 688, e-mail: dominika@apha.cz
Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.
Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jan Linka
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: 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

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

MK ČR 67 83

ISSN 1213-6301