

Osoba Ducha svatého v pojednání *De Trinitate* Richarda ze Svatého Viktora*

Radomír Bužek

Magistr Richard z opatství Sv. Viktora v Paříži patří mezi významné postavy teologů 12. století. Jeho dílo bylo především pro svůj spirituální obsah oceňováno již v dobách středověku a od počátku 20. století je věnována náležitá pozornost i jeho ostatním teologickým aspektům.¹ Na těchto několika stránkách bychom chtěli alespoň zčásti přispět k dalšímu poznávání Richardova vzácného dědictví, které nám zanechal, a ve stručnosti předložit významné výpovědi jeho základního teologického spisu, jímž je *De Trinitate*. Richard k důvodům jeho sepsání udává:

Často jsem četl o tom, že Bůh je jen jeden, že je věčný, nestvořený, nesmírný, všemohoucí, že je Pánem veškerenstva, že z Něj pochází vše, co je, že je všudypřítomný a všude že je cele, nerozdělený na části. Dočetl jsem se o svém Bohu, že je jeden a troj: jeden co do podstaty, troj co do osob. To všechno jsem četl, ale nepamatuji se, že bych se dočetl, jak toto všechno dokázat.²

Na dalších stranách Richardova díla se tak čtenář může ponořit do velmi důmyslně propracované středověké reflexe tajemství týkajících se Nejsvětější Trojice. Tato reflexe představuje podle názoru četných ba-

* Tato studie vznikla v rámci projektu CMTF_2012_005 „Olomoucká (arci)diecéze v dějinném vývoji“, uděleného ve studentské grantové soutěži Grantovou radou UP v Olomouci.

1 Jeho vliv nacházíme u Tomáše Akvinského, Bonaventury z Bagnoregia a ve františkánské škole vůbec. Pochvalnou zmínku o Richardově díle nalezneme i v neteologických textech, konkrétně v Dantově *Komedii* (Ráj, X, 130–132). Ve 20. století se jeho dílu z hlediska filozofie, systematické teologie, exegeze atd. věnovali autoři jako např. A. M. Ethier, E. Kulesza, G. Dumeige, C. Ottaviano, J. Ribaillier, J. Châtillon a další. Srov. Maria D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum, 2001, s. 8–11. V českém prostředí se zejména dílem Hugona ze Sv. Viktora zabývala L. Karfíková, která také napsala úvodní studii k jedinému Richardovu spisu přeloženému do češtiny (*Kniha o vtěleném Slově*), Richardovou trinitární teologií se zabírá Ctirad V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi: Náčrt trinitární teologie*. Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 374–386.

2 RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate* I, 5 (ed. Ribaillier, Paris: Vrin, 1958).

datelů významný mezník na cestě křesťanů ke zpřesnění výpovědi své víry.

Jelikož zájem, jaký byl o tento spis projeven ve 20. století, je z chronologického hlediska takřka paralelní se „znovuobjevením“ osoby Ducha svatého v katolické teologii a jelikož má katolická teologie v případě Richardova díla z čeho čerpat k prohloubení své reflexe, zaměříme svou pozornost v tomto příspěvku na Richardovy výpovědi ohledně této osoby v imanentní Trojici. Protože se jedná o spis v českém prostředí víceméně neznámý, podáme na počátku velmi stručně několik základních informací ohledně jeho vzniku a vnitřní výstavby. Následně představíme základní východiska Richardovy reflexe jednoty a plurality v Bohu, z nichž vychází jeho originální trinitologie a teologie třetí osoby. Tuto teologii podrobněji vyložíme v následujících třech kapitolách.

1. *DE TRINITATE* RICHARDA ZE SV. VIKTORA

Vznik spisu *De Trinitate* je na základě vnitřní analýzy textu obvykle vymezován lety 1148, případně 1151, a 1173.³ Dílo je rozděleno do šesti knih, z nichž každá čítá dvacet pět kapitol.⁴ Již v prologu se dozvídáme o autorově hlavním záměru – rozumem reflektovat ty pravdy zjevení, které přijímáme vírou, a podat takové argumenty, které nutně povedou k potvrzení jejich racionality. Richard je přesvědčen, že ačkoli má lidský rozum potíže s uchopením tajemství, která jej přesahují, jako je např. Boží existence, Boží vlastnosti, tajemství trojjednoti apod., přesto existují důvody, které vedou k uznání jejich pravdivosti. Tyto tzv. *rationes necessarie*, jejichž původ nacházíme již v díle Anselma z Aosty, plně re-

³ Richardův text s velkou pravděpodobností naráží na trojiční argumentaci konciliu v Reims, který se konal v roce 1148. Podle některých badatelů obsahuje narážky i na knihy *Sentencií* Petra Lombardského, které vyšly až v r. 1151. *Terminus a quo* by však mohl být rovněž rok 1162, připustíme-li, že kolem tohoto roku vzniklo jiné Richardovo dílo (*De tribus personis appropriatis*), jehož celá druhá část je téměř slovo od slova opsána v 15. kapitole šesté knihy.

⁴ Problematickou se jeví šestá kniha, o které byl vysloven názor, že není součástí díla. J. Ribaillier však ve své předmluvě ke kritické edici *De Trinitate* podává silné argumenty pro autenticitu této kapitoly. Její spěšný charakter se v současné době poněkud vysvětluje autorovou nemocí a smrtí v r. 1173, které mu zabránily v tom, aby ji celou zredigoval a podrobněji vypracoval. Srov. Jean RIBAILLIER, „Introduction,“ in RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate: Texte critique avec introduction, notes et tables*, Paris: Vrin, 1958, s. 7–11.

spektují mystérium živého Boha v jeho nevypověditelnosti, ale zároveň poukazují na skutečnost, že toto mystérium má racionální strukturu.

Jako typický představitel latinské tradice začíná Richard své úvahy tematikou Boží jednosti, přičemž základním východiskem jeho úvah je otázka ontologická. Tak se v prvních dvou knihách dozvídáme o způsobech bytí, z nichž pouze *esse ab eterno et a semetipso* může být identifikováno s božstvím (*divinitas*), které pak není ničím jiným než samotným Bohem (*Deus*). Následně přechází Richard ve svém výkladu k rozsáhlému pojednání o Božích vlastnostech, jako např. všemohoucnost, vševědoucnost, nesmírnost, věčnost, nekonečnost atd. Ty neexistují samy ze sebe, ale jsou s touto substancí totožné, proto mají zároveň platnost argumentů potvrzujících její jednost. O božské podstatě hovoří Richard pro její specifičnost jako o *supersubstantialis essentia*.

Teprve ve třetí knize se dostává ke slovu tematika plurality. Na tomto místě autor řeší otázku, zda lze hovořit o mnohosti osob tam, kde je jednost podstaty, zda tato mnohost znamená trojici a jakým způsobem se od sebe liší osoby co do původu a vycházení. Tato kniha se stává klíčovou pro celou Richardovu trinitární teologii a zároveň pro jeho výpovědi ohledně osoby Ducha svatého. Vzhledem k nedůslednosti v užívání termínů osoba, substance, subsistence, hypostaze apod. věnuje celou následující knihu definici pojmu osoba (*persona*), zejména v jeho protikladu vůči termínu substance. Richard kritizuje Boethiovo pojetí osoby coby *rationalis nature individua substantia* a navrhuje svou vlastní, originální definici osoby jakožto *divine nature incommunicabilis existentia*. Stěžejní otázkou páté knihy se pak stává problematika slučitelnosti jednosti podstaty a mnohosti osob spolu s odlišností jednotlivých osob od sebe navzájem. Tuto odlišnost spatřuje Richard předně v původu jejich bytí. Každá osoba získává své bytí svým vlastním, nesdělitelným způsobem: jedna osoba má bytí sama ze sebe, jiná osoba získává bytí od první a poslední osoba získává bytí od předchozích dvou. Tím dospívá také k otázce vycházení (*processiones*) osob, kterou navazuje na předchozí výklad v šesté knize spolu s analýzou jejich jednotlivých pojmenování v Písmu, o nichž je přesvědčen, že mohou být užita jako argumenty pro potvrzení nauky o vycházení. K tomu připojuje na závěr také otázku přivlastňování, na kterou rovněž aplikuje svou reflexi ohledně původu bytí jednotlivých osob.

2. ARGUMENTUM AMORIS JAKO VÝCHODISKO ÚVAH O PLURALITĚ OSOB V BOHU

Otázku po Duchu svatém jakožto osobě Nejsvětější Trojice logicky předchází pro křesťanskou teologii zcela zásadní otázka ohledně plurality v Bohu. Fakt, že Bůh je jeden, je ze zjevení tak evidentní, že dodnes není předmětem žádného vyjádření učitelského úřadu církve.⁵ Jinak je tomu ovšem s pluralitou, která sice musí být v Bohu taktéž nějakým způsobem nutně přítomna, ale její zřejmost není ve srovnání s jedností Boha jednoduše prokazatelná.⁶ Také Richard věnuje ve svém traktátu otázce mnohosti v Bohu a jejího vztahu k Boží jednosti značnou pozornost.

Poté, co v prvních dvou knihách popisuje Boží substanci a velmi silně potvrzuje její jednotu, předkládá ve třetí knize *De Trinitate* své *triplex testimonium*, trojí svědectví o pluralitě, a to na základě *plnosti dobra, plnosti štěstí a plnosti slávy* (*plenitudo bonitatis, plenitudo felicitatis, plenitudo glorie*). Zcela zásadním argumentem, z něhož vyplývá i *triplex testimonium*, se stává *caritas*, kterou často obklopuje přívlastky jako *skutečná* či *nejvyšší* (*vera, summa*). Richardova argumentace se zakládá na skutečnosti lidské lásky. Ta je z filosofického hlediska přípustná jako cesta vedoucí k tajemství Boha jediné „prostřednictvím analogie, jejímž ontologickým základem je princip participace.“⁷ Richard to vyjadřuje podobně těmito slovy: „Ptáme-li se po hlubinách božství, právem se obracíme k té přirozenosti, v níž se jeví Boží podoba, která je vtištěna samotným Bohem.“⁸ Lásku pojímá jako formu dobra, jako jeho nejvyšší možný výraz.⁹ Proto je možno říct, že „kde se nachází plnost veškerého dobra, nemůže nebyť pravá nejvyšší láska.“¹⁰ Láska je Richardem vnímána jako pouto, které nutně vyžaduje dvě spojované části. Aby byla láskou skutečně, je nutné, aby byly oba póly od sebe odlišné, protože „láska se musí obracet

⁵ Srov. Ctirad V. Pospíšil, *Hermeneutika mystéria*, Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 101.

⁶ Pluralita nemůže být podstatnou charakteristikou pouze a jen stvoření z jednoho prostého důvodu: pokud by v Bohu samotném nebyla pluralita nějakým způsobem přítomna, pak by svět, který jí evidentně disponuje, Boha něčím přesahoval. Pluralita by tak byla kvalitou existující mimo Boha.

⁷ MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 174.

⁸ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate* VI, 1.

⁹ Sám Richard tvrdí, že *amor* je *summus bonitatis gradus*. Srov. tamtéž, III, 18.

¹⁰ Tamtéž, III, 2: „Ubi autem totius bonitatis plenitudo est, vera et summa caritas deesse non potest.“

k druhému, aby se mohlo jednat o lásku.¹¹ To jej vede k závěru, že láska sama o sobě nutně vyžaduje pluralitu osob: minimálně je zapotřebí dvou. Protože si je Richard vědom možné námitky, že by druhým pólem ve vztahu Boží lásky mohlo být stvoření, konkrétně lidská osoba, doplňuje následně své úvahy konceptem tzv. *caritas ordinata*. Podle tohoto principu „božská osoba nemůže projevovat lásku v nejvyšší míře osobě, která by nebyla takového milování hodna.“¹²

Pokud božská osoba miluje v plnosti, musí mít v této lásce rovnocenného partnera, kterým nemůže být nikdo jiný než jiná božská osoba, která je schopna takovou lásku v celé její plnosti a dokonalosti přijmout a opětovat. Tím, co bylo doposud řečeno, pokládá Richard základ pro potvrzení plurality v Bohu. Tuto pluralitu ovšem hodlá vymezit počtem tří, což dává tušit ještě hlubší a subtilnější promyšlení *mysteria Trinitatis*.

3. DUCH SVATÝ COBY *CONDILECTUS*

Caritas je argument bohatý nejen proto, že poskytuje *rationes necessarie* plurality v Bohu, ale zároveň vhodně poukazuje i na další významnou skutečnost, kterou je sou-věčnost této plurality, nebo také jinak sou-podstatnost. Láska je argumentem mnohosti osob, které jsou od sebe sice odlišné, avšak zároveň ve všem rovnocenné. Jestliže někdo miluje plně, musí být také plně milován. Z toho důvodu nemůže být stvoření nikdy Bohu rovnocenným partnerem, poněvadž ontologicky na Bohu závisí.

Osoba, která je hodna nejvyšší míry projevů lásky božské osoby, na ní nemůže být nijak závislá, ale musí jí být ve všem rovná, jak říká Richard, musí se jednat o tzv. *condigna persona*.¹³ Tato osoba musí mít tudíž

¹¹ Tamtéž, III, 2: „Oportet itaque ut amor ad alterum tendat, ut caritas esse queat.“ Lásku k sobě samému (*privatus amor*) je podle Richarda možno nazývat láskou, ale rozhodně ne dokonalou. Podle Richarda se taková láska nachází na nejnižším stupni. Navíc by mohla jen stěží zakládat pluralitu, a to nejen v Bohu. Jestliže člověk může projevovat lásku vůči jiné osobě, pak tato láska musí mít svůj věčný základ v Bohu. I zde je implicitně přítomen princip, podle něhož stvoření nemůže disponovat kvalitou, která by nepocházela od Boha. V této souvislosti je taktéž záhodno poukázat na spirituální podtext této koncepce: Richard odmítá pojímat Boha jako milujícího pouze sebe sama, což s sebou následně přináší důsledky do života věřících, kteří, mají-li napodobovat Boha, nemohou zůstat uzavřeni v sebelásce.

¹² Srov. tamtéž, III, 2: „Persona igitur divina summam caritatem habere non potuit erga personam que summa dilectione digna non fuit.“

¹³ Tj. osobu, která je ve všem rovnocenným partnerem.

tentýž božský statut jako osoba, již je milována. Na základě už zmíněného trojího argumentu dosvědčuje, jak jsou si tyto dvě osoby rovny co do plnosti moci, moudrosti a slávy, což jen znovu potvrzuje, že se jedná o dvě sobě rovné, tudíž božské osoby. K prokázání nutnosti existence třetí božské osoby se Richard opět odvolává na pojem pravé lásky (*vera caritas*) a pokračuje úvahou, že má-li být tato láska dvou vzájemně se milujících (Otce a Syna) skutečně dokonalá, musí být taková, že nad ni nemůže být lepší.¹⁴ Vzájemná láska dvou je podle Richarda dokonalá jediné tehdy, když překročí sebe samu,¹⁵ když oba dva vzájemně se milující společně chtějí, aby existoval ještě někdo další, kdo by měl podíl na jejich lásce a miloval je tímtež způsobem, jakým milují sebe sama, sebe navzájem a tuto osobu.

I zde je pochopitelně nutno uplatnit princip *caritas ordinata*, proto i tato osoba musí být ostatním dvěma osobám ve všem naprosto rovná, musí s nimi sdílet tutéž moc, tutéž moudrost a tutéž dobrotu, respektive vůli, tutéž souvěcnost, a tedy soupodstatnost. V 11. kapitole třetí knihy se poprvé setkáváme s Richardovým originálním označením této osoby, která je nazvána po vzoru dvojice *Dilector – Dilectus* jako *Condilectus*, tedy Spolumilovaný.¹⁶ Pojem *Condilectus* představuje pro Richarda dovršení dokonalosti vnitrotrinitární lásky. S ním dospívá k závěru, že „společenství lásky nemůže být mezi méně než třemi osobami.“¹⁷ Láska dosahuje své dokonalosti v sebezpřesažení tím, že směřuje k druhému, a tato vzájemná láska dvou nabývá své plnosti a dokonalosti až tehdy, když i ona dokáže vyjít ze sebe samé a odevzdat se cele alteritě, kterou zosobňuje *Condilectus*.¹⁸

Až poté, co se Richard v páté knize vyjadřuje k problematice vlastností jednotlivých osob ve vztahu k jejich vycházení, se v šesté knize

¹⁴ I zde jako na mnoha dalších místech zaznívá odkaz na Anselmův ontologický argument důkazu Boží existence z díla *Proslogion*, který Richard plodně aplikuje do své koncepce.

¹⁵ Tak jako byla spatřována dokonalost lásky ve vykročení od jedné osoby ke druhé, je i nyní třeba vykročit z lásky dvou osob směrem ke třetí osobě a zamezit možnosti uzavřenosti této lásky. Až v tomto kroku je spatřována dokonalost vzájemné lásky a tedy naprostá a nejvyšší dokonalost či završení lásky jako takové.

¹⁶ Srov. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate* III, 11: „Summe ergo dilectorum summeque diligendorum uterque oportet ut pari voto condilectum requirat, pari concordia pro voto possideat.“

¹⁷ Tamtéž, III, 14: „Communio itaque amoris non potest esse omnino minus quam in tribus personis.“

¹⁸ Srov. tamtéž, V, 8.

dozvídáme, o které z osob Nejsvětější Trojice se dané pojmy vyjadřují. Toto rozlišení je zasazeno do kontextu ospravedlnění svébytnosti osob *Condignus* a *Condilectus*, které by se někomu mohly jevit jako totožné. Richard proto znovu a ještě důrazněji opakuje, co znamená *velle habere condignum*, co *velle habere condilectum* a jaký je mezi nimi rozdíl z hlediska vycházení. Ten nespočívá v časové souslednosti, ale je dán přirozeným řádem, což se odráží i v Richardově vyjadřování. „Nejdříve“ musí být *Condignus* jako *Dilectus*¹⁹ a až „posléze“ *Condilectus*, jak naznačuje samotná předpona *con-*, která v sobě obsahuje myšlenku určité následnosti.²⁰ Teprve po tomto ujasnění může Richard naplno vyjevit, kdo je kdo: „Plození Syna je podle mě totéž co vůle Nezrozeného mít ze sebe osobu sobě podobnou a rovnou a vydechování Ducha svatého je totéž co vůle jak Zrozeného, tak Nezrozeného mít Spolumilovaného.“²¹

Je to tedy Duch svatý, kdo dovádí k plnosti a dokonalosti lásku mezi Otcem a Synem. Láska mezi pouze dvěma osobami nemůže být podle Richarda naprosto dokonalá, a snad můžeme dodat i důvod (který Richard sám takto neformuluje): protože i ona může být uzavřená sama v sobě. Třetí osoba tak garantuje sebezpřesahování v absolutní míře. Richard dokonce tvrdí, že příčinou existence druhé osoby je („pouze“) *communio magnitudinis/maiestatis* a až v případě existence třetí osoby vypovídá, že příčinou její existence je *communio amoris*,²² což jen dokazuje, že bez třetí osoby (Ducha svatého) by nemohla být o lásce v její skutečně nejryzejší a nejdokonalejší podobě ani řeč. A jelikož je milování a bytí v Bohu totožné,²³ dokazuje tím, že jediné nejvyšší a nejjednodušší bytí se

¹⁹ Richard v *De Trinitate* nikde výslovně neříká, že termín *Dilectus* je jiným vyjádřením pojmu *Condignus*. Ačkoli si pojmem *dilectus* vypomáhá (např. v VI, 7:17 k označení druhé božské osoby), zdráhá se tuto osobu tímto pojmem definovat, protože (*summe dilecta* a (*summe*) *diligenda persona* je podle Richardova pojetí každá z osob Nejsvětější Trojice. Musíme tedy jasně rozlišit, v jakém slova smyslu hovoří o „milujícím“ (*dilector*), „milovaném“ (*dilectus*) a „spolumilovaném“ (*condilectus*). Zatímco poslední uvedený pojem slouží výlučně k označení Ducha svatého, jak v následujícím výkladu ještě ukážeme, v případě obou předcházejících pojmů je nutno podotknout, že nejsou ztotožnitelné s osobami Otce a Syna výlučně, ale že mohou být oběma připisovány. Srov. také POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 380.

²⁰ Srov. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di San Vittore*, s. 244.

²¹ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate* VI, 17: „Ingenitum velle habere de se sibi conformem atque condignum idem michi videtur quod gignere Filium; tam Genitum quam Ingenitum velle habere condilectum idem videtur quod producere Spiritum sanctum.“ Tento výrok Richard nazývá *verbum abbreviatum*, protože se podle něj jedná o nejkratší možné vysvětlení odlišnosti vycházení Syna a Ducha svatého z Otce.

²² Srov. tamtéž, VI, 6.

²³ Srov. tamtéž, V, 20.

uskutečňuje ve třech osobách.²⁴ Tak se Richardovi podařilo podat velice silné *rationes*, které podle něj vedou *necessarie* k potvrzení nauky o Trojici božských osob.

4. DUCH SVATÝ JAKO AMOR DEBITUS

Jak čtenář již zaznamenal, v páté knize se Richard věnuje otázce vycházení osob. Protože *divinum esse* musí být naprosto *simplex*, není možné na jeho základě rozlišovat osoby v Nejsvětější Trojici, jinak bychom upadli do subordinacionismu, či přímo triteismu v oblasti imanence. Osoby lze ale rozlišovat na základě způsobu, jakým toto *esse* nabývají. Richard v souvislosti se svým etymologickým pojetím termínu *existentia* jakožto slova složeného z předpony *ex* a slovesa *sistere* hovoří o *modus obtinendi esse/existendi*, který vypovídá o *origo* osob a dovádí nás k jejich rozlišení. Každá božská osoba je totiž „nesdělitelná existence božské přirozenosti“,²⁵ každá má totéž *esse*, je tímtež jedním a jediným *esse*. Osoby se nemohou lišit způsobem bytí, což by naopak vedlo k modalismu, ale mohou se od sebe odlišovat způsobem, jakým toto *esse* získávají.

Aplikací argumentu o plnosti lásky (*plenitudo amoris/dilectionis*) pak jasněji dokazuje nutnost vyloučení jakékoli čtvrté osoby. V tomto případě vypovídá, že „opravdová láska může být buďto pouze štědře dávající (zdarma daná, nezištná – *gratuitus*), nebo pouze vděčně přijímaná (opětovaná – *debitus*), anebo obojí (*conjunctus*)“²⁶ a hned k tomu dodává definice, co znamená *amor gratuitus* a *amor debitus*, protože tyto dva pojmy mohou mít každý dvě možná pojetí, jak Richard uvádí také ve svém díle *De verbis Apostoli*.²⁷ Toto rozlišení charakteristických vlastností jednotlivých osob zakládá Richard na komplementární opozici *dare–accepisse*.²⁸ Ta z osob, která má všechno v plnosti sama od sebe, toto všechno velkoryse štědře vydává (*dare*) jiné osobě. Naproti tomu musí být v Trojici osoba, která nemá nic sama od sebe, ale všechno, co má, přijala od jiné osoby (*accepisse*).

²⁴ Na tomto místě je záhodno poukázat na to, jak důsledně trinitární je Richardova ontologie.

²⁵ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate* IV, 22: „divine nature existentia incommunicabilis“.

²⁶ Tamtéž, V, 16: „Constat autem quia verus amor potest esse aut solum gratuitus, aut solum debitus, aut ex utroque conjunctus, id est, ex uno debitus et ex alio gratuitus.“

²⁷ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De verbis Apostoli* IX (ed. Ribaillier).

²⁸ Srov. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate* V, 15.

A aby byla Trojice dovršena, musíme se zmínit také o třetí osobě v tomto pořadí, jejíž osobní vlastností je jak štědré obdarování, tak získávání – *simul dare et accepisse*. Pochází-li Otec ze sebe sama (*persona a semetipsa*), nemůže existovat žádná osoba, od níž by byl něco přijal, z něj však vychází Syn a Duch svatý, proto je pro Otce charakteristické pouze *dare*. A osoba, pro niž je charakteristické pouze přijímání, ta, která své *esse* získává od jiné osoby, resp. od jiných osob, ale sama ze sebe už žádné jiné osobě bytí nedává, je ztotožněna s osobou Ducha svatého.²⁹

Z hlediska nastíněné komplementární opozice se dostáváme k zajímavé otázce po statutu Ducha svatého v oblasti imanentní Trojice. Když Augustin popisuje ve svém *De Trinitate* svou teorii vnitrobožských vztahů, zakládá ji na vztahu mezi Otcem a Synem. Tento vztah je podle něj v Trojici primární. Podobné schéma jsme viděli i u Richarda v předchozích úvahách ohledně základní dvojice *Dilector* a *Dilectus*, kterými jsou Otec a Syn a k nimž se přidružuje *Condilectus* – Duch svatý. Zde si však můžeme povšimnout odchylky od tohoto paradigmatu, když Richard hovoří o primární dvojici³⁰ *Amor gratuitus* – *Amor debitus*, kterými jsou Otec a Duch svatý. Tato alternativa značně zdůrazňuje osobu Ducha svatého v Nejsvětější Trojici, která se během následujících staletí natolik vytratila ze středu zájmu teologů,³¹ že se nemůžeme divit slovům papeže Lva XIII., který se v souvislosti s touto skutečností pohoršuje ve své encyklice *Divinum illud munus* následujícími slovy:

Kdyby dnes některým křesťanům apoštol Pavel položil otázku jako kdysi učedníkům v Efesu, totiž zda již přijali Ducha svatého, zřejmě by nechyběli tací, od nichž by slyšel podobnou odpověď jako tenkrát v Efesu: Vůbec jsme neslyšeli, že je Duch svatý.³²

²⁹ Zde musí být opět aplikován princip *caritas ordinata*. To ovšem neznamená, že Bůh své stvoření nemiluje, jen se tím vyjadřuje, že stvořená jsoucná jsou podle hierarchického uspořádání jsoucná na jiném stupni. Richard se zde otázkou vztahu mezi Bohem a stvořením výslovně nezabývá.

³⁰ Záměrně se vyhýbáme výrazu vztah (*relatio*), protože tento pojem Richard ve své trinitologii vůbec neužívá. V celém *De Trinitate* jej používá pouze jednou (II, 25), a to když pojednává o atributech Boží přirozenosti.

³¹ Prohlédneme-li si manuály dogmatické teologie z dob předcházejících Druhému vatikánskému koncilu, můžeme si kromě nešťastného dělení traktátů na *de Deo uno* a *de Deo trino* také povšimnout, jak málo prostoru se dostává tajemství Ducha svatého v poměru k ostatním božským osobám.

³² Lev XIII., *Divinum illud munus*, encyklika z 9. 5. 1897, český překlad C. V. Pospíšil, Praha, 1997, č. 22, s. 31–32.

V takové reflexi osoba Ducha svatého přinejmenším nezůstává upozaďena a nedá se o ní hovořit jako o nějakém „appendixu“ trinitologie.

Pojetí založené na komplementární opozici *dare–accepisse* však s sebou zároveň přináší i jednu pochybnost ohledně statutu Ducha svatého (a svým způsobem i ohledně statutu Otce), které si povšiml i sám Richard. Uvědomoval si, že pokud se vyjádří o osobách Nejsvětější Trojice tímto způsobem (plnost dávání bez přijímání a plnost přijímání bez dávání), bude mu jistě namítáno, že na jedné straně bude osoba Otce působit jako nějaká nad-osoba a na straně druhé že osoba Ducha svatého bude naopak vnímána jako naprosto pasivní princip, který tak nutně bude muset být klasifikován jako hierarchicky nižší, a tudíž nedokonalejší. Jinými slovy, že se mu bude vyčítat subordinacionistické pojetí imanentní Trojice. Proto také ve 22. kapitole páté knihy důrazně apeluje na čtenáře, aby měl na paměti, že v případě božských osob nemůže existovat „žádné odstupňování, ani žádná nerovnocennost“³³. V Richardově reflexi rozhodně nelze uvažovat o takovém pojetí absolutní osoby, jež by vedlo k unipersonálnímu monoteismu.³⁴ Osoba podle něj totiž nemůže existovat sama o sobě bez jiné osoby. Může být sama ze sebe, ale nemůže být sama, jelikož sama v sobě je nekompletní, a jak jsme už viděli výše, v případě božské osoby ontologicky není ani možná.³⁵ Richard velmi důrazně tvrdí, že „dokonalost jedné osoby je příčinou existence druhé osoby“³⁶, což znamená, že pokud by existovala nějaká osoba, která by nebyla příčinou existence druhé osoby, rozhodně by nebyla dokonalá. Z toho plyne, že by se o takové osobě nemohlo vypovídat jako o osobě božské.

A co se Ducha svatého týče, jeho role taktéž nemůže být vnímána jako veskrze pasivní. Představa osoby, která takřka hamižně pohlcuje vše, co dostává, a v níž by se veškeré bytí jen ztrácelo, je Richardovu pojetí velmi vzdálená.³⁷ *Amor debitus* „spočívá v tom, že někdo neopětuje

³³ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate* V, 22.

³⁴ Srov. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 378.

³⁵ Srov. tamtéž, s. 378.

³⁶ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate* V, 7.

³⁷ Srov. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di San Vittore*, s. 255. Tato autorka velice přesně vystihuje omyl, jehož se dopustil R. Lavatori ve svém díle *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio*, kde tento autor tvrdí, že Richardovo pojetí je velmi restriktivní a že se Richard stává věznem své logické konstrukce. Jeho omyl spočívá v extremistické interpretaci, které chybí kontext celého Richardova díla. Jestliže R. Lavatori tvrdí, že Duch svatý je v takovém pojetí ztotožněn s přijímáním bez jakéhokoli opětování, že je takřka zosobněním povinnosti bez jakékoli svobody, pak je to jediné

nic než lásku tomu, od něhož nezištně něco obdržel.³⁸ Z této definice je dynamismus mezi opozicemi *dare–accepisse* zcela zjevný: Duch svatý přijímá své bytí od Otce a Syna zcela nezištně, ale zároveň je s vděčností a láskou opětuje.³⁹ Co ale do důsledku znamená, že je opětuje? Je-li *diligere* v Bohu totéž co *esse*, pak toto opětování lásky není nic jiného než láskyplné vydání svého bytí druhým dvěma osobám. Toto opětování-sebevydání je pak základem onoho pasivního vydechování, které konstituuje osobu Ducha svatého. Co se pak týče rozlišení lásky pomocí pojmů *gratuitus/debitus*, je nutno dodat, že každá osoba v Trojici je láskou cele, a nikoli pouze jakousi její částí. Pokud bychom osoby pojímali jako způsoby lásky tak, že by každá byla totožná s jedním z výše uvedených „druhů“ či „způsobů“ lásky, upadli bychom nevyhnutelně do modalismu, který Richard výslovně odmítá. Jako je totiž božské přirozenosti vlastní jen jedno jediné *esse*, stejně tak je božské přirozenosti vlastní jedno jediné *diligere*, a to v míře, nad kterou už vyšší nemůže být, jak si žádá zdravá aplikace analogie entis. Každá osoba má totéž *dilectio* nebo je tímtež *dilectio*, ale na základě *proprietas distincta*.⁴⁰ Nejedná se tedy o modalitu, nýbrž o *proprietas*. In *accipiendo* je Duch svatý nejvyšší a nejdokonalejší odpovědí na obdarování ze strany Otce a Syna a tím také nejvyšším uskutečňováním svého bytí.

5. DUCH SVATÝ JAKOŽTO *DONUM*

V poslední knize svého díla se Richard zabývá otázkou, zdali vycházení osob, které nemají své bytí samy ze sebe, je totožné, anebo odlišné.

proto, že si nevšímá dynamismu, který Richard této komplementární opozici dopřává. Charakteristikou Ducha svatého je sice přijímání, ale takové, které je umožněno štědrou zdamdaností. *Debitus* zde neoznačuje lásku vynucenou, nesvobodnou, pasivní, ale odpovídá logice plného a obětavého vzájemného vztahu.

³⁸ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate* V, 16.

³⁹ To znamená, že i Duch svatý v jistém slova smyslu něco „dává“, ale jeho dávání je jiného charakteru než dávání Otcovo: zatímco Otec dává, co od nikoho dostal, Duch opětuje, tedy dává to, co dostal. Podobně i Otec je v jistém slova *amor debitus*: když musí (tedy *debet*) milovat sobě rovného, jímž je *Condignus*.

⁴⁰ Srov. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate* V, 20. Jestliže Richard tvrdí, že Duch svatý nemůže dávat, má tím na mysli zcela konkrétní dávání: Duch svatý nemůže dávat bytí jiné osobě. Pokud by ze sebe mohl dávat bytí další osobě, nebyly by božské osoby tři, ale muselo by jich být přímo nekonečné množství. To by zároveň nutně implikovalo naprostou destrukci pojetí osoby jakožto živoucí individuální entity na věc – osoba by byla napříště jen příčinou v nekonečném sledu zcela identických příčin. Že je toto pojetí naprosto nepřijatelné, je samo ze sebe evidentní.

Právě v tomto kontextu se nachází poslední a již ne tak rozsáhlá výpověď o Duchu svatém, která si zaslouží naši pozornost. Richard zde provádí analýzu pojmenování božských osob,⁴¹ např. proč se první osobě říká Otec, druhé osobě Syn, a jak tyto skutečnosti vypovídají o způsobu vycházení druhé osoby z první apod., protože je přesvědčen, že vypovídají o jejich *proprietas*, kterými se od sebe navzájem odlišují.

Ve 14. kapitole se dostává k pojmenování Ducha svatého coby Daru (*Donum*). Duch svatý a jeho láska (tedy *amor debitus*) nemohou být dvěma odlišnými realitami, což jej vede k myšlence, že darování Ducha svatého, tedy jeho poslání v dějinách spásy, je *debiti amoris infusio*. Duch je poslán/darován člověku vlitím vděčné/opětované lásky do lidské duše, a tím se jí člověk připodobňuje, aby mohl vděčně projevovat lásku svému Původci. Richard cituje verš apoštola Pavla z listu Římanům (5,5): „Boží láska je vylita do našich srdcí skrze Ducha svatého, který nám byl dán,“ a ptá se, proč zrovna právě „skrze Ducha svatého“, a ne třeba skrze Otce či Syna? Jeho odpověď je následující: tak jako totiž Duch získává své bytí od Otce a Syna, i stvoření má vše od Boha, čímž se připodobňuje osobní charakteristice Ducha svatého v intratrinitárních vztazích. Právě proto mohl podle Richarda apoštol Pavel napsat tato slova. Čím jsme Bohu vděčnější a opětuje mu lásku, ve které nás chová, tím více se připodobňujeme Duchu svatému. To je také příčina poslání Ducha – aby byl člověk schopen projevovat svému Původci svou vděčnost o to láskyplněji. I v tomto případě si můžeme povšimnout docela nenápadného, ale významného zvýraznění osoby Ducha svatého. Richard vnímá poslání Ducha svatého a jeho vylití do lidských srdcí jako výzvu ke spodobení se s nejnvtítnější charakteristikou této osoby prostřednictvím láskyplného opětování veškerého Božího obdarování. Toto „následování Ducha“ může sloužit jako vlivná inspirace např. pro charismatická hnutí v církvi.

Nicméně ani tato Richardova výpověď o Duchu jakožto Daru není zcela neproblematická. Jistým nedostatkem této reflexe je totiž skutečnost, že Richard vůbec nehovoří o tom, zda může být Duch svatý darem také v imanentní Trojici, která tvoří jeho přednostní zájem. Duch je sice zván Darem v rámci ekonomické Trojice, když je seslán, ale může být nazýván *Donum* i v rámci intratrinitárního života božských osob? Jak máme vypovídat o Duchu jako o věčném Daru? Na tuto otázku bychom

⁴¹ V této souvislosti je zajímavé použití termínu *adappropriatio denominationis* – v oné době se vymezování pojmu *appropriace* tak, jak je později užíván ve scholastice, teprve utvářelo, Richard sám jej takto ještě nepoužívá.

v Richardově díle hledali explicitní odpověď marně, protože si ji Richard takto bohužel ani neklade. Pokud však platí princip, podle něhož ekonomická Trojice ontologicky závisí na Trojici imanentní, pak jistě také platí, že jakákoli výpověď o Bohu v ekonomii musí mít nutně svůj základ v Trojici imanentní. Maria D. Melone k tomu ve své recepci Richardova myšlení podotýká, že:

Duch svatý je Darem, protože je to v Trojici právě On, kdo v plnosti přijímá lásku Otce a Syna; jeho bytí plností vděčně opěťované lásky (*amor debitus*) ustavuje přímé pouto mezi jeho vycházením (*processio*) a posláním (*missio*), které pro Richarda spočívá ve vylití této lásky, již může přijmout jedině člověk.⁴²

ZÁVĚR

Richardovo *De Trinitate* je, jak jsme mohli vidět, dílo skutečně zajímavé a v mnohém ohledu originální, byť také ne do posledního detailu neproblematické. Jeho originalita spočívá nejen v terminologii, kterou zavádí k lepšímu osvětlení tajemství vnitrotrinitárního života božských osob, ale také v samotném pojetí života božských osob, založeném na analýze (lidské) lásky. Jeho původně ontologické východisko nabývá definicí osoby personalistického rozměru, kterým se brání redukci Boha na čistý, neosobní předmět teologické disciplíny či její pouhou kategorii, a rozvíjením úvah o *summa caritas* také sociálního rozměru, kterým eliminuje možnost pojmání Boha po způsobu striktně unipersonálního monoteismu či jako společenství tří samostatných a na sobě nezávislých nad-osob. Zejména jeho *theologia caritatis* může být přijímána jako kompenzace za ty trinitární systémy, jimž sociální aspekt chybí.

Z toho, co jsme mohli o Richardově pojetí Ducha svatého na tomto malém prostoru vypovědět, je patrné, že tato osoba nezaujímá v jeho reflexi nijak podružnou roli. Spíše je tomu přesně naopak. Duch svatý jako *Condilectus* představuje naprosto dokonalé završení lásky. Bez něj by neexistovala svrchovaná láska ve své nejdokonalejší podobě. Tím se podle Richarda potvrzuje, že Bůh musí být nutně přinejmenším i nanejvýš trojosobový. Pomocí pojmu *amor debitus* poukazuje Richard na vnitřní dynamismus života Nejsvětější Trojice na základě vztahu Otec–Duch svatý, založeném na komplementární opozici *dare–accepsisse*, a na existenci třetí osoby, odlišné od osob Otce a Syna. V souvislosti s tématem *dare–accepsisse* v imanentní Trojici vyvstává jiná otázka, totiž pojetí Ducha

⁴² MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di San Vittore*, s. 263.

svatého coby (věčného) Daru. Jak jsme mohli vidět, Richardova výpověd' o Duchu svatém jakožto Daru překračuje jeho původní záměr pojednávat výlučně o tajemství imanentní Trojice, protože již zasahuje do ekonomické oblasti. Duch svatý je podle našeho autora nazýván Darem na základě jeho poslání do duše věřících, jimž je vléván *amor debitus*. Člověk se má spodobit s touto osobní charakteristikou Ducha svatého a za veškerá prokázaná dobrodiní opětovat Hospodinu svou lásku. V oblasti ekonomické Trojice tak může vycházet ze svého pojetí *amor debitus*, avšak otázku pojetí Ducha svatého coby Daru v imanentní Trojici nechává stranou a výslovně se jí nezabývá. Přesto existují snahy zaplnit tuto mezeru na základě komplexnějšího pohledu na Richardovu reflexi a také my jsme k této snaze zváni.

The Person of the Holy Spirit in Richard of St. Victor's Treatise De Trinitate

Key words: Richard of St. Victor; Medieval trinitology; the Holy Spirit; Theology of love; Condilectus; Amor debitus; Donum

Abstract: Richard (died 1173), the renowned regular canon and magister of the abbey of St. Victor in Paris, wrote the treatise De Trinitate where he tried to provide the necessary reasons leading to the acknowledgement of the rationality of these articles of faith concerning the domain of the immanent Trinity which transcends the human intellect and the possibility of predication. The fundamental point consists of the concept of love. He develops all his trinitarian theology out of this as well as his interesting and valuable theology of the third person in the Trinity. The Holy Spirit is reflected as an "insurer" of the most supreme love between divine persons, as a Condilectus he presents a completion and the last origin of the communion of love (communio amoris). As an Amor debitus he represents an antipole in opposition "dare-accepisse" to the person of the Father. In this manner, Richard expressed extremely successfully a legitimate alternative to Augustine's concept of the fundamental relationship in the Trinity (Father-Son). Richard justifies this concept of the Holy Spirit as Donum with "infusio debiti Amoris" which is a mission of the Holy Spirit. However, he does not deal with the question as to whether it is possible to conceive the Holy Spirit as a Gift in the immanent Trinity.

Mgr. Radomír Bužek
Katedra systematické teologie
CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc