

Tento učební materiál vznikl v rámci projektu *Inovace studijního programu Pastorační a sociální práce ETF UK (CZ.2.17/3.1.00/33279)* spolufinancovaného z prostředků Evropského sociálního fondu, státního rozpočtu České republiky a rozpočtu hlavního města Prahy.



Evropský sociální fond – Operační program Praha Adaptability
Praha & EU: Investujeme do vaší budoucnosti

Christologická čítanka

Anselm z Canterbury

Spása člověka je založena na Kristově smrti

Anselm: Pojednejme nyní, nakolik jsme toho schopni, o tom, jak z tohoto základu (Kristovy smrti) vychází spása člověka.

Boso: To si přeji z celého srdce. Neboť třebaže se mi zdá, že jsem Tvému výkladu porozuměl, přece by mi bylo vhod, kdybys jej ještě jednou obšírněji rozvedl.

Anselm: Jak velkou obět' Syn sám ze své vůle přinesl, to myslím již není potřeba vykládat.

Boso: Vskutku ne; bylo to vyloženo dostatečně jasně.

Anselm: A nebudeš zajisté tvrdit, že by ten, kdo dal Bohu dobrovolně tak vzácný dar, měl zůstat bez odměny.

Boso: Naopak, zdá se mi být přímo nezbytné, aby Otec Syna odplatil. Jinak by se zdál být buď nespravedlivý, pokud by odměnu udělit nechtěl, nebo slabý a nemohoucí, pokud by nemohl. Ani jedno z obojího nelze o Bohu říci.

Anselm: Kdo někoho odměňuje, dává mu něco, co tento nemá, nebo mu odpouští něco, co od něj může být vyžadováno. Ještě dříve než podstoupil onu velikou obět', patřilo již Synovi vše, co je Otcovo (srov. J 16,15; 17,10); a ovšem nebyl dlužen nic, co by mu vůbec mohlo být prominuto. Jakou odměnu může dostat ten, kdo sám nic nepostrádá, a u koho není, co by mu mohlo být dáno nebo odpuštěno?

Boso: Jak se mi tedy jeví, je na jedné straně nezbytné, aby odměna byla dána, na druhé straně je to však nemožné. Je totiž nutné, aby Bůh daroval to, co je třeba, ale není nikoho, komu by to mohl dát.

Anselm: Kdyby však tak vzácná a draze zasloužená odměna neměla být dána nikomu, pak by se téměř zdálo, že Syn vykonal celé své velké dílo zbytečně.

Boso: Tvrdit něco takového by bylo bezbožné.

Anselm: Pak je ovšem nezbytné, aby to, co nemůže být dáno Synu, bylo dáno někomu jinému.

Boso: Takový závěr je vskutku nevyhnutelný.

Anselm: Kdyby Syn chtěl to, co náleží jemu samému, darovat někomu třetímu – mohl by tomu Otec po právu zabránit, odepřít Synovi, aby obdaroval kohokoli podle své vůle?

Boso: Naopak, myslím, že je spravedlivé a nutné, aby Otec obdaroval toho, koho si přeje obdarovat Syn. Vždyť Syn má volnost zacházet s tím, co mu náleží, a Otec zase může dát jen to, co je dlužen někomu třetímu. Hledání Ježíšovy tváře Christologická čítanka

Anselm: Komu by pak Syn vhodněji udělil plody a odměnu své smrti než těm, pro jejichž spásu (jak nás učí pravda sama) se stal člověkem, a jimž, jak jsme již pověděli, svou smrtí dal příklad, jak zemřít pro spravedlnost? Marně by totiž následovali jeho příkladu, kdyby neměli podíl na jeho zásluze. A koho by pak oprávněněji mohl učinit dědici daru, který on sám nepotřebuje, a přehojného bohatství své štědrosti, než své příbuzné a bratry? Jak by mohl ty, které vidí obtíženy tolika a tak těžkými dluhy, jak trpí tu nejhorší bídu, ponechat v zajetí tíže, již nesou pro své viny, a nedarovat jim to, oč byli pro své hříchy zbavení?

Boso: Nic rozumnějšího, nic sladšího a sluchu více lahodícího snad ani nelze uslyšet. Nabývám z toho takové důvěry, že nemohu vypovědět, jak se mé srdce raduje. Myslím totiž, že Bůh neodmítne žádného člověka, který k němu přichází v tomto jménu.

Anselm: Tak tomu vskutku je, přichází-li správným způsobem. Jak je však potřeba přistupovat k účasti na tak veliké milosti a jak pod touto milostí žít, tomu nás učí svatá Písma, která jsou jako na pevném základě založena na samé pravdě, kterou jsme, s Boží pomocí, alespoň z malé části mohli nahlédnout.

Boso: Vpravdě jsou položena na pevném základu, totiž na neotřesitelné skále (srov. Lk 6,48).

Anselm: Soudím, že jsem již zčásti na tvou otázku odpověděl, ačkoli bych jistě mohl odpovědět obšírněji. Mnohé další, závažné a veliké důvody této věci nemůže dosáhnout rozum můj ani rozum lidský vůbec. Zřejmé a jasné je ale to, že Bůh nijak nebyl nucen učinit onu velikou věc, vyžadovala tak však sama nezměnitelná pravda. Jakkoli je totiž možné říci, že to, co učinil onen člověk (Ježíš), učinil skrze jednotu osob Bůh sám, přece tomu není tak, že Bůh by byl nucen sestoupit z nebe a přemoci ďábla, ani že by pro zachování spravedlnosti vystoupil proti ďáblu a vysvobodil člověka. Bůh však žádal, aby ďábla přemohl člověk, aby tak ten, kdo se provinil hříchem, učinil zadost ve spravedlnosti. Ďáblu Bůh nedlužil nic jiného než trest, člověku pak takovou odplatu, že sám poražený ďáblem, musí ďábla přemoci. Cokoli je však od člověka požadováno, dluží Bohu, ne ďáblu. (*Cur Deus homo*, Liber II, c. 19)

Jak velké a spravedlivé je Boží milosrdenství

Milosrdenství Boží, které se ti zdálo být nadobro ztraceno, když jsme uvažovali o spravedlnosti Boha a hříchu člověka, jsme tak nyní znovu našli v takové vznešenosti a souladu se spravedlností, že už mysl o ničem nemůže uvažovat vznešeněji a spravedlivěji. Co by totiž mohlo být více plné milosrdenství, než když Bůh sám říká hříšníkovi, který je odsouzen k věčným mukám a není pro něj záchrany: Zde je můj jednorozený Syn, který je za tebe obětován; a stejně tak říká i Syn: Přijmi mne, a dojdeš vykoupení. Právě tak totiž mluví, když nás volají a přitahují ke křesťanské víře. A co může být více spravedlivé, než když ten, komu se dostalo odměny převyšující veškerý dluh, všechny dluhy odpouští, dostane-li se mu lásky, kterou zasluhuje? (*Cur Deus homo*, Liber II, c. 20)

(Překlad z *Cur Deus homo?* pořízen podle verze Migne, Jacques-Paul (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* 158. Paris: Garnier, 1844–1855; přeložil Filip Outrata)

Otázky

1. Vykoupení je v Anselmově pojetí úzce spojeno s pojmem spravedlnosti. Najdi v ukázce, jakým způsobem se na naplnění spravedlnosti podílí Bůh Otce a jakým Syn.
2. Ke správnému pochopení Anselmovy koncepce vykoupení je třeba určit, co znamená pojem „učinit zadost“ (*satis facere*). Výkupnou obětí Syna je třeba „uspokojit“: Otce, spravedlnost nebo ďábla?
3. Čeho chce dosáhnout Otec celým výkupným dílem?
4. Rozděl následující pojmy do správných dvojic a svoji volbu odůvodni: nutnost, svoboda, spravedlnost, milosrdenství.

Atanáš z Alexandrie – Vtělení a spása

1. Ariánské učení o stvořeném Slovu

Jednou ariáni rozšířili klamnou zprávu, že i Antonín smýšlí jako oni. Tehdy se rozhněval a na prosbu biskupů a všech bratří sestoupil z hory a přišel do Alexandrie. Odsoudil ariány slovy, že ariánství je poslední z herezí a předchůdce Antikrista. Poučoval lid o tom, že Syn Boží není tvor a nebyl jako všechny věci stvořen z ničeho, ale že je věčné Slovo a Moudrost Otcovy podstaty. Proto je bezbožné říkat o Bohu: „Byl čas, že nebyl.“ Slovo totiž vždy bylo od věčnosti s Otcem. (*Vita Antonii* 69, přeložili V. Ventura a kol., str. 72)

2. Člověk je příčinou vtělení

Byla to naše nouze, co přimělo Slovo sestoupit na zem, bylo to naše přestoupení, co vyvolalo jeho lásku k nám, takže nám přispěchal na pomoc tím, že se objevil mezi námi. My jsme příčinou toho, že na sebe vzal tělo, pro naši spásu se ve své velké lásce k nám narodil jako člověk a stal se viditelným v lidském těle. (*De incarnatione* 4,3)

3. Vtělené Slovo cestou

Tak jako ten, kdo si přeje vidět Boha, jenž je ze samé své přirozenosti neviditelný a nelze jej spatřit, může ho rozpoznat a poznávat v jeho díle, tak také ten, kdo duchovním způsobem nevidí Krista, přece ho může poznat ve skutcích jeho života v těle, a posoudit, zda jsou to skutky lidské či dílo Boha. Jsou-li to pouhé lidské skutky, pak nechť se vysmívá; je-li to však dílo Boha, pak ať nezahrnuje posměchem věci, které nejsou hodné posměchu. Raději ať užasne nad tím, že se nám to, co patří Bohu, zjevilo v tak prosté a ponížené podobě, že se nám skrze smrt dostalo nesmrtelnosti a skrze Slovo, jež se stalo člověkem, poznání věčné mysli Boží a původce a tvůrce všech věcí, samotného Syna – Slova Božího. Neboť On se stal člověkem, abychom my mohli dojít zbožštění. Stal se viditelným v těle, abychom mohli dospět k poznání neviditelného Otce. Vytrpěl nespravedlnost a násilí od lidí, abychom se my lidé mohli stát dědici nesmrtelnosti. On sám nijak neutrpěl, neboť je utrpení neschopný a neporušitelný, samotný Logos a Bůh. Člověka, díky němuž toto vše podstoupil, poddaného utrpení, však právě tím, že sám utrpení nebyl poddán, zachránil a vysvobodil.

Tak četné a podivuhodné jsou činy, které přinesl Spasitel, když se stal člověkem, že se člověk, který by je chtěl sečíst a přehlédnout, podobá tomu, kdo se snaží sečíst vlny na mořské hladině. Neboť lidský zrak nedokáže pojmout a přehlédnout najednou všechny vlny, stále přicházejí nové a nové. Tak je tomu i s námi, když se snažíme pojednat a seřadit všechny slavné činy Kristova vtělení; toho, co přesahuje naše chápání, je vždy víc než toho, co dokážeme zachytit. (*De incarnatione* 54)

4. Slovo ve skutečném těle

Pravda sama učí, že Slovo nepatří ke stvořeným věcem, ale je naopak samo jejich stvořitelem. Proto Slovo přijalo stvořené lidské tělo, aby je jako jeho stvořitel obnovilo, v sobě zbožštilo a tak nás všechny v podobnosti se sebou přivedlo do nebeského království. Kdyby totiž Syn nebyl pravým Bohem, ale pouhým stvořením, nemohl by být člověk zbožštěn. Člověk by nemohl mít účast na Bohu, kdyby ten, který na sebe vzal skutečné lidské tělo, nebyl od přirozenosti a vpravdě Boží Slovo. A tak stejně jako bychom nebyli vysvobozeni z moci hříchu a prokletí, kdyby na sebe Slovo nevzalo pravé a přirozené lidské tělo – neboť s tím, co

by nám bylo cizí, bychom neměli nic společného –, tak by také člověk nemohl být zbožštěn, kdyby Slovo, které přijalo tělo, nebylo ze své přirozenosti od Otce a nebylo by jeho pravé a vlastní Slovo. Toto spojení se stalo proto, aby přirozenost člověka mohla být sjednocena s přirozeností Boha, a byla tak získána spása a zbožštění člověka. Tak ti, kteří popírají, že Syn podle své přirozenosti pochází od Otce a je s ním téže podstaty, by měli popírat také to, že na sebe vzal skutečné lidské tělo z Marie, věčné Panny. Slovo by nám totiž nijak neprospělo, kdyby nebylo pravý Boží Syn podle přirozenosti, a kdyby nepřijalo pravé lidské tělo. (*Orationes contra arianos* II,70)

5. Jednota Otce a Syna

Neboť Syn je v Otci, pokud je nám dáno znát, protože celé bytí Syna je vlastní Otcově podstatě, tak jako paprsek vychází ze světla a vodní proud ze zřídla. Každý, kdo vidí Syna, vidí to, co je vlastní Otci, a ví, že bytí Syna, protože vychází z Otce, je v Otci. Neboť Otec je v Synu, a Syn je tím, čím je, od Otce a je mu vlastní, tak jako v paprsku je slunce, ve slově myšlenka, v proudu vody jeho zřídlo. Kdokoli takto nahlíží Syna, nahlíží to, co je vlastní Otcově podstatě, a ví, že Otec je v Synu. (*Orationes contra arianos* III,3)

6. Askeze jako následování Krista

Pán skrze Antonína uzdravil mnohé, kteří trpěli tělesnými chorobami. Z jiných vyhnal démony a daroval Antonínovi milost, aby mluvil jeho slovy. Mnoho zarmoucených utěšil, rozvaděné smířil a všem vštěpoval, že se ve světě nemá ničemu dávat přednost před láskou ke Kristu. Ve svých rozmluvách měl často na paměti „budoucí hodnoty“ a Boží lásku k lidem. „Když ani vlastního Syna neušetřil, ale vydal ho za nás za všecky, jak by nám s ním nedaroval také všechno ostatní?“ (Ř 8,32) Přesvědčil mnohé, aby na sebe vzali mnišský život. Tak se stalo, že v horách vznikly kláštery a poušť byla osídlena mnichy, kteří opustili, co bylo jejich, a zapsali se k životu v nebeské obci. (*Vita Antonii* 14, přeložili V. Ventura a kol., str. 31)

(Překlad z *De incarnatione* a *Orationes contra arianos* pořázen podle verze Migne, Jacques-Paul (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* 25–28. Paris: Garnier, 1857–1866; přeložil Filip Outrata)

Otázky

1. Pracuje naše christologie s plným lidstvím Ježíše Krista?
2. Co znamená přijetí lidské duše v Kristu a co její odmítnutí? Jaké to má důsledky pro naši víru?

Rudolf Bultmann – Existencialistický Ježíš

1. Ježíš mě volá k rozhodnutí

V tom smyslu, že by víra v Boha byla částí světového názoru, stojícím v protikladu k jinému světovému názoru, v protikladu také k pochybnostem o existenci Boží, Ježíš o víře nemluví. Víra pro něho představuje sílu vzít v určitých okamžicích svého života vážně přesvědčení o Boží všemohoucnosti; jistotu, že v takových okamžicích života zakouším skutečně jednání Boží; přesvědčení, že vzdálený Bůh je skutečně Bohem blízkým, pokud jen člověk chce opustit svůj navyklý postoj a je skutečně ochoten blízkého Boha spatřit. [...] Bůh je Bohem přítomnosti, protože jeho nárok člověka zastihuje v jeho přítomném Zde a Nyní, a zároveň je Bohem budoucnosti, protože člověku dává svobodu pro Nyní tohoto rozhodování a stojí před ním jako budoucnost, která se člověku v tomto rozhodování otevírá: buď soud, nebo milost. (Bultmann, Rudolf, *Jesus*. München, Hamburg: Siebenstern-Taschenbuch 17, 1964, str. 130, 143; přeložil Jan Štefan)

2. Zvěstující Ježíš se stal zvěstovaným Kristem

Ovšemže *Ježíš* jako naprostý člověk vystoupil jakožto prorok a učitel. Nepřednáší žádnou nauku o své osobě. Říká však, že to nejdůležitější je skutečnost jeho působení. Jeho učení není nové svým myšlenkovým obsahem, neboť jím není nic jiného než čirý judaismus, čirý profétismus. Neslýchané je však to, že to říká *nyní*, v té poslední, rozhodující hodině. Rozhodující není Co, nýbrž *Že* jeho zvěstování. *Nyní* je čas, a „blaze tomu, kdo se nade mnou neuráží“ (Matouš 11,6). [...] Zda se považoval za Mesiáše nebo nikoli, vyjde nastejno. Pouze by to znamenalo, že si uvědomil rozhodující charakter svého vystoupení za pomoci jedné dobové židovské představy. Jeho volání k rozhodnutí však implikuje christologii – ovšem nikoli jako metafyzickou spekulaci o nějaké nebeské bytosti, ani jako charakterový obraz jeho osobnosti s případným mesiášským sebevědomím, nýbrž christologii, která je zvěstováním, oslovením.

Jestliže jej *raná církev* nazývá Mesiášem, vyjadřuje tak svým způsobem to, jak jej pochopila. Veliká hádanka novozákonní teologie *Jak se ze Zvěstovatele stal Zvěstovaný*, proč církev nezvěštovala pouze myšlenky jeho kázání, nýbrž k tomu a v první řadě jeho samotného, proč nakonec Pavel a Jan obsah jeho zvěstování takřka cele ignorují, nachází řešení právě v názoru, že tím rozhodujícím je ono *Že* jeho zvěstování.

Zvěstovatel se musel stát zvěstovaným, protože rozhodující je *Že* jeho zvěstování, jeho osoba, ale nikoli jeho osobnost; její Zde a Nyní, její událost, její úkol, její oslovení. Tím, že jej *raná církev* nazývá Mesiášem, rozumí mu jako rozhodující události, jako tomu Božímú činu, který

uvozuje nový svět. Neboť opět tu není rozhodující pojem mesiáš a utkvělé představy o podstatě mesiášství. Mesiáš je ten, kdo v poslední hodině přináší spásu, Boží spásu, eschatologickou spásu, která udělá konec vši lidské povaze a všem lidským přáním a která je spásou jen pro poslušné lidi, zatímco ostatním lidem přinese soud.

Budoucnost mohla mít za úkol už jen to, tento stav věcí vysvětlovat, především ukázat, jak rozhodnutí vůči jeho osobě nabylo jeho smrtí na kříži zvláštní charakter – a tak *zahrnout do jeho zvěstování kříž*.

(Bultmann, Rudolf, „Die Christologie des Neuen Testaments,“ in *Glauben und Verstehen I*. Tübingen: Mohr, 19727, str. 265n.; přeložil Jan Štefan)

3. Víra v Kristovo vzkříšení je víra v Kristův kříž jako událost spásy

Vzkříšení není žádná mýtická událost, která by měla učinit význam kříže věrohodným; vzkříšení věříme právě tak, jako věříme významu kříže. Ano, *víra ve vzkříšení není nic jiného než víra v kříž jako událost spásy*, víra v kříž jako kříž Krista. Nelze tedy nejprve věřit v Krista, a následně nato v jeho kříž, nýbrž věřit v Krista znamená věřit v kříž jako v kříž Krista. Není to proto událost spásy, protože to je kříž Kristův, nýbrž je to proto kříž Kristův, protože to je událost spásy. Odhlédnuto od toho to je tragický konec jednoho ušlechtilého člověka. [...]

Kristus, Ukřižovaný a Vzkříšený, nás potkává ve slovech zvěstování, nikde jinde. Právě víra v toto Slovo je v pravdě velikonoční víra. [...] Rozumějící víra ve slovo zvěstování je ta pravá velikonoční víra; je to víra, že zvěstované slovo je legitimované slovo Boží. Velikonoční událost, pokud může být jmenována jako historická událost vedle kříže, není nic jiného než onen vznik víry ve Vzkříšeného, v němž má zvěstování svůj původ. Velikonoční událost jako vzkříšení Kristovo není žádná historická událost; jako historická událost je uchopitelná pouze velikonoční víra prvních učedníků.

(Bultmann, Rudolf, „Neues Testament und Mythologie,“ in Bartsch, Hans-Werner (Hg.), *Kerygma und Mythos I*. Hamburg: Reich, 19675, str. 46, 47; přeložil Jan Štefan)

Otázky

1. Jak rozumíte Bultmannovu tvrzení, že setkat se s Ježíšem znamená dostat se do situace rozhodování? K jakému rozhodnutí nás Ježíš volá?
2. V jakém významu (v jakých významech) užívá Bultmann termín eschatologický?
3. Proč je pro Bultmanna Kristův kříž něčím jiným než Ježíšovým ztroskotáním?

Jan od Kříže

En una noche oscura

1. En una noche oscura
con ansias en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada.

2. A oscuras y segura,
por la secreta escala disfrazada,
¡oh dichosa ventura!,
a oscuras, y en celada,
estando ya mi casa sosegada.

3. En la noche dichosa,
en secreto, que nadie me veía,
ni yo miraba cosa,
sin otra luz y guía
sino la que en el corazón ardía.

4. Aquésta me guiaba
más cierto que la luz de mediodía,
adonde me esperaba
quien yo bien me sabía,
en parte donde nadie parecía.

5. ¡Oh noche que guiaste!
¡Oh noche amable más que el alborada!
¡Oh noche que juntaste
Amado con amada,
amada en el Amado transformada!

6. En mi pecho florido,
que entero para él solo se guardaba,
allí quedó dormido,
y yo lo regalaba,
y el ventalle de cedros aire daba.

7. El aire de la almena,
cuando yo sus cabellos esparcía,
con su mano serena
en mi cuello hería,
y todos mis sentidos suspendía.

Kdysi za noci temné

Kdysi za noci temné
v své touze milostné, již láska zná,
ó štěstí nekonečné,
vyšla jsem nezřena,
když nad domem mým vládl klid a tma.

Jista i v noci černé,
po tajných schodech, maskou chráněna,
ó štěstí nekonečné,
skryta i v noci temné,
když nad domem mým vládl klid a tma.

V noci, jež šťastná byla,
kdy nikdo z lidí nezahlédl mne,
i já nic nespátřila,
protože kroky mé
šly za září, jež uvnitř srdce žhne.

Svit jako slunce jasné
svou září doprovázel mne až tam,
kde v klidu čekal na mne
ten, jehož dobře znám,
v místech, patřících samotám.

Ó noci, tys mne vedla
ó noci sladší nad zrozený den,
ó noci, jež jsi svedla
milenu s milencem,
a spoutala je oba navzájem.

Na ňadru rozechvělém,
jež pro něho jen ukřývala jsem,
spočinul lehce čelem,
laskáním unaven
a cedrem ovíván jak vějířem.

Když s vánky ze zahrady
mé prsty jeho vlasy laskají,
tu ruce jeho rády
bloudí mi po šíji
a všechny moje smysly vzněcují.

8. Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado,
cesó todo, y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.

Na sebe zapomínám,
tvář sklonila jsem nad milým,
má duše míří jinam,
starosti opouštím
a odkládám je k liliím.

(Sv. Jan od Kříže, Poezie. Karmelitánské nakladatelství: Kostelní Vydří, 1992, str. 9n.;
přebásnil Gustav Francel)

Jediné Slovo Otcovo

Když bylo v zákoně Písma dovoleno tázat se Boha a když se slušelo, aby si proroci a kněží žádali zjevení a vidění od Boha, byla hlavní příčina v tom, že tehdy nebyla pevně zakotvena víra ani nebyl ustanoven zákon evangelia. A proto bylo zapotřebí, aby se dotazovali Boha a aby on mluvil, jednou slovy, podruhé viděními a zjeveními, jindy obrazy a podobnostmi, jindy i mnoha jinými způsoby projevů. Protože všechno, co odpovídal a mluvil a konal a vyjevoval, byla tajemství naší víry a věci, které se jí týkaly nebo k ní byly zaměřeny. Poněvadž věci víry nepocházejí od člověka, nýbrž z úst samotného Boha. A proto je sám Bůh káral, když se ve svých záležitostech nedotazovali jeho úst, aby jim odpověděl, aby mohli řešit své případy a své věci podle víry, kterou ještě neznali, protože dosud nebyla upevněna. Avšak když už je v této době milosti víra upevněna v Kristu a zákon evangelia je zjevný, není důvod tázat se oním způsobem, ani proč by on ještě mluvil a odpovídal jako tenkrát. Protože když nám dal svého Syna, který je jeho Slovem, a On nemá jiné, řekl nám všechno jednou provždy v tomto jediném Slově, a už nemá, co by říkal.

Proto kdo by se dnes chtěl tázat Boha nebo si přál nějaké vidění nebo zjevení, nejen by jednal pošetile, ale urážel by Boha, protože by neupíral oči úplně na Krista a vyžadoval by něco jiného nebo nějakou novotu. Protože Bůh by mu mohl odpovědět takto: Když už jsem ti řekl všechno ve svém Slově, kterým je můj Syn, a nemám jiné, co ti mohu nyní odpovědět nebo zjevit, co by bylo více než toto? Upři oči jen na něho, protože v něm jsem ti řekl a zjevil všechno a v něm najdeš ještě víc, než si žádáš a přeješ. Poněvadž ty žádáš promlouvání a zjevení částečná, a upřeš-li na něho zrak, nalezneš je vcelku; protože On je celé mé promlouvání a odpověď a je celé mé vidění a celé mé zjevení. Už jsem vám to řekl, odpověděl, projevil a odhalil, když jsem vám ho dal jako Bratra, Společníka a Učitele, Výkupné a Odměnu. Neboť ode dne, kdy jsem sestoupil se svým Duchem na něho na hoře Táboru a prohlásil: „To je můj milovaný Syn, v němž se mi zalíbilo, toho poslouvejte“ (Mt 17,5), odtáhl jsem ruku od všech těch způsobů poučování a odpovědí a předal jsem ji jemu. Poslouvejte jeho, protože už nemám co zjevit ani co oznamovat. Neboť když jsem dříve mluvil, sliboval jsem Krista, a když se mne tázali, týkaly se dotazy žádostí o Krista a naděje v něho, v němž mělo přijít všechno dobro, jak to nyní ukazuje celé učení evangelistů a apoštolů. Ale kdyby se mne nyní někdo tím způsobem tázal a chtěl, abych mluvil nebo něco zjevil, žádal by mě jistým způsobem podruhé o Krista a o větší víru, a měl by slabou víru, ačkoli už byla dána v Kristu. A tak by velmi urážel mého milovaného Syna, protože by mu nejen málo věřil, ale nutil by ho, aby se znovu vtělil a znovu prožil dřívější život a smrt. Nenajdeš, oč bys mě měl žádat ani proč si přát ode mne zjevení a vidění. Hleď dobře na něho a shleďáš, že to všechno je v něm už uděláno a dáno, a ještě mnohem víc.

Chceš-li, abych ti odpověděl nějaké útěšné slovo, pohleď na mého Syna, mně poddaného a z lásky ke mně podrobeného jiným a ztýraného, a uvidíš, kolik ti toho odpoví. Kdybys chtěl, abych Ti objasnil některé tajné věci nebo případy, zadívej se na něho a nalezněš nejskrytější tajemství a moudrost a Boží divy, které jsou v něm ukryty, jak říká můj apoštol: „V něm jsou skryty všechny poklady moudrosti a poznání Boha“ (Kol 2,3). Tyto poklady moudrosti budou pro tebe mnohem vyšší a příjemnější a prospěšnější než to, co by sis přál vědět. Proto se týž apoštol chlubil: „Nechci znát nic jiného než Ježíše Krista, a to ukřižovaného“ (1Kor 2,2). A kdyby sis také přál jiná vidění a zjevení, božská nebo tělesná, pohleď též na něho v lidské podobě a nalezněš v něm víc, než si myslíš, protože apoštol také říká: „V Kristu přebývá všechna plnost božství tělesně“ (Kol 2,9).

Proto se už nehodí tázat se Boha tímto způsobem ani už není třeba, aby mluvil, vždyť když víra řekla všechno v Kristu, není a nikdy nebude nic, co by měla ještě zjevovat. A kdo by se chtěl nyní něčeho dopátrat nadpřirozenou cestou, jak jsme řekli, připisoval by Bohu nějaký nedostatek, jako by byl nedal ve svém Synu dostatečně všechno. Protože i když to (někdo) dělá za předpokladu víry a opravdu věří, přece je to zvědavost a je víře na újmu. Proto nesmíme očekávat nějakou nauku nebo něco jiného nadpřirozenou cestou.

(Sv. Jan od Kříže, Výstup na horu Karmel, 2. kniha, 22. kap., 3.5–7. Karmelitánské nakladatelství: Kostelní Vydří, 1999, str. 261–273; přeložila Terezie Brichtová OP)

Otázky

1. Která fáze dějin spásy převládá v perspektivě děl Jana od Kříže?
2. Které biblické tradice a témata jsou východiskem jeho nauky?
3. Co je předmětem bezprostředního zájmu autora v jeho christologických textech?

Ernst Käsemann – Obnovený zájem o historického Ježíše

[...] Rozhodnutí rané církve by nám pochopitelně nemělo sloužit jako pouhá záminka se otázce po historickém Ježíši vyhnout, byť její izolované řešení má svá rizika a není snadné na ní odpovědět. Nikdo se nemůže svévolně a beztrestně vyhnout problémům, které zdědil po svých předcích; to, že se dnes k liberálním teologům již moc jako k vlastním předkům nehlásíme, neznamená, že jimi ve skutečnosti nejsou. Tyto otázky nám bude navíc pokládat i sekulární historická věda, svým vlastním způsobem se s nimi ostatně musel vypořádat každý novozákonní badatel. Především však nás k těmto otázkám opravňuje přístup Nového zákona samého: ať již vznikla novozákonní zvěst jakkoliv, evangelia ji vždy připisují pozemskému Ježíši a právě jemu, a nikomu jinému, tak přisuzují zcela mimořádnou autoritu. Nevíme přesně, do jaké míry se jejich interpretace liší od skutečného Ježíšova příběhu, ani jak hluboce je skutečný Ježíšův příběh skrytý za jejich vlastním zvěstováním. Přesto je to právě jejich zájem o tento skutečný příběh, čemu vděčíme za vznik evangelií a jejich podobu, která se tak výrazně liší od ostatních spisů Nového zákona i další soudobé literatury. V žádném případě bychom se neměli nechat od této právě získané dialektiky odvést k nějakým jednostranným řešením tím, že jinak správné poznatky zveličíme. K tomu dochází např. tehdy, když zabsolutizujeme jinak nepochybně správnou tezi, že křesťanská zvěst je založena na velikonoční víře. Svě místo a opodstatnění má tento výrok primárně jako antiteze k liberálnímu hledání historického Ježíše (*Leben-Jesu-Forschung*). Neměl by však kamuflovat rezignaci vůči otázce po Ježíšově jedinečnosti, ani popírat význam historické události pro víru, o čemž sami evangelisté vůbec nepochybovali. Raná církev identifikovala poníženého s vyvýšeným Pánem a tím dala najevo, že při vyprávění jeho příběhu není s to odhlédnout od své víry. Zároveň tím však také dala najevo, že nechce, aby dějiny nahradil mýtus, a Nazaretského, aby nahradilo nějaké nebeské stvoření. Již raná církev tak prakticky odmítá na jedné straně doketismus blouznivců, na druhé straně pak historizující učení o vyprázdnění božské podstaty (*historistische Kenosislehre*). Zjevně tak zastává názor, že pozemskému Ježíši nelze porozumět jinak než skrze Velikonoce, tj. v jeho slávě Pána celého společenství; na druhou stranu však také nelze porozumět Velikonocům, pokud zcela odhlédneme od pozemského Ježíše. Evangelium vždy bojuje na dvou válečných frontách. (str. 133n)

Rozpaky kritického bádání spočívají v tom, že [...] historická hodnověrnost synoptické tradice byla ohrožena, a nám přitom chybí dostatečná a průkazná kritéria, která by nám umožnila určit autentické ježíšovské látky. Poněkud pevnější půdu pod nohama máme pouze v jednom jediném

případě, a sice pokud není z nějakých důvodů možné [zkoumanou] tradici [o Ježíšovi] odvodit z židovství či ji připsat ranému křesťanství; zvláště tehdy, pokud se židovské křesťanství tradovanou látku snažilo spíše zmírnit nebo přizpůsobit. [...] Je zapotřebí si však [...] uvědomit, že toto kritérium nám nepomůže objasnit, co Ježíše s jeho palestinským okolím a jeho pozdější církví spojovalo. [...] Přesto je pro nás daleko důležitější, pokud se nám podaří objasnit, čím se [Ježíš] od svých protivníků a přátel lišil. [...]

Snad celá exegeze je zajedno v tom, že není možno pochybovat o autentičnosti první, druhé a čtvrté antiteze Kázání na hoře, [...] rozhodující však je, že slova *egó de legó* [já však pravím] si činí nárok na autoritu nezávislou na Mojžíšovi a proti němu, [...] pro což neznáme žádné židovské paralely, a ani je nalézt nemůžeme. Pokud Žid učiní to, co zde učinil Ježíš, sám se vyděluje ze svazku židovství, anebo přináší mesiášskou Tóru, a proto je Mesiášem [...]. Neslýchanost výroku svědčí o jeho pravosti [...] jistěže byl Židem a židovskou zbožnost prakticoval, avšak zároveň tento rámeček svým nárokem narušuje. (str. 144n)

(Käsemann, Ernst, „Das Problem des historischen Jesus,“ in ZThK 51, 1954, str. 125–153; přeložil Petr Fryš; srov. „Problém historického Ježíše,“ in Kuschel, Karl-Josef, Teologie 20. století. Antologie. Praha: Vyšehrad, 1995, str. 182n)

Martin Luther – Kdo pomine jesličky, míří k šípku

K tomuto článku o Kristu dodejme, že nemá sloužit pouze k tomu, abychom věděli, co on je zač podle své přirozenosti a bytosti, ale abychom z něho také sklízeli plody a užitek. Neboť Kristus sám za svou osobu zůstává Pánem a Bohem nade vším, i kdybychom tomu ty a já nevěřili a celý svět od něho odpadl. Kvůli tvé nevěře a rouhání mu neubude z ničeho, čím je od věčnosti. Zato u nás velice záleží na tom, jestli tohoto článku užijeme s prospěchem, protože na něm se zakládá celá naše spása a věčná blaženost.

Pokud na tomto základu stojím a držím se ho vírou, že Kristus je opravdu Synem Božím i synem Panny, v jedné osobě, avšak dvou přirozenostech, božsky zrozen od věčnosti u Otce a po lidsku z Marie, už mám všechno, co mít mám. Už nemohu poletovat myšlenkami okolo nebes a hloubat, jaká že by byla Boží vůle a smýšlení. Veškeré disputace židů, Turků, pohanů i všeho světa o Bohu, jak jej hledat, jak se s ním setkat, jak mu sloužit, jak se mu zalíbit, jsou za mnou – a spolu s nimi i mé starosti a strach srdce.

Neboť slyším-li tento článek, že právě Kristus a nikdo jiný je jediným, pravým, skutečným Bohem, přicházím k onomu jednomu (o němž Kristus mluví u Lk 10,42), které si vyvolila Marie, a o něž nepřijde. Tu s určitostí zjišťuji, že už nemám co hledat kde jinde a vymýšlet ještě něco jiného, nýbrž dívám se pouze na tuto jedinou osobu, hledím jí na ruce a na ústa – a nabývám tak bezpečnou útěchu. Zatímco jinak srdce nepřestává kolísat a potácet se sem a tam, nemůže zanechat komíhavého přemítání a marného zkoumání, jak o nás smýšlí Bůh na nebesích. Až nakonec upadne do zoufalství, anebo se raději nechá svést k modlářství a falešné bohoslužbě, daleko od pravého poznání Boha. Tak se stává mnichům a těm, kteří chtějí být svatí bez víry: Malují si Boha podle vlastních představ, jako by uvažoval přesně tak, jak oni o něm sní nebo přemýšlejí – a tím si utvářejí boha falešného. Protože kde není poznání Krista, a to srdečného poznání, nemůže být poznán ani Otec.

Vždyť naše víra je na Krista odkázána tak silně, jak sám pověděl u Jana 14,9: „Kdo vidí mne, vidí Otce.” A sv. Pavel v Kol 2,9 říká, že v Kristu je vtělena všechna plnost božství. Není tedy žádného Boha vedle něho, a nebude-li poznán v něm, kde ještě hledat jinde, kde se s ním setkat? Pokud jde o Otce a Syna mezi sebou, máme si být vědomi odlišnosti jejich osob – avšak vůči nám zastupují cosi hluboce jednotného, a i v naší víře a srdci musejí být vnímáni v jednotě.

Ovšem takto mohou řečený článek pochopit právě jen křesťané, a jinak žádný člověk. Nedokázali se tomu naučit ani papeženští mniši či doktoři, jednímž z nich jsem sám byl. Cíle jsem nedosahoval, třebaže jsme o božské podstatě a přirozenosti každodenně četli, vyučovali a debatovali. Neznali jsme totiž onen užitek nauky, ke kterému vede Písmo. Vždyť jsme vězeli až po uši ve značně jiných myšlenkách, majíce plné hlavy tonzur, kápí a vlastních skutků, podle kterých jsme si Boha vykreslovali. Rozpoznávat v Kristu Boha jsme se učili tak převráceně, že jsme z milého Spasitele udělali soudce, od kterého jsme utíkali k Panně Marii a jiným svatým jako přímluvcům a prostředníkům – a se kterým jsme se pokoušeli usmířit vlastními skutky, mšemi, klášterním životem, posty a modlitbami. Přesně tento způsob myšlení však od dotyčného článku odvádí. Takto nemůže být pochopen ani zužitkován, i když se o něm stále znovu řeční a disputuje – jenže jak slepý o barvě.

Co znamená, že Kristus je pravý Bůh i pravý člověk, je zapotřebí učit se pořádně, podle výroků, jaké jsme slyšeli a ještě uslyšíme u Jana: „Kdo vidí mne, vidí Otce”, “Věřte mi, že já jsem v Otci a Otec ve mně”, atd. Kdo tomu porozumí, může z nich s jistotou vyvodit a říci si: Nechci více vědět a slyšet o nějakém jiném Bohu, ale hledět jen na tohoto Krista a Jeho poslouchat. Naslouchám-li mu, vím už, jak na tom s Bohem jsem, a nemám proč dále pátrat po věcech, jakými jsem se dříve trápil: jak bych si Jej mohl naklonit, nebo se s ním sjednotit. Neboť v Kristově obraze hněv a hrůza zanikají, vyzářuje z něho čirá milost a útěcha. A tak mohu k Bohu pojmout opravdovou srdečnou důvěru, své svědomí posilovat proti všelikému pokušení a tísní, správně usuzovat o živém i neživém, poskytnout ostatním výuku a poučení.

Protože mluví-li k nám Kristus, který je v jediné, nerozdělené osobě Bohem i člověkem, je také jisté, že k nám promlouvají zároveň i Bůh Otec a Duch svatý, to jest veškerý božský majestát. Bůh se tedy úplně a pevně váže k této osobě, a ty nejsi oprávněn dále bádát a přemítat, jak jej najít a potkat jinde. Naopak, když k tobě přijde ďábel s nějakými odlišnými představami o Božím hněvu a milosti, o hříchu či zbožnosti atd., smíš mu namítnout: Tady mám slovo Kristovo, takto mluví opravdový Bůh sám za sebe. Neboť vskutku není jiného Boha a nemůže tudíž mluvit v jiném smyslu, než slyším z těchto úst. Nadto pak také vidím dílo Pána Krista: že za mne prolil svou krev, zemřel a opět vstal z mrtvých, a poskytuje mi svůj křest i svátost. To všechno vpravdě činí můj Bůh. Vždyť v té osobě je obojí, člověk i Bůh, téže bytnosti s Otcem, Bůh jediný, a proto jsou také Jeho řeč či slovo i činy společné a shodné. Po právu lze říci, a také má být řečeno: Bůh za mne byl ukřižován, zemřel atd. A kdyby snad i byl nějaký bůh, který za mne netrpěl a nezemřel, takového já znát nepotřebuji. Neboť jakkoliv mají být rozlišovány osoby Otce a Syna, takže se nemá říkat, že za mne trpěl Otec, Kristus je s ním totožný ve svém božství, je s Otcem jedné nedílné podstaty, a tak se v jeho osobě člověk s Bohem nemíjí; naopak, mimo Něho už se nemůže setkat s žádným bohem tak, aby mu to bylo k věčné útěše a spasení.

(Luther, Martin, D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, sv. 45. Weimar: Verlag Hermann Böhlau Nachfolger, 1911, str. 548–551; přeložil Martin Wernisch)

Otázky

1. Jaká má být a jaká nemá být cesta poznání Boha podle Luthera?
2. Má člověk přistupovat ke Kristu se strachem? Proč?
3. Vysvětlete, proč je možné říci: Bůh byl za mne ukřižován.

Dumitru Stăniloae – Nový Adam a nový život

Adam a Kristus představují dva různé typy charakterizující dva možné alternativní způsoby, jakými se lidská osoba vztahuje k přirozenosti: jednak zotročení ducha sladkým ovocem smyslové části přirozenosti – oproti tomu ovládnutí přirozenosti skrze ducha. Samozřejmě zde nelze pominout námahu vynaloženou na odmítnutí sladkostí přirozenosti, ani námahu skrytou v utrpení kříže. Pouze takto může lidský duch překonat smyslovou část přirozenosti a proměňovat ji, až tato dospěje ke vzkříšení. (str. 49)

Skrze vtělení pozvedl Kristus božský obraz v člověku na jeho plnou možnou výši, což znamená až k plnému společenství, kterého je možno dosáhnout jak s Bohem, tak s lidmi. Člověk jako obraz Slova má charakter subjektu, a to má důsledky pro jeho vztah s ostatním stvořením. Tento charakter sdílí se všemi ostatními lidmi a nese zodpovědnost za uvědomování si božských „pohnutek“ prostřednictvím stvořených věcí i za porozumění Logu samotnému jakožto nejvyššímu subjektu. Dále má zodpovědnost za rozvoj společenství spolu s ostatními lidmi jako těmi, kdo společně chápou stvořené věci jako své spolu-subjekty podle obrazu božského *Logu*.

Proto k tomu, aby se tento obraz uskutečnil, není zapotřebí pouze nastolit plné společenství s Bohem a plné vzájemné společenství věřících v Krista, který je jejich božským i lidským modelem, ale znamená to také uvést přírodu jako celek ve společenství proměněného lidstva. Boží Duch, jenž je ve své plnosti skrze Krista seslán na ty, kteří v Krista věří, a jejichž ducha posiluje, působí, že nejen jejich těla, ale i celá kosmická přirozenost se mohou plně zjevit vždy nově v nové situaci a vždy transparentně. (str. 106–107)

Zlo tudíž znamená „mínus“ v bytí, mínus, jež neustále narůstá. Svatí otcové, jež si tohoto byli vědomi, prohlásili o zlu, že to je ne-bytí ($\mu\eta$ ov) neboli bytí bez stálosti. Není to naprostý nedostatek bytí, ale umenšení, zásadní oslabení bytí, odepření toho, co představuje skutečnou podporu existence ($\tau\omicron$ ov). Zlo, jež vstoupilo do bytí, takto jeho podstatu deformuje, a tím způsobem oslabuje. Avšak tato deformace a oslabení mají svůj původ ve svobodě a jejich trvání je umožněno díky svobodě. Neuskutečňují se tak, že by existovaly odděleně od svobody ani nejsou v existenci udržovány, aniž by na tom svoboda měla podíl. O zlu se tedy dá zároveň říci, že ani nepochází z bytí, ani se s ním nedá spojovat. Bytí může být uzdraveno skrze vůli, pouze skrze vůli s Boží pomocí, což znamená skutkem jeho vůle. Ta má svůj zdroj v jeho bytí, které nemůže být ani deformováno ani oslabeno. (str. 161–162)

[...] Tak zpřetrhali komunikaci s jediným zdrojem bytí. Kristus přišel, aby skrze něho lidé „měli život a měli jej v hojnosti“ (Jan 10,10). Celý Nový Zákon naléhavě trvá na tom, že lidé *mají život* a jsou *voláni k životu* „v Kristu“. Bůh si tedy přeje ukojit tuto žízeň po životě a po ještě hojnějším životě, kterou můžeme najít v každém stvořeném duchu. Avšak zlí duchové a lidé odpadli od tohoto života, protože hledali utišení této žízně jinde než v Bohu. (str. 165)

Že vše bude učiněno nové, se nestane až na konci, nýbrž platí to už od prvního příchodu Krista (2 K 5,17). A tato novost nestárne, ale je taková, že v ní musíme bez ustání kráčet a růst: „(abychom) [...] i my vstoupili na cestu nového života [...] takže sloužíme Bohu v novém životě Ducha, ne pod starou literou zákona“ (Ř 6,4, 7:6). Vstoupit na cestu „nového života“ či „nového života Ducha“ znamená, že musíme být neustále otevření „tomu novému“. Neboť „duch“ je stále živý, to znamená duch nezůstává v těch samých věcech.

Právě tuto „stabilitu“ obsaženou v pohybu vzhůru popisuje svatý Řehoř z Nyssy. Je to stabilita, jež je zároveň pohybem a bez které se lidská bytost již nedokáže udržet v neustálé novosti, následkem čehož padá.¹ A co více, Bůh je život. Svatý Řehoř z Nyssy řekl: „Skutečné bytí je skutečný život [...] Není v přirozenosti toho, co není život, být příčinou života [...] Zde je skutečný záměr Boží, touha toho, který vzhlíží k Bohu, nikdy nekončí [...] Božím úradkem totiž naše chtění vidět Boha není nikdy zcela ukojeno.“²

Svatý apoštol Pavel stavěl „nový život Ducha“ proti starému životu litery neboli zákona stejně jako stavěl život vzkříšení proti zůstávání ve smrti. Takže kde je zákon, tam je možné najít znamení toho, že hřích vládne. „Zbraní smrti je hřích a hřích má svou moc ze zákona“, řekl svatý Pavel (1 15,56). Pokud zákon nepřipravuje člověka na překonání té úrovně, na kterou mu pomohl se dostat, což znamená pokud člověk nedojde k tomu závěru (jako druhu neustálé

¹ Gregory of Nyssa, The Life of Moses 2.243–244, PG 44.405C-D.91 90

² Gregory of Nyssa, The Life of Moses 2.235 [233], 239, PG 44.40IB[A], D.

novosti), že Kristus je „konec zákona“ nebo že „láska je tedy naplněním zákona“ (Řím 10,4, 13,10), pak je zákon mocí hříchu jež vede ke smrti. Navíc hřích je znamením přežití starého člověka. Neustále zůstat v identické podobě je výrazem toho, že hřích přežil, toho, že se člověk nedokázal prolomit z limitů svého já. To ryze „nové“ se neprezentuje růstem v sebestřednosti, ale spíše neustálým překonáváním sebe sama, postoupením za sebe sama; není to rozšíření vlastní nadvlády ve snaze poskytnout si ještě větší jistotu pro své ego. (str. 208–210)

(Stăniloae, Dumitru, The Experience of God. Orthodox Dogmatic Theology. Volume Two – The World: Creation and Deification. Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2005; přeložila Martina Talpová)

Otázky

1. Když dnes nevnímáme příběh o stvoření jako popis historických počátků lidstva, v jakém smyslu můžeme mluvit o prvním a druhém Adamovi?
2. Proč pravoslavná teologie klade větší důraz na vtělení než na kříž?
3. V jakém smyslu je pro nás Stăniloaeův Ježíš nejen příkladem, ale také Vykupitelem?

Tomáš Akvinský – Ježíš, prostředník Boží milosti

Je možné vypovídat o Bohu, co se vztahuje k lidské přirozenosti?

Námítky:

1. O téže věci není možné zároveň vypovídat dvě protikladné skutečnosti. To, co se vztahuje k lidské přirozenosti, je protikladné k tomu, co je vlastní Bohu. Bůh je totiž nestvořený, neproměnný a věčný, lidská přirozenost naproti tomu stvořená, dočasná a proměnlivá. To, co je vlastní přirozenosti člověka, tedy není možné říci o Bohu.

2. Přisoudit Bohu nedostatečnost v nějakém ohledu by bylo na újmu Boží vznešenosti a cti, a bylo by tedy rouháním. Lidské přirozenosti však je vlastní nedostatečnost, je totiž poddána smrti, utrpení a jiným podobným věcem. Je tedy zjevné, že to, co se vztahuje k lidské přirozenosti, není nijakým způsobem možné vypovědět o Bohu.

3. Být přijata je vlastní lidské přirozenosti, nikoli však Bohu. To, co je vlastní přirozenosti člověka, tedy není možné říci o Bohu.

Naproti tomu, sv. Jan Damašský říká, že Bůh přijal to, co je vlastní (*idiomata*) tělu, neboť, jak je řečeno, „Bůh se stal poddaným utrpení, a Bůh slávy byl ukřižován.“

Odpověď:

V této otázce byla rozdílnost mínění mezi nestoriány a katolíky. Nestoriáni chtěli dělit to, co je řečeno o Kristu, takovým způsobem, že ty výroky, které se vztahují k lidské přirozenosti, nemají být vypovídány o Bohu, a stejně tak ty, které se vztahují k božské přirozenosti, nemají být vypovídány o člověku. Takto Nestorius říká, že „kdokoli by chtěl Božímu Slovu připsovat utrpení, ať je anathema.“ (Efezský koncil, I, k. 29) Těm označením a výrokům, které se mohou vztahovat k oběma přirozenostem, pak nestoriáni připisují skutečnosti týkající se obou přirozeností, tak jako je tomu u slov Kristus či Pán. Takto připouštějí, že Kristus se narodil z Panny a byl od věčnosti, neříkají však, že Bůh se narodil z Panny nebo že člověk byl od věčnosti.

Katolíci naproti tomu soudí, že to, co je řečeno o Kristu, ať již podle jeho božské nebo lidské přirozenosti, se může vypovídat jak o Bohu, tak o člověku. Podle Cyrila ten, „kdo by přiděloval božským osobám (*substancím, hypostazím*) to, co je řečeno v evangeliích a apoštolských spisech, ať již to bylo vyřčeno o Kristu svatými či Kristem samým, takovým způsobem, že něco z toho se vztahuje jen ke Kristu jako k člověku, jiné jen ke Kristu jako Slovu Božímu, ať je anathema.“ (Efezský koncil, I, k. 26) Smysl toho je v tom, že jsou-li v téže hypostazi dvě přirozenosti, může být tato jediná hypostaze označena jmény obou těchto přirozeností. A tak ať již používáme slova člověk či slova Bůh, míníme tím vždy jedinou hypostazi božské i lidské přirozenosti. O Kristu – člověku tedy můžeme říci i to, co se vztahuje k božské přirozenosti, a stejně tak o Kristu – Bohu můžeme říci to, co se vztahuje k lidské přirozenosti téže jediné hypostaze.

Je však třeba mít na paměti, že u výroku, jímž vypovídáme jednu věc o jiné věci, musíme brát ohled nejen na to, o čem vypovídáme, ale také na způsob, jakým to vypovídáme. A tak třebaže nerozlišujeme mezi věcmi, jež se vypovídají o Kristu, přece mezi nimi činíme rozdíl na základě toho, s ohledem k čemu jsou vypovídány. To, co se vztahuje k božské přirozenosti, je Kristu připisováno podle jeho božské přirozenosti, a to, co se vztahuje k přirozenosti lidské, vypovídá se o něm na základě jeho lidské přirozenosti. Jak píše Augustin, musíme rozlišovat mezi tím, co je v Písmu řečeno (o Kristu) ve vztahu k jeho božství, a co ve vztahu ke způsobu služebníka. A dále pokračuje: „Moudrý, rozvážný a zbožný čtenář porozumí tomu, o čem a jakým způsobem je co řečeno.“ (*De Trinitate* I, 13)

Odpovědi na námitky:

1. Vypovídat protikladné věci o téže skutečnosti s ohledem ke stejným jejím aspektům je nemožné, s ohledem k různým jejím aspektům však tomu nic nebrání. Takto je možné vypovídat o Kristu protikladné skutečnosti vždy podle jednotlivé přirozenosti.
2. Připisovat Bohu cokoli nedostatečného na základě jeho božské přirozenosti by bylo rouháním, neboť by to znamenalo snižování jeho cti a vznešenosti, není však na újmu Boží cti, když je mu to připisováno podle přijaté, lidské přirozenosti. Jak se usnesli otcové Efezského koncilu: „Bůh nepovažuje za svou újmu nic z toho, co působí spásu člověka; nic z toho, co si zvolil podstoupit pro nás, nepoškozuje jeho přirozenost, která nemůže být ničím snížena. Naopak, věci nízké a bezcenné činí svými vlastními, aby zachránil naši přirozenost. Jestliže tyto nízké a potupné skutečnosti nejsou na újmu přirozenosti Boha, ale naopak působí spásu člověka, jak můžeš tvrdit, že to, co je příčinou naší spásy, by mohlo být pohaněním Boha?“
3. Být přijata odpovídá lidské přirozenosti na základě ní samé, nikoli v jejich jednotlivých projevech (*suppositum*). Proto to není vlastní Bohu.

(Sancti Thomae Aquinatis Summa Theologiae, III.16.4 „Utrum ea quae conveniunt filio hominis possint praedicari de filio Dei et e converso“; přeložil Filip Outrata)

Otázky

1. Jaký vliv mají Tomášovy myšlenky na naše porozumění člověku?
2. A na to, jak rozumíme Bohu?
3. Je pro Vás jednodušší přemýšlet o Kristu jako o Bohu nebo jako o člověku?
4. Jak byste se v dnešní době pokusili hovořit s někým, s kým pracujete, o lidské a božské přirozenosti Krista, které jsou přítomné v jedné osobě?

George Tyrrell – Slovo a Duch v christologii

[...] Ježíšův mysticismus takový nebyl. On v Božím objetí obsáhl celý svět i se všemi jeho duchovními zájmy – pravdou pocitu, pravdou jednání, pravdou poznání; tím byl donucen ke konfliktu se zlem, bez ohledu na odměnu či úspěch, z pouhého popudu, příkázáním nezbytnosti plynoucí z Božské přirozenosti – „puzen Duchem“. „Nové stvoření,“ duch, osobnost, Syn Boží – to je plné ovoce křesťanského mysticismu.

Ježíš neopovrhoval ani Božím zákonem ani Božím chrámem, a ani se od nich neodvrátil tím, že nad oba postavil Ducha, jenž je stvořil a sám sebe skrze ně projevil – totiž skrze svátosti ukázal, jak se ponížil, cele vydal, až byl podobný žebrákovi. Ježíš nanejvýš toužil po tom doplnit a naplnit ta nezbytně vždy-nedokonalá vyjádření Ducha; zatlačit literu tam, kde je její pravé místo podřízenosti a prostřednictví; dovést náboženství do jeho finální fáze; popřít statickou neměnnost vnějších forem Ducha a učinit z ní živý a rostoucí organismus.

Ale osobnost, „já“, jež mluví a jedná v Ježíši, to je Duch, i když mluví a jedná skrze omezenost lidského organismu. Je to Duch učiněný člověkem. To Slovo, jež osvěcuje a dává poznání každému člověku, je učiněno tělem; to, co v nás působí, stojí před námi, abychom to mohli vidět a slyšet a uchopit. V něm jsme viděli Otce – ne v jeho plnosti, ale tak dalece, nakolik je Bůh všem přístupný jako ideální obraz člověka, tak dalece, nakolik Bůh odkrývá sebe sama člověku v božském lidství. Dalo by se říci, že přichází a sám žije náš život.

Tak se stalo, že pro křesťanství se Ježíš a Duch stali zaměnitelnými termíny; že zrození Ducha v lidské duši se stalo narozením a imanencí Ježíše.

Toto právě odlišuje křesťanství od pouhého následování učitele či proroka. Křesťanství učí Ježíšovým nařízením jako způsobu, který vede ke zrození Krista v duši – k ustanovení božské osoby v nás samých; k ustanovení Ducha, jenž překoná všechn zákon a nařízení, neboť sám je zdrojem a završením veškerého zákona. Ježíš sám byl nejvyšší svátostí a účinným symbolem božského života a Ducha. Nedal svým učedníkům nauku jako učitel vědomostí, ale jednal s veškerou silou božské a tajemné osobní převahy, jež se přenášela každým slovem a každým gestem. Nebyl prorokem mluvícím ve jménu Ducha, ale Duch sám v lidské formě. Mluvil tak, jak může mluvit jen svědomí. Lidé ho slyšeli a byli poslušní a nevěděli proč. Vstoupil do jejich duší, přivlastnil si je a přetvářel je k svému vlastnímu obrazu a podobě. Když je navenek opustil, vnitřně byl s nimi stále. Svědomí na sebe vzalo určitou podobu a tou podobou byl Ježíš. Zasažen svědomím zvolal Pavel: „Kdo jsi Pane?“ a dostalo se mu zjevující odpovědi: „Já jsem Ježíš, kterého ty pronásleduješ.“ K tomuto se odvolává, když říká, že se Bohu zalíbilo „zjevit ve mně svého Syna“; žiji a přesto „nežiji už já, ale žije ve mně Kristus“ V jakém jiném náboženství lidé takto mluví o svém zakladateli, ať už ho milují, uctívají a následují sebevíce? Osoba je završení, ale zároveň je tato osoba zprostředkovaná nepochybně skrze vnější znaky a symboly i prostředkem. Oheň vzniká z ohně. Duch Ježíše odhalený v církvi, v evangeliu, ve svátostech není jeho učedníky vnímán jako nauka, ale jako osobní vliv, přetvářející duši k její vlastní božské podstatě.

(Tyrrell, George, Christianity at the Crossroads. London: Longmans, Green and Co., 1909, str. 261–266; přeložila Martina Talpová)

Otázky

1. Jaké „modernistické“ důrazy v Tyrrellově christologii najdeme?
2. Jaké mystické důrazy v Tyrrellově christologii najdeme?
3. V jakém smyslu je podle Tyrrella Ježíšova pravda vtělením Slova i Ducha? Blíží se zde pravoslavné trojiční teologii – nebo je to pouze nezvyklá formulace?

Hans Urs von Balthasar – Trinitární christologie

Jen coby jednání trojjediného Boha je pro věřícího pohoršení kříže snesitelné a je dokonce tím jediným, čím se může chlubit (Gal 6,14). Ten, kdo jedna jako první, je Bůh Otec: „To všechno je z Boha, který nás smířil sám se sebou skrze (*dia*) Krista a pověřil nás (apoštoly), abychom sloužili tomuto smíření. Neboť Bůh to byl, kdo svět v Kristu se sebou smířil“ (2Kor 5,18n). A znamením toho, že se toto dílo smíření zdařilo, je Duch svatý, jenž usmířeným, v nichž „již není nic hodného zatracení“, dává „život a pokoj“ (Řím 8,1.6): on je „Duch Kristův“, „Kristus v nás“ (vv. 9–10). V tomto pohledu se Kristův kříž stává transparentním (*dia*) jako prostředek smíření Otce s námi, kteří jsme skrze Ducha, v nás přebývajících, Otcovými dětmi (v. 15). Předpokladem tohoto jedině možného chápání kříže je ale to, že byla protrpěna cela propast lidského „ne“ proti Boží lásce. Jinak řečeno: že Bůh se s námi solidarizuje nejen v tom, co je symptomem hříchu, co je trestem za hřích, ale též ve společném zakoušení, v *peirasmos* samotné podstaty odmítnutí, aniž by se ho sám „dopustil“ (Žid 4,15).

Tím odpadají všechny teorie, které obcházejí skutečné vykoupení a hledají jiné „možné“ způsoby smíření světa: jako by stačil prostý „„dekret““ Boží, či pouhé vtělení nebo „jen jediná kapka Kristovy krve“. Proti takovému spekulování ve vzduchoprázdnu je třeba nejen připomenout, že Bůh ve své (neustále svobodné!) svrchovanosti je sám absolutní základ a smysl svého jednání a jen pošetilost může slídit po jiném konání mimo jeho skutečné činy. Též je třeba říci pozitivně, že solidarizovat se se ztracenými znamená *více* než jen vnějším způsobem za ně zástupně zemřít, i více než hlásat Boží slovo takovým způsobem, že toto hlásání musí vést navíc k násilné smrti pro odpor, který mezi hříšníky vzbuzuje; znamená také

vice než jen vzít na sebe jejich společný nevyhnutelný osud smrti, více také než jen naložit na sebe smrt, která už od Adama náleží konstitutivně k životu každého hříšníka, a utvořit z ní osobně a zodpovědně úkon poslušnosti a oddanosti Bohu, třeba v nevinosti a svobodě, již se nedostává žádnému jinému člověku, jež je hříšníkem, a která tak ustavuje „novy existenciál“ ve skutečnosti světa.³

I když toto všechno má svou relativní platnost, jedná se o víc, jedná se o zcela jedinečné nesení veškeré viny světa zcela jedinečným Synem Otce, jehož božstvo-lidství (které je více než „nejvyšší možný stupeň“ transcendentální antropologie) je také jedinečně uschopněno k takovému úkolu. Kdo kromě něho má „moc, svůj život dát, a moc, svůj život znovu přijmout?“ (Jan 10,18) Kdo má moc „zemřít nejen za lid“ (to by mohl i nezištný mučedník), ale také proto, aby „shromáždil rozptýlené Boží děti v jedno“ a aby tedy založil vlastní Boží církve (Jan 11,52)? Existuje analogie k „druhému Adamovi“, v němž všichni „dostávají

³ Na tyto momenty jako by omezoval K. Rahner Kristovu solidaritu s námi ve své „Teologii smrti“ = *Quaest. Disp. 2* (Freiburg: Herder, 1958), po jistě oprávněné kritice veškerého „extrinsecismu“ v nauce o smíření. Vzniká tak přinejmenším podezření, že „temnota oné noci kříže, v níž věčný život ve smrti pronikl až do nejspodnější části světa“ (51), je prostě ztotožněna s „prázdnou, bezvýhodností, rozkladem a nebytím“, jež patří k obecným jevům umírání (po prvotním pádu). Toto podezření se stupňuje, když Rahner jinde praví, že by se v soteriologii nemělo tolik dbát na „hořká utrpení“ Kristova jako spíše na způsob, jakým Kristus umírá (*Schriften IV*, 165–166). „Právě ve své zahalenosti se stává Kristova smrt výrazem, ztělesněním jeho milující poslušnosti, svobodným předáním celého stvořeného bytí Bohu“ (57). Zde se jedná, jak se domníváme, o minimalistický výklad textů jako jsou Řím 8,3; 2Kor 5,21; Gal 3,13 aj., kde *cela hamartia* světa je naložena na *jednoho*, který zakouší proto nesrovnatelné bolesti a smrt. Obdobně není (čistě filozofický) výklad „descensus“ jako „ustavení“ nového existenciálu v základech kosmického bytí ani biblicky odůvodnitelný, ani teologicky dostatečný; je to zcela zřetelné v opakování rahnerských myšlenek v díle Ladislause Borose *Mysterium Mortis* (Olten; Freiburg i. Br.: Walter, 19643), kde autor sice zajímavým způsobem a velmi pádně rozvíjí filozofické myšlenky o smrti jako situaci rozhodnutí, ovšem schází mu jakýkoli smysl pro eschatologický rys jak kříže, tak reality *descensus*; sestup do pekel se stává místo toho „kosmickým jarem“ celého světa (159), a my „jsme unášeni vlnovitým bezmezným pohybem všehomíra vstříc Bohu“ (160). Tak může hovořit možná Teilhard de Chardin, sotva však Boží slovo.

život“ (1Kor 15,22), k tomu, kdo „jako jediný vystoupil do nebe, synu člověka, který sestoupil z nebe“ (Jan 3,13)? Existuje nějaký přechod od marnosti všech starých obětí k bezpříkladné účinnosti stejně tak bezpříkladně jedinečné a neopakovatelné Kristovy oběti (Žid 7–9)? A existuje nějaký jiný soustředný bod pro všechny starozákonní (a chceme-li, též pohanské) oběti a bohoslužby, náboženské zákony a ustanovení, proctví a symboly, posvátné i profánní úřady, které jsou ve své nesourodosti neslučitelné, kromě jedinečné Golgoty, kde všechny tyto úkony a náboženské formy jsou naplněny, překonány, zrušeny a nahrazeny tím jediným, co koná *Bůh*? Jistěže Bůh jako *člověk*, a Bůh *jen* jako člověk, takže právě zde se člověk dostává ke slovu jako nikde jinde. Ale ne Bůh společně s nějakým člověkem, ale Bůh, absolutně jediný, v tomto absolutně jediném člověku, který je jediný proto, že je Bůh. A který je z tohoto a z žádného jiného důvodu také schopen poskytnout účast na svém jedinečném kříži ostatním lidem, s nimiž se solidarizuje hlouběji než by se jakýkoli člověk dokázal kdy solidarizovat s jiným člověkem - totiž ve smrti, kde je každý jinak absolutně osamocen.

Je-li tomu tak, pak se musí na této události nejen ukázat, že hříšný člověk padá do nicoty a zahalenosti smrti, ale stručně řečeno, že Bůh hřích nenávidí. „Bůh nemůže milovat zlo, může ho jen nenávidět. Zlo je ve své přirozenosti v zásadním rozporu s Boží podstatou, je protikladem Boží svaté lásky. Není skutečné lásky bez hněvu; vždyť hněv je rubem lásky. Bůh by nemohl opravdově milovat dobro, kdyby byl bez nenávisti ke zlu a nezavrhoval ho ... Proto Bůh neodpouští hřích bez smíření. Pouhá amnestie je ignorováním zla, které bere zlo na lehkou váhu nebo mu dokonce přiznává právo na existenci.“⁴ Zaposlouchejme se dobře do Ježíšových slov o svůdci: že by bylo lepe, aby mu pověsili na krk mlýnský kamen a potopili ho do mořské hlubiny (Mt 18,6). V nich slyšíme přesně, co to je Boží hněv jakožto rub lásky (k jednomu „z těchto nepatrných“). Tomuto hněvu musí čelit Syn ve svém utrpení. Hněvu,

⁴ Riggenbach, E., *Das Geheimnis des Kreuzes Christi* (Stuttgart und Basel 19273), str. 16n. „Když Bůh odmítá to, co je negativní, pak se nejedná o nic jiného než o lásku. On totiž odmítá zlo ve tvoru jenom proto, že toto zlo tvoru brání ve sjednocení s ním, pramenem života.“ (Baader, Franz von, *Werke 13*, str. 62).

kteřý je děsivý, ve svém původu božsky a plane napříč celým Starým zákonem, který nakonec spálil nevěrný Jeruzalém ve vlastním ohni slávy (Ez 10,2), musí Syn učinit eschatologický konec.

Zde by bylo třeba pohovořit ještě jednou o Lutherovi, který byl bezprostředně vhozen do ohně absolutního hněvu a absolutní lasky (všechna opatrná scholastická zprostředkování zůstala stranou) a z něho vytvořil svou teologii o Bohu skrytem v kříži *sub contrario*.⁵ Už dříve (II 2) jsme upozornili na hranice staurologie, která klade „absolutní paradox“ absolutně staticky: když se ovšem Luther z polemických důvodů blíží tomuto extrému, pak je to v celku jeho teologie kříže přesto jen jeden jednotlivý moment, který je začleněn do velkého pohybu myšlenky ospravedlnění. Fatálnější je něco jiného: je to vyklad pavlovského *pro me* (Gal 2,20), který má antropocentrickou tendenci („Jak *já* získám milostivého Boha?“), což se osudově projevuje v protestantské teologii až do dnešních dnů. Vážnost existenciálního *pro me* zůstává zachována jen tehdy, když hříšník odpovídá dokonalým *pro te* na to, že vidí, jak se mu v *pro me* otevírá trojiční láska, tedy když pochopí, že v *pro me* Kristova obětování ho už tato láska přijala a obětovala, takže jeho víra není vlastní „skutek“, ale ratifikace toho, co Bůh již vykonal, a v ratifikaci sebedědání do trojiční lásky.⁶ Antropocentrická tendence nebude nikdy schopna nechat otevřené trojiční pozadí kříže, protože ji vždy půjde o vyklad jednotlivé „existence“ způsobem jakéhosi teologického transcendentalismu, zatímco opačný

⁵ Kattenbusch, F., *Deus absconditus bei Luther. Festgabe für J. Kaftan*. Tübingen, 1920, str. 170–214; Blanke, J., *Der verborgene Gott bei Luther*. Berlin, 1928; Seeberg, E., *Luthers Theologie, I: Die Gottesanschauung*. Stuttgart, 1929; Michel, O., *Luthers Deus absconditus und der Gottesgedanke des Paulus: Th. Stud. Krit.* 163, 1931, str. 181–194; Loewenich, W. von, *Luthers theologia crucis*. München, 1954; Bandt, H., *Luthers Lehre vom verborgenen Gott*. Berlin, 1958; Ebeling, G., *Luther, Einführung in sein Denken*. Tübingen, 1964, str. 259nn.

(*Absconditus sub contrario* užíval Luther pro označení tajemství Božího Syna, který je přítomen jako *skryty* v *protikladu*, tj. jeho oslavená podoba se – skrytě – zjevuje v umučeném těle na kříži. – pozn. překl.)

⁶ K tomu srov. můj článek: „Zwei Glaubensweisen,“ in *Hochland* 59 (1967) 401–412; také in *Spiritus Creator*. Freiburg, 1993, str. 76–91.

pohyb bude vše christologicko-soteriologické otevírat i vykládat do trojičního. Jedině tak odpovídá však věřící člověk velkolepým výkladům kříže u Pavla a u Jana: Synův kříž je zjevením Otcovy lásky (Řím 8,32; Jan 3,16) a krví zbrocené rozdílení této lásky se vnitřně naplňuje, když je rozdělen jejich společný Duch v srdcích lidí (Řím 5,5).

(Balthasar, Hans Urs von, *Theologie der drei Tage*. Freiburg i.B.: Johannes Verlag Einsiedeln, 1990, str. 133–137; přeložil Prokop Brož)

Otázky

1. O Balthasarově christologii platí, že není ani jen „zdola“, ani čistě „shora“. Pokuste se tuto tezi doložit s pomocí ukázkového textu.
2. Nalezněte v ukázce místa, v nichž Balthasar uvádí nebezpečí toho, že by tajemství Kristova vykoupení bylo redukováno na jeden jeho moment, jakkoli hluboký.
3. Může být radikalita Balthasarova pojetí Kristova kříže nějak přejata do praktického postoje křesťana? Proč? Jak?