



JAROSLAV VOKOUN

Proměna člověka v Kristu





Proměna člověka v Kristu

**Spiritualita připodobnění Bohu
v západním křesťanství**

JAROSLAV VOKOUN

s příspěvky Michaely Maratové
a Ctirada V. Pospíšila



karmelitánské
nakladatelství

KATALOGIZACE V KNIZE - NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Vokoun, Jaroslav, 1956-

Proměna člověka v Kristu : spiritualita připodobnění Bohu v západním křesťanství / Jaroslav Vokoun ; s příspěvky Michaely Maratové a Ctirada V. Pospíšila. --

V Praze : Karmelitánské nakladatelství, 2024. -- 151 stran. -- (Teologie)

Anglické resumé

Vydalo Karmelitánské nakladatelství ve společnosti KatMedia, s.r.o.. --

Obsahuje bibliografii, bibliografické odkazy a rejstříky

ISBN 978-80-7566-527-0 (brožováno)

* 27-184 * 27-144 * 2-1/-2 * 27-1/-9 * 27-1 * 2-11/-12 * 272/279 * 272/279-58
* 27 * (048.8:082)

- Bůh a člověk -- křesťanské pojetí
- vlastnosti Boha -- křesťanské pojetí
- deifikace -- křesťanské pojetí -- 1.-21. století
- křesťanské učení -- 1.-21. století
- křesťanská teologie -- 1.-21. století
- teologické myšlení -- 1.-21. století
- západní křesťanství -- 1.-21. století
- západní křesťanská spiritualita -- 1.-21. století
- kolektivní monografie

27-1/-2 - Křesťanská teologie. Dogmatická teologie [5]

Recenzovali prof. Ivana Noble a doc. Robert Svatoň



Teologická
fakulta
Faculty
of Theology

Jihočeská univerzita
v Českých Budějovicích
University of South Bohemia
in České Budějovice

*Tato publikace vychází s finanční podporou
Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích.*

*Automatizovaná analýza textů nebo dat ve smyslu čl. 4 směrnice 2019/790/EU
je bez souhlasu nositele práv zakázána.*

© KatMedia, s.r.o., Praha, 2024

ISBN 978-80-7566-527-0

OBSAH

Předmluva	7
I. Theosis od Pavla k Lutherovi	11
Apoštol Pavel v theotetické retrospektivě	12
Augustinovo pojetí theosis – deifikace	17
Theosis u Bernarda z Clairvaux: Připodobnění Bohu v lásce	23
Gabriel Biel – theosis a eucharistie	26
Theosis u Martina Luthera: Připodobnění ukřižovanému Slovu	28
Christifikace? Jeden současný luterský výklad	33
Závěr	35
II. Koncept theosis v učení Johna Wesleye a George Whitefielda (<i>Michaela Maratová</i>)	37
III. Theosis v současné evangelické diskusi	49
Theosis v pravoslaví a u Luthera podle Reinharda Flogause	50
Theosis v textech jiných soudobých evangelických autorů	60
IV. Theosis/deifikace ve scholastické tradici	67
Theosis u Tomáše Akvinského	68
Téma „zbožštění“ ve františkánské škole a spiritualitě (<i>Ctirad V. Pospíšil</i>)	80
Theosis/deifikace/divinizace v římskokatolické církvi od Tridentina po současnost	86
Závěr	100
Poznámky	103
Seznam zkratek	137
Seznam literatury	138
Rejstřík biblických odkazů	144
Jmenný rejstřík	147

PŘEDMLUVA

Prací o theosis v západním pojetí se vracím na počátek své teologické dráhy: konečně jsem měl možnost věnovat se námětu, který stál na počátku mé teologické práce, a konečně také k němu mám dostatek zdrojů pro jeho studium, a sice nejen proto, že jsem k nim v podmínkách pramenné nouze socialistické reality neměl přístup, ale protože tyto zdroje ještě ani neexistovaly – také západní teologie téma theosis teprve objevovala.

Prvním setkáním s problematikou theosis byl krátký článek V. N. Losského Vykoupení a zbožštění v časopise *Křesťanská revue*.¹ Nakolik je možné to po více než čtyřech desetiletích říci, článek mě tehdy zřejmě zaujal jako alternativa k obvyklým výkladům o spáse, o nichž Losskij jistě právem napsal, že se zabývají vykoupením často jen v jeho negativním aspektu, ve vztahu k našemu žalostnému stavu, a ovšem i individualisticky². Losským představovaná soteriologie vidí dílo spásy tak, že Kristus sestoupil a sjednotil se s lidstvem, a nyní se má lidství sjednotit s božstvím, to je vlastním cílem spásy. Nepochybně mě tehdy zaujala Losského kritika Anselmovy koncepce, jakkoli se mi zdá dnes jednostranná; nicméně má Losskij asi pravdu, že se v tomto pojetí ztrácí jednání Ducha svatého a spása je spíš proměnou vztahu Boha k člověku než proměnou člověka. Proměna člověka v Kristu byla tématem, které mě tehdy velmi zajímalo, a koncepce theosis nabízela pojetí spásy, které takovou proměnu zahrnuje. Losskij dále kritizuje, že dílo spásy je v Anselmově pojetí redukováno na vítězství nad hříchem a motiv vítězství nad smrtí se ztrácí. Zda jsem toto cítil tehdy jako podstatné, nemohu říci, ale pokud si vzpomínám, tematizování smrti se v tehdejší dobové atmosféře jevilo spíše jako křesťanský únik, svět byl ještě zajímavý a v rámci světa byl akutní problém hříchu, třebaže jeho chápání se tehdy posouvalo od individuálního ke spíše sociálnímu pojetí. Jistě mi konvenovalo Losského referování o kritice pojmu vykoupení u sv. Řehoře Bohoslovce, zejména věta: „proč by krev jednorozeného byla příjemná otci, jenž nepřijal ani Izáka přinášeného otcem?...“ (s. 227). Losskij v rámci výkladu ukazuje alternativní pojetí osoby podle vzoru osob v Trojici, což souznělo

s Bonhoefferovým „bytím pro druhé“ a otvíralo prostor pro pluralitu osobností („osobní pluralitu církve“, s. 230) v protikladu k „individuům“ jako víceméně stejným exemplářům téže přirozenosti. Tato pluralita je podle Losského garantována Duchem svatým. Když čtu text dnes, vidím ovšem, že Losskij obrací pozornost od „negativní“ stránky spásy jako vykoupení k „pozitivní“ stránce spásy, tedy jejímu cíli jakožto „zbožštění“ (tak pojem přeložil Ivan Štampach), a v jistém smyslu předbíhá svou dobu kritikou deficitní pneumatologie, která se stala na Západě významným tématem až v osmdesátých letech, ale o transformaci člověka se zde vlastně nic nedočteme. To je velmi nápadné, víme-li, že téma theosis má v pravoslavné teologii své místo obvykle v antropologii.

Zabývám-li se tématem svých teologických počátků, zabývám se jím ovšem v kontextu mého dnešního tázání a svého došavadního bádání, tj. v tomto případě zejména v kontextu svého pojetí Lutheru jako součásti západní křesťanské tradice. Tomu odpovídá první část této práce, která sleduje západní linii motivu theosis od apoštola Pavla k Lutherovi.³ Jako ekumenický teolog se ovšem nemohu omezit na tuto lutherovskou linii (Pavel – Augustin – Bernard – Luther), ale sleduji i linii, která na rozdíl od Bernarda akceptovala rodící se scholastiku, tj. konkrétně referuji o dnešním bádání o theosis/deifikaci u Tomáše Akvinského a následně o linii, která se od něj odvíjí až do současnosti.⁴ Děkuji Ctiradu V. Pospíšilovi, že můj pohled rozšířil o další významný proud západní evropské duchovní tradice, o teologii a spiritualitu františkánské školy.

Nakolik jsem po desetiletích schopen reflexe motivů, které mě kdysi vedly k zájmu o téma theosis, soudím, že hlavním důvodem mého zájmu byla idea transformace, kterou theosis představuje. Toto téma mě vedle dalších dvou velkých témat mého života (Boží mluvení prostřednictvím Písma dnes a Boží jednání ve světě v dějinách i současnosti) provázelo po celý život, došlo se ovšem do kontextů mého ostatního studia, především do kontextu sporu o tzv. forenzní a efektivní pojetí ospravedlnění. Tento spor byl nejspíše nedorozuměním, nicméně je jisté, že mu v současných evangelických církvích fakticky odpovídají

dvě pozice, z nichž jedna vidí ospravedlnění deklaratorně a druhá jako transformaci člověka. (První pozice to druhé sice nepopírá, pouze odděluje, ale v praxi pak na ně zapomíná.) Theosis je tedy pro mě ospravedlnění pojeté jako proměnění, což dobře odpovídá předlutherovské tradici – oba pojmy byly zřejmě synonymní pro Augustina, já se nyní kloním k tomu, že pojem theosis jako přisvojení božských atributů člověku je inkluzivní a zahrnuje i ospravedlnění hříšníka. O pojmy však zde nejde, ale o doložení transformativní síly Boží milosti, a tím i transformativní síly křesťanství. Odtud je pochopitelný můj zájem o nové finské bádání o Lutherovi,⁵ v práci jsou však zmíněny i kritické hlasy vůči tomuto bádání a podrobně představena kritika podaná Flogausem.⁶ V této souvislosti jsou představeny i pohledy některých moderních evangelických autorů, kteří (s výjimkou Bonhoeffera) byli otevření dialogu s pravoslávím.⁷ Moje doktorandka Michaela Maratová rozšířila záběr této práce o pojetí theosis v evangelikální tradici metodistického směru.

Tato práce je především přehledovou studií, představující současné bádání. Naplnění tohoto cíle však vedlo k určitým pozorováním a věcným závěrům, které jsou představeny na konci práce.

Práce byla podána jako rigorózní, čímž jsem se nejen tématem, ale i formou práce vrátil ke svým teologickým počátkům. Za posudky děkuji Robertu Svatoňovi a Ivaně Noble, z jejíhož podnětu byla práce doplněna o evangelikální a františkánský rozměr a z jejíhož podnětu jsem také doplnil oddíl o Karlu Rahnerovi. Veronice Řehákové děkuji za podněty k doplnění oddílu o Scheebenovi.

I.
THEOSIS
OD PAVLA
K LUTHEROVI

Theosis (*deificatio, divinisation*, nejvhodněji asi ruské *oboženije*; v reformační tradici stojí nejbližše pojmy *ospravedlnění* a *posvěcení* jako přenesení dvou božských atributů na člověka) je hlavním soteriologickým konceptem východní církve: Spása jako obnova a naplnění připodobnění Bohu, k čemuž byl člověk stvořen, a spiritualita připodobňování Bohu, která této soteriologii odpovídá. V tomto článku sledujeme západní linii této tradice a její vyústění v bernardovsko-lutherovském důrazu na připodobnění Bohu v Kristu sloužícím a ukřižovaném a v důrazu na Boží slovo, které toto připodobnění působí.

APOŠTOL PAVEL V THEOTETICKÉ RETROSPEKTIVĚ

Pojem theosis u apoštola Pavla nenajdeme, není však klíčovým soteriologickým pojmem ani u Ireneje a dalších církevních otců, kteří jsou s ním obvykle spojováni, a téma theosis proto není možno vyložit sledováním tohoto pojmu. Proto Ben Blackwell⁸ volí při výkladu jiný postup. V návaznosti na Gadamerovu hermeneutickou metodu „splývání horizontů“ a Jaussův přístup k interpretaci klasických děl, jakož i Bachtinův dialogismus a na ně navazující postkritické vykladače, jimiž jsem se zabýval v jiných textech⁹, Blackwell vychází z toho, že důvodem našeho zájmu o příslušné apoštoly texty je patristické pojetí theosis, které volí jako jeden z horizontů, jmenovitě pojetí Irenejovo a v menší míře i pozdější pojetí Cyrila Alexandrijského, a druhým obzorem jsou apoštoly texty, do nichž nelze anachronicky vnášet pozdější tematiku a je nutno je nejprve nechat promluvit v jejich vlastním smyslu (tj. ve vztahu k apoštolovu historickému horizontu, např. v listech do Korintu ve vztahu k tamní entuziastické „realizované eschatologii“). Setkání apoštolových textů s horizontem patristické problematiky umožňuje vidět jejich potencialitu realizovanou pak v dějinách jejich působení. Prakticky se to projeví nejen výběrem Pavlových textů (tj. těch, na které se odvolávají Irenej a Cyril, a textů s nimi slovně či věcně souvisejících), ale především srovnáním celých soteriologií, které se v příslušných apoštol-

ských a patristických textech projevují. Blackwell se tedy nezabývá religionistickými souvislostmi (ač k nim v textu odkazuje)¹⁰ a v centru jeho zájmu je antropologická problematika (Boží jednání jako jednání v člověku a na člověku) – to dobře odpovídá charakteru jak Pavlových, tak patristických textů vztahujících se k problematice theosis jako transformace člověka v Kristu.

Nejprve tedy Blackwell koncipuje patristický horizont, přičemž si vybírá Ireneje a Cyrila Alexandrijského. Kritériem výběru je, aby se zkoumaný otec zabýval tématem theosis, vykládal texty apoštola Pavla, byl reprezentativní pro širší tradici a byl to předchalcedonský autor, protože idea deifikace krystalizovala v předchalcedonské době (tato kritéria by splňoval i Origenes, ale jeho „mystická filosofie“ a také kontroverzní status v pozdější době umenšují reprezentativní význam jeho díla).

Výkladu o Irenejovi předřazuje Blackwell následující citát z *Adversus haereses* 5.9.3.:

„Kde však je Duch Otce, tam je člověk živý, (...), takže zapomíná sám na sebe a tělo přijímá vlastnosti Ducha a je proměněno k podobě Božího slova. Proto je řečeno: 'Jako jsme nesli obraz pozemského, tak nes(e)me i obraz toho, který je v nebi.'“

Blackwellův zkrácený překlad zamlžuje ovšem vztah obrazu Krista k tělu člověka, ačkoli je to pro jeho vlastní výklad patristické pozice – v *Adversus* jednoznačně namířené proti gnostickému pohrdání tělem – podstatné. K obrazu a podobě Boha byl člověk stvořen a mezi stvořením a novým stvořením (*creatio* a *recreatio*) se odehrávají dějiny spásy – soteriologie tu na rozdíl od moderní doby není odtržena od teologie stvoření, dějiny spásy jsou dílem „obou Stvořitelových rukou“, Syna a Ducha svatého (jehož božství sice není ještě jasně vysloveno, ale fakticky jsou výpovědi o něm u Ireneje analogické výpovědím o Synu). Syn je spojen spíše s formací, Duch s inspirací člověka. Pro Irenejovo pojetí je důležité jeho rozlišení obrazu a podoby v 5. knize *Adversus Haereses* – podobnost s Bohem člověk hříchem ztratil, ale Syn Boží přišel na svět a připodobnil se člověku, takže

člověk může být opět připodobněn Bohu („Syn Nejvyššího ... se stal člověkem, aby se člověk mohl stát synem Božím“, AH 3.10.2.)¹¹. Adamův hřích vidí Irenej především v neposlušnosti, Kristův kříž vykládá jako vrchol obnovené poslušnosti (tj. podstatně předpokládá svobodu člověka). Irenej rozvíjí novozákonní myšlenku podivuhodné záměny. Rozdíl Stvořitele a stvoření při shodných či analogických výpovědích o Bohu a člověku je uchovávan rozlišením „podle přirozenosti“ versus „na základě milosti“ (*adoptionis gratia*). Tradiční helénské božské atributy (nesmrtelnost a moc tvořit řád z chaosu) může mít člověk nikoli ontologicky, ale jen relačně, ve vztahu k Bohu – pro Ireneje je důležitý především vztah *adoptio*, *visio* a *unio* (*koinonia* i *methexis*, tj. společenství s Bohem i participace na božství). Mluvení o lidech jako bozích má základ v Ježíšem citovaném Žalmu 82, kde je synonymně užit výraz bohové a synové Boží a kde je také vyjádřen vztah ke smrtelnosti a moci: „Ač jsem řekl: ‘Jste bohové, všichni jste synové Nejvyššího,’ zemřete též jako jiní lidé, padnete tak jako každý vladař.“ V popředí díla spasení je u Ireneje především nesmrtelnost, třebaže i morální obnova je důležitá. Irenej vykládá uvedený výrok zejména ve vztahu ke Gal 4 a 1 Kor 15, přičemž od Pavla přebírá pojem *hiothesia*. Význam pro Irenejovo pojetí *theosis* má nejen Gn 1,26 (stvoření člověka k obrazu Božímu), ale i Gn 3,5 (hadovo zaslíbení „budete jako Bůh, znájící dobré i zlé“). Pro Ireneje je problém prvotního hříchu nikoli v cíli, ale v tom, že jej člověk chce přijmout od Satana). Pro Irenejovo pojetí je rovněž důležité, že *theosis* není útekem z lidství (jako pro gnostiky), ale naopak – první lidé byli stvořeni jako děti (proto i Ježíš přichází na svět jako dítě) a jejich úkolem je teprve dojít k lidské zralosti: „Jak se chce stát bohem ten, kdo se ještě ani nestal člověkem? Jak se chce stát dokonalým ten, kdo je teprve právě stvořen, nesmrtelným ten, kdo ve své smrtelné přirozenosti neposlouchá Stvořitele? Musí přece nejprve zachovat řád v člověku, dříve než může mít účast na slávě Boží.“¹² Čím je člověk theotičtější, tím je také lidštější. Irenejova soteriologie je soteriologií obnovy vztahu člověka k Bohu, obnovy člověka jako obrazu Božího. *Theosis* je názvem pro tento proces, který probíhá v životě věřícího a bude završen až eschatologicky.

Cyrilovi věnoval Blackwell menší pozornost a pro náš výklad Pavla není jeho pojetí nutno podrobně rozebírat, jen asi uvedme, že tělesnost theosis je u něj vztažena i k přijímání eucharistie a k církvi jako tělu Kristovu a že vidí vdechnutí ducha prvním člověku jako vdechnutí Ducha, kterého člověk po hříchu ztratil a Kristus jej na našem místě a pro nás přijímá při křtu v Jordánu. Adopce je více pojata jako dílo Ducha svatého (v návaznosti na Řím 8 a Gal 4). Podivuhodnou výměnu vztahuje Cyril k Flp 2, 2 Kor 8,9 a Gal 4. Spása je pro Cyrila spíše obnovou původního stavu (restaurace – odtud má význam i Pavlova paralela Adam – Kristus) než novým stavem zralosti, větší roli v jeho pojetí theosis zřejmě hraje i přebývání Ducha svatého ve věřícím (a Duch svatý je u něj už explicitně božskou osobou), resp. přebývání Krista ve věřícím skrze Ducha svatého. Od Cyrila se theosis také začíná vztahovat k 2 Petr 1,4. Z perspektivy tohoto verše vykládá Cyril i Jan 17,18–23 (posvěcení, poslání, přebývání).

V závěru výkladu nabízí Blackwell schéma modelů deifikace, přičemž rozlišuje kultický memoriál od ontologických modelů, kde opět rozliší esenciální a atributivní (metaforické) modely, u nichž rozliší pak ty, které zdůrazňují spíše etickou podobnost, a ty, které kladou větší důraz na participaci. Tím trochu vnáší zmatek do předchozího rozlišení mezi gnostickými/ontologickými modely a relačními, které uchovávají rozlišení božské a lidské přirozenosti. Tomuto rozlišení odpovídá rozlišení esenciálních a metaforických modelů.

Poté může přejít Blackwell k výkladu apoštoloých textů, vztahujících se nějak k theosis či spíše k jejím uvedeným složkám (participace, přebývání, společenství, nové stvoření, proměna¹³ atd.). V návaznosti na patristickou exegezi se mu jako vhodné jeví následující texty: pro model adopce Řím 8 a Gal 4, pro kontrast Adam – Kristus a důraz na vzkříšení 1 Kor 15, pro model výměny Flp 2, pro model obnovy člověka k Božímu obrazu dále také Řím 12, 2 Kor 3 a Flp 3. Pavlova soteriologie s důrazem na antropologickou stránku se podle Blackwella projevuje hlavně v 1 Sol 4–5, 2 Sol 1–2, Gal 2–4, 1 Kor 15, 2 Kor 3–5, Řím 3–8, Flp 2–3, Kol 2–3 (kde je nejvíce theotetické terminologie), Ef 1–2 a 4–5. Po vyloučení textů zaměřených

jednostranně hlavně jen na přítomnou nebo jen na budoucí dimenzi spásy zbývají 2 Kor 3–5, Řím 8, Kol 2–3 a Ef 1–2. Zejména první dva dobře shrnují Pavlovu soteriologii a obsahují i terminologii obrazu a ospravedlnění, proto se Blackwell v dalším výkladu zaměřuje především na ně.

Referovat zde exegezi zvolených textů a celou rekonstrukci apoštology soteriologie nemá smysl, proto jen několik postřehů. Důležitý je Blackwellův postřeh, že první čtyři kapitoly listu Římanům se zaměřují hlavně na téma spravedlnosti, kdežto další čtyři na téma života, čímž spojují to, co se pak v dějinách působení rozdělilo, když Západ upřednostnil pojetí spásy jako překonání hříchu a ospravedlnění a Východ jako překonání smrti a nový život v Kristu. Ale i jinde u Pavla je ospravedlnění a přpodobnění spojeno, např. Flp 3,9–11:

„... abych získal Krista a nalezen byl v něm nikoli s vlastní spravedlností, která je ze zákona, ale s tou, která je z víry v Krista – spravedlností z Boha založenou na víře, abych poznal jej a moc jeho vzkříšení i účast na jeho utrpení. Beru na sebe podobu jeho smrti, abych tak dosáhl zmrtvýchvstání.“

Podstatné je i to, že u Pavla ve srovnání s probíranými církevními otci je připodobnění Bohu ve značné míře připodobněním trpícímu Kristu (*sympascho*), v apoštology případě zejména v utrpeních, která na sebe bere jako apoštol. Tato utrpení zjevují Krista: „Vždyť my, pokud žijeme, jsme pro Ježíše stále vydáváni na smrt, aby byl na našem smrtelném těle zjeven i Ježíšův život“ (2 Kor 4,11) a jsou i k užitku druhým: „A tak na nás koná své dílo smrt, na vás však život“ (2 Kor 4,12). K utrpení a smrti (*nekrosis*) patří i spoluoslavení s Kristem (*syndoxazo*). Participace na Božím životě zde má tedy velmi vyhraněnou podobu. Připodobnění Bohu, u Pavla přednostně Bohu v Kristu („Které předem vyhlédl, ty také předem určil, aby přijali podobu jeho Syna, tak aby byl prvorozený mezi mnoha bratřími“ – Řím 8,29), má podobu odrážení Boží slávy („slávy Kristovy, slávy toho, který je obrazem Božím“ – 2 Kor 4,4). Věřící zrcadlí obraz Krista, a sice trpícího a oslaveného: „Na odhalené tváři nás všech se