

Patří pojednání o vlastnostech Božích do trinitární teologie?*

Ctírad Václav Pospíšil

Poněkud provokativní otázka v titulu tohoto příspěvku rozhodně není míněna jako řečnická. Bylo by totiž projevem nemalé namyšlenosti podlehnout domněnku, že na relativně tak malé ploše dokážu otázku definitivně vyřešit. Mé přání je mnohem skromnější: Chtěl bych upozornit na existenci problému a vyzvat kolegy k dalšímu společnému hledání. V první části tedy nastíním, jak se k dané tematice staví současná trinitologie a stručně se zmíním i o tom, co nacházíme v příslušných sektorech filozofického myšlení. Následně zmapuji nejzákladnější úskalí, s nimiž se musí vyrovnávat autor, který by chtěl zmíněnou kapitolu do své trinitologie zařadit. Ve třetí části se pokusím o načrtnutí zásadních charakteristik nového pojetí daného tématu. V závěrečném bodu poukážu na souvislost zmíněné teologické problematiky s trinitární ontologií. Konečně předložím základní systematicko-teologický argument pro zařazování kapitoly o vlastnostech Božích do současné trinitologické reflexe.

1. PŘÍTOMNOST OTÁZKY V SOUČASNÉ TRINITOLOGII A FILOZOFII

Můžeme bez nadsázky konstatovat, že křesťanští teologové v zásadě všech vyznání věnovali v posledních desetiletích nemalou pozornost tajemství trojjediného Boha. Zmíněné úsilí je zaměřeno především na hlubší propojení trinitárního tajemství s každodenním životem věřících, na probouzení hlubšího vědomí autentické křesťanské identity. Jedním z mnoha přínosů tohoto velkého myšlenkového kvasu je bezesporu to, že dnes již žádný soudný teolog neodděluje pojednání o Bohu jediném od pojednání o Trojici.¹ Vždyť neexistuje jeden Bůh a trojičný Bůh, nýbrž Bůh trojjediný. Dlužno upozornit, že oddělování obou pojednání by mohlo vést k dojmu, jako by se Bůh stával Trojicí až v dějinách spásy, jako by v Bohu byla změna a jako by Bůh vlastně závisel na dějinách spásy.

S uvedeným krokem vpřed oproti tomu, čeho jsme byli svědky v manualistice, je však spojeno také to, že v podstatě žádná současná monografie věnovaná trinitárnímu

* Tato studie vznikla v rámci plnění grantového úkolu *Trinitologie a antropologie* (GA ČR 401/05/2720).

¹ Před několika desetiletími tomu tak nebylo. Srov. např. Horst Georg PÖHLMANN, *Kompendium evangelické dogmatiky*, Jihlava 2002, s. 107–146. Autor sice věnuje v oddílu „De Deo“ kapitolku Trojici, nicméně v jeho pojetí se jedná o pojednání „O jediném Bohu“, v němž trinitologie představuje pouze jakýsi nepřilíš významný appendix (srov. s. 134–138). Srov. recenze: Ctírad V. POSPÍŠIL, „Hans Georg Pöhlmann, *Kompendium evangelické dogmatiky*, Jihlava 2002,“ *Teologické texty* 13 (2002): 173–174. Nezapomínejme, že dílo pochází ze sedmdesátých let minulého století. V dané záležitosti se ale najdou i dnes výjimky: Srov. Václav WOLF, *Syntéza víry*, Olomouc 2003, „De Deo uno,“ s. 19–43; „De Deo trino,“ s. 45–58. Srov. recenze: Ctírad V. POSPÍŠIL, „Václav Wolf, *Syntéza víry*, Olomouc 2003,“ *Teologické texty* 14 (2003): 126–128.

tajemství neobsahuje propracovanější kapitolu věnovanou charakteristikám Boha.² Jako by současní teologové³ ponechávali zmíněnou tematiku především v kompetenci různých variant filozofické teologie ontologického typu či takzvané klasicky pojímané „přirozené teologie“.⁴ Je ale tento přístup systematických teologů správný, promyšlený a ospravedlnitelný?

Právě položenou otázku ještě umocňuje skutečnost, že ostatní typy filozofické teologie⁵ nebo filozofie náboženství⁶ se tématu charakteristik Boha z pochopitelných důvodů v zásadě nevěnují.⁷ Těžiště se přesouvá od „zkoumání“ toho, jaký je Bůh, tedy z oblasti jistého druhu „teologie“, do antropologie a v určitém slova smyslu slova také spirituality, což lze charakterizovat jako hledání významu Boha a představ o něm pro člověka. Uvedený směr zkoumání velmi dobře ladí s orientací systematické teologie na propojování ortodoxie s každodenním životem a praxí. Jako by existovala oprávněná obava, že mluvení o Bohu bez vztahu k člověku by mohlo nahrávat tomu, že člověk a svět budou ještě více „bez Boha“.⁸

² Jako příklad lze uvést Jean-Hervé NICOLAS, *Syntéza dogmatické teologie I: Bůh v Trojici*, Praha 2003. Tento autor patří k význačným reprezentantům současného tomismu. Sám obhájí důležitost „přirozené teologie“ a staví se za to, aby problematika vlastností Božích do teologického pojednání o Trojicím vstupovala (srov. s. 37–41). Nicméně uvedené tematické věnuje pouze necelé tři strany (srov. s. 46–48), přestože konstatuje, že současná filozofie zmíněnou problematiku vlastně ignoruje (srov. s. 39). Poněkud větší prostor věnuje tematické atributů Boží esence Josep Maria ROVIRO BELLOSO, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1979 (5. vyd. 1998), s. 331–342. Ovšem i zde se jedná spíše o klasifikaci a výčet těchto vlastností než o jejich hlubší promyšlení. Totéž lze říci o článku: Josep Maria ROVIRO BELLOSO, „Atributos,“ in Xabier PIKAZA – Nereo SILANES, *El Dios cristiano: Diccionario teológico*, Salamanca 1992, s. 123–130. V české teologické tvorbě se setkáváme pouze s jednou specializovanou monografií, v níž kapitola věnovaná vlastnostem Boha chybí. Srov. Zdeněk KUČERA, *Trojiční teologie*, Brno 2002. Jedná se o poněkud přepracované druhé vydání studijních textů z počátku osmdesátých let dvacátého století.

³ Rozvoj trinitologie ve dvacátém století mapuje Antonio STAGLIANO, „Teologia trinitaria,“ in Giacomo CANNobbio – Piero CODA, *La teologia del XX secolo: Un bilancio*, sv. 2, Roma 2003, s. 89–174. Je příznačné, že v dané publikaci není přítomna kapitola věnovaná jedinému Bohu. Na druhé straně bychom čekali, že vedle trojčnosti Boží se bude v části věnované trinitologii hovořit také o Boží jedinství a o vlastnostech Božích. Bohužel tomu tak není.

⁴ Srov. Roman CARDAL, *Bůh ve světle filosofie*, Praha 2001.

⁵ Richard SCHAEFFLER, *Filosofie náboženství*, Praha 2003, s. 40–74, rozlišuje následující typy filozofické teologie: ontoteologii, transcendentálně filozofické uvažování o Bohu a chápání Boha jako absolutní budoucnosti na principu naděje. Je příznačné, že tematikou vlastností Božích se nezabývá ani relativně rozsáhlý příspěvek: David BROWN, „Filosofická teologie,“ in Alister E. McGRATH, *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*, Praha 2001, s. 147–153. Pro podrobnější informaci odkazujeme na Giorgio PENZO – Rosino GIBELLINI (eds.), *Dio nella filosofia del Novecento*, Brescia 1993; Lorenzo LUNARDI, *La ragione alla ricerca di Dio*, Treviso 1995, s. 559–744.

⁶ Z tohoto hlediska lze hovořit o dvou typech pojetí filozofie náboženství. Na jedné straně řada odborníků, především z jiných než anglosaských oblastí, zastává mínění, že tato filozofická disciplína se nemá zabývat otázkou existence nebo neexistence Boha. Srov. např. Adriano FABBRI, *Introduzione alla filosofia della religione*, Roma – Bari 1996, s. 42. Naproti tomu odborníci z anglofonního světa zpravidla zastávají opačné mínění. Je však třeba podotknout, že zájem se koncentruje na přijatelnost či nepřijatelnost klasických „důkazů“ existence Boha a problematika charakteristik Boha zůstává ponechána víceméně stranou. Srov. např. Peter COLE, *Filosofie náboženství*, Praha 2003, s. 17–80.

⁷ Srov. SCHAEFFLER, *Filosofie náboženství*, v dalších kapitolách hovoří o fenomenologickém přístupu k filozofii náboženství (s. 75–99) a o filozofii náboženství na bázi analýzy náboženského jazyka (s. 100–133). Jen velmi stručně a v zásadě odmítavě se o tematické vlastností Božích vyjadřuje: David BROWN, „Filosofie náboženství,“ in Alister E. McGRATH, *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*, Praha 2001, s. 153–155.

⁸ Srov. např. Jolana POLÁKOVÁ, *Možnosti transcendence*, Praha 1996, s. 64–70.

2. OBTÍŽE, S NIMIŽ JE NUTNO SE VYROVNAVAT

Jaké základní důvody vedou k odmítání kapitoly o vlastnostech Božích? Na tomto místě můžeme připomenout jen nejvýznamnější autory, kteří se stavěli k filozofickému mluvení o Bohu kriticky, ba zamítavě. V první řadě je třeba zmínit často citovanou myšlenku B. Pascala: „Bůh Abrahámův, Bůh Izákův, Bůh Jákobův, ne filozofů a učenců,“⁹ která upozorňuje především na zásadní existenciální přesah živého Boha zjevení nad nejvyšším jsoucнем filozofie Pascalovy doby. Je známo, že v minulém století to byl především K. Barth, kdo se k takzvané „přirozené teologii“ stavěl velmi negativně,¹⁰ a tak v mnohém silně ovlivnil nejen další evangelickou, ale také chronologicky následnou katolickou teologickou reflexi.

To, proč se pro mnohé současné filozofy a potažmo také teology určité druhy „filozofické teologie“ staly čímsi jen obtížně stravitelným, vystihuje velmi dobře M. Heidegger: „K tomuto Bohu se člověk nemůže obracet v modlitbě ani mu nemůže předkládat oběti. Před ‚Causa sui‘ člověk nemůže pokleknout, před tímto Bohem nemůže hrát ani tančit.“¹¹ Tentýž autor tvrdí, že ateistické myšlení, které odvrhuje Boha filozofů předkantovské doby, se podivuhodně blíží k „božskému Bohu“,¹² pro něhož je paradoxně otevřenější nežli sama klasická ontoteologie.¹³

Právě uvedená myšlenka M. Heideggera si заслужuje podrobnější ilustraci. Zabýváme-li se pozorně kritikou křesťanství, která se objevuje v díle L. Feuerbacha, docházíme k tomu, že ve skutečnosti se jednalo o ostrou reakci na ono reduktivní, někdy až ahistorické a především od antropologie odtržené pojetí Boha, s nímž se setkáváme ve filozofických a teologických manuálech první poloviny devatenáctého století. Dovolím si tvrdit, že Feuerbachův myšlenkový výkon bychom mohli hodnotit – odmyslíme-li ovšem některé negativně laděné emotivní výroky – jako velmi vyhraněnou negativní teologii.¹⁴ O tom konec konců svědčí i přehled jím citovaných děl.¹⁵

Zdá se, že základní omyl Feuerbachových úvah tkví v negaci možnosti setkání subjektu s alteritou.¹⁶ Pak ovšem Bůh, který je někdo jiný ve mně a nade mnou, jak to výstižně definuje Augustin,¹⁷ je nevyhnutelně redukován výlučně na vlastní interioritu člověka a náboženství se stává pouze určitou formou uchopení a prožívání vlastní – podle Feuerbacha – v náboženství sobě odcizené lidskosti. Na tomto základě

⁹ Blaise PASCAL, *Memoriál*, cit. dle Theo de BOER, *Bůh filozofů a Bůh Pascalův*, Benešov 2003, s. 92.

¹⁰ Srov. Karl BARTH, *Die kirchliche Dogmatik II: Die Lehre von Gott*, Zürich 1940, § 26, s. 1–287.

¹¹ Martin HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, s. 70.

¹² Otázku, co vlastně tímto obratem míní sám Heidegger, ponecháváme vědomě stranou.

¹³ Srov. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, s. 70.

¹⁴ „Co ještě včera bylo náboženství, dnes již není, a co dnes platí za ateismus, platí zítra za náboženství.“ Ludwig FEUERBACH, *Podstata křesťanství*, Praha 1954, s. 88.

¹⁵ „Cituje Athanasia, Augustina, Cypriana, Chrysostoma, Arnobia, Řehoře z Nyssy, Jeronýma, Lactantia, Salviana, Klementa Alexandrijského, Origena, Minucia, Alberta Velikého, Bernarda z Clairvaux, Tomáše Akvinského, Jakoba Böhma, Kalvína a vůbec nejčastěji Luthera. S touto obrovskou teologickou erudiicí postavil Feuerbach do pravého světla celou bídu a nevěru současného křesťanství.“ Ivan SVITÁK, „Úvod k českému vydání,“ in FEUERBACH, *Podstata křesťanství*, s. 5–33, zde s. 20.

¹⁶ „Na předmětu si tedy člověk uvědomuje sám sebe: vědomí předmětu je sebeuvědomění člověka.“ FEUERBACH, *Podstata křesťanství*, s. 64.

¹⁷ Srov. AUGUSTIN, *Vyznání*, X, 27, Praha 1990 (= Praha 1926), s. 341.

se pak mnohdy pohybuje moderní věda o náboženství, která transcendenci v člověku redukuje pouze na psychické a sociální fenomény. Dlužno podotknout, že pokud je zmíněná redukce absolutizována, může vést ke zvěčňování člověka a v posledním důsledku také k negaci nejhlubšího důvodu lidské svobody.

Dalším omylem je podle mého soudu nesprávná aplikace *analogie entis*. Feuerbach totiž nerespektuje, že na *via eminentiae* při tvrzení typu: „Bůh je spravedlnost“; „Bůh je láska“ atd. nesmíme postavit stávající subjekt na místo stávajícího predikátu („spravedlnost je Bůh“; „láska je Bůh“). Pak by se totiž jednalo o divinizaci nějaké formy vnitrosvětské a člověkem jasně definované spravedlnosti nebo lásky. Feuerbach neví o tom, že pojem „spravedlnost“ nebo „láska“ nabývá při identifikaci se subjektem „Bůh“ ikonické vypovídací hodnoty a nemůže být proto jednoznačně definován. Na tomto základě se pak Feuerbachovi Bůh jeví jako svazek divinizovaných pozitivních lidských vlastností promítnutých do nadsvěta. Pouze v náznaku si dovoluji poznamenat, že za uvedeným nelegitimním způsobem uvažování zřejmě stojí to, k čemu došlo na sklonku osmnáctého století v revoluční Francii, kdy se skutečně objevilo určité státní „náboženství“ ve formě divinizace rozumu a dalších pozitivních lidských vlastností či schopností. Každý teolog se musí nad Feuerbachovou chybou pozastavit, protože se jedná o výrazně imanentistické pojmání Boha, které je evidentně v logickém rozporu s jeho vyhraněně negativní teologií. Pak není divu, že negace existence takového nesprávné představy o Bohu je v mnohém pravdivá.

Pokud čteme Feuerbachovo dílo nepředpojatě, zjistíme, že je také plné velmi hlubokých, vpravdě teologických inspirací, jejichž závažnost je schopna plně ohodnotit až naše doba.¹⁸ Vyčerpávající výčet těchto inspirací, vyslovených často negativní formou, pochopitelně přesahuje možnosti i záměr této studie a zasluhoval by si samostatné obsáhlé pojednání. Dovolím si tedy připomenout jen některé z nich. Četba Feuerbachova díla v mém zrání působila jako „ozdravná chemoterapie“. Dovolím si tvrdit, že v zásadě všichni velcí teologové dvacátého století Feuerbacha pozorně četli a ve svém díle se jím nechávali ovlivnit. Například K. Barth kdesi tvrdí, že každý teolog musí projít „ohnivým potokem“. Barthova teologie založená na Božím slově se vysloveně obává vzestupné myšlenkové linie, která by vystupovala na základě *analogie entis* od stvoření k Bohu. Není tato obava dokladem „chemoterapeutického“ působení Feuerbachova myšlení v díle velkého evangelického teologa?

Základní otázka týkající se tematiky vlastností Božích by tedy zřejmě měla být postavena ještě radikálněji: Má ještě vůbec smysl se k této kapitole ve filozofii nebo v teologii vracet?

Je nespornou pravdou, že není právě snadné propojovat tajemství Boha Abraháмова a Boha Ježíše Krista s tím, co spekulativní filozofie předkantovské doby nazývá Bohem; není snadné propojovat Boha, který jedná v dějinách a projevuje se jako nekonečná svoboda, s obrazem nejvyššího jsoucna, k němuž se lidský rozum prodírá na základě principů logiky a metafyziky jako k nutnému základu všeho jsoucího.¹⁹ Musím souhlasit s tvrzením, že křesťané mají problémy s identifikací „Boha

¹⁸ Obecně lze říci, že celý moderní „antropologický obrat“ v teologii měl jako jednu z inspirací právě Feuerbachovu kritiku křesťanství. Dalším příkladem může být následující myšlenka: „Náboženství je v podstatě dramatické. Bůh sám je dramatická, tedy osobní bytost.“ FEUERBACH, *Podstata křesťanství*, s. 39.

¹⁹ Srov. Karel SKALICKÝ, *Po stopách neznámého Boha*, 3. vyd., Svitavy 2003, s. 154–155.

starých filozofů“ s „Bohem zjevení“ především v oblasti takzvaných přirozených „důkazů“ Boží existence,²⁰ protože stejně obtíže zakouším i já sám.²¹ Jen pro úplnost je třeba dodat, že totéž musí platit i o ontoteologických konstruktech vlastností nejvyššího jsoucna a jejich propojování s Bohem Abrahámovým, Izákovým, Jákobovým a především s Bohem Ježíše z Nazareta.

3. POKUS O HLEDÁNÍ VÝCHODISEK

Na druhé straně je ale evidentní, že katolická systematická teologie se prostě nemůže zcela zříci přínosů ontologie, i když musí brát velmi vážně následné přínosy fenomenologie, existencialismu a dialogického personalismu atd. Zmíněné neodříkání se ontologie v mluvení o Bohu je dáno především jazykem výroků magisteria zejména patristické doby, které je nutno ctít a pochopitelně také stále reinterpretovat. Nejde však pouze o úctu k věroučné tradici. Je totiž třeba si klást ne zcela populární, ale přece nevyhnutelné otázky: Lze hovořit o smyslu vážně tam, kde ten, kdo je jeho Dárce, není zakořeněn v bytí? Nebyl by takto pojmáný smysl vystaven obvinění, že je pouhým víceméně „zbožným“ přáním?²² Mezi osobní vztah vyžaduje komunikaci, která je zase projevem toho, že osoby ve vztahu prostě existují. V opačném případě by se v komunikaci člověka s Bohem vlastně jednalo o samomluvu. V dané souvislosti se nám zdá vhodné podotknout, že naším myšlenkovým světem neobchází pouze již demaskované staré „strašidlo“ tvrdě zvětčujícího esencialismu, ale také často nedostatečně identifikovaný „běs“ zkušenostní „pocitologie“.²³

Hodnocení přínosů ontoteologické filozofie notně závisí na tom, jak je pojmáme. Jestliže by se někdo domníval, že k víře lze dojít pouze na základě filozofické argumentace zabývající se nejvyšším jsoucnem, pak to rozhodně neplatí,²⁴ neboť víra stojí na tajemném osobním setkání člověka s živým Bohem, víra je vstupem do vztahu.²⁵

²⁰ „Neboť co takto apodikticky dokázali, to už není jsoucnost živého Boha, ale lidskou logikou sestrojený idol, jehož jediná výhoda je to, že jeho jménem lze vládnout nad lidmi...“ Tamtéž, s. 155.

²¹ „Problém věřících je především v tom, že se již nemohou připojit k větě, která se objevuje v závěru všech důkazů Boží existence: A to je to, co všichni nazývají Bohem.“ BOER, *Bůh filozofů a Bůh Pascalův*, s. 79.

²² Teologie vyžaduje ontologii, poněvadž současné koncepce neuspokojují: teologie nemůže zůstat na úrovni pouhých dějin náboženství; [...] pouhá reflexe na etické implikace by pominula charakter daru ve stvoření a vykoupění. Srov. Klaus HEMMERLE, *Thesen zur einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1993, s. 11 (text pochází z roku 1975).

²³ „V současnosti se zdá, že je vliv existencialismu a ústupu, neboť byl kritizován jako příliš individualistický a subjektivní, podle některých názorů i příliš neurotický.“ BROWN, „Filosofická teologie“, s. 151b.

²⁴ Ve své kněžské praxi jsem se setkal s řadou lidí a byl jsem svědkem procesu jejich obrácení. Nikdo ale k víře nedošel na základě filozofického uvažování nebo na základě cest k poznání Boží existence. Po vlastním kroku víry Tito lidé hledali motivy věrohodnosti toho, co ve víře přijali, na základě toho, jak byla konstituována jejich osobnost. Jedni upřednostňovali estetické motivy, jiní historické a konečně také někteří motivy ontologické a logické. Volba motivů věrohodnosti ukazovala na rodící se specifickou spiritualitu dané osobnosti. Jedno ale měli všichni společné: víra pro ně byla optimističtější, tudíž smysluplnější pohledem na svět než nevěra. V tomto ohledu mohu potvrdit závěry knihy: SKALICKÝ, *Po stopách neznámého Boha*, s. 157.

²⁵ Srov. Étienne GILSON, *Il filosofo e la teologia*, Brescia 1966, s. 71, 86.

V tomto smyslu je třeba dát za pravdu výše citované myšlenky M. Heideggera, že k Bohu klasické metafyziky se člověk prostě nemůže modlit.

Existuje však také druhá možnost, jak k danému filozofickému materiálu přistupovat: Věřící člověk se kriticky zabývá výsledky, k nimž došel lidský duch ve svém úsilí, a jaksi „ex post“ vlastního úkonu a prožívání víry si ověřuje inteligibilitu toho, k čemu vírou přilnul.²⁶ Právě uvedený přístup je víceméně charakteristický pro jména velikánů křesťanské teologie jako Augustin,²⁷ Anselm,²⁸ Richard od svatého Viktora,²⁹ Tomáš Akvinský,³⁰ Bonaventura.³¹ K čemu dochází? Ontologie pak není vyhraněně nadřazena historii, setkání, zakoušení smysluplnosti, kterou Bůh člověku daruje, nýbrž stává se implicitním a inteligibilním faktorem této historie.

Výpovědi ontologického typu tak mohou být vnímány také jako určitá pointa či nosná osa dramatu osobního hledání a setkání. Ve vztahu se přece vyjevuje „kdo je kdo“, tedy identita. To dobře ví každý dramatik. Ono „kdo je kdo“ se v dobrém dramatu vyjevuje až v okamžiku, kdy „spadne opona“.³² Pak ale obvinění, že se takto pojatá reflexe nespojuje s praxí, obstojí jen těžko, neboť ontologické výpovědi o Bohu se stávají v jistém slova smyslu součástí integrální náboženské zkušenosti, která se vrcholně projevuje v modlitbě, jak je to patrné u Anselma.³³

Mělo by tudíž být patrné, že v současné době musí teolog usilovat o to, aby ona vazba mezi ontologií a dramatem, přesněji řečeno duchovní zkušeností, byla v jeho pokusu o zpracování problematiky vlastností Boha zřetelně zohledněna. Neplatí tedy buď existenciální, nebo ontologický přístup, nýbrž existenciální spolu s ontologickým. Nabízí se přirovnání: Lidské tělo přece nelze redukovat pouze na kostru (analogicky ontologie), ani jen na „měkké tkáně (analogicky existenciální přístupy), každý totiž dobře ví, že k životu je nevyhnutelně zapotřebí obojího.

Uvedený postup má svou paralelu již v Novém zákoně, kde se Ježíšovo mesiášství prokazuje srovnáním jeho životního příběhu a jeho učení s výroky starozákonního zjevení. Toto srovnání ovšem zároveň nevyhnutelně obsahuje poukaz na přesah tajemství osobní identity a učení nazaretského Mistra vzhledem k tomu, co se nachází v dílech starozákonních svatopisců (srov. např. Mt 5,17). Obdobný strukturální postup pak aplikují mnozí církevní otcové také na oblast teologie v úzkém slova

²⁶ „Není to přirozená teologie, která by byla základem víry, ale je to spíše víra, která motivuje přirozenou teologii... Úkol přirozené teologie spočívá v tom, že prokazuje nárok víry na rozumnost a univerzalitu.“ Walter KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, 2. vyd., Mainz 1983, s. 105–106.

²⁷ Srov. AUGUSTIN, *De Trinitate*, in PL 42, 820–1097.

²⁸ Srov. ANSELM, „Proslogion“, in ANSELM Z CANTERBURY, *Fides quaerens intellectum*, Praha 1990, s. 19–121.

²⁹ Srov. RICHARD OD SV. VIKTORA, *De Trinitate libri sex*, in PL 196, 887–992. Srov. také SCh 63, Paris 1959.

³⁰ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa Theologiae*, I, q. II–XXVI.

³¹ Srov. BONAVENTURA, *Breviloquium*, in *Opera Omnia* V, s. 201–291.

³² Na vysvětlenou: Uvedený poměr příběhu a ontologie je dobře patrný v christologii, kde identita Muže z Nazareta vyplouvá na povrch až na konci příběhu jako jeho pointa (srov. Mk 15,39).

Na tomto místě si dovoluji citovat slova jednoho velkého českého herce: „Herec musí najít hlavní cíl, ke kterému postava ve hře míří, a taky prostředky, které průběžně používá, aby toho cíle dosáhla. Vlastně si potřebuje uvědomit, jaký je životní cíl jeho postavy.“ KLÁRA LUKAVSKÁ, *Rozhovory s dědečkem*, Kostelní Vydří 2004, s. 239.

³³ „Nauč mě, jak tě mám hledat, a ukaž se mi, až se za tebou vydám. Vždyť tě nemohu hledat, když mě to nenaučíš, ani tě nemohu najít, když se mi neukážeš. Kéž tě má touha hledá a mé hledání kéž je touhou po tobě. Kéž tě má láska nalézá a kéž tě v nalézání miluji.“ ANSELM, „Proslogion“, in ANSELM Z CANTERBURY, *Fides quaerens intellectum*, s. 33. Právě těmito slovy Anselm uvozuje své uvažování o Bohu.

smyslu, když poukazují na souvislosti i přesahy mezi „Bohem antických filozofů“ na jedné straně a Bohem Abrahámovým a Bohem Ježíše Krista na straně druhé. Ve hře je inteligibilita víry a verifikace přínosu zjevení vzhledem k tomu, k čemu se může dobrat lidský duch svými vlastními silami. Ve hře je propojování přirozené touhy lidského ducha po Bohu s odpovědí ve formě pozvání, kterou přináší Ježíš Kristus.³⁴ To ale pochopitelně neznamená, že „Bůh dávných filozofů“ by směl být v teologickém pojednání nadřazován Bohu zjevení,³⁵ jenž se projevuje definitivním a neodvolatelným způsobem zejména ve velikonočním dramatu.

Zde se dostáváme k druhé podmínce výstavby kapitoly o vlastnostech Božích. Jestliže v ontoteologii je dominantní pojem bytí, nebo přesněji řečeno námi myšlené bytí, pak je nutno přiznat, že Bůh je paradoxně víc³⁶ než ono námi myšlené bytí. Toto paradoxní tvrzení lze ilustrovat následujícím příkladem.

Již jsme se zmínili o Augustinově pojetí Boha, který je někdo jiný v člověku a nad ním. Kdybychom ve svém nitru vztyčili pomyslné rovnoběžky z „bodu“, který by graficky zobrazoval náš intelekt, a z „bodu“ vůle, pak se nám Onen „jiný ve mně a nade mnou“ bude jevit jako jejich průsečík na horizontu naší integrální vnitřní náboženské zkušenosti. Jenomže rovnoběžky, jak známo, se protínají v nekonečnu, a proto v okamžiku, kdy dojdeme na kvótu dříve jen zahlíženého horizontu, našemu pohledu se otevře zase tentýž pohled: rovnoběžky protínající se na horizontu našeho nového pohlížení. Jakákoli naše představa a jakýkoli konstrukt naší mysli prostě ještě není a nemůže být oním průsečíkem. Nikdy nesmíme podlehnout iluzi, že naše výpovědi o Bohu by byly „Bohem“. Zmíněné výpovědi lze pojímat jako pravdivé jenom natolik, nakolik ukazují správným směrem, tedy k nekonečnému přesahu, a nakolik odkazují na onen průsečík, na onen bod totální identity myšlení, chtění a bytí v nekonečnu, nakolik jsou již implicitní vztahu víry v Něho.³⁷ Naše výpovědi o Bohu mají nárok pouze na takřkajíc vektorickou čili ikonickou pravdivost.

Průsečík v nekonečnu ovšem nemůže být žádným konkrétním „místem“, protože pak by to bylo pouhé „konečno“ a pouhá součást tohoto stvořeného světa. Onen tajemný průsečík nám bude vždy unikat, bude ale zároveň stálou výzvou k překročení starých horizontů. V jakém slova smyslu ale tento zahlížený průsečík, jež zakoušíme jako výzvu k sebepřekročení, vlastně je? Nezbyvá než konstatovat, že je více než myšlené bytí, stejně jako průsečík v nekonečnu překračuje průsečíky zahlížené na horizontu našeho nitra. Na základě tohoto paradoxního paradmatu se pak naše úvahy o vlastnostech Boha stanou vpravdě Jákobovským zápolením s Bohem a o Boha (srov. Gn 32,23–33). Díky tomu se ale vyhneme banalizaci a „snížování“ Boha i člověka, protože úcta k onomu Jinému ve mně a nade mnou je přece také úctou k tajemství, které člověk v sobě nese jako věčnou otázku a neuhasitelnou touhu. Jestliže se teolog nestane „obětí“ vlastních konstruktů, jestliže bude otevřen

³⁴ Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Theologia – Christologia – Anthropologia*, dokument z října 1982, I.A.1.1.

³⁵ Srov. tamtéž, I.A.1.2.

³⁶ Nebrat vážně v potaz Boží transcendenci vůči světu je velmi nebezpečné, protože ve hře je nejen svoboda Boha, ale také svoboda toho, kdo je stvořen k jeho obrazu.

³⁷ „Obraz Boha, vytěžený ze sebevětších hloubek kolektivního nevědomí a sebebrilantněji vědomě zpracovaný, je vždycky něco lidsky bezesbýtku pochopitelného [...], a proto nemůže člověka nijak přesahovat. Je jen pomůckou, značkou, již si vykolikovááváme směr, v němž navazujeme k Bohu vztah.“ POLÁKOVÁ, *Možnosti transcendence*, s. 67.

tajemství, jestliže bude zakoušet „trýzeň“ nekonečna, pak možná začne chápat i ty, kdo často velmi bolestně vnímají onen průsečík v nekonečnu jako cosi nejsoucího.

Mělo by tedy být zřejmé, že každá výpověď o Něm bude nevyhnutelně ambivalentní. Jestliže bude člověk tuto výpověď absolutizovat, riskuje, že zplodí idol, který jemu i ostatním bude krást „božského Boha“, Boha jako pobídku k trvalému sebe-překračování a jako garanta naděje. Jestliže si ale člověk bude vědom vlastních mezí, jestliže si bude uvědomovat, že základní šifrou Boha v myšlenkovém světě člověka je paradox,³⁸ pak se uvedené vystihování zahlíženého průsečíku pomyslných rovnoběžek může stávat ikonou, která ve své nevyhnutelné provizornosti bude odkazovat nekonečně nad sebe.³⁹ Budeme usilovat o vystižení vlastností Božích, ale jedním dechem budeme muset přiznat, že to jsou pouze jakési odkazy na Něj. Zmíněné odkazy ale nebudou nepravdivé ve smyslu zaměření a ve smyslu reprezentace či dokonce zpřítomňování onoho průsečíku, který leží za hranicemi naší dosažitelnosti.⁴⁰

To je ale možné především a ve světle víry jako vztahu a jako otevřenosti oslovení. Bůh se totiž k uvedeným průsečíkům na horizontu naší mysli dokáže sklánět, naplňovat je svou přítomností, chce být Bohem s námi (srov. Ex 3,14; Iz 7,14; Mt 1,23), ba dokonce v nás (*inhabitatio*), přičemž zároveň zůstává nekonečně a nevýslovně nad námi. Neměli bychom tedy pohrdat tím, co v nás na Boha odkazuje, protože se to může stávat „svátostným“ znamením jeho sklonění se k nám. Jak bychom pak jinak dokázali zahlížet jeho velikost, kdybychom nevěděli, jak veliké je to, co On sám ve světě a v našem duchu nekonečně přesahuje?

Z uvedeného vyplývá, že další nutnou zásadou pro dnes ospravedlnitelné mluvení o vlastnostech Božích bude to, abychom se důsledně pohybovali na poli apofatické teologie či doxologické teologie (*via eminentiae*), která je s to ikonicky odkazovat na Boží transcendentalitu a svobodu, tedy na to, že Boha nelze uzavřít do předem připravených „klíček“ našich pojmů. Tato možnost existuje, protože průsečík znamená dokonalou identitu, dokonalou nesloženost. Máme tedy šanci vycházet od různých podob složenosti v materiálním nebo myšlenkovém světě a jejich negací vypovídat o onom průsečíku v nekonečnu.⁴¹ Tím bude zaručen jednak ikonický charakter našich výpovědí, jednak to, že naše mysl nevytvoří idol, ale bude trvale otevřena transcendenci, svobodě Nejvyššího vůči všemu, co je.

³⁸ Jako příklady lze uvést: všudypřítomnost jako „koule, jejíž plášť je v nekonečnu a střed všude“ (Allan ab Insulis); věčnost jako ustavičné teď; jeho duchovost je netělesná, ale ne beztělesná; je absolutně neproměnný, a přece se jedná o plnost „stávání se“, plnost dynamiky života; ač je nekonečný, je osobou, jejíž identita je nemožná bez vymezení vůči alteritě, což je řešitelné jen Boží víceosobovostí, kde se osoby vymezují vzájemnými vztahy; vzhledem ke světu je transcendentní i imanentní ... je jeden a zároveň trojí.

³⁹ Srov. Jean-Luc MARION, *Dio senza essere*, Milano 1987, s. 21–40.

⁴⁰ Odhalení tohoto tajemství všech tajemství, které nacházíme na horizontu své náboženské zkušenosti, je také poslední ochranou člověka před ním samým, protože úcta k tomuto tajemství je nevyhnutelně také úctou k sobě samému, úctou k lidství jako odkazu na Boha. To, že tajemství Nejvyššího je v posledním důsledku nezvěčnitelné, a proto člověkem nemanipulovatelné, vede k nezvěčňování člověka a nemanipulovatelnosti lidské osoby, která nepatří do řádu prostředků, ale cílů.

⁴¹ Předložit podrobnější pojednání o vlastnostech Božích není z pochopitelných důvodů na tomto místě možné, a proto odkazujeme na prozatím publikované pokusy o vyrovnávání se s tímto tématem: Srov. Ctirad V. POSPÍŠIL, „Boží milosrdenství jako měřítko spravedlnosti,“ *Teologické texty* 8 (1997): 201–202; Ctirad V. POSPÍŠIL, „Mluvit o Bohu není jednoduché,“ *Amen*, 1999, č. 2., s. 5–8; „Boží nesloženost,“ *Amen*, 1999, č. 3, s. 22–24, *Amen*, 1999, č. 4, s. 39–40; „Boží věčnost,“ *Amen*, 1999, č. 5, s. 35–36; „Boží duchovost a dokonalost,“ *Amen*, 1999, č. 7–8, s. 40–42. Ctirad V. POSPÍŠIL, „Úvahy o Věčném,“ *Teologické texty* 12 (2001): 49–51.

4. TRINITÁRNÍ ONTOLOGIE JAKO ZÁKLAD NOVÉHO PROMÝŠLENÍ CELÉ TEOLOGIE

Dalším problémem, na nějž teolog zabývající se vlastnostmi živého Boha musí brát zřetel, spočívá v přemostění mezi „nutností“ racionálních vývodů lidské mysli, což nevyhnutelně pouze provizorně a silně analogicky ukazuje na to, co nazýváme Boží přirozeností, a svobodou, která charakterizuje konkrétní živé Boží osoby (nikoli zvěčněnou kategorii osoby) a projevuje se před námi na poli fakticity dějin spásy.

Ono přemostění mezi „nutností“ vývodů lidské mysli a svobodou Otce, Syna a Ducha svatého je přímo implicitní trinitologií, která se na jedné straně pokouší brát vážně jednotu v Trojici a Trojici v jednotě, tedy prolnutí „nutnosti“ jednoty („určenost“ osob božstvím) s podivuhodnou svobodou Otce, Syna a Ducha svatého. Trinitologie zároveň musí brát velmi vážně identitu i diferenci mezi imanentní a ekonomickou Trojicí, protože poslední zmíněná představuje vrcholný projev Boží svobody vůči stvoření a zejména vůči člověku.⁴²

Výše prokázaná potřeba podřazování ontologických prvků myšlení v teologii živému vztahu věřícího člověka k trojosobnímu Bohu jasně ukazuje na skutečnost, že nesmíme myslet na jakousi samostatně existující Boží přirozenost, která by byla odtržena od Boží trojosobovosti. To je onen princip neodtrhování pojednání o Bohu jediném od pojednání o Bohu v Trojici, o němž jsme hovořili v úvodu této studie. Určitý druh dnes poněkud diluviálně vyhlížející „filozofické teologie“ uvízl na mělčině nutnosti, a proto neobstává a neobstojí před živoucím mystériem svobody. Nezbyvá než položit si otázku, zda zmíněná eroze určitých typů striktně monoteistické ontoteologie vlastně není nepřímým odkazem na tajemství Trojice.

Nevyplývá z toho nutnost promyslet ontoteologii „atributů Božích“ úplně nově právě na základě zjeveného a věřeného trinitárního tajemství? Pokud bychom dokázali nalézt v „atributech Boží esence“ odkazy na tajemství Trojice nebo „*vestigia Trinitatis*“, ⁴³ znamenalo by to nejenom prokázání myšlenkové potenciality kapitoly věnované těmto „atributům“, ale také nemalý přínos k inteligibilitě tajemství Trojjediného, což je zase předpokladem kýženého propojování tohoto tajemství s každodenním životem věřících.⁴⁴

⁴² „Distinkce mezi imanentní Trojicí a ekonomickou Trojicí je v souladu s reálnou identitou mezi jednou a druhou. Na základě této odlišnosti se do budoucna nesmějí ospravedlňovat nové druhy jejich oddělování, ale tuto odlišnost je třeba pojímat podle trojí cesty *affirmationis, negationis et eminentiae*.“ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Theologia – Christologie – Anthropologia*, I.C.3.

⁴³ Zdá se, že strukturálně by takovým odkazem na tajemství Trojice mohla být paradoxální povaha vlastností Božích, což by odkazovalo na paradox trojjedinosti. Srov. pozn. 38. Dalšími takovými odkazy by byla tvrzení „Bůh je dobro“, neboť vlastní povahou dobra je sdílení se a rozdávání se; pokud by Bůh byl sám, potřeboval by svět, aby se mohl stát dobrým, aby se měl komu darovat. Pak by ale byla veta po jeho transcendenci (Bonaventura) a rozhodně by nemohl být víc než námi myšlené bytí. Konečně je takovým odkazem skutečnost, že Bůh je láska (srov. 1 Jan 4,8). Pokud by ale nebyl zároveň Milující, Milovaný a Spolumilovaný, o lásce by nemohlo být řeči (Richard od svatého Viktora). Z hlediska toho, jak se Bůh projevuje ve Starém zákoně, musíme konstatovat, že je Bohem smlouvy, negace musí doplnit, že tato smlouva uzavíraná s člověkem je jiné povahy než smlouvy mezi lidmi. Konečně krok absolutní míry musí říci, že Bůh je mírou této smlouvy, že je sám v sobě smlouvou. Tato věčná Smlouva nebo absolutní originál Smlouvy spočívá ve vztazích otcovství a synovství. V tomto smyslu je také vtělení Syna nevyhnutelně naplněním všech smluv mezi Bohem a lidmi a zároveň rovněž posledním ospravedlněním Božího jednání v celých předchozích dějinách spásy. Právě v tomto smyslu také Písma hovoří o Kristu (srov. Jan 5,39).

⁴⁴ Hledání a promýšlení „stop“ trinitárního tajemství přítomných ve stvoření je podle G. Greshakeho cestou ke kýženému promítání trinitologie do života věřících. Uvedené téma je jakýmsi vůdčím mo-

Nyní je třeba podotknout, že pro někoho možná překvapivé návrhy nejsou ničím zase tak úplně osamoceným, neboť zcela specifickým způsobem ústí do myšlenkového proudu, který je charakterizován hledáním trinitární ontologie,⁴⁵ tedy promýšlení filozofických a teologických problémů ve světle vrcholného tajemství křesťanské víry. Rozpracování výše navrženého pojetí vlastností Boha, anebo přesněji vlastností Trojjediného, by tedy mohlo představovat specifický příspěvek k rozvoji trinitární ontologie.⁴⁶

Zmíněná trinitární ontologie by měla být klíčem pro nové promýšlení celé teologie, neboť obecně platí, že základním kritériem pro posuzování výpovědí v celém oboru dogmatické teologie je obraz Boha, který prostřednictvím této výpovědi implicitně proklamujeme.⁴⁷ Kupříkladu problematika Boží spravedlnosti a Božího milosrdenství se bude výrazně promítat nejen do soteriologie, ale také do eschatologie. Problematika Boží duchovosti a poměru této duchovosti k materiální dimenzi stvoření bude hrát nemalou roli v otázce vtělení Slova. V uvedeném výčtu bychom mohli pokračovat velmi dlouho. To však na druhé straně znamená, že pojednání o vlastnostech Trojjediného představuje jakousi malou „sazeničku“, která v sobě již jaksi zavinutě obsahuje celý budoucí velký „strom teologie“.

Význačným dokladem této možnosti uvažování je spis Bonaventury z Bagnoregia *Breviloquium*. Zmíněný mistr v uvedeném pojednání postupuje důsledně tak, že po krátké expozici pravdy víry v následujícím pokusu o racionální vysvětlení vždy vychází z vlastností Trojjediného.

Jelikož teologie je mluvením o Bohu a o prvním Původci a jelikož teologie jakožto velmi vznešená nauka a věda všechno přivádí do Boha, jenž je prvním a nejvyšším Původcem, tak tedy při odůvodňování všeho, co je obsaženo v tomto spisku či krátkém pojednání, jsem se snažil vztahovat

tivem celé jeho obsáhlé a velmi podnětné studie. Srov. Gisbert GRESHAKE, *Der Dreieine: Eine trinitarische Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 1997.

⁴⁵ Výraz se objevuje v listu Klause Hemmerleho, který v roce 1975 adresoval Hansi Ursi von Balthasarovi pozoruhodný list s titulem: *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1993. Uvedený text zasloužené vyvolal velkou pozornost. Velmi přehledně a zasvěceně mapuje kořeny a současný rozvoj tohoto myšlenkového směru Lubomír ŽÁK, „Verso una ontologia trinitaria,“ in Piero CODA – Lubomír ŽÁK (eds.), *Abitando la Trinità: Per un rinnovamento dell'ontologia*, Roma 1998, s. 5–25. V téže svazku nacházíme celou řadu podnětných příspěvků zabývajících se problematikou trinitární ontologie. Srov. např. Bernhard KÖRNER, „La gnoseologia teologica alla luce di una ontologia trinitaria,“ s. 79–94; Félix DUQUE, „Dolorosa rivelazione del profondo: Verso una ontologia trinitaria, con Schelling,“ s. 95–122; Jesús CASTELLANO CERVERA, „Mistica e ontologia trinitaria,“ s. 255–279. V žádném z předkládaných příspěvků se však nesetkáváme s pokusem promýšlet problematiku atributů Boha ve světle tajemství Trojice.

⁴⁶ V české odborné literatuře se k problematice trinitární ontologie a především k návrhu K. Hemmerleho z filozofického hlediska velmi pozitivně vyslovuje Karel ŘÍHA, „K trinitární ontologii,“ *Studia theologica* 5, č. 3 [13] (2003): 9–15. Zmíněný významný představitel české křesťanské filozofie vidí celou řadu souvislostí mezi Hemmerleho návrhem a kupříkladu dílem M. Blondela (s. 14–15). Dlužno podotknout, že ani v Hemmerleho návrhu, ani v Říhově článku se neobjevují úvahy o trinitárním pojetí vlastností Boha.

⁴⁷ „Tajemství Nejsvětější Trojice je hlavní tajemství víry a křesťanského života. Je to tajemství Boha, jaký 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 víry. Celé dějiny spásy nejsou ničím jiným než dějinami různých cest a prostředků, kterými jediný a pravý Bůh: Otec, Syn a Duch svatý, se zjevuje, smiřuje a spojuje se sebou lidi, kteří se odvracejí od hříchu.“ *Katechismus katolické církve*, čl. 234.

vše k prvnímu Původci, abych tak prokázal, že pravda Písma svatého je od Boha, o Bohu, podle Boha a pro Boha,⁴⁸ aby se tak projevilo, že tato věda je opravdu jediná, uspořádaná a že se nikoli nezaslouženě nazývá teologií.⁴⁹

Tato nesmírně důležitá potencialita pojednání o vlastnostech Božích nevyhnutelně přísluší do kompetence dogmatické nebo systematické teologie. Ta je totiž na základě zjevení a analogie víry⁵⁰ s to vytyčovat a promýšlet zmíněné myšlenkové spojnice mezi jednotlivými vlastnostmi Trojjediného a jejich dominantními projevy v oblasti dějin spásy.⁵¹ Uvedené spojnice pak zpětně musí sloužit jako kritérium správnosti našeho uvažování o vlastnostech Trojjediného, které bude strukturálně a plně organicky začleněno do oblasti inteligence víry. Tím se bezpečně vyhneme nadřazení argumentů „přirozené teologie“ tomu, co o Bohu vypovídá zjevení, a budeme důsledně „teologizovat“ pojednání o vlastnostech Trojjediného.⁵² Navíc se nebude jednat pouze o spojnice těchto vlastností Trojjediného s teoretickými výpověďmi ortodoxie, ale také – pokud to bude možné – o spojnice těchto vlastností se spiritualitou⁵³ a s vlastní duchovní zkušeností. Zmíněné spojnice pak otevírají před člověkem možnost subjektivní „kvaziverifikovatelnosti“ tajemství víry, která se tak opravdu může stávat vnímanou a prožívanou hloubkou každodennosti. Pascalovy obavy by tedy v našem případě měly vzít za své.

Does the Treatise of God's Attributes Belong to Trinitology?

Keywords: Theology; Trinitology; Philosophy

Abstract: In this article, the author ponders about an absence of treatises on God's attributes in modern monographs about God *trimus* and *unus*. The unquestionable importance of this area of theological reflection is connected with several problems that the author tries to solve for the present time. Firstly, it is necessary to prefer the way of negative theology, and we should be aware of God always transcending the being we think. The intellectual cipher in this world of the mystery of the living God is a paradoxicalness that we do not have to be afraid of. Secondly, we need to connect ontological utterances with the history of salvation, which is possible if we see them on the basis of the structures of systematic Christology as a point of the drama of revelation and salvation. The new ontotheology must not be used as something that precedes the experience of faith, but as a moment of intelligibility of mystery implicit to faith. As a consequence of

⁴⁸ Od Boha – příčina účinná; podle Boha – příčina vzorová; pro Boha – příčina účelová. V pozadí výroku se skrývá tajemství Trojice, jejímž osobám jsou přivlastňovány projevy ve stvoření na základě příčin: „Účinnost přísluší Otci, vzorovost Synu, cílovost Duchu svatému.“ BONAVENTURA, *Breviloquium*, I, VI, 4.

⁴⁹ BONAVENTURA, *Breviloquium*, prol., § 6, 6. – BONAVENTURA, *Breviloquium: Kompendium scholastické teologie*, překlad a pozn. C. V. Pospíšil, úvod. studie C. V. Pospíšil a P. Černuška, Praha 2004, s. 89.

⁵⁰ „Když rozum osvětlený vírou se zbožnou úctou a skromností horlivě hledá, pak dochází díky Božímu daru k určitému velice plodnému poznání tajemství buď cestou analogie s tím, co rozum poznává přirozeně, nebo ozřejmčováním vztahů existujících mezi jednotlivými tajemstvími navzájem, anebo mezi nimi a posledním cílem člověka.“ DH 3016; I. Vatikánský koncil, *Dei Filius*, čl. 4.

⁵¹ Nebude se tedy jednat ani o „analogii entis“, ani o jakoukoli „analogii víry“, nýbrž o „trinitární analogii víry“, která bude plně korespondovat s trinitární ontologií.

⁵² „Svatí učitelé nazývají toto tajemství [trojjednost Boží] podstatou Nového zákona, jedná se tedy bezesporu o největší ze všech tajemství a o jakýsi zdroj a vyvrcholení všech tajemství.“ LEV XIII., *Divinum illud munus*, čl. 3; český překlad Praha 1998, s. 21.

⁵³ Jako příklad lze uvést paradox Boží neproměnnosti, která je zároveň nekonečnou dynamikou života a „stávání se“ (*actus purus*). Odráž tohoto paradoxu v oblasti spirituality je patrný v ideálu „*contemplativus in actione*“.

it, the new ontotheology will be implicit, not only to faith and historicity, but also to spirituality. On the basis of confrontation with the biblical faith, the author traces a paradoxical polarisation *necessity/freedom*, which allows him to enter the area of Trinitarian ontology, as the immanent Trinity asserts a perfect mutual penetration of freedom and necessity: God is such as He wants to be, and He wants to be as He is. The given solutions have their importance mostly for the methodological field, and several given proposals call for a subsequent study, where the traced principles will be applied together with the principle of paradoxicalness in the presentation of individual attributes of God *trinus* and *unus*.