

Dialog s trinitologií profesora Zdeňka Kučery

Ctírad Václav Pospíšil

Předpokladem každého plodného vědeckého dialogu je bezesporu pokorné úsilí o hlubší porozumění myšlení toho druhého. V první části tohoto příspěvku se proto pokusíme vystihnout základní charakteristiky trinitologie profesora Zdeňka Kučery. Obohacující setkání s tím druhým nás pak obvykle přivádí k tomu, abychom v novém světle znovu přehlédlí svoji dosavadní vědeckou zkušenost a reflexi. Ve druhém oddílu tedy nastíníme překvapivé souvislosti mezi myšlením nejvýznačnějších reprezentantů františkánské školy a řadou prvků díla profesora Kučery. Na tomto základě se pak smíme odvážit pokusu o tvůrčí prohloubení a obohacení zkoumaného myšlenkového systému. V závěrečné části této studie zaměříme naši pozornost na tajemství *trinitární perichoreze*, které představuje díky vtělení Slova model vztahu mezi Bohem a člověkem.

I. ZÁKLADNÍ CHARAKTERISTIKY TRINITÁRNÍHO MYŠLENÍ PROFESORA ZDEŇKA KUČERY

Když jsem pozorně pročítal a analyzoval knihy sepsané váženým kolegou profesorem Zdeňkem Kučerou, uvědomil jsem si, že zejména jeho trojsvazková *Trojiční teologie*¹ je jediným původním českým dílem z druhé poloviny dvacátého století, které se tak podrobně a obsáhle věnuje trinitologii. I ostatní díla z pera tohoto autora jasně dokládají,² že dějiny teologické školy ČČSH byly a jsou jakousi laboratoří, v níž se existenciálně ověřovala a ověřuje centralita trinitárního tajemství³ v křesťanském životě a ničím nezastupitelný význam tohoto mystéria pro život církevního společenství.⁴ Není tedy divu, že celá Kučerova teologie je po výtce trinitární, protože právě trinitologie představuje její základní hermeneutický princip.⁵ O totéž usiloval i velký učitel profesora Kučery – K. Barth, když z trinitologie do určité míry učinil vstupní bránu celého svého monumentálního díla *Die kirchliche Dogmatik*.⁶ Dlužno podotknout, že o totéž by se dnes měl snažit také každý katolický teolog.⁷

1. Srov. Z. KUČERA, *Trojiční teologie I: Trojiční základ a tradice*, Praha, 1984 (= TT 1); Z. KUČERA, *Trojiční teologie II: Trojiční teologie církve československé husitské*, Praha, 1983 (= TT 2); Z. KUČERA, *Trojiční teologie III: Časovost trojiční teologie*, Praha, 1983 (= TT 3).
2. Srov. Z. KUČERA, *Pravda a iluze moderní teologie: Emil Brunner – Paul Tillich – obrat teologie ČČSH*, Praha, 1986 (= PIT); Z. KUČERA, *O teologickou totožnost církve československé husitské*, Praha, 1988 (= TTC).
3. Cesta teologické školy ČČSH nebyla v tomto ohledu ani přímočará, ani jednoduchá. V souvislosti s dílem Z. TRTÍK, *Vztah Já – Ty a křesťanství*, Praha, 1947, prof. Kučera hovoří dokonce o „kopernikánském obratu“ v teologii ČČSH. Srov. např. PIT, s. 113.
4. „Křesťanská církev existuje jen tam, kde je Boží Trojice vzývána, zvěstována a adorována,“ TT 1, s. 91.
5. Srov. např. TT 2, s. 84–85.
6. Srov. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik I/1: Prolegomena zur Kirchliche Dogmatik*, Zürich, 1970, §8 – §12, s. 311–514.
7. „Tajemství nejsvětější Trojice je hlavní tajemství víry a křesťanského života. Je to tajemství Boha, jak je sám o sobě. Toto tajemství je tedy zdrojem všech ostatních tajemství víry; je světlem, které je osvícuje. Je to nejzákladnější a nejpodstatnější učení v hierarchii pravd.“ *Katechismus katolické církve*, Praha, 1995 (= KKC), č. 234.

Hovořit o charakteristikách Kučerovy trinitologie a jeho teologického myšlení je tedy v zásadě jedno a totéž, protože celé jeho myšlení je trinitární, stejně jako jeho metoda vychází z trojičního tajemství Boha Otce, Syna a Ducha svatého.

Mezi vlastnostmi jeho myšlení je třeba na prvním místě zmínit jeho církevnost v tom nejlepší slova smyslu, která se projevuje v tom, že Kučera je důsledně věrný tradici vlastního společenství, což však neznámá, že by tvůrčím způsobem nerozvíjel a zodpovědně nerozpracovával to, co kriticky přijal od svých mistrů⁸ a od některých významných reprezentantů teologie dvacátého století. Jmenujme alespoň ty nejvýznamnější: K. Bartha,⁹ Z. Trtíka,¹⁰ E. Brunnera,¹¹ P. Tillicha¹² a nikoli v poslední řadě také K. Rahnera.¹³ Vedle tvůrčí věrnosti tradici vlastní teologické školy se církevnost Kučerovy teologie projevuje také svým zaměřením. V úvodu své knihy *O teologickou totožnost církve československé husitské* náš autor říká: „[Toto dílo] chce – na vědecké úrovni – zaútočit na lhostejnost těch, kteří si nedali práci odhalit osobitý teologický a duchovní profil ČČSH...“¹⁴

Pravá církevnost teologické práce však rozhodně neznámá uzavřenost do jakéhosi „konfesního ghetta“. Naopak, tvůrčí věrnost pravému charismatu vlastního společenství nemůže nepřivádět k vytváření předpokladů stále hlubší jednoty v mnohosti všech těch, kdo jsou pokřtěni ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého.¹⁵ To zdravé, posvátné, opravdu Boží v každém společenství pokřtěných představuje nabídku, která má obohacovat celé křesťanstvo, jak to prorocky vnímal Y. Congar.¹⁶

S církevností Kučerova myšlení úzce souvisí jeho další typická charakteristika, totiž *středovost*, protože teologická škola ČČSH vnímá vlastní pozici jako určitý střed mezi katolicismem a protestantismem,¹⁷ mezi objektivismem a subjektivismem.¹⁸

Na tomto místě bych si však dovolil podotknout, že schéma protestantismus (liberalismus) = subjektivismus a katolicismus = objektivismus je poněkud zjednodušené. V případě obou konfesních a teologických orientací se jedná spíše o názorová spektra, v nichž převažují některé typické tendence, nicméně zároveň platí, že zmíněná spektra se s postupem ekumenického dialogu stále více překrývají. Domnívám se proto, že namísto „katolicismus“ by bylo přesnější a spravedlivější uvádět výraz „manualistika“, která byla podrobena a je i dnes podrobována poměrně ostré kritice nejen ze strany představitelů teologie nekatolických konfesí, ale i ze strany řady významných katolických teologů. Relativně často si v podobných souvislostech vzpomínám na svého profesora z dob římských studií Marca Adinolfiho,

8 „Dnes nemožno myšlenky Farského, Statečného či Spisara jen opakovat a tím zpřítomnit jejich skutečný obsah. Dnes je třeba tyto myšlenky interpretovat, tzn. vykládat jinými, novými slovy v historicky novém, jiném obzoru.“ TTCČ, s. 29.

9 Srov. TT 3, s. 12–18, 24–33.

10 Srov. PIT, s. 112–142.

11 Srov. PIT, s. 23–54.

12 Srov. PIT, s. 55–101.

13 Pokud by se někdo chtěl zabývat Rahnerovou trinitologií, neměl by opomenout Kučerovu souhrnnou a velmi výstižnou prezentaci trinitologie tohoto geniálního autora. Srov. TT 3, s. 72–79.

14 TTCČ, s. 6.

15 Srov. TTCČ, s. 81.

16 Srov. *Les chrétiens désunis*, Paris, 1937, s. 325–341; Srov. C. V. Pospíšil, „Panoráma současné ekleziologie“, *Teologický sborník*, 1999, č. 2, s. 23–33.

17 Srov. TTCČ, s. 82.

18 Srov. PIT, s. 24.

který nám studentům vštěpoval, že do budoucna by se nemělo tolik hovořit o protestantské a katolické teologii, ale spíše o tom, zda určitá teologie je dobrá či méně dobrá. Předeseílám, že trinitologický personalismus školy ČČSH je velmi blízký teologickému myšlení celé řady dřívějších (připomeňme třeba personalistického myslitele R. Guardiniho) i současných katolických autorů. Většina z nich by se zřejmě stejně jako já silně bránila tomu, aby jejich myšlení bylo kvalifikováno jako prostý objektivismus manualistického ražení.

Vraťme se ale ke středovosti Kučerova myšlení, která se dále projevuje v odmítání extrémního vertikálního uzavírajícího se do ghetta i lacině populistického horizontalismu.¹⁹ Náš autor tedy usiluje o moudrou vyváženost mezi tím, co Newman popisoval jako napětí mezi *prophetic tradition* a *episcopal tradition*, a tím, co někdy bývá označováno jako instituční a utopický prvek v církvi.²⁰ Tato středovost se dále projevuje v přijímání *analogia entis*, která se stává jakousi dialektikou symbolického Božího sebezjevování, v jehož průběhu se Hospodin dává poznat a zároveň se skrývá.²¹ Teologické výpovědi se nemohou pohybovat jinde než v tomto vymezeném prostoru, a tak i ony jsou pouze symbolické. Kučera pak pochopitelně odmítá jak „bohologii“, která školácky lacině objektivizuje a zplošťuje nevystižitelné Boží tajemství, tak také extrémní podobu negativní teologie, která hraničí s agnosticismem a „denaturuje“ přítomnost Boha uprostřed jeho lidu i v srdci člověka. Je však patrné, že náš autor *vyváženě upřednostňuje apofatický akcent*, čímž se zařazuje mezi teology, kteří zvěstují Boží transcendenci – svobodu vzhledem ke světu.²²

Kučerovo středové myšlení je tedy nutně velmi vzdáleno schizoidnímu schématu „buď – anebo“ a pohybuje se v rovině paradoxu, kde platí „i – i“. Základní matricí této metodologické orientace myšlení je christologické dogma o Ježíši Kristu, který je pravým Bohem i celým a skutečným člověkem. Je evidentní, že myšlenkový vzorec „i – i“ vede k vytváření společenství, kde může existovat značná pluralita akcentů inklinujících buď k jednomu, nebo druhému pólu tajemství.²³ Mělo by být patrné, že středovost myšlení je depolarizujícím a výrazně společenstvítvorným činitelem v životě církve. Podotýkám, že důsledně trinitární teologie se nemůže neprojevovat jako *teologie společenství* či *obecnství*.²⁴ Vždyť tajemství Trojice představuje ideální model církevního společenství, jednoty lásky realizované v mnohosti subjektů.

Zdravý smysl pro tajemství a uctivý přístup k němu se celkem pochopitelně snoubí se *staurologickým pilířem Kučerova myšlení*. Spolu s J. Moltmannem Kučera tvrdí, že základním východiskem trinitologie, a proto také celé teologie, je kříž Nazaretské-

19. Srov. TT 3, s. 82–83.

20. Srov. G. B. MONDIN, *La chiesa primizia del regno*, Bologna, 1986, s. 20.

21. Srov. PIT, s. 79–80. Kučera dává v této záležitosti určitou přednost Tillichovi před Barthem, který se stavěl k *analogia entis* odmítavě a snažil se ji plně nahrazovat *analogií víry*.

22. Kučera si je plně vědom toho, že se svobodou Boha je úzce spjata svoboda člověka: „Boží transcendence je identická se svobodou stvoření odvrátit se od esenciální jednoty s tvořivým základem svého bytí.“ PIT, s. 75. Kontextem citátu je Tillichovo myšlení, které Kučera komentuje.

23. Srov. C. V. POSPIŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha, 2000, s. 32.

24. Srov. C. V. POSPIŠIL, „Některé otázky ekleziologie společenství: I. Jednota v rozmanitosti jako základní princip ekleziologie společenství a každé reflexe o křesťanském tajemství,“ *Teologické texty*, roč. 9, 1998, s. 8a–9b.

ho.²⁵ Nejsme to my, kdo se zmocňují Boha a jeho tajemství jako nějakých předmětů, ale je to On sám, kdo se nám daruje a proměňuje nás. Naše poznání Boha je pouze participací na Božím sebepoznání. V teologii tedy rozhodně neplatí, že *Knowledge is power*, nýbrž že je funkcí lásky a že pravda tkví v mezosobním setkání. Vydanost Ukřižovaného nevýslovnému tajemství se tak stává formou teologie, v níž mezosobní setkání s boholidským Ty překonává protiklad subjekt – objekt.²⁶

Jestliže naše poznávání Boha spadá v jedno s naším lidským sebeprožíváním a sebepoznáním,²⁷ pak následovat Krista, pravého a celého člověka, musí spadat v jedno s pravou seberealizací vlastního lidství.²⁸ Živá personalisticky a staurologicky postavená trinitologie nemůže zároveň nebýt *orientována antropologicky*. Vždyť Bůh, k jehož obrazu je člověk stvořen, představuje cílový ideál lidství. Kučera velmi správně podtrhuje, že *pravým obrazem Božím v člověku je jeho subjektivita, jeho bytí osobou*.²⁹ Jenom tak je totiž člověk schopen dialogu s Bohem, který je absolutním subjektem.³⁰ Tento akcent podle mého skromného mínění překonává starý spor o to, zda obrazem Božím v člověku je jeho mysl (například Augustin), nebo zda je člověk Božím obrazem jako celá tělesně duchovní bytost (například Tertulián). Osoba totiž znamená jak niternost schopnou vztahovosti, tak také celou lidskou bytost včetně její tělesné dimenze. Vždyť celá lidská bytost je personalizována tajuplným „Já“. Záleží pochopitelně na úhlu pohledu: Jednou hledím přednostně na to, kým jsem, podruhé na to, co v sobě samém „vlastním“.

S antropologickým momentem Kučerova myšlení souvisí i *dvě osy teologického dotazování se*, totiž ta, která poměřuje teologické výroky s údajem zjevení, a zejména ta, která se snaží teorii pravověří sladit s praxí každodenního života svých současníků.³¹ První uvedená osa myšlení se pochopitelně týká i věrnosti tradici vlastního společenství, která – jak je patrné z výše uvedených údajů – hraje v myšlení prof. Kučery podstatnou roli.³² Pokud jsme zmínili myšlenkovou osu minulost – současnost, nutně musíme připomenout *eschatologický akcent* myšlení teologické školy ČČSH a prof. Kučery, jehož kořen se nachází v christologii.³³

Nyní bych si dovolil upozornit na možné rozvinutí předešlé myšlenky: Jestliže základním rozměrem Boží věčnosti je aktualita trvalé přítomnosti života a úkonu bytí až „na dno“,³⁴ pak ve vtělení se právě tato bezedná hlubina Božího „ted“

25. Srov. TT 2, s. 14–16; TT 3, s. 79.

26. Srov. PIT, s. 133.

27. Srov. např. PIT, s. 48 (kontextem je zde prezentace Brunnerova myšlení), s. 130.

28. „Kdo následuje Krista, dokonalého člověka, sám se stává více člověkem.“ GS, č. 41; srov. č. 22.

29. Srov. např. TT 3, s. 62; PIT, s. 42–43.

30. Srov. např. TT 3, s. 18, 95.

31. „...teologická výpověď není pravdivá jen tím, nakolik (slovně) odpovídá biblické víře, kterou musí správně vyjádřit, nýbrž i svým živým a správným vztahem vůči podstatným (existenciálním) otázkám člověka současnosti, na něž má dát teolog jasnou a zřetelnou odpověď.“ TT 3, s. 61–62.

32. Tyto metodické linie by měly být vlastní i současné katolické systematické teologii. Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Teologie a její metoda v dějinách,“ *Teologické texty*, roč. 9, 1998, s. 196–198; C. V. POSPÍŠIL, „Metoda v současné systematické teologii,“ *Teologické texty*, roč. 10, 1999, s. 75–78.

33. „Ježíš Kristus je člověk v dokonalé jednotě s Bohem. V něm přišlo do dějin eschatologické tajemství dokonalé jednoty Boha a člověka.“ TT 2, s. 24, srov. s. 72.

34. Toto trvale přítomné a totální, proto také nepřekonatelné „stávání se“ v Bohu je základem a pravzorem každého jiného stávání se v dějinách. To je pravý smysl a adekvátní výklad tvrzení, že Bůh je *Actus purus*. Pro další rozvinutí těchto myšlenek srov. např. C. V. POSPÍŠIL, „Otec a kříž Ježíše z Nazareta,“ *Teologický sborník*, 1996, č. 4, s. 46–62.

definitivně dotkla našeho času.³⁵ Zmíněná přítomnost je jak eschatologickým cílem našeho křesťanského života v Kristu, tak také výchozím bodem naší stvořené existence. V Kristu tedy do našeho času přišla a díky příběhu jeho lidského života se také uskutečnila nejen eschatologická plnost, nýbrž také nová protologie; jakožto vtělený Boží Syn je Ježíš z Nazareta také novým Adamem. Dějinná univerzálnost a trvalá přítomnost Kristova tajemství v dějinách je velmi úzce spjata s Boží věčností jakožto bezednou hloubinou přítomnosti. Dotyk tohoto Božího „Teď“ s našimi dějinami v Muži z Nazareta představuje zorný úhel, z něhož by bylo možno znovu přehlédnout klasickou Irenejovu nauku o *recapitulatio*.³⁶

Další charakteristikou Kučerova teologického myšlení je *vyvážená a věcná kritičnost*, s níž náš autor přistupuje k tomu, co nabízejí díla renomovaných teologů. Je mu kupříkladu zřejmé, že Barthova pozice v oblasti trinitologie jistým způsobem inklinuje k modalismu, a tak zcela logicky uzavírá, že neosobní charakter tří vnitrobožských způsobů bytí by znamenal, že vtělený Boží Syn by vlastně nemohl být osobou.³⁷ Přes kladné hodnocení Moltmannova díla a zejména jeho staurologie, Kučera velmi jasně odmítá uzávorkování Boha do budoucnosti, což by znamenalo, že Bůh je pouze čímsi možným. Kučera podle vzoru prof. Trtíka naopak velmi silně podtrhuje to, že pravou dimenzí Boží je přítomnost.³⁸ Kučera rovněž odmítá Hegelovu tendenci podmiňovat Boha světem.³⁹ Ve stejném smyslu pak nepřímou kritizuje i Rahnerův *Grundaxiom*:

Bůh, jaký je vůči nám, není jiným Bohem, než je sám v sobě, i když Boží bytí v sobě, jeho tajemný základ, v sobě zjevení zahrnuje, *avšak nikoli naopak*.⁴⁰

Kritické stanovisko prof. Kučery skryté v onom „avšak nikoli naopak“ plně sdílím.⁴¹ Dlužno podotknout, že uvedené Kučerovy korektury určitých nedomyšleností projevujících se v dílech některých předních teologů se v zásadě kryjí s instrukcemi Mezinárodní teologické komise.⁴²

Uvedený výčet charakteristik trinitární teologie profesora Kučery si rozhodně nemůže dělat nárok na úplnost, stačí však k tomu, aby bylo doloženo, že jeho trinitologie nevyjadřuje pouze charisma CČSH, nýbrž že je také *pevně zakotvena v křesťanské myšlenkové tradici, interpretované důsledně personalisticky*.⁴³ Za svoji osobu mohu konstatovat, že tato trinitologie je pro mne nejenom plně přijatelná, ale že právě její silně personalistický důraz je pro mne obohacující a inspirující.

35. Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Nám, nám narodil se,“ *Katolický týdeník*, 1999, č. 51–52, str. 3.

36. Srov. např. *Adv. haer.*, 3, 16, 6.

37. „Nejsou-li tři způsoby Božího bytí skutečnými osobami, pak Ježíš Kristus, druhá osoba Trojice, není skutečnou osobou podle zásady personální linie.“ TT 2, s. 53.

38. Srov. TT 2, s. 55–56.

39. Srov. TT 3, s. 59.

40. TT 2, s. 80.

41. Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Otec a kříž Ježíše z Nazareta,“ s. 46–62.

42. Srov. MTK, *Theologia, Christologia, Anthropologia* (dokument z října 1980), in *Enchiridion Vaticanum*, sv. 8, č. 404–461 (= EV).

43. „Svým základem, prameny i metodou je to trinitologie obecně křesťanská. Její personalistický, spásně-dějinný a sociálně-teologický důraz je nezaměnitelný a vyjadřuje zvláštní charisma CČSH.“ TT 2, s. 77; srov. tamtéž, s. 109.

Vzhledem k tomu, že teologická práce je vlastně dialogem a obohacujícím setkáním,⁴⁴ dovolím si v následujícím oddílu upozornit na některé souzvuky mezi myšlením profesora Kučery jakožto nejvýznamnějšího představitele třetí generace teologické školy ČČSH a tím, co nacházíme u vrcholných představitelů františkánské školy, která v sobě od prvně počátku nese silný personalistický náboj.

II. SOUZVUKY MEZI NEJVÝZNAMNĚJŠÍMI PŘEDSTAVITELI FRANTIŠKÁNSKÉ ŠKOLY A DÍLEM PROFESORA Z. KUČERY

Krise moderního člověka je podle Z. Trtíka především krizí vztahů, krizí občanství – společenství a jejím kořenem je ztráta Boha jako věčného subjektu, věčného ty každého lidského Já.⁴⁵ Podstatou trinitárního dogmatu je podle Z. Kučery to, aby se pro člověka Bůh nestal předmětem a zůstal pro něj ty.⁴⁶ Relativně často se pak v díle Z. Kučery opakuje tvrzení, že Bůh je absolutním nebo čirým subjektem,⁴⁷ že je ryze nepředmětný.⁴⁸ Vrcholným prostředníkem Božího ty je pro člověka Ježíš z Nazareta.⁴⁹ Je tedy patrné, že klíčovou úlohu zde hraje Bůh jako ty darující se lidskému Já v osvobozujícím a zbožšťujícím vztahu lásky.

František z Assisi rozhodně nebyl teologem v profesním slova smyslu, a snad právě proto nehovořil tolik o Bohu, jako spíše s Bohem. Bůh byl pro něj především ustavičně přítomným ty, jemuž se František v lásce vydával napospas. Bůh pro něj byl živoucí realitou vztahu, jak o tom svědčí jeho *Laudes Dei Altissimi*.

Ty jsi svatý, Pane, jediný Bože, který konáš divy. Ty jsi silný. Ty jsi veliký. Ty jsi nejvyšší. Ty jsi všemohoucí. Ty, svatý Otče, jsi králem nebe i země. Ty jsi trojí a jediný, Pán, Bůh bohů. Ty jsi dobro, každé dobro, svrchované dobro, Pán živý a pravý. Ty jsi milování [amor] i láska [caritas]. Ty jsi moudrost. Ty jsi pokora. Ty jsi trpělivost. Ty jsi krása. Ty jsi mírnost. Ty jsi jistota. Ty jsi odpočinutí. Ty jsi radost. Ty jsi naše naděje a veselí. Ty jsi spravedlnost. Ty jsi střídmost. Ty jsi veškerým našim potřebným bohatstvím. Ty jsi krása. Ty jsi mírnost. Ty jsi ochránce. Ty jsi náš strážce a obránce. Ty jsi síla. Ty jsi osvěžení. Ty jsi naše naděje. Ty jsi naše láska [caritas]. Ty jsi veškerou naší slasti. Ty jsi náš věčný život, velký a podivuhodný Pane, všemohoucí Bože, milosrdný spasiteli.⁵⁰

Rozhodně není nezajímavé, kdy František složil tento jen na první pohled jednoduchý text: bylo to v druhé polovině září roku 1224 poté, co se na jeho těle objevila stigmata.⁵¹ Po této vrcholné zkušenosti s tajemstvím Ukřižovaného, s tajemstvím to-tální vydanosti věčnému ty nemůže František oslovovat Boha jiným způsobem.

44. Na tomto místě si dovolím odvolat se na slova prof. Kučery: „Teologické poznání je v určitém smyslu dialogem, jehož posláním je sebekritické přezkoumání vlastního hlediska a současně kritický výklad cizího autora, přetlumočený do problematiky a pojmů vlastní teologické tradice.“ PIT, s. 55.

45. Srov. Z. Trtík, *Vztah já – Ty a křesťanství*, s. 16; srov. PIT, s. 112.

46. Srov. TT 2, s. 18.

47. Srov. např. TT 2, s. 20, 54.

48. Srov. např. TTCČ, s. 88.

49. Srov. PIT, s. 118.

50. Překlad autor podle K. ESSER, *Gli scritti di S. Francesco d'Assisi*, Padova, 1982, s. 170–176. Jiná verze překladu, která však ne zcela respektuje uvedené kritické vydání, srov. *Františkánské prameny I*, Roma, 1982, s. 69–70.

51. Srov. K. ESSER, *Gli scritti*, s. 175.

V uvedené modlitbě zazní Ty celkem jedenatřicetkrát. Personalistický přístup k tajemství Trojjediného se tedy podivuhodně snoubí s vydaností kříže, s pravou teologií kříže. Nikoli nadarmo jsou Ty nejhlubší výpovědi o tajemství Boha Otce, Syna a Ducha svatého v Novém zákoně doxologiemi. Darující se Bůh zůstává transcendentní pro náš rozum, může však být člověkem prožíván jako úchvatná a uchvacující přítomnost věčného Ty. Pozitivní teologie (*via affirmationis*) a negativní teologie (*via negationis*) je transcendována *doxologickou teologií* (*via eminentiae*), při níž se člověk otvírá zážitku podílu na věčné Boží slávě sestupující do našich srdcí.

Opakem vydanosti věčnému Ty je hřích světa, spočívající ve zpředměťňování Boha, což je tolik, jako kdyby s Ním člověk chtěl více či méně sám disponovat; zpředměťňování Boha má tedy stejnou podstatu jako magie, jedná se tedy o potenciální či latentní magii. Teologie se musí mít stále na pozoru, aby nezaměnila svoji ikonickou dimenzi za zradu idolatrie. Vzhledem k tomu, že teologie v úzkém slova smyslu a antropologie jsou dvojedinou spojitou nádobou, hřích proti Bohu se stává zároveň hříchem proti člověku, který je zotročován a degradován na pouhého výrobce a konzumenta, na genetický materiál s nímž se zachází jako s věcí, na číslo a na pouhý předmět.

Za povšimnutí jistě stojí to, jak František spojuje ve svých výročí Ty s konkrétními touhami a potřebami člověka i s konkrétními způsoby smýšlení a jednání. Veškerá křesťanská mravnost přece nemá jiného smyslu, než přivádět člověka k co nejdokonalší podobě s Hospodinem, s Ty věčné smlouvy, které před člověkem stojí jako cílový ideál, jako míra dospělosti, ale také jako první podmínka a základ člověkova vlastního Já. Ty je tedy rozhodně prvním jménem neskonale štědrého Boha Otce, který je pramenem všeho bytí, dobra, jednoty a vši krásy jak v Trojici, tak ve světě. Pro mnohé je provokativní, že František hovoří o Bohu jako o trpělivosti a pokoře. Na tomto místě nelze rozebírat tuto velmi plodnou inspiraci,⁵² můžeme se však v této souvislosti dotknout tématu cesty k plné personalizaci – zbožštění člověka.

Jestliže člověk má jak předmětnou dimenzi (tělo), tak nepředmětnou dimenzi subjektu,⁵³ může v něm zřejmě převažovat jedno nebo druhé. Jestliže je Bůh čirým subjektem, pak spodobení člověka s Bohem lze popsat jako uskutečňování, naplňování a prohlubování vlastního bytí subjektem. Jestliže Ježíš Kristus je skutečným člověkem, pak i u něho se setkávají předmětná a nepředmětná dimenze lidského bytí.⁵⁴ Jestliže v Ježíši Kristu k nám sestoupilo Boží Ty,⁵⁵ jestliže Muž z Nazareta je pro nás médiem tohoto Božího Ty,⁵⁶ pak je nevyhnutelně také vzorovou cestou od otroctví ke svobodě, od zpředmětnělého chápání vlastního lidství ke svobodě hlubokého vědomí a co nejplnější realizaci vlastní subjektivity, vlastního Já. Napětí mezi předmětnou a subjektovou dimenzí člověka odpovídá v mnohém napětí mezi „mít“

52. Srov. J. FREYER, *Der demütige und geduldige Gott*, Roma, 1989. Problematikou Boží pokory se zabývá i Bonaventura z Bagnoregia. Vše závisí na pojetí této tajuplné kvality. Pokora jako antipýcha, antihřích, společenstvítvornost, zaměření k pravdě, k pravému poslednímu cíli může Bohu chybět jenom stěží. Srov. C. V. POSPIŠIL, „Croce del Figlio come profondità e umiltà di Dio in San Bonaventura,“ *La Sapienza della croce*, roč. 11, 1996, s. 41–51, 123–131.

53. Srov. PIT, s. 117.

54. Srov. TT 2, s. 74.

55. Srov. PIT, s. 36.

56. Srov. PIT, s. 118.

a „být“. Jsem osobou, a toto bytí je druhému nepředatelné,⁵⁷ ale mám tělo, mám lidskou přirozenost, mám schopnosti, mám moc (omezení předmětné stránky lidského bytí pouze na tělo se zdá být poněkud reduktivní). Personalizace tak jde ruku v ruce s *chudobou v duchu*. Vždyť Bůh sám je „chudý“: on pouze JE, on je pouze subjektem, a není nic, co by pouze vlastnil. Co mám, to mohu dát, to mohu zapojit do dynamiky meziosobního vztahu, a tak personalizace předmětné dimenze lidské bytosti splývá vjedno s *proexistencí*, jejímž vrcholným výrazem je *vydanost Ukřižovaného*. Nelze být plně subjektem a nerespektovat jiné subjekty! Proto s *proexistencí* úzce souvisí uznání transcendence jiného subjektu a jiných subjektů (srov. Fil 2,3–5), tedy *pokora*, a snášení druhého, tedy *trpělivost*. Nezapomínejme, že milovat člověka znamená vystavit se riziku zrady, ponížení, bolesti. Vždyť jedině ten, koho milujeme, může zasáhnout naše Já, ti ostatní mohou zasáhnout pouze předmětnou stránku našeho bytí.

Totální proměna předmětné stránky člověka v subjekt je tedy paradoxně vyprázdňením od sebe sama, darováním předmětné stránky lidské bytosti druhému a druhým, tedy *kenotickým smýšlením a jednáním* (srov. Fil 2,7). Vše z Kristova lidství je totálně vrženo do vztahu lásky k Otci a k nám právě na kříži. Vše, co je neodvolatelně vrženo do vztahů, se také neodvolatelně stává vztahovým bytím, tedy subjektem, jak je to patrné na Vzkříšeném. Proto také setkání se Vzkříšeným není totožné s tím, co zakoušeli učedníci při setkání s Ježíšem skrze předmětnou stránku jeho bytosti před Velikonocemi. Totální vydanost Ukřižovaného je rovněž obrazem totální „vrženosti“ do vztahu Boha Otce v Trojici, totální štědrosti Boha stvořitele i spasitele. Naprosté sebezřeknutí, sebezmaření, tedy kenoze (srov. Fil 2,7) vytváří z Ježíšova Já dokonalé, zlidštěné vydání Otcova ry podmiňujícího každé jiné Já. Proto také Ukřižovaný dostává jméno, jemuž se musí poklonit veškerenstvo (srov. Fil 2,9), je Pánem, zlidštěnou podobou onoho vše podmiňujícího otcovského Božího ry, které je ve věčně přítomném úkonu plození „prázdné od sebe sama“,⁵⁸ zcela vydané a otevřené Synovu Já. Na závěr bych si dovolil upozornit na jistý mystický symbolismus, který umožňuje naše krásná mateřština: Slůvko ry totiž v českém jazyce naznačuje spojení kříže (T)⁵⁹ s na něm přibitým člověkem (Y). Nezapomínejme, že František napsal svůj hymnus chval adresovaný Božímu ry pár dní po tajuplné zkušenosti stigmatizace.

Jestliže se člověk setká s absolutním Božím ry, jestliže se vydá cestou lásky, která spodobuje milujícího s milovaným, stále hlouběji personalizuje svoje lidství, pak odkrývá i ostatní Já jako bratry a sestry. Chudý František odmítal zpředměťňovat nejen Boha a bližního, ale dokonce i nerozumné tvory, protože vnímal jejich analogickou individualitu⁶⁰ a určitou míru interiority,⁶¹ vnímal tedy i v nich stopu přítom-

57. „...osoba není nic jiného než [jinému] nepředatelná [*incomunicabilis*] existence [*existentia*].“ RICHARD OD SV. VIKTORA, *De Trinitate libri sex*, IV, 18; PL 196, 941C.

58. Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Bůh Otec a kenoze Syna,“ s. 92–101.

59. Je velmi dobře známo, že písmeno T představovalo podle Františka formu kříže. Srov. D. VORREUX, „Tau,“ in E. CAROLI (ed.), *Dizionario Franceseano*, Padova, 1995, s. 2003–2012.

60. Když profesor Kučera prezentuje myšlení P. Tillichova, říká: „Nic nám není absolutně cizí. Svět není jen objektivní. Má prvky subjektivity. To znamená, že je tu otevřena možnost sblížení člověka a přírody, a naopak, přírody a člověka.“ PIT, s. 65. Na následujících řádcích se od Tillichova v této záležitosti schelerovsky laděného myšlení náš autor poněkud distancuje.

61. „Není to tak, jako kdyby existovalo nějaké schodiště, na němž by se původní bytí při vytváření světa stále více ohýbalo do sebe, aby si pak na stále vyšších stupních bytí a ve stále nových dimenzích stále

nosti absolutního subjektu, Boha. František shrnuje svoji hlubokou intuici formou hymnu, jedná se *Canticum fratris Solis vel Laudes creaturarum*:

Nejvyšší, všemocný, dobrý Pane, tobě buď chvála, sláva, čest a všechno dobrořečení (srov. Zj 4,9,11). Patří tobě jedinému, Nejvyšší, a žádný člověk není hoden vyslovit tvé jméno.

Ať tě chválí, můj Pane, všechno, co jsi stvořil (srov. Tob 8,7), zvláště pak *bratr Slunce*, neboť on je den a dává nám světlo, je krásný a září velkým leskem, vždyť je, Nejvyšší, tvým obrazem.

Ať tě chválí, můj Pane, *sestra Luna* a hvězdy (srov. Žl 148,3), stvořils je na nebi jasné, vzácné a pěkné.

Ať tě chválí, můj Pane, *bratr vítr* a vzduch i oblaka (srov. Dan 3,64–6), jasná obloha i každé počasí, kterým pečuješ o své tvory (srov. Žl 103,13–14).

Ať tě chválí, můj Pane, *sestra voda* (srov. Žl 148,4–5), která je velmi užitečná, pokorná, vzácná a čistá.

Ať tě chválí, můj Pane, *bratr oheň* (srov. Dan, 3,66), kterým osvětluješ noc. On je pěkný, příjemný, mocný a silný.

Ať tě chválí, můj Pane, *sestra matka Země* (srov. Dan 3,74), která nás živí a slouží nám a která rodí rozličné plody s pestrými květy a travu (srov. Žl 103,13–14).

Ať tě chválí, můj Pane, ti, kdo odpouštějí pro tvou lásku (srov. Mt 6,12) a snášejí nemoci a souzení. Blažení ti, kdo je snesou v pokoji (srov. Mt 5,10), neboť ty, Nejvyšší, dáš jim korunu.

Ať tě chválí, můj Pane, naše *sestra smrt tělesná*, žádný živý člověk ji nemůže uniknout. Běda těm, kdo zemrou v smrtelných hříších. Blaze těm, které nalezne spojeny s tvou nejsvětější vůlí, neboť druhá smrt jim neublíží (srov. Zj 2,11; 20,6).

Chvalte mého Pána, dobrořečte (srov. Dan 3,85) a děkujte mu a služte mu s velikou pokorou.⁶²

Hymnus nezapře biblické zdroje, nicméně v knihách Písma se nikdy nehovoří o rozumem neobdařených tvorech jako o bratrech a sestrách. To je skutečné novum. Univerzální otcovské Boží ty představuje jednotící bod všeho jsoucího, které se tak díky osvobození od předmětného vnímání reality stává rodinným obecnstvím. Ve všeobecné výzvě k díkůvzdání Hospodinu smíme vidět eucharistické pozadí: člověk je povolán k tomu, aby vše stvořené přiváděl do stavu díkůvzdání, zaměření k Bohu, k obětování⁶³ a proměnění starého světa v nový. Zvěčnění totiž obecně deskralizuje a vede k zotročení, vnímání analogické subjektivity rozumem neobdařených tvorů naproti tomu vede k jejich osvobození.⁶⁴ František vnímá přítomnost Boha, absolutního subjektu, ve tvorech,⁶⁵ a tak tajuplně předjímá eschatologickou plnost, v níž bude Bůh „všechno ve všem“ (srov. 1 Kor 15,28) a veškeré tvorstvo se dočká díky zjevení slávy Božích synů svého dokonalého osvobození (srov. Řm 8,20–21).

Právě toto eschatologické zaměření Františkova pojmání tvorů se zdá být v určitém souznění s myšlením profesora Kučery, který se celkem pochopitelně brání lacinému

více uvědomovalo sebe – až by nakonec v člověku samo sebe zcela získalo a uchopilo?“ M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München, 1947, s. 44.

62. Kritické vydání: K. ESSER, *Gli scritti*, s. 157–158. Český překlad srov. *Františkánské prameny I*, s. 69–70.

63. „Pravá oběť je tedy jakákoli činnost, kterou činíme proto, abychom k Bohu přilnuli ve svatém společenství, a kterou vztahujeme k tomuto nejvyššímu Dobru, díky němuž můžeme být opravdu šťastní.“ AUGUSTIN, *De civitate Dei*, X, 6, in *PL* 41, 283.

64. Moderní pokusy o překonání zvěčňování přírody mapuje přehledně: J. MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření*, Brno – Praha, 1999, s. 40–49.

65. „Vždyť jasnýma očima holubice, prostým smýšlením srdce a čistým pohledem ducha všechno vztahoval k nejvyššímu Pánu a ve všech věcech poznával, miloval i chválil jejich Stvořitele.“ BONAVENTURA, *Legenda menší*, III, 6, in *Františkánské prameny I*, s. 451.

literárně-personifikačnímu romantismu,⁶⁶ nicméně klade jasný důraz na eschatologickou dimenzi toho, jak má naše víra ovlivňovat pořádání světa. „[Víra] srovnává bytí a pořádá věci ve shodě s univerzální Boží budoucností. Práce věrného člověka slouží smíření světa s Bohem.“⁶⁷

Pokud mám hodnotit pozici profesora Kučery, řekl bych, že vnímá zcela realisticky stav světa a člověka v nynější fázi dějin, přičemž je podtržena lidská vnější pracovní činnost, která pořádá svět a zaměřuje ho k naplnění. Františkův postoj je třeba vnímat jako prorockou vizi, jako prozření vidoucího do eschatologické plnosti osvobození a do hlubiny Boží věčnosti přítomné v každém okamžiku našeho času. Nejedná se při Františkově nazírání Boží přítomnosti ve tvorech vlastně o nejhlubší pravdu jakožto setkání?⁶⁸ Není pak eschatologie ve své nejniternější podstatě především záležitostí stavu lidské mysli a její schopnosti či neschopnosti vnímat tajuplnou přítomnost Boha ve světě a v sobě?⁶⁹ Na poslední otázku si netroufám jednoznačně odpovědět. Jedno se mi zdá být jisté: Jestliže Kristovo vzkříšení nelze hodnotit jako cosi čistě věcně objektivního, pak také eschatologický stav plnosti člověka a stvoření zřejmě nebude jen vnějškově objektivní záležitostí.

Františkovu intuici⁷⁰ (srov. např. Mk 16,15) uchopil Jan Duns Scotus a využil ji v oblasti teologie a filozofie. Podle Scota platí, že individualita v konkrétním tvorbu není čímsi negativním, jak to někdy viděla tradiční filozofie, ale svrchovaně pozitivním.⁷¹ Nejvyšší mírou stvořené individuality je osoba, kvůli níž je nějaký člověk právě tímto člověkem. Individualita člověka i individuality různých rozumem neobdařených tvorů jsou jen různými stupni participace na individualitě v Bohu, na osobním bytí Otce, Syna a Ducha svatého, kteří jsou vlastně „superosobami“, „super-individualitami“, a jen díky nim lze o Bohu v pravém smyslu slova hovořit jako o lásce. Tím nejdůležitějším a nejtajemnějším v každém tvorbu je tedy jeho individualita, jíž má díky poslední vrcholné formě, jež se nazývá *haecceitas*.⁷²

K Bohu lze putovat nejen tak, že opouštíme tvory, ale také tak, že právě v nich díky jejich individualitě nazíráme obraz či stopu osobního Boha. Pokud se snažíme jít k Bohu klasickou cestou přes společné přirozenosti tvorů, tedy přes druhy a rody,

66. „Víra chápe a proměňuje skutečnost ve smyslu přicházejícího mesiášského smíření. Nespojuje bytí s absolutnem, věci se subjektivitou, nezaměřuje svůj rozum na teoretické hledání podstaty světa.“ PIT, s. 65–66.

67. PIT, s. 66.

68. „Svět člověka není objektivním holým světem o sobě, ani subjektivní lidskou kreací. Lidský svět je výsledkem setkání věcí, jak se člověku jeví v dějinném procesu, otvírají se člověku a přicházejí k němu a jak se s nimi člověk jako svobodný subjekt v aktu setkání s procesem světa vyrovnává.“ TT 2, s. 112.

69. Srov. 2 Pt 3,12 – řecký text hovoří nejen o očekávání (ČEP), ale také o uspišování (LP) příchodu Božího dne.

70. Dovolím si upozornit ještě na jednu nespornou novinku: František hovoří pozitivně o tělesné smrti. Je známo, že poslední sloku tohoto hymnu napsal pár dní před svým zesnutím, když zakoušel velké bolesti. V pozadí textu tedy stojí bezprostřední zkušenost umírání. K této věci se vrátíme v závěru celého příspěvku.

71. Srov. JAN DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, pars 1, q. 2, n. 57.

72. A nejedná se o cosi pasivního, protože forma vždy aktivizuje nějakou možnost, která je pasivně přítomna v materii. „Haecceitas je ta forma, kvůli níž se složený celek stává právě tímto celkem. Tato forma je zároveň také poslední formou, která přistupuje k předešlým.“ JAN DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, IV, d. 11, q. 3, n. 46.

dojdeme pouze k tajuplné a nepřístupné Boží přirozenosti. Myšlení zaměřené na získávání nadvlády v předmětně pojímaném světě při aplikaci na absolutní subjekt nevyhnutelně selhává. Bůh sám se člověku dává zejména v individualitě jednotlivé historické postavy a jejího příběhu, tedy v Ježíši z Nazareta, a to díky kenozí, při níž se Já Božího Syna stalo plně lidským Já Muže z Nazareta.⁷³ Z toho můžeme vyvodit, že existuje ještě jiná cesta přes tvory k Bohu, totiž vnímat Boží přítomnost ve tvorech právě v jejich individualitě a analogické niternosti.

Kdo se vydá touto cestou, ví, že vnímat Boha neznamena opouštět tvory nebo je popírat.⁷⁴ Láska k Bohu nesmí znamenat nenávisť k tvorům. Slabé, „ne-technologické“ myšlení bez mocenských ambic, myšlení pozorné vůči individualitě, jednotlivosti, osobě, ale také vůči menšině je autentickou cestou k absolutnímu TY, cestou lásky a služby k Bohu, který je láska a jehož panování je službou.

Nyní o dalších souzvucích mezi myšlením profesora Z. Kučery a františkánskou školou. První z nich se týká problematiky primárního důvodu vtělení.

Teologie představuje přijetí, porozumění a výklad Boha zjevení, zjeveného v biblických dějinách spásy, v nichž neodvolatelným způsobem v Ježíši Kristu potvrzuje cíle stvoření a tvoření a vyhlašuje spásu, k níž jako zjevující se vede svůj lid.⁷⁵

Jestliže se v Ježíši Kristu odhaluje a potvrzuje záměr stvoření, pak by profesor Kučera zřejmě souhlasil s christocentrickou scotistickou tezí, podle níž je celé stvoření zaměřeno ke Kristu a k vtělení,⁷⁶ k vrcholnému projevu Božího sebedarování člověku, a to bez ohledu na prvotní hřích. Dlužno podotknout, že profesor Kučera danou otázku ve svém díle netematizuje. To, že se nemýlím, je zřejmé z logické vazby mezi otázkou účelu vtělení a vztahu mezi antropologií a christologií. Pokud vezme vážně fakt, že Ježíš Kristus představuje zcela autentickou a vrcholnou realizaci lidství a že ten, kdo Krista následuje, se tímto stává více člověkem⁷⁷ a sebou samým, pak to vše nevyhnutelně implikuje scotistickou tezi o zaměření všeho stvoření ke Kristu.⁷⁸

Konečně bych si dovolil upozornit na určité podobnosti mezi některými stanovisky církevního učitele Bonaventury z Bagnoregia a profesora Kučery. V Kučerových spisech se relativně často dozvídáme, že Boží sebedarování člověku jde neoddělitelně rukou v ruce se sebezpoznaním člověka.⁷⁹ Je evidentní, že v pozadí tohoto myšlenko-

73. Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Problematika vědění a vědomí vlastní osobní identity Ježíše z Nazareta*, Olomouc, 1998, s. 9–17.

74. „Můžeme tedy říci, že ani svaté člověčenství Kristovo, ani něco jiného stvořeného nemůže samo o sobě překážet kontemplaci. Tvrdíme-li naproti tomu, že nám stvořené věci viditelně překážejí, ukazuje to jen na naši omezenost...“ F. OSUNA, *Ponoření*, Praha, 1984, s. 11–12 (samizdatové vydání). Francisco Osuna je jedním z předních reprezentantů španělské františkánské mystiky šestnáctého století. Inspiraci v jeho „abecedách duchovního života“ hledala i Terezie z Avily.

75. PIT, s. 135.

76. „Kdo chce spořádaně, chce nejprve cíl, a teprve následně to, co je s tímto cílem bezprostředně spojeno. Bůh však chce svrchovaně spořádaně. Proto chce primárně sebe sama a vše, co je v něm. Druhotně chce toho, který je mu bezprostředně nejbližší, tedy Kristovu lidskou duši...“ JAN DUNS SCOTUS, *Reportatio parisiensis*, II, d.7, q.4, n.3.

77. Srov. GS, č. 41.

78. Podrobnější informace o ne právě jednoduché historii tohoto problému lze najít v C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta*, s. 166–170.

79. Srov. např. PIT, s. 48, 130; TT 3, s. 76.

vého zaměření stojí augustinovská inspirace.⁸⁰ Pokud se začteme do nejslavnějšího Bonaventurova spisu *Itinerarium mentis in Deum*, pak vidíme, že cesta vede od vnějšího světa, do lidského nitra a nad toto nitro nebo do ještě větších hlubin subjektivity, než jakou představuje naše vlastní mysl; cesta tedy vede v první části spisu⁸¹ nejen „nahoru“, ale také a zejména „dovnitř“.⁸² Bonaventura by tedy zřejmě podepsal Kučerovy výroky, že Bůh je nám přítomen subjektivně,⁸³ primárně v našem nitru, ale že také není totožný s naším subjektem.⁸⁴

Bonaventura rozhodně nepojímal zjevení v poměrně plytce objektivizovaném smyslu vnější litery. Zjevením pro něho totiž nebyla tolik materiální kniha Písma, jako spíše stále se obnovující událost porozumění smyslu posvátného textu.⁸⁵ Terminologií blízkou škole CČSH – zjevení tedy je převážně událost štěpení dimenzí umožňující interpersonální setkání s aktuálně působícím Božím tv. Zjevení je tak aktuálním sebedarováním Boha odehrávajícím se primárně v srdci člověka. Vnější znamení obsažené v knize Písma představuje Bohem stanovené „místo setkání“, o samotném psaném textu však platí, že litera zabíjí, ale Duch oživuje (srov. 2 Kor 3,6). Bůh tak zůstává skutečným Pánem svého živoucího sebedarování v osobních dějinách každého z nás.

Jak pro Bonaventuru,⁸⁶ tak pro Z. Kučeru platí, že Ježíš Kristus je vrcholným zjevitelem Trojice.⁸⁷ Pro oba zmíněné mistry Kříž představuje paradoxní klíč ke zjevení a jeho vrchol.⁸⁸ Jeden jak druhý si jen stěží dovedou představit, že by se nespravedlnost Ježíšova ukřižování nedotkla něčího srdce.⁸⁹ Jak Kučera,⁹⁰ tak Bonaventura hovoří ve své reflexi o soucítění s Ukřižovaným a o ztotožnění s Ním.⁹¹

80. Když komentuje slova „jenž jsi na nebesích“, tvrdí Hipponský biskup, že nebesa neznamenají místo, protože Bůh je tajuplně přítomen ve svatých Božích. Srov. AUGUSTIN, *De sermone Domini in monte*, 2, 5, 17, in PL 34, 1277. Obdobně se vyjadřuje CYRIL JERUZALÉMSKÝ, *Catecheses mystagogicae*, 5, 11, in PG 33, s. 1117 B.

81. Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Bonaventura z Bagnoregia a jeho Putování do Boha,“ in Sv. BONAVENTURA, *Putování myslí do Boha*, Praha, 1997, s. 11–52 (27–52).

82. Srov. Sv. BONAVENTURA, *Putování myslí do Boha*, I, 1–6; s. 61–65.

83. Srov. TT 2, s. 92.

84. Srov. TT 3, s. 37.

85. „Zjevení tedy na sebe bere, abychom to ještě jednou podtrhli, tentýž význam jako duchovní porozumění Písmu; spočívá v úkonu porozumění, který je Božím darem, a nikoli v prosté objektivitě litery.“ J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, 1959, St. Ottilien, 1992, s. 65.

86. „O první jistotě víry se hovoří v páté kapitole prvního Janova listu (5,7): Jsou tři, kteří dávají svědectví v nebi, Otec, Slovo a Duch svatý, a títo tři jsou jedno. Svědectví pochází od těchto tří, ale je vyjádřeno Slovem, protože Slovo vyjadřuje Otce, sebe samotné, Ducha a všechno ostatní.“ BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. IX, 2; in *Opera Omnia*, V, s. 372b–373a.

87. Srov. TT 2, s. 80–81.

88. „Hle tedy, jak se v kříži vše stává zřejmým. Vše totiž lze dovést k těmto sedmi skutečnostem. Proto je kříž klíčem, branou, cestou a jassem pravdy, kdo jej nese a následuje podle toho, co bylo řečeno, nekráčí v temnotách, ale bude mít světlo života (Jn 8,12).“ BONAVENTURA, *Tripl. via*, c. III, § III, n. 5; *Opera Omnia*, VIII, 14a. – srov. PIT, s. 133.

89. Srov. BONAVENTURA, *Sent I*, proem., q. III, resp.; *Opera Omnia*, I, s. 13b. – PIT, s. 131.

90. Srov. PIT, s. 131.

91. Srov. např. BONAVENTURA, *Putování myslí do Boha*, c. VII; český překlad, s. 105–110.

III. INHABITACE, VTĚLENÍ A TRINITÁRNÍ PERICHOREZE

Jak jsme již měli možnost vidět, v díle profesora Kučery se často hovoří o Bohu jako o absolutním subjektu, o Někom, kdo se nám daruje subjektivně, a přece není totožný s naším nitrem. Řekli jsme již, že tento způsob myšlení je v linii teologie a antropologie svatého Augustina velmi podobně jako v myšlení františkánské školy. Zaměříme se tedy na to, co říká Augustin, abychom na tomto základě mohli hlouběji porozumět myšlení druhé a třetí generace teologů ČČSH a snad i myšlení vrcholných představitelů františkánské školy.

Na existenciální otázku kapitální důležitosti, kde hledat Boha, Augustin odpovídá, že především ve vlastním nitru.⁹² Z toho celkem jasně vyplývá, že vzrůstající poznání Boha nemůže nekráčet po cestě stále hlubšího sebepoznání,⁹³ teologie v úzkém slova smyslu a antropologie jsou spojitě nádoby, které není radno oddělovat. Zakoušení Božího tajemství v lidského nitru ale vyžaduje ještě další upřesnění.

Povzbuzen touto četbou, abych se obíral sebou samým, vstoupil jsem, Tebou veden, do svého nitra; mohl jsem to učinit, poněvadž stal jsem se mým Pomocníkem. Vstoupil jsem tam tedy a okem ducha svého, ač zakaleným, viděl jsem nad svou myslí nezměnitelné světlo Páně, ne ono obyčejné, viditelné tělesným okem, ani jiné, mohutnější, jakoby téhož druhu, ale mnohem jasnější a celý prostor vyplňující. ... Jest viditelné okem lásky.⁹⁴

Hlubší sebepoznání, vstup do vlastního nitra není podle Augustina čímsi samozřejmým, čeho by byl člověk schopen jen vlastními silami. Není se proto čemu divit, vždyť pravé vykročení do hlubin vlastního lidství je zároveň prvním stupněm Božího sebedarování tomu, kdo pravdivě poznává sebe sama (srov. Jn 8,32). Toto sebedarování je výrazem lásky, a proto také svobody ze strany darujícího se. Podle Augustinovy výpovědi člověk může ve svém nitru nad sebou zahlédnout věčné Boží světlo. Nejvyšší se rozhodně neidentifikuje s lidským nitrem: *Bůh se tedy člověku jeví jako někdo jiný v něm a nad ním.*⁹⁵

To, co říká Augustin, plně potvrzuje obecně lidská zkušenost odrážející se v architektonickém uspořádání Stánku úmluvy (srov. Ex 26,1–27,21) a později i v základním rozdělení posvátného prostoru jeruzalémského Chrámu. V obou případech se nejednalo o nic jiného, než o objektivizaci vstupu člověka do vlastního srdce, v němž a nad nímž se nachází pravý svatostan Božího přebývání.⁹⁶ Uvedená spojitost se projevuje i v tom, že desky Zákona uložené ve velesvatyni, mají své pravé místo v nejintimnější hlubině lidského nitra. Jaký div, že se zničením vnější chrámo-

92. Srov. AUGUSTIN, *Vyznání*, X, 27, 1926, Praha, 1990, s. 341; II, 1; s. 45.

93. Srov. *Vyznání*, V, 2; s. 122 – srov. PII, s. 130; TT 2, s. 92.

94. *Vyznání*, VII,10; s. 207–208.

95. Je pochopitelné, že prostorový způsob popisu a vyjadřování je pouze analogický: „Kdež jinde jsem Tě našel, abych Tě poznal, nežli jenom v Tobě a nade mnou samým? A při tom nikde se nemluví o místě; nikde se nejedná o místo.“ *Vyznání*, X, 26; s. 340.

96. „Boha lze nazírat nejen mimo nás a v nás, ale i nad námi – mimo nás skrze stopy, v nás skrze obraz a nad námi skrze světlo, které se shůry vtiskuje do naší mysli a které je světlem věčné Pravdy. ... Ti, kdo si osvojili první způsob nazírání, vstoupili do nádvoří před Stánkem. Ti, kdo si osvojili druhý způsob nazírání, vstoupili do svatyně. Konečně ti, kteří dosahují třetího způsobu nazírání, vstupují spolu s nejvyšším Veleknězem do velesvatyně.“ BONAVENTURA, *Putování mysli do Boha*, V, 1; český překlad, s. 92.

vé budovy vystupuje do popředí ideál Zákona vepsaného do srdce člověka (srov. Jer 31,31–40). Zničení vnější dimenze symbolu často vede k hlubšímu vědomí ohledně originální symbolizované skutečnosti.

Bůh se tedy člověku sděluje nikoli jako vnější objekt poznání, nýbrž *primárně zevnitř jeho mysli jako někdo jiný v něm a nad ním, jako tajemně přicházející jiný subjekt*, který je zakoušen jako hlubší interiorita než je sama vlastní interiorita člověka, tedy jako supersubjekt, nekonečná propast a zdroj niternosti i vědomí samotného. On není totožný s naším nitrem, proto také sama realita vnitřní zkušenosti s takto se sdílejícím Bohem není čímsi, co by patřilo výhradně našemu subjektu. Při převádění této zkušenosti do vnější polohy je nutná velká opatrnost, poněvadž každá objektivizace tohoto druhu je vždy také nutně výpovědí o nás samých, o naší kultuře, vyjadřovacích schopnostech i o adresátech tohoto vyjádření. Je bohužel nevyhnutelně také výpovědí o naší narušenosti hříchem. Boží obraz se promítá na „zrcadlo“ lidské mysli, toto zrcadlo je hříchem pokrivené, a proto – když člověk objektivizuje svoje představy o Hospodinu – se stále rodí tolik „karikatur“, tolik model. Člověk pochopitelně zároveň nevyhnutelně pokriveně vnímá i sebe sama a stejně nelidsky realizuje sebe sama.

S tímto zevnitř jdoucím Božím sebedarováním člověku tedy zcela pochopitelně úzce souvisí i to, že Hospodin nestrpí, aby si lidé vytvářeli jeho obraz, aby si ho sami objektivizovali (srov. Ex 20,4–6). A nejedná se přitom pouze o nebezpečí modloslužby, o němž jsme se právě zmínili, důvod nařízení neobjektivizovat Boží obraz je mnohem hlubší. V pozadí tohoto zákazu totiž stojí tajemství Trojice, tajemství božského způsobu milování, které spočívá v oblažujícím přebývání Otce v Synu a v Duchu, Syna v Otci a v Duchu, Ducha v Otci a Synu. *Pravzorem a posledním důvodem veškerého Božího přebývání v srdci člověka je trinitární perichoreze*. Vždyť kdyby Bůh sám v sobě nepřebýval jako jedna osoba v jiné osobě, jak by mohl ve stvoření přebývat v někom jiném a přitom se neměnit? Bůh, jehož člověk zakouší ve svém nitru, musí být sám v sobě víceosobový a zároveň jediný. Perichoreze totiž říká jak diferenci, tak jednotu.⁹⁷

Bůh se tedy daruje člověku důsledně tím způsobem, který odpovídá jeho vlastnímu trinitárnímu bytí, a to i předtím, než svoje nejhlubší tajemství člověku výslovně zjeví. Proto se Jahve dává člověku zevnitř jeho subjektu, ale také zevnitř jiného člověka: „Já jsem Bůh Abrahámův, Bůh Izákův, Bůh Jákobův“ (Ex 3,6). Zevnitř vyvoleného národa, zevnitř vyvoleného lidu Božího nové smlouvy, tedy církve. Nejvyšším způsobem tohoto Božího sebedělení a sebevydání člověku je Ježíš Kristus. On je proto také autentickou definicí člověka, vždyť každé přebývání Boha v srdci tvora je „stříženo“ podle plné vzorové míry vtělení. I proto je nutno říci, že vše

97. Bonaventura překládal řecký termín *perichoreze* latinským výrazem *circumincessio*: „Odpovídám, že v souladu s autoritami a v souladu s rozumem v Bohu je naprosto dokonalá *circumincessio*, která znamená, že jeden přebývá v druhém a opačně, a to existuje ve vlastním slova smyslu a dokonale pouze v Bohu, protože *circumincessio* znamená odlišnost a jednotu. Poněvadž ale pouze v Bohu je naprostá jednota a zároveň odlišnost – a to tak, že odlišnost je nesmíšená [*inconfusa*] a jednota bez odlišnosti [*indistincta*] – jenom v Bohu je také dokonalá *circumincessio*. Z toho je tedy patrné, že důvod *circumincessionis* spočívá v dokonalé jednotě Boží podstaty [*essentiae*] a zároveň v odlišnosti jednotlivých osob.“ BONAVENTURA, *Sent. I.*, d.XIX, p.I, a.1, q.IV, concl.; *Opera Omnia*, I, s. 349a. Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Trinitární paradigma implicitně přítomné v díle sv. Bonaventury a jeho využití,“ in L. KARFIKOVÁ – Š. ŠPINKA (uspořádali), *Pán a Dárce života*, Brno, 1999, s. 75–109.

bylo stvořeno skrze něho a pro něho (srov. Kol 1,16). Ježíš je tedy prostředníkem mezi tajemstvím Trojice a každou jeho stvořenou analogií, mezi originální perichorezí v imanentní Trojici a jejími analogickými obdobami v případech různých druhů Božího přebývání ve tvorech.

Perichoreze v imanentní Trojici, ono přebývání jednoho v druhém, je zcela pochopitelně prvním a nutným předpokladem vtělení, tedy reálného přebývání jednoho z Trojice v někom jiném, než je Bůh. Kdyby totiž v Bohu nepřebývala jedna osoba v druhé, pak by vtělení jakožto vrcholný model veškerého přebývání Boha v lidském srdci přidávalo Nestvořenému novou kvalitu, a to je pustý nesmysl.⁹⁸ V našich úvahách o perichoretickém základu vtělení musíme jít ale ještě dál: kdyby totiž v Trojici nepřebýval Syn zároveň v Otcí a v Duchu, tedy ve dvou opravdu odlišných, jak by mohl při vtělení zároveň skutečně přebývat v božské a lidské přirozenosti? Jak by mohl být vtělený Boží Syn prostředníkem mezi dvěma tak odlišnými, jako jsou Bůh a člověk, kdyby v imanentní Trojici zároveň nepřebýval ve dvou skutečně odlišných a nezahrnoval by je perichoreticky v sobě?⁹⁹ Diference mezi osobami Trojice je tedy tak obrovská, že převyšuje diferenci mezi Bohem a stvořením. Je třeba uzavřít, že jedině Bůh, který je Trojicí, se může vtělit, být plně přítomen ve stvoření jako pravý člověk a být tak stvoření dokonale imanentní, zároveň však být pravým Bohem a vzhledem ke stvoření opravdu transcendentní, na něm zcela nezávislý a jím absolutně nepodmíněný.

To, že vtělení má perichoretickou povahu, vysvítá ještě z jiné skutečnosti. Perichoreze totiž znamená jak dokonalou jednotu, tak plnou mezosobní rozlišenost, distanci. Proto je průnik božského a lidského v Kristu dokonalou jednotou a zároveň nesmíšeností, při níž Bůh zůstává sebou stejně jako člověk. Tento ideální a eschatologicky cílový model lidského bytí v Kristu se pochopitelně promítá i do *inhabitate*, při níž zakoušíme Krista „zevnitř“, tedy nikoli podle těla, nýbrž podle Ducha. I zde platí, že mezi námi a Bohem je nekonečná distance a zároveň, pokud se mu otevíráme a usilujeme o vnitřní sjednocení vlastní bytosti, také pravá jednota.¹⁰⁰ V Ježíši Kristu se totiž perichoreticky prolínají dvě relace: Otec – Syn (primárně); Bůh – člověk (odvozeně).

Hypostatická unie je také základem všeho zjevení, protože Ježíš z Nazareta, vtělené Slovo, je skutečným a pravdivým obrazem Božím (srov. Kol 1,15). I tato shůry vycházející „objektivizace“ však sama o sobě nestačí, pokud je vnímána pouze „podle těla“ (srov. 2 Kor 5,16), je třeba ji vnímat podle Ducha, což znamená ve světle Božího přebývání v nás samých. Nikoli nadarmo se říká, že Písmu lze správně porozumět jedině v tom Duchu, v němž bylo napsáno.¹⁰¹ Samotný Ježíš z Nazareta

98. Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, STh., I, q.13, a.7.

99. Rozhodně není bez zajímavosti, že christologické definice kolísají mezi „jednou osobou ze dvou přirozeností“ (Efez 431), „jednou osobou ve dvou přirozenostech“ (Chalcedon 451) a „dvěma přirozenostmi jimiž je vtělený Boží Syn“ (II. konstantinopolský 553). Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta*, s. 123–142.

100. „Výraz tváří v tvář naznačuje vyšší druh obecnství s Bohem, které vrcholí podle Pavla 1 Kor 15,28 tím, že Bůh bude všechno ve všem. Je to nejvyšší společenství Boha se spaseným člověkem, které si představujeme jako dokonalou jednotu, v níž se neruší integrita osobnosti Boží a integrita osobnosti lidské. V tom záleží tajemství a paradox jednoty. Toto tajemství dokonalé jednoty i dokonalé distance.“ TT 2, 63. Jednota a distance zároveň znamená perichorezi nebo její odraz ve stvoření.

101. Srov. DV, č. 12.

měl před Velikonocemi značné obtíže s tím, jak sdělovat svoje tajemství,¹⁰² a proto objektivizoval tento nevýslovný obsah svého poselství spíše příběhem a vyjevováním hlubiny vlastní identity při zdolávání mesiášských zkoušek než slovními výpověďmi,¹⁰³ jak o tom svědčí například skutečnost „mesiášského tajemství“.¹⁰⁴ Nezapomínejme, že sama realita hypostatické unie vždy nekonečně přesahuje jakoukoli výpověď o tomto tajemství, tedy jakoukoli christologii.¹⁰⁵

To, co jsme řekli o vtělení jako vzoru každé inhabitace, vrhá nové světlo i na dnes tak diskutovanou otázku jedinečnosti a univerzality Ježíše z Nazareta.¹⁰⁶ Každý člověk, v jehož srdci opravdu přebývá Jsoucí, Živoucí a Nevýslovný, nemůže tím samým nezáviset a neparticipovat na archetypu tohoto Božího přebývání, tedy na tajemství vtělení, a právě díky Božímu Synu Ježíši z Nazareta také na tajemství vnitřního Božího života, kde osoby přebývají vzájemně vždy jedna ve druhých dvou. Tato participace nezávisí na vědomí příslušného lidského subjektu. Bůh je přece někdo jiný v nitru člověka a nad ním. Plná realizace této potenciality zbožštění se však neděje bez svobodné účasti toho, kdo je na cestě k poznání plně osvobozující Pravdy. Teologie trinitární perichoreze mluví zcela jasně: z křesťanského hlediska nemá smysl hovořit o teocentrismu, který by nebyl zároveň christocentrismem.

Z řečeného vyplývá, že jediný trinitární Bůh může stvořit lidskou svobodu. Nezapomínejme, že kdyby Bůh nebyl Trojicí osob přebývajících vzájemně vždy jedna ve druhých dvou, nepopíratelná zkušenost nepředmětného přebývání Boha v srdci tvora by důsledného myslitele musela vést k výraznému imanentismu, podmiňování Boha stvořením, vždyť tvor by Bohu přidával jakousi novou kvalitu přebývání v jiném, a v posledním důsledku také k „uzávkování“ Boží svobody, která je s Hospodinovou transcendencí vůči světu velmi úzce spjata. Kde je umenšována Boží svoboda, tam nevyhnutelně dochází k témuž v oblasti antropologie.

Zdá se tedy, že právě tajemství trinitární perichoreze je spolu s odvozenými tajemstvími vtělení a inhabitace s to představovat nejhlubší základ pro překonání schématu subjekt – objekt v teologii. Navíc se nám podařilo poukázat na skutečnost, že Trinita je nutným základem možnosti vtělení a každého přebývání Boha ve tvorech. Pokud by Bůh nebyl Trojicí, jen stěží by bylo možno hovořit o jeho plné transcendenci a imanenci vzhledem ke světu, o pravé lidské svobodě.

Nyní obzor našich úvah rozšíříme o pojem kenóze. Je totiž zcela logické, že pokud má někdo přebývat v srdci toho druhého, musí tam pro něj být místo (srov. analogicky 2 Kor 6,11–12). Lze tedy říci, že přebývat v srdci druhého je možno jen natolik, nakolik ten druhý ustoupí, nakolik se zřekne sebe sama.

102. Srov. G. H. TAWARD, *The vision of the Trinity*, Washington, 1981, s. 7–8.

103. Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta*, s. 86–88.

104. „Skrývání mesiášství není taktikou, nýbrž podmínkou zjevení. Ježíš musel nejdříve svou smrtí ukázat smysl této výpovědi, aby mohla být pochopena.“ J. HORÁK, *Ježíš v evangeliu podle Marka*, Řím, 1986, s. 23.

105. „Jednota víry a pluralita jejích vyjádření má jako poslední základ samo Kristovo tajemství, které, ač představuje tajemství všeobecné obnovy a univerzálního smíření (srov. Ef 2,11–22), přesahuje výrazové možnosti jakékoli historické epochy, a tak se vymyká jakékoli vyčerpávající systematizaci (srov. Ef 3,8–10).“ MTK, *L'unité de la foi et le pluralisme théologique* (dokument ze dne 10. – 11. 10. 1979) č. 7, in EV 4, č. 1807.

106. Srov. MTK, *Křesťanství a ostatní náboženství* (dokument z roku 1996), český překlad a úvodní studie C. V. POSPÍŠIL, Praha, 1999.

Prvním předpokladem trinitární perichoreze je skutečnost, že Bůh Otec se z lásky k Druhému zřiká sebe sama, když při plození daruje Synovi všechno, co má,¹⁰⁷ tedy celou svoji božskou přirozenost. Jedná se o to, že Otec a Syn jsou dvě osoby téže přirozenosti, jenomže Boží přirozenost je svou vlastní povahou jediná, a proto je vyloučeno, aby se multiplikovala. Proto také plození Syna s sebou nevyhnutelně nese totální sebezřeknutí ze strany Otce. Darovat celou vlastní přirozenost znamená pro člověka položit za druhého život. Když Otec daruje život Druhému sobě rovnému, pak je to nevyhnutelně spjato – abychom tak řekli – s „položením vlastního života“ za Druhého. Syn, pro něhož je Otec sám jediným skutečným příkazáním a normou (srov. Jn 5,19), Otce napodobuje a daruje mu jako výraz své naprosté oddanosti a lásky to, co „předtím“ od Otce přijal, tedy celou svoji božskou přirozenost. Otec je tak víc v srdci Syna než ve svém vlastním, a Syn je víc v srdci Otce, než ve svém vlastním srdci. Trinitární perichoreze je výrazem dokonale vzájemné extatické lásky. Perichoreze spojená s ustoupením druhému, se sebezapřením, ba sebezmařením z lásky k druhému je – lidsky vzato – láskou až za hrob, láskou silnější než smrt (srov. Pís 8,6). Vždyť kdyby Bůh nebyl schopen z lásky položit život za Druhého, nemohl by milovat stejně intenzivně jako člověk (srov. Jn 15,13), a to je holý nesmysl. Jak by Bůh, který není schopen umřít z lásky k druhému, mohl požadovat cosi podobného od člověka? Ne nadarmo se svátostí totálního sebedarování Boha člověku v dějinách spásy stává totální vydanost Ukřižovaného, dar celé lidské přirozenosti Toho, který se v lůně Trojice cele daruje Otcí.

Velmi důležité je, že perichoreze rozhodně neznamená ztrátu vlastní identity, osoby Trojice přebývají jedna v druhých dvou bez toho, že by se směšovaly.¹⁰⁸ Jediný Bůh je cele a dokonale Otcem, Synem a Duchem svatým. Tomu plně odpovídá skutečnost, že Ježíš z Nazareta je plně člověkem a zároveň také plně Bohem. Bůh, který trinitárně přebývá v našem srdci, tedy rozhodně není konkurentem člověka.¹⁰⁹ Naše spása jako naprosto svobodný Boží dar ve všem závisí na Bohu, ale také jako plná realizace a dokonání nás samých závisí plně na nás. Je patrné, že perichoreze se přiči schizmatickému způsobu myšlení typu „buď – anebo“, Bůh přece není buď Otec, nebo Syn. Perichoreze naopak představuje základní předpoklad myšlení typu „i – i“, vždyť i Otec je celý Bůh i Syn je celý Bůh. Teocentrismus a antropocentrismus se nevyklučují, pokud do středu svého zájmu staví člověka Bůh a člověk Boha.

Ono ustoupení z lásky k druhému je také důvodem možnosti, proč se Bůh mnohdy zdá být ve světě nepřítomen. Nejvyšší je totiž ve stvoření přítomen jako totálně se darující, tedy jako ten, kdo umírá z lásky k druhému a otevírá před ním nekonečné prostory svého srdce (srov. Zach 12,10n.). Není náhodou, že plnost Boží přítomnosti ve světě, plnost zjevení jeho lásky se uskutečňuje v totální vydanosti a bezmoci Ukřižovaného (srov. Jn 3,16; 19,34–37). Jen na nás pak je, jestli na tak obrovskou lásku odpovíme synovskou láskou, která napodobuje Otce a daruje stejně štědře, jako Otec. V srdci Otce je dost místa pro každého, nalézá však on dost místa v srdci člověka? Nepochopení této velkorysosti perichoretické a sebezapírající lásky může

107. Srov. *De Trin.*, XV, 17, 29, in PL 42, 1081.

108. Osoby Trojice „...jsou sjednoceny, ale neslévají se, jsou jedna v druhé, a tato perichoreze [toto vzájemné pronikání] nastává bez smíšení a slévání.“ JAN DAMAŠSKÝ, *De fide orthodoxa*, I, 8, in PG 94, 829.

109. Srov. E. CAMBÓN, *Trinità modello sociale*, Roma, 1999, s. 59.

velmi snadno vést k tragedii ateismu. Boha může „vidět“ jenom ten, kdo je mu svým smýšlením podobný (srov. 1 Jn 3,2), kdo se zřiká sebe sama, aby tak ve svém nitru směl hostit Nejvyššího a spolu s ním i všechny jeho syny a dcery.¹¹⁰ Proto také ten, kdo nemiluje, kdo se nezřiká sebe sama z lásky k druhým, nepoznal Boha, který je láska (1 Jn 4,8).

Není náhodou, že podle starozákonního pojetí je člověk schopen spatřit Boha tváří v tvář výhradně ve smrti (srov. např. Ex 33,20; Sd 13,22). Jedině ve smrti je totiž člověk s to dát všechno a připodobnit se tak dokonale Bohu, který je sám v sobě totálním trojičným úkonem sebedarování, úkonem vzájemné lásky až za hrob. Mělo by být jasné, že existuje velký rozdíl mezi smrtí člověka mimo stav milosti, tam je rozdělení a rozklad jeho bytosti mzdou hříchu, a zesnutím spravedlivého. Jen ve zkušenosti takového zesnutí se proto může otevřít plně nová budoucnost přebývání člověka v Božím srdci, která po vzkříšení přejde perichoreticky do stavu, v němž Bůh bude všechno ve všem (srov. 1 Kor 15,28). To bude také dokonání tajemství trinitární perichoreze v našich životních příbězích i ve stvoření, dokonalá „christifikace“ kosmu.

Smíme tedy říci, že poměr mezi intermediální eschatologií a kosmickou eschatologií lze pojímat jako dvě „fáze“ perichoreze: nejprve člověk mimo sebe v Bohu, posléze Bůh dokonale ve vzkříšeném člověku a obnoveném stvoření. Toto personalistické pojetí dané otázky lépe respektuje celé tajemství, plnou realitu zesnutí i opravdovost Božího spásného působení ve prospěch svých dospělých synů a dcer, jež vrcholí vzkříšením.

Nyní by mělo být zřejmé, proč František z Assisi hovoří tak pozitivně o sestře smrti jako snad nikdo z křesťanů před ním.

Ať tě chválí, můj Pane, naše sestra smrt tělesná, žádný živý člověk jí nemůže uniknout. Běda těm, kdo zemrou v smrtelných hříších. Blaze těm, které nalezne spojeny s tvou nejsvětější vůlí, neboť druhá smrt jim neublíží. Chvalte mého Pána, dobrořečte a děkujte mu a služte mu s velikou pokorou.¹¹¹

110. „Jestliže to, v čem spočívá Boží bytí, je nebytí pro Lásku, pak jestliže se nacházím tváří v tvář tomuto „nebytí“ a nepřijímám ho správným způsobem, tedy jestliže nejsem rovněž já oním nebytím pro lásku, rodí se konflikt mezi mým bytím a nebytím Boha. Je to konfliktní situace mezi Bohem, který je postižitelný pouze tehdy, když ho člověk uzná kenoticky. Lidský subjekt, který uzurpuje svoje bytí a nechce být podobně jako Bůh kenotický, si uzavírá cestu k Bohu.“ G. M. ZANGHÍ, „Verso una cultura del post-ateismo“, *Gen's*, roč. 29, 1999, č. 1, s. 9–13 (zde 11).

111. K. ESSER, *Gli scritti*, s. 157–158. Český překlad srov. *Františkánské prameny I*, s. 69–70.