UNIVERZITA KARLOVA
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra systematické teologie a filosofie

Pavol Mišejka

Filosofické aspekty nauky o Trojici v Teologické sumě Tomáše Akvinského

Diplomová práce

Vedoucí práce: Mgr. Bc. David Svoboda, Ph.D.

Praha 2019

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 16. 6. 2019 Pavol Mišejka

Bibliografická citace

Filosofické aspekty nauky o Trojici v Teologické sumě Tomáše Akvinského [rukopis]: diplomová práce / Pavol Mišejka; vedoucí práce: David Svoboda. -- Praha, 2019. -- 130 s.

Anotace

Práce má za cíl objasnit filosofické pozadí nauky o Trojici v Sumě teologické sv. Tomáše Akvinkého. Dogma o Trojici božských Osob je jedno ze základních pravd víry. Tato skutečnost přesahuje lidský rozum, přesto je to téma svým postavením i obsahem důležité, proto to bylo téma vždy vzrušující a teologové si s tímto paradoxním tvrzením o jediném Bohu ve třech Osobách snažili poradit. Svatý Tomáš Akvinský v tomto nebyl výjimkou. Jeho scholastický postup využívá hojného filozofického materiálu, který mu pomáhá tuto skutečnost, filosofické vědy převyšující, ukázat jako bezrozpornou a tedy věrohodnou. Ve svém slavném díle pro teology-začátečníky systematicky představuje své řešení založené na analýze kategorie vztahu. Rozlišení mezi bytím (esse) vztahu a jeho vlastní povahou (ratio) mu umožní v jediné Boží realitě rozlišit tři nesmíšené Osoby. Dochází k závěru, že božské Osoby samy jsou vztahy, které představují a že jsou to vztahy subsistující. Nakonec nám takové chápání bytí božských Osob odkrývá důvod stvoření a pomáhá pochopit naši spásu, což je pro Andělského doktora hlavní cíl a plod poznání tohoto Tajemství.

Klíčová slova

Tomáš Akvinský, Trojice, středověká filozofie, aristotelsko-tomistická filosofie

Abstract

Philosophical Aspects of Aquinas´s Doctrine on the Trinity in Summa Theologiae.

The work has the goal to disclose a philosophical background of Aquinas's doctrine on the Trinity in Summa theologiae. The Dogma of the Trinity of Divine Persons is one of the fundamental truths of faith. This fact transcends human reason, yet it is a topic with its position and content, so it was always exciting and theologians tried to cope with this paradoxical claim of a single God in the Three Persons. St. Thomas Aquinas was no exception in this. His scholastic approach uses abundant philosophical material to help him to disclose this reality which exceeds philosophical science as incontrovertible and therefore credible. In his famous work for beginner theologians, he systematically presents his solution based on the analysis of the category of relation. The distinction between being (esse) of relation and its own nature (ratio) will make it possible to distinguish the three Persons in God's only reality. He concludes that divine persons themselves are the relations they represent and that the relations are subsistent. Ultimately, such an understanding of the existence of divine Persons reveals the reason for creation and helps us to understand our salvation, which is according to the Angelic Doctor the ultimate goal and fruit in knowledge of this Mystery.

Keywords

Thomas Aquinas, Trinity, Medieval philosophy, aristotelian thomistic philosophy

Počet znaků (včetně mezer): 293 349

Obsah

Úvod 7

1. Kapitola: Historické pozadí 11
1.1. Trinitární dogma v dějinách 11
1.2. Trinitární modely 15
1.2.1. Psychologický model 16
1.2.2. Emanační model 17
1.2.3. Relační model 18
1.2.4. Shrnutí 20
1.3. Tomášův život a recepce Aristotela 21

2. Kapitola: Teologie – filosofie 25
2.1. Zjevení: k čemu teologie? 25
2.2. Spekulace: k čemu filosofie? 34
2.2.1. Způsob vypovídání o Bohu. 39

3. Kapitola: Struktura Sumy teologické 45

4. Kapitola: Pojednání o Trojici 52
4.1. Známky 52
4.2. Vycházení 58
4.3. Vztahy v Bohu 68
4.3.1. Vztah 68
4.3.2. Božské vztahy 70
4.3.3. Relační protiklad 74
4.4. Božské osoby 78
4.4.1. Definice osoby 78
4.4.2. Osoba jako vztah 83
4.4.3. Vztah jako Osoba 84
4.5. Mnohost a jednota v Bohu 90
4.5.1. Mnohost božských osob 91

4.5.2. Pojem jednoty a mnohosti 95
4.5.3. Jeden či tři bohové? 99
4.6. Vzájemné charakteristiky Osob 104
4.6.1. Bytí v 104
4.6.2. Rovnost 108
4.6.3. Posílání Osob 115
4.6.4. Stvořitelská činnost: obraz Trojice se promítá do stvoření 121

Závěr 125

Seznam literatury 128

Úvod

Motivy, metoda a cíl

„Mlékem jsem vás živil, pokrm jsem vám jíst nedával, protože jste jej nemohli snést.“ (1Kor 3,2). Tato Apoštolova slova jsou citována v úvodu Teologické sumy, aby svatý Tomáš osvětlil cíl a účel jeho slavného díla; je určeno novicům, začátečníkům teologie. Tato prvotní lehce stravitelná strava určená pro mladé středověké novice však zvláště v minulém století odstartovala debatu, zda je podávána správně. A to zvláště co se týče první části, která byla časem rozdělena na menší celky, tzv. manuály. Rozdělení části Sumy Teologické do pojednání *De Deo Uno* a *De Deo Trino* v manualistické tradici má své oprávněné výtky. Takto totiž pojímané dílo Andělského doktora dalo vzniknout otázkám, zda svatý Tomáš neupřednostňuje jedinou Boží přirozenost, zda jí nedává prim v pojednání o Bohu před třemi božskými Osobami tak, že by tyto Osoby byly jaksi závislé na oné přirozenosti. Takto by tím dával přednost metafyzice před tím, jak se projevuje troj-osobový Bůh v dějinách spásy. Je to otázka dnes formulovaná pojmy esencialismus versus personalismus.[1] Tato otázka sama však není formálním předmětem této práce; je jím Tomášova nauka o Trojici, ze které později vzešla nejen tato otázka a myšlenky. Křesťanská nauka o Trojici (a popřípadě o Vtělení) je místem, které dává vzniknout pojmu ‚osoby‘, tak jak ji dnes můžeme vnímat.[2] Tomášova Suma je bezpochyby vrcholným systematicky utříbeným a uspořádaným dílem scholastické teologie; jeho reflexe nad Trojicí a jeho pojetí božské Osoby jakožto vztahu je velkou inspirací v diskuzích o tom, co to znamená býti osobou vůbec. Tak má diskuze o relacionálním pojetí osoby své kořeny v Bohu biblickém, a v jeho systematické teologické reflexi. Jiné diskuze započaly vydáním slavného díla Karla Rahnera o Trojici, kdy se dostalo do všeobecného teologického povědomí rozlišení tzv. imanentní Trojice a Trojice ekonomické a jeho *grundaxiom,* kdy ekonomická Trojice je imanentní a vice versa. Jde o formální rozlišení mezi tím, jaký je Bůh ve svém imanentním bytí a tím, jak se jeví navenek ke svému stvoření. K tomuto rozlišení ho

1 Viz EMERY, G. Essentialism or personalism in the treatise on god in saint Thomas Aquinas, in Trinity, Church, and the Human Person, Thomistic essays, Sapientia Press, 2007.

2 Viz RATZINGER, J. Concerning the notion of person in theology, Communio 17, (fall) 1990, s. 439-454.

vedl úsudek, že spekulativní nauka o Trojici je pro běžného věřícího bez praktického dopadu. Vždyť křesťan je v jeho praktickém duchovním životě v podstatě monoteista.[3]

Dochází Rahner k těmto závěrům na základě nauky svatého Tomáše, když se považoval za jeho věrného studenta? Je podle Akvinského Trinitární teologie bez praktického užitku pro věřící? Je spekulativní pojednání o Trojici svatého Tomáše stále aktuální? Je rozdělení do traktátů *De Deo Uno* a *Trino* vlastní Tomášovi, byť jen implicitně? Opravdu dává Andělský doktor přednost metafyzické přirozenosti Boží před božskými Osobami? Jakou roli hraje jeho trinitární teologie v „evoluci" konceptu osoby? Tato práce nemá za cíl na tyto otázky plně odpovědět, i když jsou to její motivy. Celistvé zodpovězení těchto otázek by přesahovalo námět i obsah tohoto snažení. Cíl našeho snažení bude ohlédnout se za textem Sumy teologické a konkrétně na ten úsek, který o Bohu – Trojici pojednává. Jde zde o práci historickou s důrazem na filozofické struktury, které Tomáš jako nástroje mistrně využívá k osvětlení jádra křesťanské nauky o Trojici. Pokusíme se k textu přistupovat metodou ‚ad fontes'.

V zahraniční literatuře na téma trinitární nauky svatého Tomáše je dnes především nejvýraznější jméno dominikánského kněze Gillese Emeryho píšícího převážně francouzsky. V českojazyčné oblasti je poslední dílo věnované přímo Tomášově nauce o Bohu z roku 1891 od profesora dogmatiky Václava Šimanka.[4]

Naším cílem nebude se měřit s těmito rozsáhlými díly. Bude jím osvětlit základní myšlenková a filozofická východiska a případně poukázat na jisté problematické prvky traktátu O Trojici v Sumě teologické Tomáše Akvinského. Není tedy ani tak naším cílem předložit celou trinitární nauku svatého Tomáše založených na všech jeho historických textech, ani její vývoj, ale jde nám spíše o nastínění hlavních filozofických rysů a logické struktury pojednání O Trojici v Teologické sumě, na jejichž základě by čtenář mohl mít určitou průpravu k samostatnému a kritickému studiu nauky Andělského doktora. Snad potom bude schopen toto výživné a tučné mléko, které nám Tomáš předkládá, strávit i dnes. Nebudeme se snažit odtučnit a ochudit původní bohatství textu, i když se zde nebudeme zabývat všemi jednotlivými argumenty. Spíše by tato práce mohla představovat svého druhu doplněk stravy k lepšímu trávení. Je to spíše předkrm hořkých bylin, který má za úkol připravit žaludek, pro snazší strávení

3 RAHNER, K. The Trinity, translated by Joseph Donceel, Herder and Herder, New York 1970, s. 10-11: „… despite their orthodox confession of theTrinity, Christians are, in their practical life, almost mere monotheists."

4 ŠIMANKO, V., O Bohu jednom v bytnosti a trojím v osobách. Výklad Summy theologické sv. Tomáše Aquinského, Cyrillo-Methodějské knihtiskárny, Praha 1891; Srov. POSPÍŠIL, V. C., Současná česká trinitologie, Salve 16, 2006, č. 3-4, s. 182.

hlavního chodu, tedy samotného Tomášova dílo, které má svou nenahraditelnou výživovou hodnotu.

Téma Trojice snad více než jakékoli jiné ukazuje teologii a lidskému rozumu jejich hranice. Náš rozum si je zde vědom své krátkosti. Proto je dobré se ptát, co vyznání, že Bůh je trojjediný znamená, jestli vůbec a jak tomu můžeme rozumět. K tomuto ryze teologickému tématu je nápomocná i moudrost lidská, filozofická. Pomocí spekulace pod vedením svatého Tomáše si jeden uvědomí svou slabost a nedostatečnost v objevování Pravdy nestvořené. Na druhé straně by se také musel jeden přemáhat, aby touto skutečností nebyl fascinován a nesnažil se alespoň o nějaké uchopení. Sám Tomáš píše, že „je přece užitečné, aby se lidská mysl cvičila v podobných důvodech (*rationibus*) jakkoli chabých, pokud se ovšem neopovažuje pochopit či prokázat ony předpoklady [pravdy víry]; jelikož je nám nejvíce příjemné, můžeme-li něco prozkoumat o nejvznešenějších věcech, třebaže jen malou a chabou úvahou“[5] Pokud svatý Tomáš vnímá své dílo jako malou a chabou úvahu, potom tato naše práce tím, že je ještě menší a chabější, chce poukázat na silný odkaz Tomášova myšlení.

Nejdříve se pokusíme nastínit kolorit historického pozadí, ze kterého vzešla diskuze o Trojici. Tedy nejprve uvidíme, co o Trojjediném Bohu praví církevní tradice a úřad; půjde o zevrubný vývoj formulování tohoto dogmatu s přihlédnutím k podstatným historickým skutečnostem, které se projevují i v Teologické sumě. Bude vhodné také představit Tomášův život v souvislosti s tehdejší dobou, která je význačná přijetím „nového“ myšlenkového proudu, který Tomášovo myšlení značně ovlivnil.

Dále bude vhodné poukázat na přístup Tomáše ke vztahu teologie a filozofie a jejich postavení. Tedy půjde zde o poznání přirozené a poznání nadpřirozené čili zjevené a o způsobu, jakým se o daných skutečnostech vyjadřovat. Ukážeme, jaké místo má teologie a speciálně teologie trinitární a její důvod či smysl, který pro Tomáše nebude jen jakási spekulace bez praktického dopadu na život věřícího.

Konečně představíme samotné zkoumané dílo, jeho strukturu a přistoupíme k jeho postupnému výkladu. I když se veskrze přidržíme Tomášem předkládaného myšlenkového postupu, nebudeme se ho však držet křečovitě; některé části nepředložíme ve stejném pořadí, některým částem nebudeme dávat přílišnou pozornost, a některé vynecháme úplně. Důvod toho je dvojí: Teologická suma je psána formou

5 SCG, I, k. 8: „Utile tamen est ut in huiusmodi rationibus, quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio: quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est, ut ex dictis apparet.“

otázek a odpovědí, což znamená, že je potřeba počítat s určitým opakováním témat na vícero místech. My se je pokusíme seskupit do tematických jednotek se zachováním původní logické návaznosti. Druhý důvod je, že je to dílo teologické. Často tedy jeho autor argumentuje z filozofického hlediska „nepřitažlivě“, tj. že argumenty jsou čistě biblického rázu.

1. Kapitola: Historické pozadí

Křesťanská víra se nazývá vírou monoteistickou. Církev věří v jediného pravého a živého Boha, tak jak to přijala od praotců Izraele. Zlom přišel v okamžiku Vtělení. Božská osoba Syna na sebe vzala tělo a vydala o Bohu svědectví. Toto tajemství Vtělení je v dějinách spásy událost tím více zásadní, čím více je tajemná. Toto mysteriózní drama snoubení Boha s hmotou je však pro křesťanskou nauku základním východiskem pro pochopení stvoření a je hlavním zdrojem poznání o jediném Bohu ve Třech Osobách. Vtělený Emisar boží nám o tom podal zprávu, jak Církev věří. Sám o sobě říká, že není ten, který ho poslal, ale zároveň je sám Bohem. Otevřeně o sobě prohlašuje, že je Synem Božím a modlí se a promlouvá ke svému Otci. Když se jeho mandát na zemi končí, utěšuje své učedníky, ať si nezoufají, protože jim pošle Třetího – Parakléta. Ten není s ním ani s Otcem totožný, přesto je to Ten, který je naplní Boží přítomností.

Zjevení pravého a živého Boha nám odhaluje, jaký tento Bůh je. Odhaluje nám Jeho záměr s člověkem a stvořením, který se mnohdy člověku může zdát jako mýtické vyprávění, nicméně je to vyprávění pravdivé. Zde je pravé místo pro tajemství. Každý před ním stojí v úžase a spolu se sv. Augustinem musíme uznat, že pochopit tajemství Boží Trojice je pro člověka a jeho rozum více nemožné, než přelít vodu z moře do malého jezírka na pláži.

Přesto a právě proto je to tak vzrušující téma, že se jím teologové od prvních století zabývali. Podívejme se nyní k jakým závěrům, pro naše téma podstatných, se dospělo. V základních rysech shrneme vývoj formulace dogmatu o Trojici až do IV. lateránského koncilu (1215), tj. do doby vrcholné scholastiky, která je dobou svatého Tomáše a přijetím aristotelské filozofie. Nyní představíme nejvýraznější úvahy trinitární teologie této doby.

1.1. Trinitární dogma v dějinách

„Učení o Trojici nevzniklo ze spekulace o Bohu, z pokusu filozofického myšlení dopátrat se, jaký je původ všeho jsoucna, nýbrž je výsledkem úsilí o zpracování historických zkušeností.“[6] To, že se Bůh člověku vyjevil, a vyjevil se mu určitým

6 RATZINGER, Úvod do křesťanství, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 112.

způsobem, tedy že jsou Tři, něco o samotném Bohu vypovídá. Není to jen nějaké divadlo pro nás, že by tato trojitost spíše jen vypovídala něco o nás a způsobu našeho vztahu k Bohu, zatímco Bůh by zůstal touto trojitostí ve svém dokonale jediném bytí „nedotčen“. Jak je možné, že Syn Boží či Duch svatý jsou pravým Bohem, a přesto jsou nějak reálně odlišní od Boha Otce i navzájem? Je tedy Bůh jeden nebo tři? To jsou otázky, které tanuly na mysl křesťanům už v prvních staletích nového letopočtu udaného největší událostí v dějinách.

Potřeba vysvětlit povahu Boha Trojjediného byla již ve starověku tak podstatná, a měla i politický či společenský vliv, že císařové svolávali koncily, které měli za cíl zformulovat základní christologické a trinitární dogmata. Obě jsou spolu úzce spojena, neboť v obou případech se jednalo o božství člověka Ježíše Nazaretského a následně i o božství Ducha svatého. Tak je otázka, zda je Ježíš Kristus pravým Bohem a pravým člověkem, základní i pro trinitologii. Pokud je jen jeden Bůh, je jím Kristus, nebo je Kristus jen jakýmsi demiurgem, ač bytostí Bohu velmi blízkou přesto však stvořenou? Takto by byl zachován rozdíl mezi Otcem a Synem, avšak na úkor Synova plného božství. Toto byl postoj zastávaný alexandrijským knězem Ariem. Kristus – Logos podle něj není pravým Bohem, což je pro víru křesťana fatální, neboť tím padá veškerá naděje na spásu. Tento názor též zvaný arianismus či ariánství byl odsouzen na koncilu v Nikai roku 325 po Kr. a definitivně na koncilu v Cařihradě roku 381 po Kr.

Na druhé straně byla snaha zachovat božství Krista (a Ducha svatého) v učení kněze Sabellia. Ten učil, že je jen jeden Bůh, který však v průběhu dějin na sebe bere určité podoby či masky. Jednou se projevuje jako Bůh Otec, jindy zase jako Syn a jindy jako Duch svatý. Zachoval tím sice jednotu božství, ale zároveň tím setřel rozdíl mezi božskými Osobami. Z takové domněnky plynuly například i takové závěry, že na kříži netrpěl Kristus, ale Otec. Sabellianismus byl rovněž odsouzen.

Takto tyto dva postoje určily určité meze dalšímu bádání teologů. Jeden nesmí spadnout do subordinacionismu (podřízení božských Osob jedna druhé – ariánství) ani do monarchianismu (popření distinkce Osob – sabellianismus). Musí naopak zachovat jak jednotu božství Osob, tak jejich rozdílnost. K tomu bylo již starověkým teologům k dispozici vědění filozofické, vybojované řeckým duchem. Již v Nicejském vyznání se užívá k označení soupodstatnosti Syna s Otcem řecký termín *homoúsios*, tj. stejné podstaty/esence, který má své kořeny v jazyku filozofickém.

Prohlášení, že je pouze jedna božská esence ale ve třech osobách, bylo podmíněno nahodilostí okolního vývoje lidské společnosti a vědění, a to hlavně myšlení řeckého.[7] Filozofické snahy poznávat příčiny věcí dovedla myslitele k závěru, že bůh existuje, že jedině on je plně a dokonale jsoucí. Rozhodnutí rané církve, že Bůh není ani Diem nebo Hadem, ale spíše bohem, o kterém hovořili řečtí filozofové, že je to samo bytí, bylo pro vývoj racionalizování křesťanství osudové. Toto přijetí rozumu – logu, výdobytku řeckého ducha je pro křesťanskou nauku určující. Pro křesťana nemůže být víra proti rozumu, neboť se jedná o pravdu, o realitu. Tak byl jazyk teologie a její další vývoj ovlivněn jazykem filozofickým.

Tento vztah filozofie a teologie nezůstal jednosměrný. Teologické úvahy přinesly nové plody i pro filozofii, která do té doby pojetí osoby, jak ho můžeme vnímat dnes, neznala. Poprvé byl termín osoby do teologie vnesen Tertuliánem, který je původcem formule *una substantia, tres personae*. V antickém světě bylo slovo *persona* užíváno původně v oblasti divadla. Herec na sebe bral určitou masku čili roli, kterou ztvárňoval. Když Sabellius mluví o maskách, které na sebe bere jeden Bůh, tímto slovem maska (řec. prosópon, lat. persona) tak chápal určitou roli, kterou na sebe bere jediný Bůh. Takto se přes teologii dostal pojem osoby i do filozofie. Nutno poznamenat, že starověké chápání osoby není plně totožné s moderním subjektivním chápáním osoby v termínech sebeurčení, svobody, svědomí. Byla to však teologie, která, chtíc objasňovat tajemství Trojice a Vtělení, se zasloužila o „evoluci“ pojmu osoby.

Dalšího velkého objevu (i pro filozofii) doznala teologie v chápání vztahu, a to zase díky úvahám o Trojici. Na západě byly největší matadoři v prohlubování chápání vztahu v Bohu svatý Augustin a Boethius, kteří však sami čerpali z tradice kapadockých otců Basileia z Kaisareie a Řehoře z Nazianzu.[8] Kategorie vztahu byla známá, avšak své plné potenciality zaznamenala až v rozumu osvíceného vírou, když si teologové začali uvědomovat, že božské Osoby nejsou jakési monády, existující samy o sobě, ale že jsou to osoby mezi sebou sdílející své božství, že jsou mezi sebou v láskyplném dialogu. Otec vyjadřuje jistý vztah k někomu, kdo je jeho Synem. Pojem ‚otec‘ je tedy v zásadě vztahový, protože otcem je jen ve vztahu k jinému – synovi. Kategorie vztahu tak

7 Touto nahodilostí však v žádném případě nemyslíme nějakou naprostou náhodu. Podle našeho názoru je tomu právě naopak. V Gal 4, 4 je přece psáno: Když se naplnil stanovený čas (*kairos*), poslal Bůh svého Syna.

8 Viz EMERY, The Trinitarian Theology of St Thomas Aquinas, Oxford University Press, 2007, s. 80-84.

pomalu ztrácela na své výlučné pozici akcidentálního jsoucna a začala nabírat jiného a hlubšího významu, který bude nejvíce zřejmý právě u Andělského doktora.

Nicméně vraťme zpět k dogmatu o Trojici. V období scholastiky byla otázka Trojice velké téma. Jistě největší napětí vznikalo v problému skloubit Boží jednotu a „trojitost". Roscellinus z Compiègne (1050-1121) zastával kontroverzní názor, že tři božské Osoby nejsou jediná realita (una res), ale že jsou to tři reality (tres res). Pokud se jen jedna osoba Syna stala tělem, nemůžou být ostatní dvě osoby tatáž realita, leda by byly také vtěleny ve stejné jedné osobě, což se neslučuje s katolickou vírou a vedlo by to navíc k patripassianismu, tj. k domnění, že na kříži netrpěla osoba Syna, ale osoba Otce (tedy k určitému modalismu). Tak Roscellinus došel k závěru, že tři božské Osoby jsou tři reality. Vedlo ho k tomu i přesvědčení pramenící z nominalismu, kdy obecné pojmy jako esence, druh atp. jsou jen pouhá slova označující množinu reálných jednotlivých věcí. Jako nominalistu ho označil i Anselm z Canterbury, který ho obvinil z triteismu, neboť Roscellinova teze nabourává jednotu podstaty Boží.[9]

Z tohoto vznikla obvyklá otázka, kterou můžeme vidět i u scholastiků 13. století: „zda tři osoby mohou být nazvány tři reality."[10] Církev tedy vyjádřila dogmatickou definici o Boží trojjedinosti, která byla shrnuta jazykem již „uzrálým" na IV. lateránském koncilu roku 1215 po Kr.:

> Pevně věříme a jednoduše vyznáváme, že je jeden pravý Bůh, věčný, nesmírný a neměnný, neuchopitelný, všemohoucí a nevýslovný, Otec, Syn a Duch svatý: tři Osoby ale jedna esence, substance čili přirozenost úplně jednoduchá; Otec není od jiného, Syn pak jen od Otce a Duch svatý stejně od obou, bez počátku, jednou pro vždy a bez konce; Otec plodící, Syn rozený a Duch svatý vycházející; stejné podstaty, stejné rovnosti, stejně všemohoucí a věční; jeden princip veškerenstva; stvořitel všeho viditelného i neviditelného, duchovního i tělesného.[11]

Důraz na jedinost Boha je třeba chápat i v dalších historických souvislostech. Podobně jako kdysi biskup z Hippa dával důraz na Boží jednotu z obavy triteismu, nyní se zdůrazňuje jednota božství všech Osob sdílející tutéž jednu přirozenost v diskuzi

9 EMERY, Trinity in Aquinas, Sapientia Press, 2008, s. 2-4.

10 AKVINSKÝ, Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4: Utrum tres personae possint dici tres res.

11 Denzinger § 428: Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis, Pater, et Filius et Spiritus sanctus: tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino; Pater a nullo, Filius autem a Patre solo, ac Spiritus sanctus pariter ab utroque, absque initio, semper ac sine fine; Pater generans, Filius nascens, et Spiritus sanctus procedens; consubstantiales, et coaequales, et coomnipotentes, et coaeterni; unum universorum principium; creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium.

s mohamedány, ale hlavně v konfrontaci s neortodoxními směry 13. století zvláště s Katary. Ti ačkoli neměli jednotnou nauku, povšechně však zpochybňovali božství Syna a Ducha svatého, nebo toto božství nějakým způsobem podřizovali božství Otcovu.[12] V podstatě šlo o modální monarchianismus v „moderní“ podobě.

Firmiter credimus dále stručně a jasně vyznává další podstatnou věřenou pravdou; řád vycházení božských Osob. Bůh Otec není od žádného, Syn vychází pouze od Otce a Duch svatý vychází od obou, Otec i Syna. Stejně jako to Církev vyznává v Nicejsko-cařihradském symbolu.

Nyní tedy bylo na teologovi, aby předložil trinitární teorii nepřekračující ortodoxii, aby bránil víru katolickou. Ve scholastice můžeme zaznamenat četnost takových debat, ve kterých zpravidla figurují dvě tradice. Jedna reprezentovaná povětšinou bratry minority a druhá bratry kazateli.

1.2. Trinitární modely

Jak je zmíněno, učitelský úřad církve dává legitimní pluralitu k teologickému vysvětlení dogmatu „jedna esence tři Osoby“. I když kořeny křesťanského učení o Trojici jsou nalezeny v Novém Zákoně, oficiální formulace církve se utvářela postupem času v prvních čtyřech stoletích po Kr. a to hlavně v kontrastu k neortodoxním naukám (sabellianismus, arianismus). Problém je zřejmý: jak je možné, aby tři reálně odlišné Osoby (supozita) sdílely tutéž jednu božskou přirozenost. Pokud přirozenost budeme připisovat výhradně jedné Osobě, hrozí zde riziko subordicianismu, tzn., upírali bychom plnou božskou důstojnost dalším dvěma Osobám, nebo riziko triteismu tedy popření jedinosti/jednoduchosti božství. Na druhé straně, pokud bychom zpochybnili reálnou distinkci Osob, dospěli bychom k monarchianismu tedy ke směšování osob.[13] Takto hereze určily určité limity, v jejichž rámci se některé koncepty mohou legitimně lišit.

V této kapitole představíme tři základní ve středověku vlivné trinitární teorie, které se snaží různými způsoby objasnit onu pro náš lidský rozum paradoxní skutečnost. Každá z nich představuje určitý pohled s různě kladenými důrazy. Naším cílem nicméně

12 Viz EMERY, Trinity in Aquinas, s. 14-15.

13 Srov. POSPÍŠIL, Jako v nebi tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 412.

není do hloubky představit všechny tyto tři přístupy, je však vhodné je představit a připomenout, že Tomášova relační teorie, není jedinou myslitelnou.

Tomáš sám nebyl nijak izolovaný. Jeho myšlení bylo inspirováno zvláště myšlením sv. Augustina, o jehož „psychologické teorii" pojednáme v následujícím, a také bylo konfrontováno s myšlením jeho velikého spolužáka, františkána, sv. Bonaventury, který propagoval teorii založenou na původu (emanační). Tuto konfrontaci místy zřetelně zrcadlí i text v Teologické sumě. Psychologická, relační a emanační; to jsou tři nejvlivnější tradice v trinitární teologii vrcholné scholastiky.[14]

1.2.1. Psychologický model

Církevní otec a světec Aurelius Augustinus (354-430), biskup z Hippa, napsal pojednání *O Trojici* o patnácti knihách, které zůstává silně inspirující a v mnoha ohledech živé i dnes. I když se o svatém Augustinovi vypráví známá anekdota trefně poukazující na nedostatečnou kapacitu lidského chápání, přece se pokusil lidským jazykem toto Tajemství zformulovat. Tento pokus vyústil v určitou teorii, která měla vliv i po osmi stoletích na model relační i model emanační.

Jeho úvaha začíná u pojmu slova. Slovo (řec. logos), jak nám v prologu Janova evangelia sděluje svatopisec, je identifikováno s druhou božskou Osobou čili Osobou Syna.[15] Augustin se snaží vysvětlit tři hlavní charakteristiky, které zde svatopisec připisuje božskému Slovu: že Syn je stále přítomné Slovo Boží, které je Bůh; že svět byl stvořen skrze Slovo; a že Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi lidmi jako Ježíš Nazaretský. Biskup z Hippa vysvětluje tyto tři vlastnosti na základě zkoumání přirozenosti a činnosti lidské mysli (animus, mens), neboť ta by podle něj měla být ve stvořených věcech nejbližším obrazem Boží Trojice. Tak vytvoří psychologický model Trojice, ve kterém Slovo je ‚plozeno' na způsob podobnosti, tak jako je poznání uložené v paměti (memoria), která ono poznané slovo plodí.[16]

Výchozím bodem Augustinovy psychologické teorie jsou úvahy o člověku jako Božím obraze. „Na počátku stojí prostý sylogismus: Člověk je stvořen k Božímu

14 Viz FRIEDMAN, Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham, Cambridge, 2013, s. 12-15.

15 Jan, 1,1-3.

16 Latinské slovo ‚memoria' překládáme českým slovem paměť, nicméně mějme na paměti, že ‚memoria' neodkazuje pouze na události již prožité, tedy jako skladiště minulých zkušeností. Je to skladiště myšlenek a „materiálu" poznávání. V této paměti potom vzniká slovo z poznání uloženého v paměti, takže slovo je ono poznání, které zrovna myslíme. K tomu viz FRIEDMAN, Medieval Trinitarian Thought, s. 28-31.

obrazu; Bůh je Trojice, a proto v člověku musí být obraz Trojice.“[17] A tento obraz nalézá v tom nejvznešenějším, co v člověku je – v mysli (mens), v lidském duchu. Mysl by měla odpovídat jedné božské přirozenosti, a třem Osobám by potom měly odpovídat tři mohutnosti mysli: paměť (memoria), inteligence (intellegentia), vůle (voluntas).
Takto je Otec charakterizován jako paměť, osoba Syna jako intelekt a osoba Ducha svatého jako vůle. Slovo mysli jako výraz aktu myšlení vychází z paměti podobně jako Slovo z Otce. Duch svatý je potom vůle čili láska mysli k sobě, která stojí na aktu sebepoznání.[18]

Augustin však v poslední knize svého pojednání střízlivě upozorňuje na fakt, že mezi Boží Trojící a trojicí mohutností v lidské mysli je více nepodobnosti než podobnosti a sám tuto svou teorii na konci svého života považuje jen jako určité podobenství.[19]

1.2.2. Emanační model

Podle emanační teorie jsou božské Osoby od sebe rozlišeny na základě původu (origo), tedy na základě toho, odkud či lépe od koho Osoby pocházejí. Tento postoj byl vytvořen Richardem od sv. Viktora (+1173) a učenci pozdního středověku, se na něho často odvolávali.[20]

Richard si povšiml, že je zásadní rozdíl mezi kategorií osoby a konkrétní osobou. Kategorie osoby byla chápána v kategorii substance. Poněvadž slovem ‚podstata‘ se nemíní *někdo*, ale *něco*, odmítá proto osobu vnímat jako věc.[21] Přesto však nepopírá substanciální charakter osoby. Podle Richarda není božská Osoba nic jiného, než „nesdělitelné bytí (existence) božské přirozenosti“.[22] Jinak řečeno to znamená, že „určitá božská Osoba spadá přesně vjedno s určitou, jinému nepředatelnou existencí.“[23]
A protože pro něj znamená způsob vycházení (božských Osob) totéž, co způsob přijímání existence, soudí, že různý způsob vycházení znamená různý způsob bytí.[24] Slovu ‚existence‘ rozumí Richard jako složenině ‚ex-sistere‘, tedy jako bytí definované původem, vztahem.[25] Takto jsou božské Osoby různé, neboť jejich způsob původu je

17 POSPÍŠIL, Jako v nebi tak i na zemi, s. 332.
18 Srov. POSPÍŠIL, Jako v nebi tak i na zemi, s. 336.
19 Ibidem.
20 FRIEDMAN, Medieval Trinitarian Thought, s. 17.
21 POSPÍŠIL, Jako v nebi tak i na zemi, s. 376.
22 RICHARD od sv. Viktora, De Trinitate, IV, 22 in FRIEDMAN, Medieval Trinitarian Thought, s. 17: „... persona divina sit divinae naturae incommunicabilis existentia.“
23 RICHARD od Sv. Viktora, De Trinitate, IV, 18 in POSPÍŠIL, s. 377.
24 Srov. FRIEDMAN, Medieval Trinitarian Thought, s. 17.
25 POSPÍŠIL, Jako v nebi tak i na zemi, s. 378.

jiný. První Osoba nemá původu od jiné Osoby a dává ‚vzniknout' dalším dvěma Osobám. Druhá Osoba má původ v první, a třetí Osoba má původ v první i druhé Osobě. Nicméně tato „kauzalita", nebo spíše lépe řečeno řád (ordo), nesmí být chápána časově, tak jako kdyby první Osoba byla první co do času. Tím bychom měli tendenci k snižování nebo popírání plné božské důstojnosti druhé a třetí Osoby.

Takto jsou podle tohoto postoje Osoby v božství konstituovány původem. Otec je bez původu, je nezplozený, a je tedy odlišný od Syna, jenž je zplozený a vychází tedy od Otce. Duch svatý potom je odlišný, protože pochází od obou způsobem emanace zvaný (pasivní) *dýchání*. Duch je vydechován oběma, Otcem i Synem, je tedy mezi nimi rozdíl v původu, jako vydechovaný vychází od dýchajícího. V těchto šlépějích pokračoval i sv. Bonaventura, který rozvíjí teorii původu dále. Užívá kruhového schématu *exitus – reditus*, kde Syn vychází z Otce a zase se k němu vrací; z Otce i Syna vychází Duch svatý a opět se k nim vrací jako ke svému původu.[26] Nevýhoda tohoto modelu však tkví v tom, že „postavení Otce jako jediného počátku a cíle vycházení Syna a Ducha svatého by mohlo budit dojem, jako by byl Otec absolutní osobou, která existuje nezávisle na vztazích k Synu a Duchu svatému."[27] Právě v této přednosti první božské Osoby tkví kontroverze, která dává oprávněnost k výtkám z tábora druhého: zastáncům relační teorie.

1.2.3. Relační model

Již Aurelius Augustinus, a zvláště jím ovlivněný Anicius Manlius Severinus Boethius (+524/525) si uvědomili, že slovo *otec* a *syn* jsou relační (vztahové) termíny.[28] Otec je otcem jen proto, že je otcem někoho, tj. syna. Tedy otec a syn jsou vždy v jistém poměru, jsou vztaženi k sobě, nějak se k sobě mají (habitudo). Otec se vztahuje k synu vztahem otcovství a syn k otci vztahem synovství. Neuniklo jejich pozornosti, že vztah je jednou z kategorií stanovených Aristotelem. Nicméně takto pojatý vztah jako jedna z desíti kategorií, nemůže být aplikovatelný na Boha, který je nad všechny kategorie. Aristotelés rozdělil kategorie na dva typy: na jedné straně byla jedna kategorie, které přísluší býti sama o sobě, tzn. substance a na straně druhé jsou to kategorie takové, které jsou svým bytím závislé na substanci. Tyto se mohou měnit, zatímco substance zůstává. I když nedokonale, je Bůh nejlépe popsán kategorií substance, tj. že má bytí o sobě.

26 Viz POSPÍŠIL, Jako v nebi tak i na zemi, s. 387.
27 POSPÍŠIL, Jako v nebi tak i na zemi, s. 390.
28 FRIEDMAN, Medieval Trinitarian Thought, s. 13.

Další (akcidentální) kategorie se však o Bohu nemohou vypovídat z důvodu Boží naprosté jednoduchosti. Boží jednoduchost vyžaduje, aby v něm nebylo žádného složení (ze substance a akcidentu, z aktu a potence…). Dále také z důvodu Boží neměnnosti (immutabilitas), neboť ta brání tomu, aby se mu něco přidávalo, či odebíralo. Žádná akcidentální kategorie nemůže být predikována o Bohu.

Všimněme si však, že kategorie vztahu má zvláštní postavení, protože nevypovídá nic o věci samotné, ale jen o částečné dispozici, že ona věc je zaměřena na jinou, označuje ohled na jinou (lat. ad aliquid, řec. pros ti). Takto když Augustin a Boethius zbavili božské vztahy akcidentality a složenosti či změny, nebyly tyto vztahy nekompatibilní s Boží jednoduchostí a byly s to vysvětlit, proč jsou osoby Otce a Syna rozdílné, ale přesto esenciálně identické.[29] Boethius shrnuje ve slavné poučce: „Substance zachovává jednotu, vztah zmnožuje Trojici.“[30]

Vztahovost Otce a Syna čili vztahy otcovství a synovství, nevyčerpávají všechny vztahy v Bohu. Jsou zde další dva vzhledem k Osobě Ducha svatého; dohromady je tedy čtveřice vztahů v Bohu: otcovství (paternitas), synovství (filiatio), dýchání (spiratio) a vycházení (processio). Třetí božská Osoba je rozdílná od Otce a Syna díky vztahu pasivního dýchání neboli jinak *vycházení* (processio).[31] Takto tři božské vztahy – otcovství, synovství a vycházení – jsou vztahy, které konstituují božské Osoby, jak lépe uvidíme níže.

Na základě této analýzy vztahu je potom založená tradice myslitelů, kteří ji dále vyvíjejí. Mezi ně patří i sv. Tomáš Akvinský, který si všiml zásadního poznatku: nejen, že jsou to *reálné* vztahy, které konstituují osoby, a že to jsou vztahy protikladné (oppositio relativa), ale také že to jsou vztahy subsistující. Otcovství a synovství jsou si vzájemně protikladné. A protože jsou tyto vztahy protikladné, jsou to ony, které ustanovují odlišnost osob, ba jsou to božské Osoby samotné, z prosté nutnosti nesloženosti výsostně jednoduchého bytí, jako je Bůh. Otec je sám vztah otcovství, který je protikladným ke vztahu synovství, kterým je sám Syn; podobně jsou potom relační protiklady dýchání a vycházení (pasivní dýchání), které určují rozdílnost třetí

29 Srov. FRIEDMAN, Medieval Trinitarian Thought, s. 14.

30 BOETHIUS, De Trinitate, k. 6: „substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem.“ in FRIEDMAN, Medieval Trinitarian Thought, s. 15; I, q. 28, a. 3, sed contra.

31 Postupem času dojde k úpravě terminologie; místo processio se začne užívat pojmu pasivní dýchání (být vydechován) v opozici k aktivnímu dýchání. Viz POSPÍŠIL, Jako v nebi tak i na zemi, s. 351.

božské Osoby. Je to pasivní dýchání (jako známka osobní tedy náležející jen jedné osobě), které je ustanovuje (rozdílnost) Ducha svatého.[32]

Tento koncept božské Osoby jako subsistujícího vztahu je vlastní svatému Tomášovi, i když může mít nějaké předpoklady v práci jeho učitele sv. Alberta Velikého. On byl prvním teologem, který systematicky rozvinul takový pohled na božskou osobu.[33]

1.2.4. Shrnutí

Jak Akvinský, tak Bonaventura užívají upravenou verzi Augustinova a Boethiova relačního námětu v otázce distinkce božských Osob. Neshoda v otázce, co konstituuje Osoby, nicméně spočívá v tom, co je pojmově dřívější (co má prioritu v rámci lidského intelektu): zda mají prioritu božské vztahy, anebo božské vycházení (původ, emanace).[34] Proto v traktátu De Trinitate bude Tomáš Akvinský nemálo krát vyjasňovat svou pozici (relační teorii) vůči pozici tradičně zastávanou františkánskou školou (emanační teorie).

Určitá shoda mezi teology v 13. století ovšem panovala v terminologii, která byla nutnou.[35] Tato shoda se týkala ohledně typů a počtu trinitárních charakteristik, která jsou přisuditelná (attributable) Bohu.[36] Jsou to tři typy charakteristik, které se mohou vypovídat o božských Osobách: *známky* (notiones), *vlastnosti* (proprietates) a *vztahy* (relationes). Z nich jsou významné známky, neboť jsou zdrojem našeho poznání rozdílnosti Osob. Legitimita známek byla na začátku 13. století zpochybněna a byla zažehnuta debata, o které se zmíníme níže. Známek je patero: *otcovství* (paternitas), *synovství* (filiatio), *vycházení* (processio), *nezrozenost* (innascibilitas), a *dýchání* (spiratio). Z těchto pěti jen čtyři mohou býti zvány vlastnosti (proprietates), neboť tyto se mohou vypovídat právě a jen o jedné osobě; otcovství a nezrozenost Otci, synovství pouze Synu, vycházení jen Duchu svatému. Vztahy (relationes) jsou otcovství, synovství, vycházení (processio) a společné dýchání. Nyní se musíme spokojit s pouhým konstatováním těchto pojmů, nicméně se k nim ještě blíže vrátíme později.

32 Aktivní dýchání nekonstituuje osobu samo sebou, protože je sdíleno Otcem i Synem, kdežto pasivní dýchání náleží právě a jenom Duchu. Viz kap. 4.5. Mnohost a jednota.

33 Srov. EMERY, The Vision of the Mystery of the Trinity in Thomas Aquinas, Doctor communis 2014, Pontifical Academy of St.Thomas Aquinas, Vatican City, s. 39-56. dostupné online http://doc.rero.ch/.

34 Srov. FRIEDMAN, Medieval Trinitarian Thought, s. 50.

35 Tato shoda nicméně nepanovala ve století 12. Viz EMERY, Trinitarian theology of st. Aquinas, s. 32.

36 FRIEDMAN, Medieval Trinitarian Thought, s. 51.

1.3. Tomášův život a recepce Aristotela

Cesta k poznání božských skutečností, po níž sv. Tomáš kráčel, nebyla nijak idylická, jak by někteří hagiografové představovali[37], ale byla podmíněna nahodilými událostmi doby, ve které žil. Abychom porozuměli jeho dílu, je také potřeba vidět Tomášův portrét osobnosti. Vždyť v každém díle je skryt kousek autora. Proto je namístě se poohlédnout za zásadními událostmi Tomášova života, abychom pak lépe mohli pochopit jeho myšlení a inspirace.

Podle dnes nejvíce uznávané teorie se Tomáš narodil roku 1225 do staré šlechtické rodiny Akvinů jako nejmladší ze synů pravděpodobně na rodovém zámku v Roccasecca v jižní Itálii.[38] Blízkost slavného benediktinského kláštera Monte Cassino, byla jasnou indicií, kam rodiče nejmladšího ze synů, který podle tehdejšího zvyku byl určen pro službu církvi, pošlou na studia. Drželi se naděje, že se v budoucnu stane opatem tohoto kláštera. Zde bylo také mladému Tomášovi, který zde měl status obláta, dopřáno základního vzdělání. Tato lokalita, která byla na hranicích papežského a císařského státu, byla příčinou reálných politických potíží Tomášovi rodiny. Byla nucena se několikrát přiklonit na jednu, či na druhou stranu, za což kolikrát citelně doplácela.[39] A tak kvůli okolnostem plynoucích ze sporů císaře a papeže kolem slavného kláštera, je Tomáš okolo svého 15. roku života poslán do Neapole, aby zde započal ‚studium generale', tj. svobodná umění. Zde se dostává do styku s Aristotelovou filozofií přírody a metafyzikou.

Toto dějinné období je význačné vznikem nových řeholních řádů tzv. žebravých. Roku 1223 vzniká řád menších bratří a o sedm let dříve řád bratří kazatelů, se kterým se Tomáš dostal do styku právě během jeho pobytu v Neapoli. Dominikáni na sv. Tomáše zapůsobili natolik, že se r. 1244 stává novicem. Toto rozhodnutí zpočátku nenašlo podporu své rodiny, která by ho stále ráda viděla v pozici opata na Monte Cassinu. Proto se neapolští bratři rozhodnout předejít nepříjemnostem posláním Tomáše pryč, do Říma a dále ještě do Bologně. Nakonec ho z iniciativy jeho matky Teodory jeho bratři zadrželi na cestě a odvezli do Roccasecca, kde byl přes jeden rok držen v ‚domácím vězení'. Z této doby zřejmě pochází i slavná historka s podstrčenou nevěstkou.[40]

37 Např. Tomáš z Cantipré. Viz TORRELL, Svatý Tomáš Akvinský: osoba a dílo, 1. vyd., Praha: Krystal OP, 2017, s. 7; s. 17.

38 TORRELL, Sv. Tomáš: osoba a dílo, s. 11.

39 Ibidem.

40 Ibidem, s. 16.

Nakonec však jeho rodina respektuje jeho vytrvalé rozhodnutí a propouští ho. R. 1255 obléká bílý hábit a je poslán na další studia.

Od první poloviny 12. století do Západní Evropy začínají pronikat díla Starých Řeků většinou přes syrské a arabské překlady a později přímo řecké texty.[41] A tak je také postupně překládáno Aristotelovo dílo, z kterého do té doby byla známa jen částečně jeho logika. Tento jev je všeobecně znám jako *recepce Aristotela*. Právě v době kdy západní křesťanstvo začíná systematizovat své augustinovsko-platónské pojetí světa a krystalizuje se myšlení v novém stylu sum a v prostředí, ve kterém vznikají – univerzity, proniká Filozof, který „nepřidává jen něco nového k tomu, co je již k dispozici; v těchto [jeho] spisech se spíše skrývala výzva, která od základu zpochybnila vše, co bylo dosud myšleno.“[42] První tisíciletí je myšlení křesťanské vzdělanosti více pod vlivem Platónova myšlení (prezentované především sv. Augustinem) nežli tomu Aristotelovu. To se však ve 12. století mění a v západním myšlení dozrává úplně nová připravenost otevřít se skutečnosti světa reprezentovaného Aristotelem.[43]

Největší pozornost si pochopitelně vysloužily „novátorské“ spisy fyzické a metafyzické. Přes půl století od roku 1210 existovala řada církevních varování, omezení a zákazů týkajících se veřejného přednášení o Aristotelovi, nicméně na druhé straně se studium jeho díla stále více praktikuje bez žádných větších skrupulí. Tato omezení však byla většinou vydávána skupinou univerzitních profesorů, která se bránila proti nepohodlným novotám. Pochybnosti církve ohledně Aristotela byly rozptýleny, když se v 13. století rozpoznala nepravost novoplatónských spisů připisovaných Aristotelovi. K tomu Hans Joachim Störig uzavírá: „A tak se stalo, že církev, která ještě v letech 1210-1215 studium aristotelské přírodní filozofie zcela zakazovala, již 20 let poté podmíněně a zakrátko nato oficiálně opět připustila, by v následujícím období určila, že se magistrem nemá stát nikdo, kdo nepřednáší o Aristotelovi.“[44] První teolog křesťanského západu, který se pustil na vlastní pěst do propracování a osvojení si celého známého Aristotelova díla, byl Švab Albert Veliký.[45] Byl to právě on, kdo zprostředkoval aristotelské učení Tomášovi. Bez Alberta by Tomášovo dílo nebylo myslitelné.

41 Ve 12. st. Gerhard z Cremony, 13. st. Vilém van Moerbeke. Viz Störig, Malé dějiny filozofie, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 190.

42 PIEPER, Scholastika, Praha: Vyšehrad, 1993, s. 79.

43 Srov. Ibidem, s. 80.

44 STÖRIG, Malé dějiny filozofie, s. 190.

45 PIEPER, Scholastika, s. 85.

Pojďme se ale vrátit zpět k Tomášovi. Již jako člen řádu sv. Dominika cestuje do Říma a později do Paříže, aby zde započal studium na tamější slovutné univerzitě. Zde se potkává se svým učitelem, a to právě Albertem Velikým, u kterého se stává jeho asistentem a dokončuje bakalářské studium (svobodná umění). Začíná souběžně studovat i studia teologická. V roce 1248 odjíždí spolu s Albertem do Kolína nad Rýnem[46], kde pokračuje v studiu teologie a Aristotela i jeho práci asistenta a píše zde své některé biblické komentáře a mimo jiné i spis De ente et essentia. Na doporučení sv. Alberta Tomáš roku 1252 odjíždí opět do Paříže a stává se zde bakalářem a vyučuje zde i přes svůj nízký věk. Mimochodem právě v letech tohoto prvního pobytu v Paříži získala fakulta svobodných umění oficiální svolení vyučovat všechny Aristotelovy knihy. Tomáš píše komentář k Lombardského Sentencím, jak bylo tehdy nutným krokem k dosažení titulu mistra spolu s aktivní asistencí svému mistrovi v disputacích. Roku 1256 se tak tedy stává mistrem teologie s právem vyučovat. V Paříži vyučuje do roku 1259.

Po těchto třech letech pařížského pobytu Tomáš odjíždí zpět do Itálie, kde pobývá na různých místech. V Orvietu (1261-1265) je jmenován lektorem tamního konventu. Pracuje v relativní svobodě na Sumě proti pohanům patrně dokončené před r. 1267. V roku 1265 je Tomáš poslán do Říma, kde má založit studium pro formaci bratří z konventů římské provincie. Zprvu vyučoval své svěřence podle Sentencí, avšak později se rozhodl vypracovat dílo určené pro začátečníky. Není to jiné dílo než ono nejslavnější, které tento velký teolog vrcholné scholastiky sepsal – Summa Theologiae, ke které se blíže vrátíme později. Vedle ní pracoval i na dalších dílech, z nichž jmenujme alespoň pár: De potentia, komentář k Pseudo-Dionýsiovu spisu De divinis nominibus, komentář k Aristotelovu spisu De anima.

Po tomto plodném římském období se Tomáš vrací do Paříže pravděpodobně koncem roku 1268. Důvody k opětovnému povolání do Paříže nejsou zcela jasné, ale s jistotou můžeme konstatovat, že jimi byly aktuální spory na půdě pařížské univerzity; na jedné straně bylo třeba přesvědčit konzervativce z teologické fakulty, kteří viděli nebezpečí pro křesťanskou víru v Aristotelovi, a na straně druhé bylo třeba se vymezit vůči averroismu.[47] Dalším důvodem mohl být spor mendikantských řádů s kněžími světskými, kteří je chtěli vyloučit z univerzitní výuky. Tomášovou hlavní pracovní

46 Albert je zde pověřen založením nového učeliště – studium generale. Viz TORELL, Sv. Tomáš: osoba a dílo, s. 24.

47 Monopsychismus je teze, že všichni lidé mají jednu jedinou rozumovou duši. Představitelé Siger z Brabantu či Boethius z Dacie.

náplní byla výuka a práce na dalších textech. Sepisuje další komentáře k Písmu, komentáře k Aristotelovi (O vyjadřování, Druhé analytiky, Etika Nikomachova, Fyzika, Metafyzika), disputované otázky De malo, De anima aj., a potom hlavně dopisuje druhou část Summy Theologiae. Vzhledem k velikému počtu nově vznikajících textů, je velmi pravděpodobné, že je již nepsal osobně, ale měl k dispozici sekretáře, kterým text diktoval. Mnohdy takto diktoval simultánně na různá témata vícero sektretářům.[48]

Po zhruba čtyřletém pobytu Paříž opouští na jaře roku 1272. Odjíždí do rodné krajiny do Neapole, kde zakládá další řádové učiliště, které se mělo stát teologickou fakultou univerzity. I zde vedle práce na Teologické sumě (ve které dospěl v Tertia pars k otázce 90) a výuce pracuje na dalších úkolech, jako jsou komentáře k Aristotelovi či k listu Římanům a žalmům. Po tomto návratu do Itálie „se nám začíná objevovat jiný Tomáš.“[49] Stává se více odtažitý a během sloužení mše svaté na Květnou neděli a o svátku sv. Mikuláše zažívá dlouhé extáze. Právě od druhého zmíněného svátku se Tomáš jevil hluboce proměněn. Začínají se projevovat i fyzické nemoci a celková únava. Přestává psát i diktovat, ba dokonce se zbavil svého psacího náčiní. Na otázku svého společníka Reginalda, proč zanechává psaní, zkrátka odpověděl: „Už nemůžu. Všechno, co jsem napsal, mi připadá jako sláma ve srovnání s tím, co jsem viděl.“

Ještě koncem roku 1273 cestuje za svou milovanou sestrou hraběnkou Teodorou, ale téměř hned se vrací do Neapole a koncem ledna se vydává na cestu na koncil do Lyonu.[50] Cestou stále slabší onemocněl, proto se zastavil v opatství Fossanova, aby nabral sílu, ale po pár týdnech 7. března umírá.

48 TORRELL. Sv. Tomáš: osoba a dílo, s. 174.

49 Ibidem, s. 193.

50 Koncil svolal papež Řehoř X. Jednou z otázek byla i jednota církví (západní a východní), ke které ještě na žádost papeže Urbana IV. Tomáš napsal spis Contra errores Graecorum, který vezl s sebou.

2. Kapitola: Teologie – filosofie

Abychom mohli pochopit samotné pojednání O Trojici, je potřeba se podívat, jak Tomáš vnímá samotnou *posvátnou nauku*, co je jejím cílem, a zda má své odůvodnění. V tomto světle se spolu s Tomášem zeptáme na obdobné otázky ohledem trinitární teologie. Protože hlavním záměrem teologie je zprostředkování poznání Boha (a nejenom pokud sám o sobě jest, nýbrž pokud jest původem věcí a jejich cílem, a zvláště rozumového tvorstva), [51] bude dobré si nejdříve ujasnit pár zásadních východisek, které se týkají tohoto zprostředkování poznání posledního cíle člověka. I když Tomáš otázku poznatelnosti Boha neřeší v Teologické sumě jako první otázku, je pro nás užitečné uvážit neprokazatelnost Boha ve své úplnosti, ve své troj-osobnosti, hned na začátku.

2.1. Zjevení: k čemu teologie?

Blaženost tkví v činnosti rozumu, znát náš cíl

Každý člověk touží po blaženosti. V čem spočívá tato blaženost? Protože toužíme po trvalém stavu blaženosti, nemůže být odpověď ve stvořeném konečném jsoucnu. Poslední blaženost tkví v jsoucnu nestvořeném, dokonalém. Podle Andělského doktora je nejblaženější činností, které je člověk schopen, činnost rozumu. Ta je totiž nejvyšší, protože její činnost spočívá v odkrývání příčin, věcí obecných a neviditelných. Podobně jako Aristotelés má za to, že každý člověk od přirozenosti touží po vědění. Takové vědění je nejvyšší, které je o obecném a nutném, tj. že můžeme poznat obecné a pravdivé zákonitosti, ze kterých něco nutně plyne. K takovým závěrům nás přivádí právě činnost rozumu, a tak je to činnost nejdokonalejší, nejvyšší, protože odhaluje nejvyšší (nejhlubší) struktury. Blaženost tedy bude právě v plném poznání Stvořitele, ze kterého všechno pochází a dává všemu odůvodnění.

> … poslední blaženost člověka záleží v jeho nejvyšší činnosti, což jest činnost rozumu. … Neboť v tom je poslední dokonalost rozumového tvora, co je původem jeho bytí: neboť tak je něco dokonalé, jak je blízké svému původu. … V člověku je totiž vrozená touha poznat příčinu, když patří na účinek, a z toho v lidech povstává podiv. Kdyby tedy rozum tvora rozumového nemohl dojít k první příčině věcí, touha přírody by zůstávala bezúčelná.[52]

51 Srov. ST I, q. 2, a. 1.
52 ST I, q. 12, a. 1, co.

Všechno vychází z Boha nakolik je dobrý, a tak mají všichni tvorové v sobě vrytou náklonost k hledání dobra. Všimněme si, že je zde určitá cirkulace: pocházejí z dobra a k němu zas inklinují. Od Boha pocházíme a k Bohu směřujeme (exitus – reditus).[53] Jen rozumový tvor však může dokonale dojít cíle, protože ten dokáže dosáhnout Boha svobodným poznáním a láskou. A v tomto dosažení tkví blaženost.[54] Tak se lidské pokolení snaží dopátrat svého původu a cíle. Jeden musí znát svého cíle, aby věděl, jak konat, aby k němu došel, a stvoření nás k tomu má vést. Otázka je nasnadě: je možné, aby člověk svou vlastní silou, svým vlastním přirozeným rozumem poznal konečný důvod svého bytí? Tomáš se domnívá, že lze přirozeným rozumem lidským poznat Boha jen jako příčinu věcí.[55]

Nedokonalé poznání Boha

Boží existence není pro člověka samozřejmá, bezprostředně zřejmá pravda. Bezprostředně pro nás zřejmé pouze to, co náleží k vlastnímu formálnímu předmětu lidského rozumu. Jeho vlastním předmětem je to, co se poznává přímo, tj. to, co se poznává bezprostředně, bez usuzování; tak je bezprostředně zjevná konkrétní existence tělesné věci a naše vlastní existence jakožto myslícího subjektu.[56] Lidský rozum však dochází k poznání o věcech, které jsou odlišné od jeho vlastního formálního předmětu, postupným usuzováním neboli *diskurzivním* poznáváním.[57] Tak můžeme dojít k poznání o Boží existenci jen na základě postupného úsudku.

Svatý Tomáš vypočítává pět cest, jak lze dojít k poznání existence Boha.[58] Nemáme v úmyslu je zde všechny vypočítávat, ani se zde jimi nějak více zaobírat. Je pro nás podstatné, že člověk svým rozumem může dojít k poznání prvního činitele; ve své obecnosti jde o úsudek, že z účinku usuzujeme na nějakou nutnou příčinu. Z existence tvora usuzujeme na existenci tvořitele. Zde je však malý háček. Můžeme Boha poznat, jen jako příčinu ne jako Boha, který je takový, jaký je ve své dokonalé esenci. Nemůžeme naším stvořeným rozumem plně poznat jeho nestvořenou podstatu.

53 Níže (kapitola 3. Struktura ST) uvidíme, že je takto strukturovaná i ST. I když zde Tomáš radši užívá aristotelské termíny princip a cíl (finis) než novoplatonské exitus a reditus, smysl je týž.

54 Srov. Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 1 co.

55 Podobně jako Aristoteles. Pro něj však byl Bůh nehybný činitel. Z prostého důvodu: pokud by byl v pohybu, něco jiného by ho do tohoto pohybu muselo uvést.

56 Srov. GREDT, Základy aristotelsko-tomistické filozofie, Praha: Krystal OP, 2009, § 702.

57 Srov. SVOBODA, Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského, Praha: Krystal OP, 2012, s. 27.

58 Viz ST I, q. 2, a. 3, co.

> … naše přirozené poznání má počátek ve smyslech; proto naše poznání může dosáhnout tam, kam může být vedeno předměty smyslů. Ale ze smyslových předmětů nemůže náš rozum dojít až tam, aby viděl Boží esenci, poněvadž smysloví tvorové jsou účinky, které se nerovnají Boží moci. Proto z poznání smyslových nemůže býti poznána celá Boží moc, a v důsledku ani nemůže být viděna jeho esence. Ale poněvadž účinky jsou závislé na příčině, můžeme z nich býti přivedeni k tomu, abychom poznali o Bohu, že jest, a abychom o něm poznali to, co musí mít jakožto první příčina všeho, převyšující všechny své účinky. Proto o něm poznáváme jeho poměr ke tvorům, že totiž je příčinou všech; a odlišnost tvorů od něho, že totiž on není nic z toho, co jest od něho činěno, a že se to o něm nepopírá pro jeho nedostatečnost, nýbrž proto, že je převyšuje.[59]

Člověk na jednu stranu má poznat podstatu Boha, je to jeho cíl, ale na druhou stranu není toho schopen. Není toho schopen silou svého přirozeného rozumu. Nemá kapacitu obsáhnout Jeho bohatost. Na jedné straně je *capax Dei*, na druhé je toho neschopný úplným způsobem:

> Musí se říci, ježto něco jest poznatelné, pokud jest v uskutečnění, že Bůh, jenž jest čiré uskutečnění bez jakéhokoliv příměsku možnosti, sám o sobě jest nejvíce poznatelný. Ale co jest samo o sobě nejvíce poznatelné, některému rozumu není poznatelné, poněvadž předmět poznání přesahuje rozum; jako na slunce, jež jest nejvíce viditelné, nemůže hleděti netopýr pro nadmíru světla.[60]

Podobně na jiném místě:

> …Avšak žádný stvořený rozum nemůže dosáhnouti onoho dokonalého způsobu poznání Boží esence, jakým je poznatelná.[61]

Jak vidíme, naše poznání je omezené tím, že počíná od smyslově vnímatelných materiálních jednotlivých věcí. Poznávající subjekt může i kromě své formy, skrze niž je *tím, co je*, mít akcidentálně i formy věcí jiných (abstrahovaných ze smyslových jednotlivin). Poznání spočívá právě v tom, že individuum rozumové přirozenosti, tedy bytost schopna rozumového poznání, přijímá formy jiných ‚objektů', které jsou mimo něj. Avšak tímto přijetím formy v poznávajícím nevzniká nic třetího, jako když vosk přijme formu pečetě, vzniká určitým způsobem jako třetí věc ztvárněný vosk. Poznávající (nehmotná mohutnost) se však stává poznávanou formou.[62] Tak se poznávací mohutnost připodobňuje poznávané formě. Poznání tedy spočívá v tom, že

59 I, q. 12, a. 12, co.
60 I, q. 12, a. 1, co.
61 I, q. 12, a. 7, co.
62 GREDT, § 341.

forma poznávané věci je v poznávajícím subjektu a takto se ztotožňují. Avšak toto přijetí formy se děje natolik omezeně, nakolik je omezený přijímající; poznané není stejně v každém poznávajícím, nýbrž různě v různých, dle přirozenosti.[63] Proto není lidský rozum schopen pojmout Boží esenci takovou, jaká je, neboť vnímáme podle našeho způsobu vlastnímu naší přirozenosti.

> …jest nemožné, aby nějaký stvořený rozum viděl svou přirozeností Boží esenci. Neboť poznávání povstává z toho, že poznané je v poznávajícím. Ale poznané je v poznávajícím podle rázu poznávajícího. Tedy poznání jakéhokoli poznávajícího je podle rázu jeho přirozenosti. Jestliže tedy ráz bytí nějaké poznávané věci přesahuje ráz přirozenosti poznávajícího, poznání té věci musí být nad přirozenost onoho poznávajícího.[64]

Naše lidské chápání je omezené, tudíž i pojem Boha v nás je nutně touto omezeností uzpůsobený. Nevnímáme Boha takového, jaký je sám o sobě, ale tak, jak jsme schopni ho vnímat. Kdybychom byli schopni poznat Boží přirozenost tak jak je, museli bychom být sami Bohem, což je zjevně nepravda. Jediný, kdo je chopen poznat Boha dokonale je sám Bůh. On je sám sobě prvním předmětem poznání. On sám je dokonale totožný s předmětem jeho poznání – s jeho „formou“. Tuto myšlenku poznání dále rozvine Tomáš v otázce vycházení Slova a Lásky v Bohu, která, jak uvidíme, je zásadní.

Nutnost zjevení

Filozofickou cestou tedy můžeme poznat, že máme nějakého původce. K však tomu, abychom mohli nahlížet dokonalou přirozenost Boha, bylo nutné samotné Boží přičinění. Toto ‚přičinění‘ se v křesťanské tradici nazývá zjevení (revelatio) a na něm odvislá zdarma poskytnutá pomoc – milost Boží.

Optimistická možná až naivní představa, že by všichni lidé byli ochotni poslouchat rozumu, jak je mnohdy cítit z Tomášova způsobu argumentace, je pošetilou iluzí. Jednomu se může zdát, jako by Tomáš předpokládal, že pokud budeme poslouchat pozorně až do konce, budeme přesvědčeni. Nicméně takového dokazování by nemuselo brát konce a navíc, ne všichni máme to štěstí se rozumově pravdou zabývat. Copak je snad duše univerzitního vzdělance důležitější než duše prostoduchého rolníka? Nejvyšší pravdy nám byly dány tajemným neboli zázračným způsobem – zjevením. Toho si je

63 Srov. ŠIMANKO, s. 111.
64 ST I, q. 12, a. 4, co.

svatý Tomáš vědom (podobně i ostatní scholastikové) a tak vidí v teologii nejvznešenější z věd.[65]

Proto Tomáš zdůrazňuje důležitost zjevení nutného ke spáse člověka (která tkví v poznání Boha). Ale aby byl člověk tíhnut k nějakému cíli, musí ho nejdříve znát; tak se to událo v dějinách spásy nejvíce zřejmé posláním Božího Syna, jenž se stal člověkem, a tak se nám zpřístupnil ve smyslově vnímatelném světě. Poznání Boha zpřístupněného zjevením je předmětem teologie, na rozdíl od filozofických disciplín, které mohou dojít jen tak daleko, jak stačí lidská přirozenost.

> … k lidské spáse bylo nezbytné, aby vedle filozofických disciplín, které se vynalézají lidským rozumem, byla nějaká nauka podle Božího zjevení. A to hlavně proto, že člověk je od Boha zařízen k nějakému cíli, který přesahuje pochopení rozumu. … Avšak cíl musí být napřed znám lidem, kteří své myšlenky a skutky mají řídit k cíli. Proto bylo nutné ke spáse člověka, aby Božím zjevením poznal některé věci, které jsou nad lidský rozum. Člověk musel být poučen zjevením Božím také o tom, co lidský rozum může o Bohu vypátrat. Neboť pravdy o Bohu, rozumem vypátrané, dostalo by se člověku málokterému a po dlouhé době a s přimísením omylů. A přece na poznání té pravdy závisí celá spása člověka, která tkví v Bohu. Aby tedy lidé dosáhli spásy obecněji a bezpečněji, bylo nutné, aby o Bohu byli poučeni zjevením. Bylo tedy nutné, aby mimo filosofické předměty, které se vynalézají lidským rozumem, byla posvátná nauka ze zjevení.[66]

Touto nezbytností zjevení Tomáš nemyslí, že by se Bůh musel zjevit. Nesmíme to chápat v *absolutním* smyslu. Je to Boží svobodné rozhodnutí, že se zjevil člověku. Bylo to však nutné pro nás a naši spásu, abychom mohli dojít cíle. Proto se nám Bůh ve své dobrotě zjevuje a dává.

Boha, jak je v sobě (in se), žádný stvořený intelekt svou přirozenou silou nemůže vidět. Je však možné, aby tvor rozumový k tomuto vidění, na kterém je postaven věčný život nám přislíbený, byl povznesen nadpřirozeným způsobem, když sama Boží esence se stane poznatelná rozumu povzneseného světlem slávy. Díky zdarma danému daru (boží milosti) jsme uschopněni dojít cíle – nahlížet Boží esenci ve stavu blaženosti v nebi.

Nyní můžeme lépe vidět rozdíl ‚nadpřirozené' teologie založené na zjevení a přirozené teologie (metafyziky). Metafyzika se zabývá Bohem chápaného jakožto první příčinu věcí, avšak teologie uvažuje o Bohu jako takovém, jak je o sobě, protože je založena na Písmu svatém, tedy skrze zjevení. Jediná podřízenost teologie spočívá ve

65 Srov. ST I, q. 1, a. 5.
66 ST I, q. 1, a. 1, co.

vyšším vědění skrze zjevení. Zjevení poskytuje principy teologii, ze kterých potom vychází.[67]

> … ve filosofické nauce, která uvažuje tvory o sobě a z nich přivádí k poznání Boha, je úvaha o tvorech první, kdežto o Bohu poslední. Avšak v nauce víry se uvažuje o tvorstvu jen ve vztahu k Bohu, tedy první je úvaha o Bohu a potom o tvorech; tak je dokonalejší proto, že je podobnější Božímu poznání, jež sebepoznáváním poznává jiné.[68]

Teologie neboli posvátná nauka má tedy výsadní pozici mezi veškerými lidskými vědami, protože v jejím případě se nejedná čistě jen o lidské vědění. Jejím předmětem je samotný Bůh, který člověku dal o sobě vědět věci, které by člověk sám nemohl prokázat.

Bůh tvoří jako jeden, nemožné rozpoznat Trojici

Bůh, jak víme z Písma a z Tradice, se zjevil člověku a projevil se ve třech Osobách (jak říkáme). Pokud Boží esenci, nemůžeme přirozeně plně poznat, je zřejmé, že nemůžeme rozpoznat ani to, že tato esence je sdílená třemi rozdílnými individui, tzn. nelze rozpoznat mnohost ve vnitřním životě Boha, který je naprosto jeden. Poznání o Trojici v Bohu nám zprostředkovává víra. Výlučné postavení víry oproti přirozenému rozumu bylo esenciálním rysem trinitární teologie od jejího počátku, nicméně se v období scholastiky objevují polemiky a myšlenky opačného mínění, proto na to svatý Tomáš reaguje i v Teologické sumě.[69]

Pierre Abelard (1079-1142) rozpoutal diskuzi, že lze poznat trojici Osob přirozenou silou rozumu. Jeho tezi postavil na esenciálních atributech Boha, které jsou rozumu přístupné: moc, moudrost, dobrota. Tyto atributy přivlastňujeme božským Osobám podle toho, jak projevují navenek a podle určitých podobností, které vidíme v řádu stvořeném. Tyto podobnosti, obrazy či stopy užíváme pro nás k objasnění či vyjasnění božských Osob. Tak Otci připisujeme atribut moci z důvodu jeho jedinečné moci jeho majestátu, Synu potom moudrost, skrze nějž bylo vše stvořeno (podobně jako nějaký moudrý umělec tvoří dílo skrze jeho ideu) a konečně Duchu svatému dobrotu, protože se vylévá a posvěcuje tvora a dává mu milost. Pro Abelarda bylo říct, že *Bůh je tři*

67 Srov. ST I, q. 1, a. 2: sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.
68 SCG lib. 2 cap. 4 n. 6.
69 ST I, q. 32, a. 1.

Osoby, totéž jako říct, že Boží podstata je mocná, moudrá a dobrá.[70] Když tedy podle něj filozofové v čele s Platonem poznali tuto trojici atributů tedy moc, moudrost a dobrotu v Bohu, poznali trojici božských Osob.

Tomáš toto tvrzení vyvrací, a naopak jasně stojí za tím, že jedině vírou lze dojít poznání o existenci mnohosti božských Osob. Jeho tvrzení odůvodňuje na dvou základech; na vlastním způsobu lidského poznávání a na jedinosti přirozenosti Boha, který se projevuje jako jediná příčina v díle stvoření, protože Bůh jedná tvůrčí silou (virtus creativa) své přirozenosti, která je všem Třem společná. Toto lépe pochopíme níže, když se budeme zabývat Osobami v porovnání s esencí, nyní nám však postačí tento závěr, že Bůh tvoří jako jeden. Proto když chceme z účinků jedné přirozenosti dojít k její existenci, dojdeme tak jen k této jedné přirozenosti jakožto jedné tvořící příčiny, a nikoli k rozdílným vlastnostem tří Osob:

> Je nemožné dospět přirozeným rozumem k poznání Trojice božských Osob. Shora jsme ukázali, že člověk může dosáhnout přirozeným rozumem poznání Boha jen prostřednictvím tvorů. Ale tvorové vedou k poznání Boha jako účinky k příčině. Tedy o Bohu lze přirozeným rozumem poznat jen to, co mu nutně náleží jako principu všech jsoucen. … Ale tvůrčí síla je společná celé Trojici. Proto náleží k jednotě esence, nikoli k rozdílnosti Osob. Tedy přirozeným rozumem lze o Bohu poznat to, co náleží k jednotě esence, nikoli to, co náleží k rozdílnosti Osob.[71]

Vyloučení nutného argumentu

I když Bůh – Trojice není realita kontingentní ale nutná, přece tuto realitu Trojice božských Osob nelze dokázat žádným (přirozeným) rozumovým argumentem tak, že by z tohoto argumentu nutně vyplývala existence Trojice. Takto se o to někteří podle Tomáše snažili dokázat například na základě boží nekonečné dobroty či lásky, která ze své podstaty vyžaduje, aby byla sdílená mezi Osobami; tedy v Bohu musí být mnohost Osob. Důvodem této snahy prokázat Trojici jim byl citát Richarda od sv. Viktora. Stojí v něm, že pro „jakýkoliv výklad pravdy lze najít nejen pravděpodobné argumenty, ale i argumenty nutné.“[72] Nutnými argumenty (necessaria) se myslí takové, které dokazují nutnost závěru. Dokazují, že vždy se dojde k jednomu nutnému závěru. Oproti tomu jsou důkazy pravděpodobné, které nemají takovou sílu nezbytnosti.

Toto rozlišení má Tomáš na mysli v jeho reakci na tendenci některých najít nutný důkaz: Důvod (argument) pro něco lze myslet dvojím způsobem. Prvním způsobem tak,

70 Viz. EMERY, Trinity in Aquinas, s. 5.
71 ST I, q. 32, a. 1, co.
72 ST I, q. 32, a. 1, ad 2.

že se dostatečně dokáže nějaký princip,[73] který je vždy platný. Tímto způsobem lze dokázat, že Bůh je jeden. Druhým způsobem však důvod nespočívá v dostatečném dokázání nějakého principu, ale ukazuje, že s již stanoveným principem jsou ve shodě účinky, které mu odpovídají.[74] Takový důvod však není dostatečný, neboť účinky mohou odpovídat i jinému principu, jinému vysvětlení. Tímto způsobem vysvětlujeme mnohost Osob v božství, nicméně to neznamená, že by z těchto argumentů nutně vyplýval důkaz o Trojici v Bohu; jsou to důkazy pravděpodobné, nikoli však důkazy nutné, tj. dokazující, demonstrativní.

Tomáš tedy odsuzuje tendenci přisuzovat lidskému rozumu poznatelnost Trojice Osob, a ukazuje, že taková snaha má i nežádoucí praktické dopady. Tvrdí, že věřícím se má dokazovat to, co patří k víře, pouze z autority.[75] V případě lidí nevěřících stačí obhájit, že to, čemu věříme, není nemožné (pravděpodobné argumenty). Protože když použijeme důkazů lidskému rozumu nepochopitelných k získání druhých na víru, dosáhneme tak leda posměchu a tím uškodíme nejen sobě, ale i církvi. Takový postup není v žádném případě nijak užitečný pro získání druhých na víru.

Jiný důvod, který Tomáš uvádí, a podle nás je hlavní, proč snaha dokázat Trojici osob přirozeným rozumem je marná, se týká důstojnosti víry samé. Vždyť víra je zaměřena ve své povaze k věcem neviditelným čili k věcem, o jejichž poznání nelze dojít přes smysly. Jelikož náš rozum dochází poznání přes smysly z jednotlivých věcí, jsou tyto neviditelné (nesmyslové) věci přesahující náš rozum. Těžko bychom potom mohli mluvit o víře, kdyby z vlastní povahy nebyla zaměřena na skutečnosti přesahující přirozený rozum. Takto ti, kteří by se snažili dokázat Trojici osob přirozeným rozumem, se odchylují od víry.[76]

Když chceme v teologii ukázat Boží troj-osobnost, tak podle Tomáše důvody k tomu užívané nejsou nutné, ale pouze pravděpodobné. Těch budeme užívat k ukázání, že víra není nemožná. K rozpoznání Trojice v Bohu nelze dojít přirozenou silou lidského rozumu. K čemu nám je dobré tedy takovou pravdu, kterou nelze rozumem přirozeně postřehnout, vůbec znát?

73 V latinském originálu není slovo principium ale radix čili kořen. Viz I, q. 32, a. 1, ad 2.
74 ST I, 32, 1, ad 2.
75 ST I, q. 32, a. 1, co.
76 Ibidem.

Důvod zjevení Trojice

Viděli jsme, že podle Tomáše bylo nezbytné pro lidstvo, aby se Bůh zjevil, a z toho plyne nutnost teologie, tj. vědy o Bohu zjeveném. Filozofická věda, spočívající na poznání z přirozeného lidského rozumu zkrátka nestačí k dosažení úplného obrazu pravého Boha, a tedy ani ke spáse, tj. k cíli, který musíme znát, abychom k němu došli. Stejný důvod Tomáš udává, když vysvětluje nutnost zjevení Boha jako Trojice téměř uprostřed celého pojednání o Trojici:

> Poznání božských Osob bylo pro nás nutné ze dvou důvodů. Zaprvé abychom správně chápali stvoření. Když řekneme, že Bůh všechno učinil svým Slovem, vylučujeme omyl těch, kteří říkají, že Bůh vytvořil věci z nutnosti své přirozenosti. Ale když v něm uznáme existenci vycházení lásky, ukazujeme, že Bůh nevytvořil tvory z nějaké potřeby, ani z nějaké jiné vnější příčiny, ale z lásky ke své dobrotě. … Za druhé a hlavně, abychom správně chápali spásu lidského pokolení, která se uskutečňuje skrze nestvořeného Syna a darem Ducha svatého.[77]

Poznání Trojice bylo pro člověka nutné hlavně z důvodu pochopení jeho spásy, tedy jedná se zde hlavně o soteriologický rozměr. Tak skrze vtělené Slovo máme dar poznat „formu“ Boha, a tak se s ní ztotožnit, což je náš cíl. A toto je (v takové míře) výlučné pro bytosti rozumové přirozenosti, kterým je vlastní schopnost rozumu a lásky.

První udávaný důvod poznání božských Osob se týká správného chápání stvoření, či celé Boží aktivity ke světu, tedy jde zde o oblast spekulativní. Když si však uvědomíme, že pro Tomáše je nejblaženější činností činnost rozumu, není těžké pochopit, že ono pochopení spásy a pochopení stvoření má stejný kořen a záměr; nakonec stvoření nám má sloužit k našemu posvěcení. Když pochopíme, že svět Bůh stvořil svým Slovem z čiré Lásky, pochopíme, že svět není nutným následkem Boží přirozenosti (což by nás vedlo k panteismu), a že je Bůh na stvoření nezávislý. A tak lépe pochopíme důvod a cíl našeho života a stáváme se účastni na nejvyšší moudrosti, na Moudrosti samotné.

> Avšak posvátná nauka nejvlastněji pojednává o Bohu, jako o nejvyšší příčině, poněvadž nepojednává jen o tom, co lze poznati z tvorů, co poznali filosofové, … nýbrž [pojednává] i o tom, co jemu samému [Bohu] je o sobě známo a jiným sděleno zjevením. Tedy posvátná nauka nejvíce se nazývá moudrostí.[78]

77 ST I, q. 32, a. 1, ad 3.
78 ST I, q. 1, a. 6, co.

Proto posvátná nauka tedy věda, která studuje Boha takového, jaký je, je nejvyšší moudrostí mezi všemi lidskými moudrostmi. Neboť moudrý je ten, který zná příčiny a kdo zná příčinu nejvyšší, je účasten na nejvyšší moudrosti. To je také důvod, že rozjímání nad Trojicí není jen jakousi tajenkou či logickým cvičením bez jakéhokoliv významu pro náš duchovní život. V Tajemství Trojice docházíme k poznání nejdokonalejšího intelektuálního života, tj. ve třech osobách, které ve stejné božské pravdě žijí stejným aktem čiré inteligence, která je subsistující inteligence sama.

Nicméně mějme na paměti, že to, že vírou osvícený rozum ve světle Trojice může lépe chápat stvoření, ještě neznamená, že by ze stvoření bylo možno tuto Trojici poznat. Je na místě se tedy ptát, k čemu je přirozený rozum, když jím Trojici nemůžeme poznat, takže musela být zjevena?

2.2. Spekulace: k čemu filosofie?

Když Tomáš „dává přednost“ Zjevení, neznamená, že by „nedal zelenou“ přirozenému rozumu. Zjevení není v žádném případě proti rozumu. Pokud je v naší přirozenosti poznávat, proč bychom neměli přirozeným světlem rozumu také poznávat či osvětlovat pravdu, jež nám byla dána shůry? Jak bychom mohli dojít plnosti milosti, pokud bychom nejdříve neudělali to, co je v našich přirozených silách. Tím více se člověk stává pravověrnějším, čím více se stává rozumovějším a tedy přirozenějším. Protože byl svatý Tomáš vpravdě pravověrný, mohl být také tak rozumový či přirozený, že je představován jako vzor pro studenty teologie.[79] Ona Moudrost, jež je darem Duchem svatého, ho vedla k poznání o božských věcech v takové míře, že si vysloužil přízvisko Andělský doktor. Tato Moudrost však předpokládala a pracovala s moudrostí přirozenou, již v sobě svatý Tomáš pěstoval s nevšedním zápalem pro pravdu.

Nahoře jsme viděli, že Tomáš má za to, že mimo filosofické předměty, které se vynalézají lidským rozumem, byla potřeba posvátná nauka založená na zjevení. Slovo *mimo* však nevylučuje tyto filosofické vědy z lidského poznání nějak úplně, že by byly k zahození. Vylučuje je z oblasti nejvyšší – oblasti pravého živého Boha lidskému rozumu přirozeně nepřístupného. Filosofie má své opodstatněné místo, které jí právoplatně podle jejich schopností náleží, ale zjevení je zkrátka mimo její předměty. Nicméně může (a má) být nápomocná vědě nejvyšší:

79 Srov. Optatam Totius 16; Fides et Ratio 44.

> Posvátná nauka sice užívá lidského rozumu, ne však aby dokazovala víru, čímž by byla zničena zásluha víry, nýbrž k objasnění některých věcí, které se probírají v této nauce. Když tedy milost neničí přirozenost, nýbrž ji zdokonaluje, je zřejmé, že přirozený rozum má sloužit víře.[80]

credo ut intelligam, intelligo ut credam

Kromě Písma svatého a výroků Otců mohou filozofické vědy vlastním způsobem pomoct teologii vypracovat spekulativní reflexi o věcech víry. Můžeme v užívání filozofických zdrojů vidět dvojí důvod: (1) kontemplace zjevené pravdy, díky čemuž jsme schopni (2) bránit svou víru od omylů.[81] Tak je i Teologická suma psána pro čtenáře, kterému zde předkládané filosofické argumenty jen osvětlují již věřenou pravdu. Její autor chce ukázat, že to, co předkládá víra k věření, není nemožné. Víra je předpokladem k pochopení, nadto intelekt nám je nápomocný „nacházet smysl, objevovat důvody, jež by umožnily všem lidem dosáhnout aspoň nějakého pochopení obsahu víry.“[82]

k obraně víry proti omylům

STh je tedy psána i proti názorům heretiků, se kterými se Akvinský v případě trojiční nauky konfrontuje hned ze začátku.[83] Díky těmto herezím se však křesťanská víra více precizovala ve svém učení, k čemuž užila i metod a pojmů filozofických.

> Nutnost disputovat s heretiky přinutila nalézat pro vyjádření staré víry o Bohu nová slova. A této novosti není nutno se bránit, protože není bezbožná, neboť se neodchyluje od smyslu Písma.[84]

Tak řízen podle textu z prvního listu Petrova „Buďte vždy připraveni dát odpověď každému, kdo by vás vyslýchal o naději, kterou máte.“ (1Petr 3,15) je Tomáš připraven hájit víru před nepravověrnými či nevěřícími protivníky. U obou je vhodné využít filosofie: v prvním případě k vyjasnění věřeného obsahu v druhém případě k nalezení společného přirozeného východiska k diskuzi, ale ne z důvodu vysvětlování článků víry, ve které protivník nevěří, ale spíše k vyvrácení důvodů proti víře. V žádném případě však není možné racionálními úvahami (demonstrativně nutnými důvody) dokázat to, co muselo být zjevené tedy tajemství Trojjediného Boha. Teolog využívá filozofických poznatků

80 ST I, q. 1, a. 8, ad 2.
81 EMERY, Thomistic essays, s. 55-57.
82 FIDES ET RATIO 42.
83 Srov. ST I, q. 27, a. 1.
84 ST I, q. 29, a. 3, ad 1.

k vyjasnění nauky a k její obraně. Přesto však „posvátná nauka takových autorit [filozofických] užívá jen jako argumentů vnějších a pravděpodobných.“[85]

Jestli Tomáš zastává některou věc důrazněji než víru v lidský rozum, je to podřízení se svrchovanosti Božího zjevení a jeho autority. Toho můžeme být svědkem při četbě Sumy teologické, kdy většinou v části *sed contra* Tomáš odkazuje právě na autoritu a Tradici Církve. Pokud tedy diskutujeme s někým, kdo přijímá (alespoň do nějaké míry) zjevení, odkazujeme na Písmo svaté. Pokud však s bezvěrcem, pak můžeme jen vyvrátit jeho důvody proti víře a uvést opačné:

> … výroky Písma svatého disputujeme proti kacířům a jedním článkem víry proti popírajícímu jiný. Jestliže však protivník nevěří ničemu z toho, co je Bohem zjeveno, nezůstává více cesta k dokazování článků víry rozumem, nýbrž k vyvrácení důvodů proti víře, dává-li nějaké. Protože totiž víra se opírá o neomylnou pravdu a není možné dokázati opak, je zřejmé, že dosvědčování, která se dávají proti víře, nejsou důkazy, nýbrž vratké důvody.[86]

Rozumové argumenty tedy mají spíše podpůrnou funkci v oblasti zjevené pravdy. Filosofie či metafyzika je užívána v diskuzi s nevěřícími, kdy se snažíme obhájit víru tím, že prokazujeme její bezrozpornost.

není rozpor

Teď už víme, jakou roli má metafyzika v oblasti nadpřirozené teologie. Role metafyziky či filozofie zde je ukázat, že obsah víry nestojí v rozporu k rozumu. Metafyzika může být užita, aby ukázala, že pravdy víry mohou být vysvětleny racionálně koherentním způsobem a že nemusí být v rozporu s jinými vědeckými poznatky. Tomáš má za to, že i když „pravda křesťanské víry přesahuje schopnosti lidského rozumu, přece se to, co je rozumu přirozeně dáno, nemůže příčit této pravdě.“[87]

Odmítá myšlenku dvojí pravdy. Tou chtěli někteří vysvětlit (zdánlivou) nesourodost pravdy dosažené přirozeným rozumem a pravdy získané zjevením.[88] Znamenalo to, že

85 ST I, q. 1, a. 8, ad 2: „Sed tamen sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus [philosophicis] utitur quasi extraneis argumentis, et probabilibus.“

86 ST I, q. 1, a. 8, co: „…per auctoritates sacrae doctrinae disputamus contra haereticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si vero adversarius nihil credat eorum quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit, contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.“

87 SCG, I, k. 7.

88 Viz PIEPER, Scholastika, s. 96.

takto mohlo být něco současně pravdivé z hlediska rozumu a nepravdivé z hlediska víry a vice versa. Avšak otázka, které pravdy se má člověk držet, zůstala nezodpovězena. Tomáš jasně toto mínění odmítá a tvrdí, že pravda je jedna.[89] V Sumě proti pohanům Tomáš podává výčet několika důvodů, proč si pravda přirozeného rozumu a pravda křesťanské víry neodporují.

Přirozené rozumové zásady jsou naprosto evidentní čili pravdivé tak, že jsou nepopiratelné. A pokud je pravdivá i nauka nadpřirozená Bohem zjevená, pak nemůže být mezi nimi sporu.[90] Obě pravdy přece pochází od Boha. V případě víry je pravda dána přes zjevení, v případ pravdy rozumu přes přirozenost, která nám byla však dána taktéž Bohem. Nejen nadpřirozené, nýbrž i přirozené pravdy jsou obsaženy v moudrosti Boží. Pokud tedy je něco, co se příčí rozumu, příčí se to i moudrosti Boží a nepochází to od něj. A protože zjevená pravda pochází od Boha, nemůže se příčit pravdě rozumu, která o Boha také pochází.[91]

Protože od Boha pochází pravda, není možné, aby do nás vložil protichůdné úsudky (rationes contrariae), neb by nám takto bránil dosáhnout k poznání pravdy. Taková podlost však Bohu nenáleží.[92] Navzájem protivné úsudky nemohou zároveň existovat v témže rozumovém subjektu. Bohem nebyla do člověka vložena žádná víra či názor, který by byl proti jeho přirozenému poznání.[93]

Na závěr to shrne tvrzením, že kterékoli důkazy, jež by chtěl někdo z rozumu proti pravdám víry vést, jsou buď jen pravděpodobné, nebo přímo sofistické. [94] Rozum vycházeje od pravých zásad a čině správné úsudky, nikdy nemůže dospět k výsledkům,

89 ST, I, q. 16,a. 6, co.: ...quodammodo una est veritas, qua omnia sunt vera, et quodammodo non. ...Et sic, licet plures sint essentiae vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae.

90 SCG, I, k. 7: Ea enim quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat: in tantum ut nec esse falsa sit possibile cogitare. Nec id quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse.

91 Ibidem: Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita: cum ipse Deus sit nostrae auctor naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid igitur principiis huiusmodi contrarium est, divinae sapientiae contrariatur. Non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

92 Ibidem: Adhuc. Contrariis rationibus intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariae cognitiones nobis a Deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione noster intellectus impediretur. Quod a Deo esse non potest.

93 Ibidem: Amplius. Ea quae sunt naturalia mutari non possunt, natura manente. Contrariae autem opiniones simul eidem inesse non possunt. Non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio vel fides homini a Deo immittitur.

94 SCG, I, k. 7: ...quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis per se notis non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae. Et sic ad ea solvenda locus relinquitur.

které by se příčily pravdám víry. A dospěje-li k nim přece, pak uvedený důkaz buď nic nedokazuje, anebo je lichý už počinu nebo úsudku, a je tedy možné odkrýt chybu a vyvrátit ho. Tedy pravděpodobné argumenty heretiků, nemají váhu nutnosti; Tomáš totiž předloží odlišné přístupy, které ukáží přesvědčivou alternativu. Když Tomáš předkládá svou nauku o Trojici, chce odhalit, že tato pravdy víry není nesmyslná. Není to ani tak záležitostí ukázat dokonalé sjednocení víry a rozumu jako spíš odhalit jejich nerozpornost nebo ještě lépe řečeno, ukázat, že dané důvody odpovídají pravdě.[95]

Plyne z toho, že není správné se domnívat, že by pravda víry a pravda rozumu byly v rozporu. Tak platí, že „Bůh filozofů je zcela jiný, než jak si ho filozofové představovali, a přitom nepřestává být tím, na co filozofové přišli.“[96] A takto je dobré a správné užívat i poznatky, které jsou získány přirozeným světlem rozumu k osvětlení pravdy zjevené. Tento vyvážený náhled potom Doctor Angelicus výstižně vyjádřil na jiném místě: „nutnými důvody sice nemůžeme zpřístupnit to, čemu věříme, jistě však můžeme ukázat, že to není proti rozumu“[97]; „a takové užití světské moudrosti nenazývejme míšením vína [teologie] s vodou [rozumem], ale spíše proměňování vody ve víno.“[98]

spirituální cvičení[99]

K závěru tohoto oddílu je dobré zmínit, jak Tomáš vnímá praktický účel samotného spekulativního snažení v oblasti zjevených pravd. V Sumě proti pohanům svatý Tomáš jasně formuluje účel a smysl trinitární teologie: „ad fidelium quidem exercitium et solatium.”[100] Je tedy primárně určená věřícím ke cvičení se ve věrouce, aby se hlouběji ponořili do onoho Tajemství. Je to vlastně duchovní cvičení, které se neobejde bez prvků k takovému duchovnímu cvičení náležejících. Latinské slovo *solatium* nelze přeložit jediným českým ekvivalentem. Toto slovo nese více významů: úlevu v zármutku či neštěstí, útěchu, pomoc, povzbuzení nebo i jistého druhu zábavu či zalíbení.

Představením pravděpodobných důvodů věřící vstupuje do porozumění Tajemství, které tím však neztrácí nic na své transcendenci. Věřící tak v tomto duchovním cvičení má nalézt určitou zálibu v hlubším pochopení mystéria. Díky spekulativní reflexi čili kontemplaci nad tajemstvím Trojice může věřící předzvědět to, co doufá, že uvidí

95 Srov. EMERY, Trinitarian Theology of St Thomas, s. 29.
96 RATZINGER, Úvod do křesťanství, s. 99.
97 De Trinitate Boethii, 2, 1, ad 5; in PIEPER, Scholastika, s. 50.
98 Ibidem, 2, 3, ad 5; in PIEPER, Scholastika, s. 50.
99 Srov. EMERY, Trinitarian Theology of St Thomas, s. 35.
100 SCG I, k. 9, n. 54.

v blaženém patření na Boha. Může tak svlažit svoji žízeň alespoň malou kapkou z širého oceánu živé vody. Jak Tomáš na jiném místě píše: "Poznání Trojice v jednotě je plod a cíl celého našeho života."[101] Tomášovo pojetí spekulace nad Tajemstvím Trojice není jen nějaká samoúčelná spekulace; jejím cílem je pomoci růst ve víře.

2.2.1. Způsob vypovídání o Bohu

Viděli jsme, že Tomášovo myšlení je ovlivněno jeho učitelem Albertem, který měl zálibu v pro Latinskou Evropu nově objeveném Aristotelovi. Nelze říci, že by Tomáš byl „čistým" aristotelovcem, i když už měl volnost být aristotelovcem, místo aby byl vázán být augustinovcem. Je dobré připomenout, že dosavadní průběh teologie byl spíše ovlivněn platonismem a novoplatonismem. Vliv jejich konceptů jedna, dobra, či boha byl pro teologii a křesťanskou filozofii značný a nedá se říci, že nevýhodný.

Stejně tak Platónova myšlenka participace byla pro Tomáše zásadní. Ten chápe Boha jako samotné čiré bytí (actus purus), na kterém jsou další nedokonalá jsoucna závislá, tj. participují na tomto bytí.[102] Z toho plyne určitá podobnost mezi Bohem a tvorem, ale také ještě větší nepodobnost. Každopádně dokonalé bytí je garantem pravdivosti partikulárního bytí. Proto Tomášovi není proti srsti spolu s Aristotelem věřit našim smyslům, ze kterých pochází naše poznání. Takto stojí Tomáš pevně nohami na zemi. Nauka hylemorfismu započatá Filozofem (jak ho s úctou nazývali scholastičtí učenci s velkým F) nabízí další nástroje (a možné potíže) k řešení problémů týkající se záležitostí pozemských tak i božských. Než dojdeme k samotnému pojednání o Trojici, je nezbytné představit základní východiska, která tomuto pojednání předchází. Představují je první otázky ST, tedy otázky, které se zabývaly Bohem podle esence.

Naše přirozené poznání stačí k poznání věcí v řádu přirozenosti. Věci, které jsou nad tento řád, nemohou být naším přirozeným rozumem poznané. Můžeme poznat, že Bůh existuje, ale zkrátka nemůžeme poznat jaký Bůh je. Můžeme však poznat a říct, jaký není. Jedná se zde o tzv. negativní teologii (via negationis).

101 Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 expos.: „Cognitio enim Trinitatis in unitate est fructus et finis totius vitae nostrae."

102 Viz SVOBODA, Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského, s. 34-40.

> Když se poznalo o něčem, že je, zbývá prozkoumat, jak je, aby se o něm vědělo, co je. Ale protože o Bohu nemůžeme vědět, co jest, nýbrž [jen] co není, nemůžeme u Boha uvažovat, jak je, ale spíš, jak není.[103]
>
> … náš rozum také v tomto životě nějakým způsobem může poznat božskou esenci, ne tak, že by o ní věděl, co je, ale jen co není.[104]

V nynějším životě (in statu viae) tak o Bohu můžeme říci, že není stejný, jako jeho stvoření. Není složený, tedy je naprosto jednoduchý. Dále můžeme poznat, že je věčný (nepodléhající času), nekonečný atd. Pro lepší pochopení bude dobré nejdříve říci pár slov o rozdílu mezi jsoucny stvořenými a jsoucnu nestvořeném.

Složenost v. jednoduchost

Stvořené věci jsou složené. Tuto složenost můžeme nahlížet různými pojmy: složení ze substance a akcidentu, materie a formy, z potence a aktu a v neposlední řadě složení z esence a aktu bytí (actus essendi). Všechny tyto „prvky" složení mají mezi sebou určitý vztah a vzájemnost, nicméně pro náš výklad postačí vědět, že v rámci této složenosti Tomáš chápe ontologickou strukturu jsoucna. Složenost stvořených jsoucen je kořenem jejich omezenosti či nedokonalosti. Tkví to v tom, že jejich bytí je přijato v nějakém subjektu, který toto bytí nějak vymezuje, protože cokoliv je přijato v nějakém subjektu, je přijato na způsob přijímajícího.[105] Když forma pečetě je přijata voskem, vznikne určitým způsobem vytvarovaný vosk, nevznikne však něco od vosku naprosto odlišného. Vosk jakožto subjekt přijímající tuto formu pečetě omezí.[106]

V každém stvořeném jsoucnu je tedy určitý prvek (pasivní) potence, tj. že mohou podléhat změnám. Materiální jsoucno může podléhat změnám jak akcidentálním (změna velikosti, barvy…) či dokonce změnám substanciálním (zaniknutí). Stvořená jsoucna duchové povahy nejsou sice materiální, takže nejsou složená z materie a formy, nicméně jsou přece složená z jejich esence/formy a bytí. Jejich esence a bytí nejsou reálně totožné. Jejich bytí je omezeno jejich odlišnou esencí. Jediné jsoucno, kde jeho esence je samotné bytí, je Bůh. Na Bohu, jakožto nutném jsou stvořená jsoucna závislá, tj. participují na bytí. Účinná příčina jejich existence nespočívá v tom, že by „bytí bylo

103 ST I, q. 3, prooemium: „Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit."

104 Quaestiones disputate de veritate 10, 11 ad 5: „… intellectus noster etiam in statu viae divinam essentiam aliquo modo cognoscere potest, non ut sciat de ea quid est, sed solum quid non est."

105 Srov. SVOBODA, Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského, s. 57-62.

106 Tomáš chápe potenci jako to, co omezuje jsoucno. Na rozdíl od Aristotela, pro kterého to byla právě forma, která omezovala nekonečnou potenci, materii.

způsobeno samou formou či ‚costí' věci, protože to by nějaká věc byla příčinou sebe samé a nějaká věc by sebe samu uváděla do bytí, což je nemožné."[107] Jejich bytí není totožné s jejich esencí, tudíž mají bytí od jiného.

Bůh je však jsoucno nestvořené, tedy jsoucno, které je samo od sebe (a se); je jsoucno věčné, neomezené žádnou potencí, je plně ‚aktuální'. Boží bytí není něčím přijaté, a tedy je to bytí neomezené. Není v něm žádného složení; ze substance a akcidentů, potence a aktu, materie a formy ani esence a aktu bytí. Jeho esence je samotné bytí, není mezi nimi reálný rozdíl. Existuje mocí své esence, a tedy nutně.[108] Takto o Bohu tvrdíme, že je *samo subsistující bytí* (ipsum esse subsistens). To znamená, že Bůh nemá bytí od jiného, ba dokonce ve vlastím smyslu on *je* ono bytí samo, nestačí říci, že ho *má*. Bytí *mají* složená stvořená jsoucna, která na bytí nestvořeném participují.

Bůh tedy je (jediné) nutné bytí.[109] Není ani materiální, není v něm částí, není v něm žádné potence (pasivní), tedy je samotný čirý akt, čiré uskutečnění (proto je také sám nejvíce poznatelný). Bůh je tedy naprosto jednoduchý. Tento závěr je pro nás velice důležitý, neboť svatý Tomáš často ve svých argumentech týkajících se Trojice, vychází právě z Boží nesloženosti čili naprosté jednoduchosti.

epistemologie a analogie (proprie, metaphorice)

Svatý Tomáš často odkazuje na pravidla označování a analogie, obzvláště je to patrné, když jde o takové téma, jako je samo transcendentní božství. V 3. kvestii ST, zabývající se jednoduchostí Boží, píše: „o jednoduchých věcech nemůžeme mluvit, leda na způsob věcí složených, ze kterých pochází naše poznání."[110] Naše poznání začíná poznáváním smyslově vnímatelných věcí, které potom „zpracuje" náš rozum, který vytváří pojmy obecné.[111] Tak smyslové věci (složené, composita) určují náš *způsob chápání* (modus intelligendi) a náš *způsob označování* (modus significandi). Pojmy získané z naší zkušenosti v oblasti stvořené potom užíváme, když chceme něco vypovídat o oblasti nestvořené, o Bohu. V Sumě proti pohanům Tomáš píše, že „věci smysly vnímatelné, ze kterých lidský rozum bere základ poznání, uchovávají v sobě nějakou stopu napodobení Boha, nicméně tak nedokonalou, že se shledávají docela

107 AKVINSKÝ, T. De ente et essentia, 4 (český překlad in: SOUSEDÍK, S., Jsoucno a bytí, Praha, Křesťanská akademie, 1992, s. 91).

108 Srov. GREGT § 701.

109 Viz I, q. 3.

110 ST I, q. 3, a. 3, ad 1: … de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus.

111 ST I, q. 86, a. 3, co.: Intellectus est universalium, sensus singularium.

nedostatečnými k objasnění samotné Boží podstaty.“[112] Tomáš tak dodržuje i pravidlo vyhlášené r. 1215 na IV. lateránském koncilu: „…mezi stvořitelem a stvořením nelze vidět nějakou podobnost, která by zároveň nebyla ještě větší nepodobností.”

Vše, o čem jako lidé hovoříme, odpovídá tomu, jak to vnímá lidský intelekt, který je však toliko omezený, koliko je lidský, čili složený. Takto omezené poznání však k naprostému a čirému vyjádření božských skutečností nestačí. To, co vypovídáme o Bohu, se nevypovídá jednoznačně (univoce) ani mnohoznačně (aequivoce), ale analogicky. Jednoznačný výraz je takový, který v daném jazyce označuje právě jeden pojem. Na druhé straně mnohoznačný výrok je takový, který v daném jazyce označuje pojmů více (má více významů). Analogie je střední pozice mezi jednoznačností a mnohoznačností. Analogický výraz je takový, který se vyjádřuje analogickými pojmy. Analogický pojem se o všech svých předmětech vypovídá pokaždé pouze částí svého obsahu, narozdíl od jednoznačného, který se vypovídá o svém předmětu celým svým obsahem. Analogický výraz má pak v různých případech význam částečně tentýž, částečně však různý (pokaždé se vypovídá jiná část jeho obsahu).[113]

Všechna jsoucna jsou podobná prvnotní příčině bytí a protože svým bytím participují, jsou si podobná navzájem. “Účinky totiž mají svým způsobem podobnost se svými příčinami, jelikož jednající činí sobě podobné; účinek však nedosáhne vždy dokonalé podobnosti s jednajícím.” [114] Podobnost stvoření ke svému stvořiteli, tj. analogia entis, nám jaksi zaručuje, že to, co jsme poznali, můžeme analogicky vypovídat i o Bohu. Dokonalosti sice vycházejí z Boha, avšak protože je nám bližší poznávání smysly, chápeme tyto dokonalosti zprostředkovaně ze smyslového světa a teprve poté je připisujeme Bohu.

> … podle Filosofa ‘slova značí ideje rozumu a ideje rozumu jsou podoby věcí’. A tak je zřejmé, že slova mají odkazovat na význam věcí označovaných prostřednictvím pojmu rozumu. Z toho tedy plyne, že nějakou věc pojmenováváme tak, jak může od nás být rozumem poznána. Bylo pak svrchu ukázáno, že v tomto životě nemůžeme Boha nahlížet ve své bytnosti; ale je námi poznáván ze tvorů jakožto jejich původ a způsobem vznešenosti a příčinnosti. Tak tedy může být námi pojmenován ze tvorů, ne však tak, že by jméno, označující ho, vyjadřovalo Boží esenci jak je o sobě, jako toto jméno

112 SCG, I, k. 8.
113 Viz NOVÁK a DVOŘÁK, Úvod do logiky aristotelské tradice, Praha: Krystal OP, 2011, s. 74-80.
114 SCG, I, k. 8.

‘člověk’ svým významem vyjadřuje esenci člověka, jak jest o sobě; značí totiž jeho definici odhalující jeho esenci; neboť obsah jménem označený je definice.[115]

Žádný stvořený intelekt svojí vlastní silou nemůže poznat intelekt nestvořený (Boha) v jeho úplné ‘božskosti’ a tedy ani nelze najít slova, která by tuto božskost neboli boží esenci plně vystihla. Můžeme Boha pojmenovávat jen pomocí analogických pojmů (bytí, jednoty, pravdy, dobroty aj.), které jsme poznali ve stvořených věcech. Na základě podobnosti, která potom je mezi příčinou a účinkem usuzujeme na určitou podobnost mezi Stvořitelem a tvorstvem.

Je však rozdíl mezi analogií a metaforou. Metafora je literární či řečnický obrat, při kterém přenášíme význam podle určité podobnosti; tato dokonalost je však menší než v případě analogie. Když například hovoříme o ‘křídle’ budovy, užíváme tohoto slova v přeneseném slova smyslu čili metaforicky, neboť křídlo budovy se má k budově *podobně* jako křídlo ptáka k ptákovi, od kterého je toto slovo původně vzato. Na druhé straně když stejného slova užijeme v případě letadla, už se nejedná o metaforu, nýbrž o analogii, protože shoda poměrů (tedy toho jak se k sobě křídlo ptáka a křísla letadla mají) je téměř dokonalá; nejen že jsou si podobné co do prostorového položení (jako v případě budovy), ale křídlo letadla má i stejný funkční vztah, který dělá křídlo křídlem ve své původním smyslu, tedy že uschopňuje létat.[116]

Metafora je symbolický prvek, který neodkazuje na jádro přenášeného významu. Nemůžeme *pravdivě a vlastně* (vere et proprie) vypovídat metaforický výrok o něčem (někom) komu význam tohoto výroku pravdivě náleží. O budově neříkáme, že má křídlo, které ji uschopňuje létat. Nebo když říkáme, že někdo někomu ‘nasadil brouka do hlavy’, nemámě tím na mysli, že zde opravdu existovaje nějaký okřídlený hmyz, natož aby by byl někomu ‘nasazen’ do hlavy. Pomocí metafor můžeme o Bohu vypovídat ledacos, jen bychom se tím minuli se smyslem teologie, tj. vědeckým poznáním o Bohu. V případě analogie však je tomu jinak. Analogie pravdivě odpovídá alespoň nějaké části z původní věci. Užitím analogických pojmů můžeme něco pravdivě

115 ST I, q. 13, a. 1, co: „…secundum philosophum, voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum est autem supra quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam; sed cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis, non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundum quod est, sicut hoc nomen homo exprimit sua significatione essentiam hominis secundum quod est, significat enim eius definitionem, declarantem eius essentiam; ratio enim quam significat nomen, est definitio.”

116 Srov. NOVÁK a DVOŘÁK, s. 77.

vypovídat o Bohu, který je jinak nedostižný. Tak když vyznáváme, že Bůh je osobou na způsob trojosobnosti, tento pojem přesahuje naivní, antropomorfní pojem osoby.[117] A i když pojem osoby, který jsme uchopili z našeho lidského poznání, vysvětluje mnohé, přesto to stále nedostatečně vystihuje, co to znamená být božskou Osobou.

Není od věci poukázat na důležitost pokory v tomto snažení:

> Máme-li totiž pochopit jeho [Boží] podstatu, tak toho nemůže lidský intelekt dosáhnout přirozenými schopnostmi, neboť dle způsobu nynějšího života poznávání našeho intelektu počíná od smyslů. ...Je tedy něco z poznatelných božských věcí lidskému rozumu dostupné, kdežto jiné naprosto přesahují schopnost lidského rozumu.[118]

Spekulace nad trojičním tajemstvím je proto projekt velice ambiciózní, protože se snaží osvětlit věci rozumem nepostřehnutelné. Ze stejného důvodu by si právě proto měl být člověk vědom své maličkosti a pokorně uznat svou nedostatečnost. Avšak i „to nejmenší, čeho lze dosáhnouti v poznání věcí nejvyšších, jest mnohem žádoucnější nežli nejjistější poznání o nejmenších věcech“[119] Vírou skrze milost jsme informováni o Trojici a můžeme tak nahlížet blíže intimní život Trojice, nicméně ne s takovou jasností, jakou bude nahlížena v blaženém životě posmrtném.

117 RATZINGER, Úvod do křesťanství, s. 124.

118 SCG, I, k. 3: „Nam ad substantiam ipsius capiendam intellectus humanus naturali virtute pertingere non potest: cum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat. … Sunt igitur quaedam intelligibilium divinorum quae humanae rationi sunt pervia; quaedam vero quae omnino vim humanae rationis excedunt.“

119 ST I, q. 1, a. 5, ad 1: „Tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus.“

3. Kapitola: Struktura Sumy teologické

Text našeho zájmu (q. 27-43) má svou vnitřní strukturu a opodstatněné umístění v celku, ve kterém se nachází. Proto je nabíledni nejdříve pojednat o tomto celku. Nejdříve se podíváme, o jaký literární žánr se vůbec jedná, jakým způsobem je koncipován. Poté představíme, jaké místo zaujímá pojednání o Trojici v tomto celku, a konečně ukážeme logickou strukturu tohoto pojednání.

Summa

Tento literární žánr se rozšířil ve 12. století. Sumy, jak už název napovídá, se jednoduše řečeno snažily postihnout celkově danou disciplínu. Jejich funkce tedy byla podobná jako encyklopedie. Nicméně termín summa (někdy zdrobnělina summula) mohl nést více významů.[120] Jednak mohl znamenat kompilaci či sbírku otázek, které mají jistou příbuznost (stejný autor, spojitost s určitým textem, či stejný předmět zkoumání). Nebo také mohl znamenat zkrácenou verzi textu. Nicméně asi v nejvíce vznešeném smyslu odkazoval na uspořádané pojednání s centrálním námětem. Nechceme zde zabíhat do dějinného vývoje tohoto středověkého vynálezu, neboť v souvislosti se Sumou Teologickou sv. Tomáše Akvinského si postačíme s naposledy jmenovaným významem, i když z části také ve významu prvním, totiž jako kompilace již existujících kvestií, kterým Tomáš dal vnitřní i vnější řád.

Suma teologická Tomáše Akvinského

Toto dílo je i po 700 letech stále v povědomí jako jeden z nejlepších pokusů o systematické uspořádání křesťanské nauky. Jak jsme již podotkli v úvodu, je to dílo věnované pro začátečníky. Záměr sepsání byl v uspořádání látky do naukového celku, i když mnohdy mohl obsah látky intelektuálně převyšovat kapacity studentů.[121] Ti do té doby byli vyučováni v duchu komentáře k Lombardského Sentencím, které sice sám Tomáš ještě užíval za jeho působení v Paříži, ale „lze věřit, že se mu nezdál dostatečný, protože ho na konci prvního roku (1265-1266) přestal používat, aby zkusil něco jiného; sepsání Teologické sumy.“[122] Ať už byly další vnější pohnutky k vytvoření nového díla jakékoli, pustil se do něj až za jeho působení v Římě. Za tohoto pobytu se zdá být jisté,

120 BROWN, Stephen F. & FLORES, Juan Carlos. The A to Z of Medieval Philosopfy and Theology. Scarecrow Press, Inc. 2007. s. 268.

121 Viz TORRELL, Sv. Tomáš: osoba a dílo, s. 109; TORRELL, Aquinas‘s summa Background, Structure & Reception, The Catholic University of America Press, 2005, s. 19.

122 TORRELL. Sv. Tomáš: osoba a dílo, s. 108.

že sepsal a zredigoval celou První část. Co se týče doby sepsání jednotlivých částí Sumy, nejsou názory badatelů jednotné. Jisté zůstává, že 6. prosince 1273 toto velké dílo světec přestal psát; dostal se ke kvestii 90 Třetí části (otázce svátosti pokání). Dodatečná snaha dopsat dílo jeho žáky na základě Tomášova komentáře k sentencím je nazýváno Suplementum.

Struktura

Struktura Sumy je následující: každá část začíná úvodem (proemium), kde je vysvětlen cíl a předmět zkoumání. Poté následují otázky (questiones) taktéž s úvodem, který už vysvětluje metodu zkoumání úžeji vymezeného tématu. Otázky jsou dále rozděleny do jednotlivých artikulů s následující strukturou:

1. Název artikulu ve formě otázky, na kterou se zpravidla odpoví buď kladně, nebo záporně (podobně jako v Sic et Non Petra Abelarda).

2. Následují námitky či argumenty vyvracející pozici bráněnou autorem, začínající slovy *videtur* (zdá se, že…). Toto tvrzení je poté zpravidla vyvraceno. Zde je krásně vidět, jak má svatý Tomáš zvládnuté odlišné pozice jiných badatelů, které stručným nicméně výstižným způsobem předloží. Jsou to zpravidla argumenty založené na Písmu, výrocích Otců nebo filozofických autoritách.

3. Krátký protiargument (v prospěch autora) většinou podepřeny Písmem svatým nebo výroky Otců začínající slovy *sed contra* (proti tomu, na druhé straně…).

4. Následuje odpověď neboli corpus. Zde je vyjádřeno stanovisko autora uvozené slovy *respondeo dicendum* (odpovídám, že je třeba říci…). Naše práce se bude opírat hlavně o tyto části artikulů, neboť nejčastěji vyjadřuje to, co je podstatné.

5. Následují jednotlivé odpovědi (pokud jsou nutné) na vznesené počáteční námitky. Tomáš zde ony námitky usměrní, či je dosadí do správného kontextu, ze kterého byly vytrženy. Co se týče námitek založených na filozofických autoritách a jejich výrocích, jsou to argumenty či důvody veskrze pravděpodobné a autor na ně reaguje tím, že prokáže, že nejsou nutné. Na pozadí této konfrontace s opozičními výklady Tomáš precizuje svoje stanoviště, podobně jako se díky herezím v dějinách utříbila církevní nauka.

Tradičně je Teologická suma představována ve čtyřech svazcích. Nicméně její obsah jasně ukazuje na rozdělení do tří velkých částí (druhá část je rozdělena na dvě podčásti). Rozdělení na tři hlavní části už předesílá sám Tomáš v proemiu druhé otázky První části:

> Poněvadž hlavním cílem této sacra doctrina je zprostředkování poznání Boha, budeme nejprve hovořit o Bohu [prima pars], poté o pohybu rozumových tvorů směrem k Bohu [Secunda Pars], a nakonec o Kristu, který je pro nás ve svém lidství cestou, která vede k Bohu [Tertia Pars].[123]

V Teologické sumě můžeme vidět kruhové uspořádání vycházející z novoplatónského schématu exitus – reditus (východ a návrat), které bylo v tehdejší době obvyklé.[124] Tomáš užívá této struktury východu a návratu tvorstva, i když v Sumě neužívá novoplatónské terminologie. Užívá termínů spíše aristotelských ale ve stejném duchu; princip – cíl (finis). Předmětem vědy teologie jsou všechny věci, které se uvažují vzhledem k Bohu. Buď zkoumá Boha samotného, nebo zkoumá o věcech, které mají Boha jakožto původ (principium) a cíl (finis).[125] Suma Teologická se snaží všechny náležité oblasti pokrýt.

První číst (Prima pars)

Nás bude blíže zajímat logická osnova První části čili ta část, ve které se pojednává o Bohu. Tato první část (Pars Prima, někdy jen Prima) začíná prooemiem, kde sv. Tomáš předesílá co je předmětem a účelem jeho práce; jde mu sestavení systematické učebnice pro žáky theologie, která by jim poskytla nejen sérii otázek vedle sebe nahodile položených, ale spíše organickou syntézu, ve které by byla uchopena vnitřní spojitost a soudržnost těchto otázek,[126] jak jsme již zmínili výše.

Následuje první úvodní otázka, která je jakýmsi diskurzem o metodě. Pojednává o *Sacra doctrina* čili o tom, co dnes nazýváme Teologií. Obhajuje její postavení a ptá se, zdali se může nazývati vědou. Zde v korpusu upozorňuje na dvojí cestu k vědění. [127] První je cesta přirozeným světlem rozumu čili vědy vynalezené člověkem jako je aritmetika, geometrie aj. Druhé vědění je pak takové, které vychází ze zásad poznaných světlem vyšší vědy a z jejích principů ‚sestupujeme' k jednotlivým soudům. A toto je případ teologie neboli sacra doctrina, čili vědění o Bohu a blažených, které pochází ne od člověka, nýbrž od samotného Boha, který se dal zjevit. Toto téma jsme již předeslali a osvětlili v předchozí kapitole.

123 ST I, q. 2, proe.; překlad in TORRELL, Sv. Tomáš: osoba a dílo, s. 111.

124 AKVINSKÝ, T. O stvoření, Krystal OP, Praha, 2008, s. 3; in MACHULA, T. Filozofické aspekty nauky o stvoření.

125 ST I, q. 1, a. 7, co: Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem.

126 Srov. TORRELL. Aquinas's summa Background, Structure & Reception. S 19.; Viz ST I, proemium.

127 Srov. ST I, q. 1, a. 2, co.: duplex est scientiarum genus.

Po této úvodní kvestii, která ukázala místo a povahu teologie, je první část rozdělena do tří sekcí. První se věnuje Bohu Trojjedinému podle toho, co náleží k jeho podstatě, druhá tomu, co náleží k rozdílnosti božských Osob a tím, co je jim vlastní, a konečně třetí se věnuje tomu, co se týká vycházení tvorů od Boha.[128]

Ještě jedno inherentní rozdělení v tomto plánu však můžeme vidět: Tomáš nejdříve pojedná o Bohu jako takovém v jeho imanentním bytí (q. 2-43), a pak o Bohu v jeho tvořící a spásné činnosti čili v jeho činnosti ‚navenek' (q. 44 nn.). Otázky 2-43 tedy pojednávají o Boží Trojici v jejím imanentním bytí (*theologia*) a následující otázky první části (44 nn.) pojednávají o Bohu co do jeho stvořitelské a spásné funkce (*ekonomia*). Naši pozornost nyní zaměřme na onu první sekci čili na sekci, kde se pojednává o Bohu myšleném o sobě mimo jeho činnost navenek. I když je vycházení tvorů (vycházení navenek) neodmyslitelnou součástí celého celku pojednání o Bohu Trojjediném, náš zrak zaměříme na Boha a jeho činnost, která nevychází vně (ad extra), ale která zůstává uvnitř (ad intra). V další kapitole uvidíme, jak je toto rozlišení zásadní.

Otázky 2-26 se týkají Boha uvažovaného co do jeho esence, která je právě jedna (v pozdější „manualistické" tradici jde o pojednání nazývané De Deo Uno) a o společných neboli esenciálních vlastnostech Boha. Otázky 27-43 pojednávají o Bohu uvažovaného jako Tři Osoby čili o božských Osobách, jak se rozlišují a o jejich vlastnostech (De Deo Trino). Toto rozdělení na pojednání De Deo Uno a Trino však Tomáš nezamýšlel.[129] Vycházeje ze samotného textu, Tomáš avizuje trojčlenné rozdělení, které jsme představili výše; jedná se o jediného pravého Boha nahlíženého z různých pozic. V žádném případě však nelze chápat kvestie 2-26 (o tom, co náleží božské esenci), jako nějaké pojednání o bohu filozofickém. Vždyť už samotný název Summa *theologiae* naznačuje, že jejím předmětem je Bůh zjevený ve třech Osobách, i když „pod lupou" lidského rozumu za užití lidského jazyka. Čili Tomáš neohlašuje pojednání De Deo Uno a potom následující pojednání De Deo Trino, ale ohlašuje jediné pojednání (consideratio De Deo), které začíná zkoumáním toho, co se týká božské esence, a pokračuje k tomu, co se týká rozlišení Osob. Tímto způsobem jasně naznačuje, že to je záležitost dvou aspektů jedné a stejné reality.[130]

128 ST I, q. 2, pr.: „Primo namque considerabimus ea quae ad essentiam divinam pertinent; secundo, ea quae pertinent ad distinctionem personarum; tertio, ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso."

129 Viz EMERY, Trinitarian Theology of ST Thomas, s. 36-40.

130 EMERY, Trinitarian Theology of St Thomas, s. 40.

Tím se dostáváme k hlavnímu strukturálnímu rozlišení v pojednání O Trojici: *commune et proprie* (společné a vlastní). Toto rozlišení pochází od Basila z Caesareje ze 4. století.[131] *Společné* (commune) je to, co se týká jediné Boží esence, společných vlastností. *Vlastní* je to, co náleží každé osobě, co je jim vlastní (nezrozenost, zrozenost, otcovství…) a týká se to tedy rozlišení božských Osob. Toto rozlišení na *společné* a *vlastní* má svůj původ v obraně proti ariánské herezi. Ukázáním společných charakteristik se zajišťovala božská přirozenost Kristova a DS, i když nejsou Otcem. Tomáš chápe důležitost tohoto rozlišení a přejímá ho. Když potom pojednává o tom, co je *vlastní* (proprie) božským osobám (27-43), má stále na mysli všechno to, co náleží osobám *společně* (commune), tedy jakožto Bohu, boží esenci (2-26). Nejedná se o pojednání o filozofickém bohu, po kterém by následovalo pojednání o Bohu zjeveném.

Nadto svatý Tomáš vychází ze způsobu, jakým člověk uchopuje věci; nejdříve postřehneme Boží esenci a až potom osobní vlastnosti božské Osoby. Když mluvíme o božské Osobě, máme na mysli *božskou* Osobu. Pro nás není možno chápat Osobu Otce jen z jeho typických charakteristik čili vlastností (proprietates). Osobu Otce chápeme jakožto Osobu, která subsistuje v božském bytí; čili jako Osobu, která je Bůh. V pojmu Osoby Otce a toho, co je mu *vlastní*, je zahrnut i pojem božství. Naše znalost vlastnosti božské Osoby předpokládá a zahrnuje znalost božství oné Osoby. Avšak opačně uvažovat nemůžeme. Z pojmu Boha, nemůžeme usoudit na jednotlivou osobu, a tedy její vlastnosti. Tedy v pojmu Boha není zahrnuta vlastnost Otce.[132]

> Společné termíny pojaté absolutně jsou v řádu našeho rozumu dřívější než termíny vlastní, protože jsou zahrnuty v obsahu vlastních termínů, ale ne naopak. Například v pojmu Osoby Otce je obsažen pojem Boha, ale ne naopak.[133]

Z tohoto důvodu je pro nás přirozené pojednat nejdříve o *tom, co se týká božské esence* a až pak přistoupit k *tomu, co se týká distinkce Osob*.

Takto tedy vidíme hlavní logickou strukturu uvažování o božských skutečnostech v Sumě teologické svatého Tomáše; studium Boha začíná od esence společné všem třem Osobám a toto je potom integrováno do studia vlastností, které jsou vlastní božským Osobám a rozlišují je.

131 Viz EMERY, Trinitarian Theology of ST Thomas, s. 45.
132 Srov. EMERY, Trinitarian Theology of ST Thomas, s. 47.
133 ST I, q. 33, a. 3, ad 1.

O Trojici (De Trinitate)

Poté co Tomáš pojednal o Boží esenci, o její naprosté jednoduchosti, jedinosti, věčnosti aj. tedy o esenciálních atributech, přikročí k tomu, co je vlastní božským Osobám (proprietates). Jak vypadá struktura samotného pojednání o Trojici neboli o *tom, co se týká distinkci osob* v Bohu?

Následující uvedená struktura De Trinitate je převzata z monografie The Trinitarian Theology of St Thomas Aquinas od Gillese Emeryho:[134]

I. PŮVOD NEBOLI VYCHÁZENÍ OSOB (q. 27)
II. VZTAHY PŮVODU (q. 28)
III. OSOBY (qq. 29–43).
(a) O Osobách pojatých absolutně (qq. 29–38)
1. O Osobách a jejich společných vlastnostech (qq. 29–32)
- O významu pojmu ‚osoba' (q. 29)
- O mnohosti neboli počtu božských Osob (q. 30)
- O důsledcích plynoucích z mnohosti božských Osob (q. 31)
- O našem poznání božských Osob (q. 32)
2. O Osobách a jejich charakteristikách, které jsou vlastní každé z nich (qq. 33–38)
- O Osobě Otce (q. 33)
- O Osobě Syna (qq. 34–35)
- O Osobě Ducha svatého (qq. 36–38)
(b) O Osobách pojatých ve srovnávání (qq. 39–43)
1. O Osobách ve srovnání s esencí (q. 39)
2. O Osobách ve srovnání s vlastnostmi (q. 40)
3. O Osobách ve srovnání se známkovými úkony (q. 41)
4. O Osobách v jejich vzájemných vztazích (qq. 42–43)
- O vztazích rovnosti a podobnosti božských Osob (q. 42)
- O Poslání božských Osob (q. 43).

Jak můžeme vidět z uvedené struktury, je tento traktát členěn do tří hlavních částí. První dvě části odpovídají prvním dvěma otázkám, tj. q. 27 a q. 28, třetí část potom

134 EMERY, s. Trinitarian Theology of ST Thomas, 49.

odpovídá kvestiím od q. 29 následujícím. Toto členění má jasně daný řád (ordo disciplinae). Jelikož sv. Tomáš chápe božské Osoby jako *subsistující vztahy*, začíná aristotelskou analýzou vztahu. [135]

Tato analýza *vztahu* (relatio) vysvětluje strukturu prvních třech kvestií De Trinitate v Sumě. Aby mohly být božské *Osoby* koncipovány jako subsistující vztahy, je potřeba vysvětlit, na čem se tyto vztahy zakládají. Každý vztah musí mít svůj základ a v Bohu nemůže být jiného základu než činnosti, jak uvidíme dále, a tak je třeba ukázat, o jakou činnost se jedná. Tato činnost nebude nic jiného než *vycházení* (processio) božských Osob, jejich původ. Proto počíná pojednání o tom, co se týká distinkce Osob studiem *původu* a *vycházení* v Bohu:

> … Božské Osoby se odlišují vztahy co do původu, proto je třeba v pojednání uvažovat zaprvé o původu neboli vycházení, zadruhé o vztazích co do původu, zatřetí o Osobách. [136]

135 EMERY, Aristotle in Aquinas, s. 4.
136 ST I, q. 27, pr.

4. Kapitola: Pojednání o Trojici

Nyní přistoupíme k výkladu výchozího textu Sumy teologické. Přestože se přidržíme logické struktury, kterou sám Andělský doktor předkládá, nezačneme hned otázkou vycházení (27. kvestií), ale jako první představíme problematiku tzv. známek, která se nachází v kvestii 32. První artikl této kvestie, zda lze přirozeným rozumem poznat Trojici, jsme již zodpověděli (kap. 2). Postupovali jsme tak, jak tomu odpovídá postup poznání od přirozeného k nadpřirozenému, který je typický pro aristotelskou metodologii. Ukázali jsme, jak můžeme něco vypovídat o Bohu na základě přirozeného poznání, ale také že toto poznání nestačí k poznání Trojice v Bohu. Otázka známek je otázkou, jak nebo čím poznáváme, že jsou tři božské Osoby rozdílné.

Poté se budeme věnovat otázkám tak, jak nás povede samotný text De Trinitate. Ukážeme, že v Bohu jsou určité činnosti (4. 2.), které jsou základem reálných vztahů v Bohu (4. 3.), a ty budou ‚zodpovědné' za distinkci Osob (4.4.). Představíme Tomášovo chápání mnohosti v Bohu, který je naprosto jeden (4. 5.) a v poslední části se budeme zabývat vzájemných charakteristik božských Osob (4. 6.), tzn. jejich rovnost a posílání. V této poslední části se také pokusíme ve stručnosti poukázat na stvořitelskou činnost Trojice, kteréž to téma sice přesahuje samotný traktát o Trojici, přesto je to odpověď na jeden z dvou důvodů zjevení Trojice (správně chápat stvoření).

4.1. Známky Osob

Co náleží právě osobě Otce, osobě Syna a osobě Ducha svatého? Co jsou jejich charakteristické znaky? Můžeme poznat, tyto znaky či vlastnosti? Tyto vlastnosti označující určité charakteristiky božských Osob, jsou nazývány *známky* (notiones). Známka náleží buď jedné Osobě, nebo dvěma, ale nikdy všem třem najednou. Známky jsou užitečné zejména v případě, kdy chceme nějak rozpoznávat božské osoby.

Protože jediné poznání o Trojici pochází ze zjevení, je nutné se podívat, jaké slova Písmo svaté užívá při označování toho, co se týká distinkce Osob; toho, co je každé Osobě vlastní. Písmo svaté, když vyjadřuje rozdílnost Osob, užívá konkrétních jmen jako Otec či ten, od kterého je Syn poslán, a od nich pochází Duch svatý. Mluví tedy o konkrétních Osobách. Problém nastává v lidském rozumu, který chce poznávat věci jednoduché, ale může jen způsobem věcí složených. Je něco jiného ptát se otázku ‚co', ‚kdo' a ‚čím' je toto individuum takové či onaké. V případě Boha je však všechno toto

z důvodu jeho jednoduchosti reálně totožné a pro náš rozum tedy „komplikovanější pochopit“. Proto nahlížíme jedinou jednoduchou realitu z různých úhlů, neboť náš způsob myšlení je vázán na svět stvořený, složený.[137]

Bylo zjeveno, že Bůh jsou tři Osoby. Čím však poznáváme, že se tyto tři Osoby liší? Jak můžeme ukázat, že zatímco se jedná o jediného Boha, jsou tři božské Osoby nesmíšeny? Že Otec není Syn a ten zase Duch svatý? Bylo tedy nezbytné navrhnout koncept esence (řec. úsia), tedy *to, čím* jsou tři osoby jeden Bůh a zároveň ukázat také *to, čím* je tato Osoba zrovna touto Osobou, Otec Otcem, Syn Synem a Duch svatý Duchem svatým. Tedy vlastnosti, které náleží esenci (commune) a vlastnosti, které náleží rozdílnosti Osob (proprie). Je potřeba ukázat to, *čím* jsou Osoby od sebe odlišné, *čím* jsou Osoby konstituované (ustanovené) jako takové.[138] Zároveň se musí jeden vyvarovat jakéhokoliv rozdělení jediné Boží esence (arianismus) a na druhé straně smíšení Osob (sabellianismus).

Tomášovy otázky zní, zda se božským Osobám mají přisuzovat nějaké známky a kolik jich popřípadě je. Tomáš udává definici: „Známka je vlastní povaha (ratio), díky níž poznáváme Osobu.“[139] Tedy se zde ptáme, zda je něco, *čím* poznáváme, že je v Bohu něco, co je každé božské Osobě jiné, či vlastní. Když se ptáme na to, *čím* je člověk člověkem, odpovídáme jeho lidstvím. Slovo ‚čím‘ značí nějakou formu čili abstraktní pojem. Protože jsou božské Osoby rozdílné, je potřeba rozpoznat něco, co je vlastní každé Osobě, tedy nějakou ‚formu‘, skrze kterou jsou rozdílné a můžeme je tak rozpoznat.

Tomáš má za to, že ono ‚čím‘ (forma) jsou Osoby rozdílné, jsou právě jejich vzájemné vztahy původu. Vztahy jsou ty vlastnosti, kterými se božské Osoby od sebe liší a konstituují. Otec se liší od Syna na základě jeho vztahu otcovství. Tyto vztahy neboli vlastnosti, podle kterých my poznáváme distinkci božských Osob, nazýváme známky. Avšak ne všechny známky jsou vztahy či vlastnosti, i když všechny vztahy jsou známky, jak uvidíme.

První otázka, týkající se známek, se ptá, zda vůbec jsou v Bohu nějaké známky (Osob). Výše jsme zmínili, že známka je vlastní povaha, kterou poznáváme Osobu, tedy to, díky čemu jsme schopni postřehnout rozdíly Osob v Trojici. Podobně jako i dnes, když říkáme ‚toto je známkou něčeho‘ a podle ní je daná věc poznaná. (Například je

137 Srov. EMERY, Trinitarian Theology of ST Thomas, s. 74-75.
138 Srov. EMERY, Trinitarian Theology of ST Thomas, s. 31-34.
139 ST I, q. 32, a. 3, co.: „…notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam personam.“

známkou dobrého studenta to, že dobře studuje, nebo moudrého člověka to, že jedná moudře, nebo známkou nemoci je horečka.)

Od časů Petra Lombardského se rozeznávalo pět známek v Bohu: Otcova *nezplozenost* a *otcovství*, *synovství* Syna, *vycházení* Ducha a jeho *vydechování*, které je společné Otci i Synu, kteří vydechují třetí Osobu. Diskuze však byla zažehnuta kancléřem pařížské univerzity Praepositivem z Cremony[140], který tvrdil, že v Bohu žádné známky nejsou. Zdůvodňuje to tím, že vztahy neboli vlastnosti jednotlivých Osob (otcovství, synovství, vycházení) jsou pouze „způsoby mluvení". Má za to, že kdekoliv se známky, tedy abstraktní formy, zmiňují, myslí se tím formy konkrétní. Čili abstraktní termíny vždy převádí na termíny konkrétní. Tedy když mluvíme o otcovství v Bohu, máme tím na mysli Boha Otce. Zakládá argument na jednoduchosti Boha, kde abstraktum (otcovství) a konkrétum (Otec) jsou totéž. V Bohu tedy nemá smysl mluvit o žádné vlastnosti (otcovství, synovství…) a my tudíž nejsme s to rozpoznat známky v Bohu.

Tomáš odpovídá a vysvětluje přijatelnost známek paradoxně na základě Boží jednoduchosti. Ta nijak nebrání užívat o Bohu jména konkrétní a abstraktní. Důvodem toho je často opakovaný aspekt epistemologie lidských bytostí; věci pojmenováváme tak, jak je poznáváme, a naše poznání začíná ve smyslových věcech. Proto i božské věci pojmenováváme na způsob smyslových věcí. Proto když mluvíme o věcech subsistujících, tedy o jednotlivých substancích, užíváme jmen konkrétních, jako tento pes, tento člověk, otec. Na druhé straně užíváme jmen abstraktních, když chceme vyjádřit jednoduchou formu věci, tedy obecninu, jako lidství, živočišnost, otcovství. Takto když chceme vyjádřit v Bohu jednoduchost, užijeme jmen abstraktních a konkrétních jmen zas když chceme poukázat na subsistenci a úplnost. A to platí jak v případě esenciálních Božích jmen, tak i jmen personálních (osobních). Esenciální jména jsou taková, která označují to, co je v Bohu společné čili „odvislé" na božské esenci. Esenciální jméno abstraktní tak například bude *božství*, konkrétní *Bůh* a personální abstraktní například *otcovství* a konkrétní *Otec*.[141]

Tomáš poukazuje na dva důvody, proč je dobré jmen abstraktních a konkrétních užívat. První důvod je úpornost heretiků. Ti, když vyznáme, že tři osoby jsou jeden Bůh, budou se ptát „čím jsou tři osoby jeden Bůh" a „čím jsou tři Osoby". To, čím (quo) něco je takové jaké je, nazýváme formou. Ta udává, že věc je taková či onaká. Formu neboli

140 Scholastický teolog, který působil kolem roku 1225.
141 ST I, q. 32, a. 2, co.

esenci označujeme zpravidla abstraktními jmény. Na první otázku heretiků odpovíme, že jsou jeden Bůh svou esencí. Na druhou otázku však potřebujeme také jakousi formu, kterou bychom označili tuto Osobu; a tou jsou vlastnosti neboli známky označené abstraktně (otcovství, synovství). „A tak se Boží esence označuje jako ‚co' (*ut quid*), osoba jako ‚kdo' (*ut quis*) a vlastnost jako ‚to čím' (*ut quo*)."[142] Božská Osoba je jednoduchá, není v něm rozdílu mezi tím, co je (Bůh), kdo je (např. Otec) a to, čím je Otcem (otcovství). Náš způsob chápání tajemství Trojice však vyžaduje něco, čím uchopíme, že je Otec Otcem, abychom mohli vidět, že je odlišný od jiných osob. Nutno poznamenat, že problém známek je spíše otázka toho, jak my poznáváme, než že by to vypovídalo něco o samotné Boží realitě. Pro nás je rozdíl se ptát na to, čím jsou Osoby konstituované a čím poznáváme jednotlivost Osob, ale reálně v Bohu mezi tím rozdílu není.

Dalším důvodem je důležitost rozlišení vztahů neboli vlastností, abychom nesměšovali druhou a třetí božskou Osobu; ty totiž se mají k první Osobě jako relativa, tedy první Osoba se vztahuje k nim oběma. Kdybychom však nerozlišili synovství a vycházení, tedy abstraktně označená jména – známky, plynulo by z toho, že Syn a Duch svatý jsou tatáž Osoba. K tomu se ještě vrátíme později.

Výše zmíněný Praepositivus se domníval, „že jako se Bůh vztahuje k tvorům jedním způsobem, zatímco tvorové se k němu vztahují mnoha způsoby, tak se Otec vztahuje k Synu a Duchu svatému jedním vztahem, zatímco oni dva se k Otci vztahují dvěma vztahy."[143] Zde se skví Tomášovo umění rozlišovat. Vychází z toho, že vztahy jsou druhově stejné, pokud jim odpovídá stejný termín. Takto se vztahují např. synové (dcery) k jednomu otci, nebo tvorové k Bohu. Ale vztah otce a pána je odlišný, protože vztah synovství je odlišný od vztahu služebnosti; nejsou stejné co do druhu. A takový je případ vnitro-božských vztahů; Syn se nevztahuje k Otci vztahem stejného druhu jako Duch svatý. Syn má osobu Otce jako Otce, DS však jako Vydechujícího.

> V Otci nutně existuje reálný vztah, jímž se vztahuje k Synu a k Duchu svatému. A tedy na základě dvou vztahů Syna a Ducha svatého, jimiž se vztahují k Otci, je nutno v Otci uznávat dva vztahy, jimiž se vztahuje k Synovi a k Duchu svatému. A tak, protože existuje jen jedna Osoba Otce, bylo nutno označit odděleně vztahy abstraktně, a tomu říkáme vlastnosti a známky.[144]

142 Ibidem.
143 Ibidem.
144 Ibidem.

Je tedy vhodné ba dokonce nutné užívat abstraktního jazyka u vlastností či známek k tomu, abychom ukázali to, čím se Otec odlišuje od Syna a DS a ti mezi sebou.

Nyní když je ukázáno, že v Bohu jsou známky, je třeba pojednat o jejich počtu. To je námětem třetího artikulu. Výše jsme zmínili, že jejich počet je pět; nezrozenost, otcovství, synovství, dýchání a vycházení. Andělský doktor začíná úvahu takto:

> Známka je vlastní idea (*propria ratio*), jíž poznáváme Osobu. Avšak božské Osoby jsou mnohé na základě svého původu. K původu pak patří jednak někdo, od něhož druhý pochází, jednak někdo, kdo od druhého pochází. A osoba může být poznávána těmito dvěma způsoby.[145]

Tedy Osoba může být poznávána jednak tak, že je zdrojem původu, anebo že je od jiného původ má. Osoba Otce je bez původu, není od jiného, tedy je poznávána touto svojí bezpůvodností neboli *nezrozeností*. Nicméně jako Osoba bez původu je poznávána jako původce dvěma způsoby, poněvadž se vztahuje jako původ ke dvěma jiným Osobám; „pokud je od něho Syn, je poznáván známkou *otcovství*. Pokud je od něho Duch svatý, je poznáván známkou *společné dýchání*.“[146]

Podobně je tomu v případě Syna, který může být poznán tak, že je zrozený čili známkou *synovství* a že od něho někdo jiný pochází, totiž Duch svatý, a takto je poznáván stejně jako Otec známkou *společné dýchání*. Duch svatý na druhé straně není původcem nikoho od sebe jiného, je tedy poznáván tím, že je on sám od jiného nebo od jiných. Je poznáván známkou *vycházení*.

V Bohu je tedy těchto pět známek. Avšak jen čtyři z nich se nazývají vlastnosti (proprietates), neboť společné dýchání není vlastnost, protože náleží dvěma Osobám. Vlastnosti jsou ty známky, které náleží právě a jedině jedné Osobě, nejsou sdíleny. A jen čtyři jsou vztahy, „protože nezrozenost není vztah, leda *per reductionem* (analogicky).[147] Dále jen tři z nich jsou známky osobní (notiones personales), to znamená takové, které konstituují Osoby; otcovství, synovství a vycházení, o čemž blíže pojednáme níže. Zbylé dvě známky, společné dýchání a nezrozenost, se nazývají známky Osob (notiones personarum).

145 ST I, q. 32, a. 3, co.
146 Ibidem.
147 Viz ST I, q. 33, a. 4, ad 3.

V kvestii 40 svatý Tomáš vysvětluje, že i když Osoba a vlastnost v Bohu jsou reálně totožné, liší pojmově (pomyslně).[148] Nicméně dále upozorňuje na to, že náš rozum, vycházeje ze stvořeného obrazu světa, poznává dva typy reálné totožnosti v Bohu mezi věcmi, které se v (složených) tvorech liší. První je založen na složenosti z látky a formy, kde forma odpovídá abstraktnímu pojmu, látka konkrétnímu (jako princip individuace). Z důvodu Boží jednoduchosti je v Bohu totéž abstraktum jako jemu odpovídající konkrétum (božství a Bůh). Osobní vlastnosti jsou tedy totéž, co samy subsistující Osoby; otcovství je sám Otec, synovství Syn a vycházení Duch svatý.

Druhý typ vychází ze složenosti subjektu a akcidentu, který je ze stejného důvodu jako v předchozím případě, tedy naprosté jednoduchosti v Bohu vyloučen, nicméně náš rozum jinak není s to skutečnost plně vystihnout. Plyne z toho, že cokoli se Bohu přisuzuje, je jeho esence. Jako jsou například moudrost a síla v Bohu totožné, protože obojí je Boží esence.[149] A tímto způsobem jsou i neosobní vlastnosti, tedy vlastnosti Osob totéž, co Boží Osoby. Tak společné dýchání je totéž, co osoba Otce a osoba Syna a nezrozenost Osoba Otce.

Vztah, vlastnost a známka jsou v Bohu jedna a tatáž věc, neboť například otcovství je vztah, vlastnost i známka Otce. Přesto se liší co do pojmu: vztah té věci náleží se zřetelem ke korelativu; vlastnost se zřetelem k Osobě, jejíž je vlastností; známka se zřetelem k rozumu, jemuž se Osoba vyjevuje.

Když tedy mluvíme o známkách, které jsou totožné se samotnými božskými Osobami, je třeba ukázat, jak (čím) se může Otec lišit od Syna a Ducha svatého. Musí se ukázat, že Otec má jeden vztah k Synu a jiný vztah k Duchu svatému. Avšak vztah musí mít jakýsi základ. Tímto základem bude samotná Boží esence pojatá jako princip vycházení neboli původy (Osob). A o vycházení pojednáme v následující kapitole.

148 ST I, q. 40, a. 1, ad 1; Reálné (secundum rem) věci jsou nezávislé na našem myšlení, naopak pomyslné jsou takové, které ‚existují' jen v našem rozumu. Tak je tento stůl reálně totožný s tímto nábytkem, nicméně pojmově (secundum rationem) se liší.

149 Ibidem.

4.2. Vycházení (q. 27)

Protože se Božské Osoby odlišují vztahy původu, pojednáme o původu neboli vycházení: Je v Bohu nějaké vycházení? Kolik vycházení v Bohu může být? Jak je správně nazývat? To jsou hlavní otázky, které si sv. Tomáš předkládá.

To, že v Bohu jsou vycházení, je pro Tomáše pravda víry, podložená autoritou Písma.[150] Písmo svaté mluví o Třech, kteří mají mezi sebou nějaký vztah a tento vztah je vztahem původu. Nejvíce je nám to zřejmé, když mluví o vycházení Syna od Otce a o vycházení Ducha svatého. Když Kristus – Syn oslovuje svého Otce, dává tím jasně najevo, že pochází od jiného a podobně i Duch vychází od obou, tedy má v nich svůj původ. Tomáš sice uvádí v prvním artikulu 27. kvestie námitky, které jsou proti možnosti existence vycházení v Bohu, jsou to nicméně námitky založené na argumentech vycházející z filozofických úvah (pravděpodobné důvody), které poslouží cíli: obhájení teze v corpusu. Přesto i sám Tomáš si bere za pomocníka Filozofa. V popředí otázky o vycházení v Bohu se nalézá Aristotelovo rozlišení činnosti *imanentní* a *tranzitivní*, které představíme a poté ukážeme, jak s tím Andělský Doktor pracuje. Nejdříve však, protože jsou božské Osoby rozlišeny vztahy původu založené na vycházení, upřesníme, co *vycházení* čili *původ* znamená.

vycházení čili původ (processio seu origo)

Celý název otázky 27 zní „O vycházení čili o původu božských Osob.“[151] Vycházení znamená, že jedna božská Osoba vychází od jiné, tedy že jedna má původ v jiné Osobě. Jedna je původcem, druhá je vycházející. Mít původ v něčem znamená mít jistý princip. Princip (principium) je to, od čeho něco nějak pochází. To, co pochází z principu, se nazývá principiát (principiatum). Princip a principiát jsou ve vzájemném vztahu. Nemůže být principiát bez principu a těžko může být někdo/něco principem bez principiátu (co do stejného řádu). Tomáš upřesňuje rozdíl mezi principem (arché) a příčinou (causa, aitia), který Aristotelés nevnímal.[152] Příčina naznačuje různost a závislost, vliv na bytí zapříčiněné věci, kdežto slovo princip označuje ryzí řád (ordo). To, co pochází od příčiny, nazýváme účinek. Účinek závisí co do bytí na své příčině. Proto musí příčina předcházet účinek co do času nebo přirozenosti. Na druhé straně v

150 Jan 8, 42; Jan 15,26 aj.
151 ST I, q. 27: „De processione, seu origine divinarum personarum.“
152 EMERY, Aristotle in Aquinas, s. 12.

pojmu principiátu jako takového není zahrnuta tato kauzální závislost či následování ale jen řád původu.[153]

Když tedy mluvíme o božské Osobě jakožto o principu Osoby jiné, tedy že od ní jiná vychází, míníme tím pouze řád původu, tzn. vztah (k) původu. Tedy je to vztah na principu, který dává bytí bez jakékoli závislosti. Proto když Otec dává bytí Synu, Syn není v bytí závislý, protože toto bytí je totéž bytí, co je v Otci. Příčina na druhé straně je takový princip, který dává bytí tak, že to, čemu dává bytí, je na něm co do bytí závislé.[154]

K tomuto je ještě dobré dodat, že když se mluví od Druhé božské Osobě jako o tom, který je od Otce a zároveň o tom, který je principem Ducha sv., čili je *principium de principio*[155], nemluví se o Něm jako o prvním principu (principia prima). Prvním principem, tedy principem, který není od žádného jiného principu, je Otec.[156] Otec je původcem dalších božských Osob a spolu se Synem je původcem Ducha svatého.

Činnost imanentní a tranzitivní[157]

Podle Aristotela rozlišujeme dva typy činností: „jedna vycházející ze sebe ven neboli činnost *tranzitivní*, a druhá zůstávající v sobě neboli činnost *imanentní*.“[158] Činnost tranzitivní (actio transiens, kategoriální, fyzická činnost) je charakterizována v produkování rozdílného účinku od činitele (agens), ad extra. Je to tedy jakási cesta ke svému cíli (termínu), k tomu, co má být vytvořeno (patiens). Takto například umělec tvoří své dílo. Umělcova činnost přechází na od něho rozdílný účinek. Takových příkladů může být nepřeberné množství z běžné lidské zkušenosti.

Druhá činnost, tj. činnost imanentní, je naopak zaměřena jakoby sama do sebe, ad intra, a nevzniká zde odlišný účinek (termín) od své příčiny (agens). „Je sama o sobě něčím v sobě definitivně uzavřeným.“[159] Je to činnost poznání (kognitivní) a žádání (apetitivní), neboli činnost rozumu (intellectus) a činnost vůle (voluntas). Tomáš píše, že tato činnost zůstavájící uvnitř samého činitele je

> nejvíce patrná v rozumu, jehož činnost, rozumové poznání, zůstává v poznávajícím. Neboť kdykoli rozumově poznáváme, samotným poznáváním něco vychází uvnitř nás – totiž pojetí (conceptio)

153 GREDT. § 661.
154 Ibidem.
155 Viz ST I, q. 39, a.8, co.
156 ST I, q. 33, a. 1; De Potentia, q. 10, a. 4, ad 16.
157 Srov. SCG II, k. 1 (853-854).
158 GREDT. § 222. s 172.
159 Ibidem.

poznávaného objektu, které pochází z naší rozumové síly a vychází z našeho poznání (notitia) objektu. Toto pojetí označujeme mluveným slovem a nazýváme je „slovo mysli“ (verbum cordis), které se označuje slovem řeči (verbo vocis).[160]

Podobně je tomu v případě činnosti apetitivní neboli volní. Chtěná věc zůstává v chtějícím subjektu, tak jako milovaný zůstává v milovaném. Rozdíl mezi (imanentní) činností rozumu a vůle je především v jejich povaze. Rozum aktuálně poznává tím, že poznaná věc je v rozumu podle své podobnosti (similitudo), kdežto vůle aktuálně chce ne tím, že ve vůli je nějaká podobnost chtěného, ale tím, že vůle má určitý sklon k chtěné věci.[161] Touto podobností je vlastně myšleno spodobnění rozumu s formou poznávané věci. Nakolik rozum pozná onu věc tedy její formu (esenci) je s ní ztotožněn a vše zůstává uvnitř poznávajícího subjektu skrze slovo (verbum cordis).[162]

Avšak chceme to, co jsme nejdříve museli poznat čili to, co jsme pojmenovali slovem. I vůle chtějícího se vztahuje na to, co je mu podobné. Ale tato podobnost je jiného rázu, než je tomu v případě inteligibilní činnosti, v případě slova. „Ke slovu [podobnost] patří, nakolik je samo určitou podobností poznané věci, jako je zplozené podobností plodícího. K lásce [vůli] patří ne tak, že by sama láska byla podobností, ale nakolik je podobnost principem milování.“[163] Tedy poznaná věc je principem našeho rozumového apetitu, a tak mu logicky předchází. Tomáš to ve stručnosti podává takto: „Každá forma dává vzniku určité inklinaci [náklonnosti], která k ní koresponduje.“[164]

Forma věci čili její přirozenost, je *to, čím* je taková či onaká, že koná takové či onaké věci, že má náklonost k takové či onaké činnosti. Tomáš rozlišuje tři typy forem, které jsou zdrojem tří typů náklonností neboli apetitů.[165] Prvním je přírodní apetit (apetitus naturalis), tj. tendence, kterou má každé jsoucno skrze svou přírodní formu (oheň díky své formě ohřívá); druhý je apetit animální (apetitus sensitivus), který je vlastní smyslovým tvorům. Tak je pes jeho formou inklinován k psovitému způsobu chování, tj. kousat kosti, štěkat, plodit psy. Třetí typ je v rámci rozumových bytostí, které poznávají svou rozumovou schopností (tak jsou lidské bytosti inklinovány k pravdě jako k poznanému dobru). Tato náklonost (apeptitus rationalis sive intellectivus) se nazývá

160 ST I, q. 27, a. 1, co.
161 ST I, q. 27, a. 4, co.
162 De veritate q.2, a. 2: Cum enim intelligit aliquam creaturam, concipit formam quamdam, quae est similitudo rei secundum totam perfectionem ipsius, et sic definit res intellectas. ST, I, q. 14, a. 1: …cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente.
163 ST I, q. 27, a. 4, ad 2.
164 ST I, q. 80, a. 1, co: …quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio.
165 Viz ST I-II, q. 26, a. 1, co.

vůle. Vůle je náklonností k dobru uchopeného rozumem, onou mohutností, která nás vede k cíli rozumem poznaným.[166] Tento poslední zmiňovaný typ náklonnosti je ten, který bude hrát roli v De Trinitate, neboť Bůh není složen z formy ani není bytost smyslová. Ale rozumová bytost přece je, neboť je to Bůh osobový, a tak ho nazýváme na základě zjevení, které nám ukázalo, že Bůh není prost rozumové a volní činnosti.

činnost rozumových přirozeností: rozum (intellectus) a vůle (voluntas)

Tedy jak vidíme, v rozumových přirozenostech mohou být pouze dvě činnosti, které neprodukují něco vně činitele, ale zůstávají uvnitř činitele; jsou to činnost rozumová a činnost volní. Na rozdíl od Augustina Tomáš nepřijímá paměť jako samostatnou mohutnost (potestas) příslušející rozumu. Tu naopak po vzoru Filozofovy De Anima chápe jako součást intelektu (intellectus possibilis).[167] Nebo spíše paměť není nějaká jiná mohutnost od intelektu [168], protože jejich činnost se neliší: zachovávat druhy/obrazy/podoby (species retinere).[169]

Přistupme nyní k prvnímu artikulu. Všechny zde předložené námitky stojí a padají na podobné chybě, kterou není nic jiného než chápání původu v Bohu založeného na činnosti tranzitivní. Tak ho chápal i Arius,[170] který takto došel k závěru, že Syn pochází od Otce jako něco vycházejícího vně, tedy jako tvor, což by znamenalo, že Syn není pravým Bohem a podobně i v případě Ducha svatého. Tomáš jasně odpovídá, že v Bohu se mají vycházení chápat ne jako nějaký vnější akt, ale jako vycházení uvnitř samého Boha.[171] Nicméně každé vycházení neboli původ se děje podle nějaké činnosti. V Bohu vycházení na způsob tranzitivní činnosti býti nemůže, poněvadž by to vedlo k heretickým důsledkům. V Bohu tedy mohou být vycházení založena na činnosti zůstávající v samém činiteli, tj. činnosti imanentní.

Činnost imanentní nijak nevylučuje rozdílnost činitele od činnosti, což je podle Tomáše nejvíce zřejmé v činnosti rozumu, kdy rozumová činnost neboli poznávání, zůstává v poznávajícím. Když cokoli poznáváme, toto poznávání dává vyjít určitému

166 Srov. EMERY, Trinitarian Theology of ST Thomas, s. 64.

167 ARISTOTELES, De anima III, 4 (429a27-29): „A proto mají pravdu ti, kdo prohlásili, že duše je místem tvarů (forem), ovšem nikoli celá, nýbrž jenom myslící, a tvary v ní nejsou ve skutečnosti (aktu), nýbrž v možnosti."

168 ST I, q. 79, a. 7, co: Memoria non est alia potentia ab antelectu.

169 Srov. EMERY, Aristotle in Aquinas, s. 7.

170 Arius (Areios) křesťanský kněz a myslitel 4. století. Jeho učení bylo definitivně odsouzeno na Prvním nikájském koncilu r. 325.

171 ST I, q. 27, a. 1, co.

pojmu či slovu, které zůstává uvnitř. Ba dokonce čím něco dokonaleji vychází dovnitř inteligibilním procesem (poznávaná věc), tím více je jedno s tím, z čeho vychází. A protože Bůh je nanejvýš dokonalý, tak i Jeho činnost je naprosto dokonalá a jsou dokonale jedno i s poznávaným objektem (slovem).[172] Navíc vždyť první předmět poznání Boha je sám Bůh, tedy on dokonale poznává sebe dokonalého jako pravdu. Předmětem činnosti rozumové je pravda a činnosti volní potom dobro. Tyto činnosti jsou tímto svým předmětem vymezeny, je v jejich přirozené povaze poznávat pravdu a toužit po dobru. Bůh poznává sám sebe jako pravdu a „vytváří si o sobě" Slovo, které je s ním totožné. Po poznaném Slově touží, neboť poznal, že je dobré a tak „si k němu vytváří Lásku". Tak svým Slovem se poznává a svou Láskou miluje.

Vycházení na způsob imanentní činnosti neodporuje ani povaze prvního principu, kterým je Bůh. Vycházet znamená od někoho pocházet, mít svůj princip, což se o Bohu vypovídat nedá. Nedá se to o Něm vypovídat co do vycházení na způsob tranzitivní činnosti, nicméně na způsob imanentní je tomu jinak. Tomáš udává ilustrační příklad: „…nazveme-li stavitele principem domu, v pojmu tohoto principu je obsažena idea jeho umění."[173] Tato idea není nic jiného než výsledek činnosti zůstávající uvnitř umělce, tedy bez reálné odlišnosti s ním. Protože kauzální činnost totiž vždy zahrnuje nějakou potencialitu tedy nedokonalost, nelze chápat vycházení v Bohu jakožto základ vztahu kauzálního, ale spíše jako „vyvedení principiátu z jeho principu" nebo jako „vztah emanace".[174]

> Tím, že někdo něco rozumově poznává, vniká v poznávajícím určité rozumové pojetí poznávané věci, které se nazývá slovo. Podobně tím, že někdo něco miluje, vzniká v citu milujícího určitý otisk (abychom tak řekli) milované věci, jímž je milované v milujícím, tak jako je poznávané v poznávajícím.[175]

V Bohu jsou tedy tyto dvě činnosti nevycházející vně subjekt. Na analogii činností na způsob rozumu a na způsob vůle jsou postavena *vycházení Slova* a *vycházení Lásky* v Bohu, na kterých je Tomášova relační nauka O Trojici v Sumě teologické postavena, jak se záhy přesvědčíme. Stejně tak jako je v Bohu pravda a dobro, jsou v něm činnosti, které jsou na ně svou povahou zaměřeny. Tím jsou činnost rozumová a činnost volní, které dávají vzniknout Slovu o poznávané pravdě a Lásce, která je na poznané Slovo

172 ST I, q. 27, a. 1, ad 2.
173 ST I, q. 27, a. 1, ad 3.
174 Srov. SVOBODA, Metafyzika vztahů, Praha: Krystal OP, 2017, s. 64.
175 ST I, q. 37, a. 1, co.

zaměřena vůlí jakožto ke svému dobru. Dokonce však nakolik jsou pravda a dobro totožné se samotným Bohem, jsou ony činnosti a jejich ‚produkty' (Slovo a Láska) taktéž reálně totožné s Bohem.

Je však potřeba mít na mysli, že i když vypovídáme o Bohu tyto imanentní činnosti, nejsou v Bohu stejně jako v člověku, neboť mysl člověka a Boha se nevypovídají *univoce*, nýbrž *analogice*. A nemůže se tím pádem ani jednat o demonstrativní důkaz existence Slova a Lásky v Bohu, je to článek víry, který lze leda hájit důvody pravděpodobnými, nikoli však dokázat důvody nutnými. Tomášova teorie vycházení Slova a Lásky založená na analogii imanentních činností ukazuje, že v Bohu vztahy původu mohou mít opodstatnění, které se nepříčí rozumu.

Plození Slova a vydechování Lásky

V dalším artikulu se Tomáš ptá, zda nějaké vycházení v Bohu může být nazváno plození. Vztah otce a syna je založena na činnosti plodící, tedy pokud je v Bohu takový vztah, měla by tam být i činnost plodící. Zatím jen víme, že v Bohu jsou dvě vycházení založené na činnosti rozumové a volní.

Tomáš počíná analýzou pojmu *plození* a rozlišuje pojem plození (generatio) ve dvou významech. První je plození chápané v širším slova smyslu jako změna z nebytí do bytí. Druhý význam slova plození nazývá rození (nativitas). Tento druhý význam je „vlastní živým věcem, a v tomto smyslu plození znamená původ nějaké živé věci z připojeného živého principu."[176] V povaze plození živých věcí patří, že plozené je *stejné přirozenosti* jako plodící (člověk z člověka, kůň z koně). Dále se však zplozeným nazývá jen to, co vychází jako *podobné*. „Zplozené nejen, že má tutéž esenci jako ploditel, nýbrž plození je také činností bytostně připodobňující, která je svou povahou zaměřena na vznik podobné bytosti."[177] Čili nejen že ploditel a plozený sdílejí tutéž přirozenost, ale pojem plození implikuje jejich podobnost (similitudo).

V řádu stvořených věcí jako jsou lidé (obecně živočichové), které přecházejí z možnosti života do jeho uskutečnění, tedy pozorujeme sdílení přirozenosti (esence) plozením zahrnující oba dva významy. Toto plození má ještě nános komplikovaný naší složeností z materie a formy, nicméně základní rysy jsme zmínili: je to činnost živé věci, z připojeného živého principu na způsob podobnosti a sdílí tutéž (druhovou)

176 ST, I, q. 27, a. 2, co: et sic generatio significat eriginem alicuius vivnetis a principio vivente coniuncto; et haec proprie dicitur nativitas.

177 GREDT, § 327.

přirozenost.[178] Plození tedy lze definovat takto: původ živé věci z připojené živé věci do podobnosti specifické (druhové) přirozenosti. Těmito slovy jsou vyjádřeny čtyři příčiny, které působí při plození: (a) příčina účinná, když se říká *původ z živé bytosti*; (b) příčina materiální, když se říká *od připojené živé věci*; (c) účelová, když se říká *do podobnosti specifické přirozenosti*; (d) formální, když se říká *do podobnosti přirozenosti.* (Toto upřesnění o podobnosti bude klíčové pro rozlišení vycházení Syna od vycházení Ducha svatého, který nenastává *na způsob podobnosti*, ale na *způsob lásky*.)

Nyní, když jsme analyzovali povahu (ratio) pojmu plození, podívejme se, zda se dá vypovídat o nějakém vycházení v Bohu. Tomáš odpovídá kladně a dokládá to následující myšlenkou:

> Jestliže však existuje nějaká živá bytost, jejíž život nepřechází z potence do aktu, pak vycházení (pokud nějaké v takové živé bytosti existuje) naprosto vylučuje první druh plození, ale může mí ten druh plození, který je vlastní živým bytostem. Vycházení Slova v Bohu má tedy povahu plození, neboť (a) děje se na způsob inteligibilní činnosti, která je činností života, (b) z připojeného principu, (c) děje se na způsob podobnosti, nakolik se pojem rozumu podobá poznanému objektu, a (d) na způsob podobnosti v téže přirozenosti, protože v Bohu je poznání a bytí totéž.[179]

Tedy Slovo, které „znamená to, co emanuje z rozumu“,[180] má svůj princip, od kterého vychází, a protože splňuje dané podmínky, můžeme toto vycházení Slova na způsob rozumu nazývat *proprie* plozením.

Avšak plození (genesis, generatio), jak píše Aristoteles,[181] je změna, pohyb, což se nedá vypovědět o Bohu. Na to Tomáš odpovídá, že je rozdíl mezi činností a pohybem s odkazem na kontext o imanentní činnosti; činnost je akt věci dokonalé kdežto pohyb (změna) je aktem věci nedokonalé.[182] Tato námitka vychází z pojmu plození v prvním významu, tedy přechodu z potence do aktu, což se o Bohu opravdu nemůže vypovídat, jelikož je naprosto jednoduchý a dokonalý.

Písmo mluví o Synu jako o zplozeném, ale o Duchu svatém se jako o zplozeném nevyjadřuje. Přesto je však jeho existence odvozena z Boha. Je plození (vycházení Slova) jediným vycházením existujícím v Bohu? Odpověď bude záporná, neboť je zde přece ještě jedno vycházení. Tomáš vychází z analogie s člověkem, který je jakožto nejvyšší ze stvořených jsoucen našemu způsobu poznávání přes smysly nejvhodnější

178 Srov. ST I, q. 27, a. 2, co
179 ST, I, q. 27, a. 2, co.
180 ST I, q. 34, a. 2, co.
181 ARISTOTELÉS, Fyzika V, 1 (225a12-17).
182 EMERY, Aristotle in Aquinas, s. 16.

v kontextu rozumových přirozeností, které zveme osobou. V rozumové přirozenosti jsou nejvyššími činnostmi činnost rozumu a činnost vůle. Jelikož činnost vůle je jiné povahy od činnosti poznávací, implikuje ještě jiné vycházení (než vycházení slova), totiž vycházení lásky, skrze něž je milované v milujícím, tak jako skrze pojetí slova je vyslovené neboli poznaná věc v poznávajícím.[183] Je však třeba dokázat, že vycházení Lásky je jiné, než vycházení (plození) Slova, aby bylo zřejmé, že Syn a Duch jsou dvě různé Osoby.

Vycházení na způsob vůle se nemá nazývat plozením, neboť plození je vycházení na způsob rozumu, který „poznává tím, že poznaná věc je v rozumu podle své podobnosti." Vycházení na způsob vůle se však neděje tím, že by ve vůli byla nějaká podobnost chtěného, „ale tím, že vůle má určitý sklon k chtěné věci." Toto vycházení na způsob vůle neboli vycházení Lásky, se chápe spíše jako popud a jako pohyb k něčemu, a ne jako podobnost.[184]

> Podobnost patří jinak ke slovu a jinak k lásce. Ke slovu patří, nakolik je samo určitou podobností poznané věci, jako je zplozené podobností plodícího. K lásce patří ne tak, že by sama láska byla podobností, ale nakolik je podobnost principem milování. Z toho tedy neplyne, že láska je plozená, ale že zplozený je princip lásky.[185]

Láska se zde nechápe jako ‚akt milování', ale jako dynamická náklonnost; tedy to, co milujícího pohání či podněcuje k milovanému:

> A tak to, co vychází v Bohu na způsob lásky, nevychází jako plozené nebo jako Syn, ale vychází spíše jako Duch. Tímto slovem se označuje určitý vitální pohyb a impuls, jako se říká, že láska někoho hýbe nebo podněcuje, aby něco vykonal.[186]

Dále, jak víme i z naší lidské zkušenosti, dříve, než po něčem toužíme, musíme onu kýženou věc poznat. Jak již víme, podobnost (slovo) je principem lásky. To nás přivádí k tomu, že mezi oběma činnostmi (rozumové a volní) je určitý řád (ordo). Analogicky je tomu i v případě Boha, kde vycházení Lásky následuje vycházení Slova.

I když se v Bohu obě vycházení co do věci neliší (z důvodu jednoduchosti esence), liší se co do jejich povah, které vyžadují, aby mezi vycházením Lásky a vycházením

183 ST, I, q. 27, a. 3, co.; I, q. 37, a. 1, co.
184 Všechny tři citace ST I, q. 27, a. 4, co.
185 ST I, q. 27, a. 4, ad 2.
186 ST I, q. 27, a. 4, co.

Slova byl rozdíl v uspořádání (ordo).[187] Protože „ve věcech, které se neliší pouze materiálně, … pozorujeme nějaký řád“,[188] a ony dvě vycházení se v Bohu reálně nijak neliší od samé Boží esence, která materiální není, a tedy ani vycházení nejsou nijak materiální, je potřeba, aby mezi nimi byl nějaký řád, který bude zárukou, že to nejsou dvě naprosto totožné věci.

Dvě naprosto totožné jsou věci takové, které jsou totožné jak co do věci, tak i co do povahy. I když jsou co do věci totožné, jsou reálně jedno s Boží přirozeností, co do vlastní povahy (ratio) tomu tak není. Vlastní povahy vycházení jsou dány právě jejich vzájemným uspořádáním:

> … vlastní pojem toho či onoho vycházení je třeba brát z uspořádání jednoho vycházení k druhému. Tento řád se odvozuje z povahy rozumu a vůle. Proto obojí vycházení v Bohu dostává jméno podle vlastní povahy rozumu a vůle a toto jméno se dává k označení vlastní povahy věci. A tak to, co vychází na způsob lásky, sice přijímá Boží přirozenost, ale nenazývá se zplozené.[189]

V Bohu jsou tedy právě a jen tyto dvě vycházení: vycházení Slova a vycházení Lásky. K druhému jmenovanému je třeba říci, že protože v našem stvořeném světě nemáme podobného vycházení smyslově postřehnutelného, čili nemáme pro něj speciálního jména jako v případě plození, které je nám známo, nazývá ho sv. Tomáš (a jiní) vydechování (spiratio).[190] Tato vycházení – původy, jsou mimo veškerou námi vnímanou časovost. Slovo od věčnosti vychází od svého principu (Otce) a stejně tak od věčnosti vychází i Láska od Otce a Syna. „V Bohu je pouze jedno dokonalé Slovo a jedna dokonalá Láska.“[191] Otec, poznávajíce sebe, plodí jeho Slovo, které je jeho dokonalým vyjádřením, a které je od něj jiné na základě vztahu původu. A volní náklonnost poznávajícího k poznanému Slovu je zažehnuta tímto dokonalým poznáním, a tak poznávající i poznaný chtějí milovat z nich vycházející Lásku.

Samotné činnosti (rozumové), které jsou v Bohu totožné se samotnou esencí, nebudou zodpovědné za distinkci osob v Bohu, ale bude to právě ono uspořádání (vztah) mezi nimi uvažované co do původu vycházení.[192] A vycházení založené na činnosti imanentní je základem vztahu v Bohu.

187 ST, I, q. 27, a. 3, ad 3., a. 4, ad 1.
188 ST I, q. 36, a. 2, co.
189 ST I, q. 27, a. 4, ad 1.
190 ST, I, q. 27, a. 4, ad 3.
191 ST, I, q. 27, a. 5, ad 3.
192 Srov. SVOBODA, Metafyzika vztahů, s. 64.

notionální akt (agere sequitur esse)

V rámci kapitoly o vycházení bude ještě dobré představit téma známkových úkonů (actus notionales). Náš rozum poznává věci podle jejich projevů; proto otcem nazýváme někoho podle toho, že plodí, že má syna. Podobně uvažujeme i o božských Osobách. Osobu Otce vnímáme jako toho, který plodí Syna, obecněji řečeno, je původcem Syna, který od něj vychází. Když tedy užíváme termínu *vycházení,* značí to obecně určitý původ, který je však dosti vzdálen tomu, aby označoval nějakou určitější činnost, která je vlastní právě jen té či oné Osobě, abychom je mohli od sebe odlišit v našem označování:

> Rozlišení božských Osob vyplývá z původu. Avšak původ lze vhodně označit pouze nějakými úkony. Tedy k označení řádu původu božských Osob bylo nutné přisoudit Osobám známkové úkony.[193]

Známkovými úkony se obecně rozumí činnosti (aktivní i pasivní) božských Osob, kterými jedna božská Osoba „produkuje" druhou a druhá je „produkována". Nazývají se známkové, protože nám ukazují známky, jimiž se rozpoznávají Osoby.[194] Tedy jsou to ty činnosti, které dávají vzejít vycházení božských Osob, jejich vztah původu, jen ovšem označena pro nás představitelnějšími pojmy. Jsou to pojmy plození (generatio) neboli vycházení Slova a dýchání (spiratio) neboli vycházení Lásky chápány aktivně (Otec plodí, Syn je plozen) ale i pasivně (Otec se Synem vydechují a Duch svatý je vydechován). Těmto pojmům se ještě budeme blíže věnovat později. Nyní však už můžeme tušit, že toto jsou ony činnosti, které budou základem vztahů mezi božskými Osobami.

193 ST I, q. 41, a. 1, co.
194 Srov. ŠPRUNK, Poznámka č. 5 in studijní překlad q. 41.

4.3. Vztahy v Bohu (q. 28)

V další qvestii se Tomáš soustřeďuje na otázky spojené s Božskými vztahy. Vztahy jsou pro Tomáše tím, co rozlišuje božské Osoby, a jsou vztahy konstituovány. Proto začíná pojednání vycházeními na způsob imanentních činností, které budou základem vztahů v Bohu. Co však znamená tento *základ* vztahu? Nejdříve tedy bude vhodné pojednat o kategorii vztahu a poté přistoupíme k jeho „aplikaci" na Boha.

4.3.1. Vztah

Vztah (relatio) obecně řečeno je zaměření (ordo) jednoho k jinému (ad aliquid, pros ti). Aristotelés zařadil vztah do jím rozlišených deseti kategorií a z nich mezi devět akcidentálních. Nicméně vztah má svoji zvláštní pozici. Vztah je ze všech kategorií jako nejméně jsoucí.[195] Zatímco o ostatních akcidentálních kategoriích lze vypovídat, že jsou ‚něco' v subjektu, tj. určitá forma v subjektu (aliquid aliqui inherens), vztah je svou vlastní povahou pouze zaměření k jinému (respectus ad aliud).[196]

Každý akcident má dvě metafyzické složky; *bytí* a *vlastní povahu* či *pojem* (inesse et ratio).[197] O vztahu můžeme vypovídat, že je ‚něco' pouze s ohledem na své bytí, a nikoli co do vlastní povahy, na rozdíl od absolutních akcidentů jako je kvantita či kvalita, která je ‚něco' co do svého bytí, tak i co do své vlastní povahy.[198] Kvantita je něco jak co do svého bytí, tak i co do svého pojmu. V pojmu kvantity je obsaženo, že se jedná o něco (někde) jsoucí. Vztah však ve svém pojmu toto bytí neobsahuje, jeho pojmové vymezení značí pouze zaměření k druhému, nějaký poměr. Vztahy jakoby stojí vedle subjektu.

Dalším specifikum vlastní povahy (ratio) vztahu od povah jiných kategorií je také to, že „nevylučuje ani jeden ze dvou základních způsobů bytí, tj. bytí o sobě a bytí v jiném; neoznačuje totiž ani jsoucno existující *in se*, ani *in alio*, ale *ad aliud*; je to zaměření k jinému. „Tak není reálný výskyt vztahu omezen pouze na jednu z akcidentálních kategorií, ale může se realizovat i na způsob bytí substance."[199] Tato vědomost bude pro Tomáše v nauce o Trojici klíčová.

195 Srov. Metafyzika, 14, 1, 1088a 29-34.
196 ST I, q. 28, a. 1, ScG IV, c. 14 in. SVOBODA, Metafyzika vztahů, s. 43.
197 ST I, q. 28, a. 2, co.
198 SVOBODA, Metafyzika vztahů, s. 43.
199 Ibidem s. 44.

Ve vztahu rozlišujeme čtyři prvky neboli podmínky: samotný *vztah* (např. otcovství), *subjekt* vztahu (člověk, který plodí syna, tj. otec), *termín* vztahu (zplozený syn) a *základ* vztahu, kterým vztah vzniká (plození) čili příčina či zdroj, který dává vztahu vzniknout.[200]

Vztahy dále můžeme dělit na vztahy pomyslné, vztahy reálné a vztahy transcendentní. Transcendentní vztah je takový vztah, který „se nachází ve všech kategoriích, a tedy je transcenduje (přesahuje) jako analogický pojem. Je to vlastně vztah jen co do pojmenování (relatio secundum dici).“[201] Na druhé straně jsou vztahy co do bytí (relatio secundum esse). Je to takový vztah, který přistupuje k něčemu jinému jako něco, co je k němu připojené a od něho odlišné. Podle toho, zda je připojen reálně, nazývá se vztahem reálným, nebo zda je připojen jen pomyslně, nazývá se potom vztahem pomyslným. Reálný vztah je například otcovství; člověk se stává otcem, když zplodí syna/dceru. Syn/dcera je realita, bez které by otec nebyl otcem. Na základě plodící činnosti je muži připojen vztah otcovství, a tak se stává otcem.

Pomyslný vztah by potom byl takový, kdyby například otec reálně neplodil žádného syna. Chybí zde základ vztahu; v tomto případě plození. Pokud chybí jeden z výše jmenovaných prvků, nejedná se o vztah reálný ale o vztah pomyslný. Zde je na místě ještě zmínit, že pomyslný vztah je v zásadě vztahem nevzájemným. Vzájemné jsou takové vztahy, které jaksi přidávají něco reálného subjektu i termínu vztahu neboli že oba inverzní vztahy mají stejnou povahu (základ vztahu). Ohni ohřívajícímu vodu je „přidána“ činnost (aktivní) a ohřívané vodě zas činnost být ohřívána (pasivní). Naproti tomu vztah nevzájemný je takový, kdy jednomu členu vztahu je něco reálně přidáváno, ale druhému nikoli. Takový je například vztah poznávajícího a poznávaného. Poznávající se vztahuje k poznávanému reálným vztahem, jehož základem je akt poznávání. Inverzní vztah poznávané věci k poznávajícímu je pouze pomyslný. Chybí zde základ vztahu: poznávané věci se nic reálně ‚nepřidává‘ poznávací činností poznávajícího. Takové vztahy založené na rozumové činnosti jsou typickým příkladem nevzájemných vztahů.[202] Tyto činnosti, které nepřecházejí na vnější předmět, ale zůstávají v poznávajícím subjektu, jsou činnosti imanentní.

200 Ibidem.
201 GREDT. § 112.
202 K tématu vzájemných vztahů viz SVOBODA, Metafyzika vztahů, s. 28-30.

Nás nicméně bude v souvislosti s trojiční naukou zajímat vztah reálný. Akvinský s návazností na Aristotelovu nauku o vztahu připomíná[203], že reálný vztah může mít jen dva základy, tj. dvě příčiny, které způsobují, že reálný vztah existuje v subjektu. Tím jsou kvantita a činnost (aktivní nebo pasivní). Podle Aristotela je každý vztah založen buď na kvantitě, jako např. dvojí a půlka, nebo na činnosti aktivní a/nebo pasivní, jako např. tvůrce a tvor, otec a syn, pán a otrok atd.[204] Kvantita je o sobě základem vztahů rovnosti a nerovnosti, aktivní či pasivní potence je o sobě základem kauzálních vztahů.[205] Tyto dva možné základy jsou v posledku jediné, které mohou být základem vzájemného reálného vztahu. Připomínáme, že vzájemný vztah je takový, kterému ze strany termínu vztahu odpovídá jiný reálný vztah (otcovství – synovství).

4.3.2. Božské vztahy

Nyní přistupme ke vztahům, které se nacházejí v Bohu. Výše jsme zmínili Ariovu herezi, která odmítá uznat druhou božskou Osobu Slova, jakožto soupodstatnou s Osobou první, tedy popírá Kristovo božství. Na druhé straně jako by stála druhá hereze Sabelliova. Ta sice nepopírá božství druhé Osoby, avšak popírá její reálnou rozdílnost od první. Podle něj se Bůh v průběhu dějin projevuje pod různými maskami, ale reálně je to Bůh jedno-osobový. Tedy pokud nazýváme Boha Otce otcem, nebo Syna synem, je to jen rozdíl závislý na naší mysli. Pokud by měl Sabellius pravdu, v Bohu by nebyly žádné reálné vztahy. Takto by sice ponechal všem božským Osobám tutéž podstatu, nicméně by potřel jejich reálnou rozdílnost.

Pro sv. Tomáše, jsa věrný církevnímu učení, je danou skutečností, že v Bohu reálné vztahy jsou. Otec je otcem právě kvůli jeho vztahu otcovství a inverzně syn. Je otcem, jakmile má syna; bez syna není otcem. Koreláty jsou nerozlučitelné. Vztah takto ani neimplikuje nerovnost, tj. zachovává jednotu přirozenosti, ale zároveň implikuje rozlišení relativ. Vztah umožňuje vyhnout se oběma zmíněným herezím. Tomáš jde po racionálním uchopení trojiční nauky a k tomu využívá aristotelské analýzy kategorie vztahu.

Každý vztah musí mít svůj základ (fundamentum), kterým může být buď kvantita, nebo činnost. Co je podle Tomáše základem vztahů v Bohu? Kvantita je v Bohu vyloučena, Bůh je duchová bytost. Jediná kvantita, která se dá o Bohu vypovídat, je

203 ST I, q. 28, a. 4, co.
204 EMERY, Aristotle in Aquinas, s. 4.
205 SVOBODA, Metafyzika vztahů, s. 33.

kvantita síly.[206] Kvantita je také vyloučena z důvodu soupodstatnosti božských Osob; kdyby jejich vztahy byly založené na kvantitě, implikovalo by to rozdílnost relačních pojmů jako větší – menší a takto by to ani nevedlo k rozlišení korelátů, ale spíše by to ono rozlišení už předpokládalo bez toho, aby ho způsobovalo.[207] Stejně tak i pasivita je vyloučena. Jediná pasivita (trpnost), kterou postulujeme o božských Osobách je gramatická (solum grammatice loquendo) podle našeho způsobu označování. Zbývá nám tedy jedině činnost aktivní, jakožto jediný možný základ pro reálný vztah v Bohu. A tuto aktivní činnost nazýváme vycházení Slova a Lásky, neboli jinak řečeno plození (generatio) a dýchání (spiratio), jakožto dvě činnosti na způsob intelektu a vůle, které náležejí rozumové přirozenosti.

Jak může být vztah založený na činnosti rozumu vztahem reálným. Vždyť takový vztah, který je v poznaných objektech, je přece pomyslný, neboť je to mysl, která ho objevuje a je na ní tedy závislý. Je však jiný vztah, který je mezi vysloveným slovem a vyslovujícím. Toto slovo jakožto principiát vycházející z principu se však má k rozumu reálně, jde o vztah reálný. Abstrahujme od tohoto vyslovení: zůstane zde ono slovo vycházející z intelektu. Takto je vztah vycházení Slova od svého principu vztahem reálným, byť je tento vztah založen na činnosti imanentní.

> Vztahy, které vyplývají pouze z činnosti rozumu (*intellectus*), jsou v poznaných objektech jen vztahy pomyslné (*rationis*), protože je mysl (*ratio*) objevuje mezi dvěma poznanými objekty.[208] Ale vztahy vyplývající z činnosti rozumu (*intellectus*), které jsou mezi intelektuálně vycházejícím Slovem a tím, z něhož vychází, nejsou vztahy pouze v mysli (*rationis tantum*), ale reálné, protože sám rozum (*intellectus*) a mysl (*ratio*) je reálná věc a je v reálném vztahu k tomu, co z něho vychází inteligibilně, tak jako tělesná věc je v reálném vztahu k tomu, co z ní vychází tělesně.[209]

Jsou to vztahy původu, které jsou reálné. Vztah principu a principiátu je vztahem reálným a vzájemným. Je to vztah inteligibilního Slova a intelektu, ze kterého Slovo vychází a podobně tomu bude v případě vycházení Lásky.

Aby dvě věci mohly být ve vzájemném vztahu je potřeba, aby tyto dvě věci existovaly (ens), byly to věci od sebe odlišné (distinctum) a v neposlední řadě musí být

206 Takto o Bohu říkáme, že je velký bez kvantity. Tato velikost není kvantitativní, nýbrž označuje velikost síly *(virtus)*. K tomu viz kapitolu 4.6.2. Rovnost.

207 Srov. EMERY, Trinitarian Theology of St Thomas, s. 55.

208 Rozum tyto vztahy poznává úsudkem tím, že srovnává poznané objekty. - Sv. Tomáš zde rozlišuje *intellecus* – rozum obecně, schopnost poznávat jsoucno, *intellectus* – rozum v užším smyslu, schopnost bezprostředního náhledu a *ratio* – diskurzivní rozum.

209 ST I, q. 28, a. 1, ad 4. *Ratio* rozuměj diskurzivní rozum. Intellectus jako obecnější mohutnost, schopnost poznávat jsoucno.

schopny tohoto vztahu (ordinabile).[210] Tyto dvě věci musí býti stejného řádu (eadem ratio ordinis). Když jsme mluvili o plození a dýchání, zmínili jsme, že se reálně neliší od Boží přirozenosti. Plození se děje na způsob podobnosti podle přirozenosti a dýchání je dychtění po této podobnosti. Tak protože je princip i principiát stejné přirozenosti jsou nutně stejného řádu či poměru. Otec a Syn sdílejí tutéž přirozenost, jsou tedy stejného řádu a jsou to dvě rozdílné entity, tudíž zde nestojí nic v cestě, aby nebyly ve vzájemném reálném vztahu:

> Když něco vychází z principu téže přirozenosti, jako je samo, pak obojí, totiž vycházející i to, z čeho vychází, se nutně shodují v tomtéž ‚poměru' (*in eodem ordine*). A tak mají navzájem reálné vztahy. Když tedy vycházení v Bohu jsou v totožnost přirozeností, …, vztahy, které vyplývají z vycházení v Bohu, jsou nutně vztahy reálné.[211]

Jedná se o tu podmínku reálného vztahu, kdy princip i principát musí být stejné přirozenosti. Ze stejného důvodu jako ve stvořeném řádu otec je stejné (druhové) přirozenosti jako syn (totiž býti člověkem, plodit člověka a ne např. koně), je vzájemný reálný vztah i v Bohu. Tento argument, že se v Bohu jedná o reálné vztahy, spočívá na dvou faktorech:[212] 1) na božské soupodstatnosti, která zajišťuje jednotu Osob (proti Ariovi) a 2) na sdílení Boží přirozenosti, tj. na plození Syna a dýchání Ducha, což jsou základy vztahů, které Osoby rozliší (proti Sabelliovi). Vztahy v Bohu jsou reálné, splňují dané podmínky: Subjekt, termín, základ vztahu, subjekt a termín nejsou totéž a děje se tak na úrovni stejného řádu.

Když Akvinský ukázal, že v Bohu jsou reálné vztahy, je třeba ukázat, že tyto vztahy nijak nedělí Boží esenci. To je námětem dalšího artikulu, který začíná otázkou, zda vztah v Bohu je totéž, co jeho esence. Odpověď bude kladná, nicméně je třeba rozlišovat. Připomeňme si, že v případě akcidentálních kategorií rozlišujeme dvě metafyzické složky, totiž jejich bytí (inesse) a vlastní povahu (ratio). Vztah je však kategorií výjimečnou tím, že jeho vlastní povaha není zaměřena na svůj subjekt (jako například kvantita odkazuje na to, jak je velký subjekt), ale je zaměřena na něco vně subjektu (ad aliquid). *Ratio* vztahu je čisté zaměření na něco jiného. Takto je vztah nejméně jsoucí a nejvhodnější pro aplikaci na Boha, kde je potřeba zachovat jednotu

210 Srov, EMERY, Trinitarian Theology of St Thomas, s. 89, pozn. 50.
211 ST I, q. 28, a. 1, co.
212 srov. EMERY, Trinitarian Theology of St Thomas, s. 89.

esence, ale při tom rozlišit hypostáze. K tomu poslouží právě rozlišení dvou metafyzických složek *esse* a *ratio*.

Pokud bychom vztahy chápali *výlučně* z hlediska jejich povahy (ratio), vyplývalo by z toho, že vztahy v Bohu jen jako by přiléhaly k jeho esenci, byly by připojeny „zvnějšku" (extrinsecus affixae). Takto tomu učil Gilbert Porretánský, než tento omyl odvolal na sněmu v Remeši, jak nás o tom zpravuje sv. Tomáš.[213] Gilbert se domníval, že Lombardský vkládá do Boha vedle tří Osob ještě esenci, tedy že by v Bohu byla čtveřice. Proto, aby zachoval jednotu esence, chápal vztahy v Bohu jako připojené z venku, vycházeje z chápání vztahu jen co do jeho pojmového vymezení, tj. jako čisté zaměření k jinému a nenahlížel vztah z druhého aspektu jakožto mající bytí v.

Ve stvořeném řádu je však *reálný* vztah chápaný jen co do jeho povahy samotné existence nemožný; vztah je vždy připojen k něčemu absolutnímu, k nějakému subjektu, kterému je oním vztahem něco přidáno. Aby opravdu šlo o vztah reálný, tedy aby vztah opravdu existoval, musí být napojen na nějaký (existující) subjekt. V Bohu chceme spolu s Tomášem obhájit existenci reálného, abychom potom mohli rozlišit božské Osoby, které jsou reálně rozdílné a nejen pomyslně.

Jak tomu tedy bude v případě řádu nestvořeného? Cokoliv „je v" Bohu, je totožné s jeho esencí, neboť Boží naprostá dokonalost vylučuje, aby v Bohu bylo něco jako akcident v subjektu. „To, co má ve věcech stvořených akcidentální bytí, má, je-li přeneseno do Boha, bytí substanciální."[214] Tedy pokud jsou v Bohu nějaké reálné vztahy, nutně jsou naprosto totožné s jeho esencí, s jejím bytím. „Reálně existující vztah se od Boží esence neliší reálně, ale pouze pomyslně."[215]

Pokud bychom ale na druhou stranu vztah v Bohu chápali *výlučně* z hlediska bytí (v subjektu), nedokázali bychom nijak osvětlit reálnou distinkci relativ v Trojici, tedy by všechny Osoby „splynuly v jednu", což směřuje k herezi Sabelliově. Proto je potřeba dbát na obě složky esse i ratio. Rozlišení těchto dvou složek je klíčové, pro zachování jednoty Boží esence, a přitom distinkce Božských Osob při zachování jejich božství.

Vlastní povaha vztahu neznamená zaměření k esenci, ale naopak k svému korelátu. Bůh Otec je z hlediska vlastní povahy vztahu otcovství zaměřen ke svému korelátu, tedy Synu, což nikterak nemění samotnou Boží esenci, jen to vypovídá o Otcově vztahovosti. Pokud se na vztah Otce budeme koukat z hlediska bytí, je tento vztah

213 Viz I, q. 28, a. 2, co.
214 Ibidem.
215 SVOBODA, Metafyzika vztahů, s. 67.

totožný se samotnou esencí. Tak potom můžeme říci, že Otec je Bůh a zachováváme tím jedinost a jednoduchost Boží podstaty a zároveň Synovu distinkci.

> To, co má ve věcech stvořených akcidentální bytí, má, je-li přeneseno do Boha, bytí substanciální, neboť v Bohu není nic jako akcident v subjektu, ale cokoli je v Bohu, je jeho esence. A tak po té stránce, kdy vztah ve stvořených věcech má akcidentální bytí v subjektu, vztah reálně existující v Bohu má bytí Boží esence, existuje jako bytí s ní naprosto totožné. Ale po té stránce, kdy vztah implikuje vztaženost k jinému, neznamená poměr k esenci, ale naopak k svému opozitu. Je tedy zřejmé, že vztah reálně existující v Bohu je reálně totéž, co jeho esence a liší se od ní jen pojmovým obsahem: ve vztahu je obsažen zřetel k jeho opozitu, který není obsažen ve jméně esence. Je tedy patrné, že v Bohu není jiné bytí vztahu a jiné bytí esence, ale jedno a totéž bytí.[216]

Zatímco ve stvořených věcech reálný vztah něco přidává svému subjektu a vztah a subjekt jsou reálně rozdílní, v Bohu je vztah reálně totožný s Boží přirozeností, jsou co do věci jedno.

Když je bytí vztahů v Bohu totožné s bytím jeho esencí, jednoho by to mohlo vést k domněnce, že takové vztahy nejsou mezi sebou reálně odlišné, ale že jsou totožné stejně, jako jsou totožné s jedinou Boží esencí. To však Tomáš vyvrací. Zastává názor, že božské vztahy se od sebe reálně liší. Odkazuje při tom na relační protiklad.

4.3.3. Relační protiklad

Relační protiklad (oppositio relativa) je ústředním tématem Tomášovy nauky o Trojici. Na jeho základě vysvětluje distinkci vztahů a tedy i osob v Bohu. Nicméně nebyl to Tomáš, kdo s touto tezí přišel jako první, ale byl to sv. Bazil z Cézareje a potom i sv. Anselm z Canterbury, kdo ji dále rozvíjel.[217] Tomáš na jeho práci navázal a dále ji rozvíjel.

Tomáš s odkazem na Aristotela ukazuje, že každá distinkce neboli rozdíl je založen buď na kvantitě, nebo na formě. V řádu nemateriálních věcí nemůže být jiného rozdílu nežli takového, který se zakládá na opozici (protikladu) forem; a protože v Bohu není žádné kvantity, rozdílnost božských osob musí být založen na protikladu formálního řádu, tj nějakých forem.[218]

Podle Aristotelových Kategorií jsou čtyři druhy protikladů (antithesis): kontradiktorní čili protiklad afirmace a negace; kontrární čili opozice založená na

216 ST I, q. 28, a. 2, co.
217 Srov. Ibidem s. 5; EMERY, Trinitarian Theology of St Thomas, s. 98.
218 Ibidem.

různosti forem; protiklad co do privace a vlastnění (privativní); a konečně protiklad založený na vztahu (relační).[219] Relační protiklad se liší od ostatních tří ve dvou věcech. Prvně se liší v tom, že v případě protikladných věcí se říká, že jedna věc je protikladem druhé nakolik tuto druhou ruší. V případě kontradikce je to nanejvýš zřejmé; vždyť negace ruší nějaké tvrzení a je po této stránce jeho protikladem (afirmace – negace). Podobně je tomu u dalších dvou čili v případech kontrárnosti a privace, které určitým způsobem obsahují protiklad kontradikcí. Relační protiklad však druhý člen nijak z vlastní povahy neruší.

Druhý rozdíl těchto opozic založených na kontradikci tkví v nedokonalosti druhého člena opozice, který je nedokonalý právě v důsledku negace, kterou zahrnuje. A znovu toto relační protiklad nutně neimplikuje, jak může být zjevné například u vztahů podobnosti a stejnosti, založené na kvantitě, nebo na vztazích založených na činnosti jako otcovství a synovství.[220]

Akvinský tedy dochází k tomu, že jediný možný a vhodný protiklad, jež lze aplikovat na Boží skutečnosti, je relační protiklad, jelikož tento nepotlačuje jeden z termínů, a protože sám v sobě neimplikuje žádnou nedokonalost termínů.[221] Takto na základě relačního protikladu jsou vztahy, a tak i osoby v Bohu rozlišeny a stále jim ponechávají dokonalou rovnost (aequalitas) a soupodstatnost (consubstantialitas).

Reálný vztah vyžaduje, aby termín vztahu byl od subjektu reálně odlišný. Jsa v Bohu reálný vzájemný vztah, je nutné z toho vyvodit, že zde musí být od sebe vzájemně protikladná relativa. Tento protiklad je principem jejich rozdílu. „Tedy v Bohu je nutně reálná odlišnost, ne sice v tom, co je absolutní – totiž podle esence, v níž je nejvyšší jednota – ale mezi tím, co je relativní (tj. mezi vztahy).“[222] Vlastní povaha Božích vztahů zaručuje, že odkazují na nějaký reálně odlišný korelát, a tak je v Bohu odlišnost; otcovství není synovství. Bytí vztahu zase na druhé straně zaručuje společnou jednotu Boží esence. Jen vztah zahrnuje ve své povaze protiklad a tedy rozdíl, kdežto ostatní dokonalosti Boží, jako např. Boží moc a dobrota, žádný protiklad nezahrnují a není mezi nimi žádného reálného rozdílu.[223]

Domněnka, kterou jsme zmínili výše, totiž, že vztahy se mezi sebou neliší, podobně jako se neliší od esence, je vyvrácena na správném rozlišování vlastní povahy vztahu

219ARISTOTELES, Metafyzika V, 10 (1018a20-21), metafyzika X, 4 (1055a38-b1).
220 Srov. SVOBODA, Metafyziky vztahů, s. 46.
221 EMERY, Aristotle in Aquinas, s. 6.
222 ST I, q. 28, a. 3, co.
223 Srov ST I, q. 28, a. 3, ad 2; SVOBODA, Metafyzika vztahů, s. 69.

a bytí vztahu. Tato domněnka se zakládá na principu tranzitivity, který se jednoduše dá vyjádřit takto: je-li *a* i *b* totožné s *c*, pak *a* je totožné s *b*.[224] Tedy pokud bychom tento princip aplikovali na zde řešeném případě, výsledek bude zřejmý: každý vztah v Bohu je totožný s Boží esencí, a proto se tyto vztahy nemohou reálně lišit.[225] Jsou-li dvě entity totožné s třetí, jsou naprosto totožné pouze tehdy, jestliže jsou identické i co do věci, i co do vlastní povahy. V závěru na tuto námitku Tomáš shrnuje:

> …otcovství [v Bohu] je sice co do věci totéž co Boží esence, a stejně i synovství, a přece jedno i druhé ve svých vlastních povahách zahrnují protikladné vztahy. Proto se navzájem liší.[226]

Ve čtvrtém a posledním artikulu 28. kvestie autor vypočítává, kolik takových reálných vztahů původu v Bohu je. K tomu je třeba nejdříve uvážit, na jakých základech takové vztahy jsou založeny. Již víme, že reálné vztahy v Bohu lze chápat jen na základě činností. Avšak jen na těch činnostech, jimiž se vycházení děje v Bohu uvnitř.[227] Takové činnosti vnitřní jsou dvě, a protože to jsou vztahy původu, jsou to vztahy principu a principiátu tedy vztahy vzájemné a protikladné:

> Jedno z nich je dáno činností rozumu, to je vycházení Slova; druhé činností vůle, to je vycházení Lásky. Ale v každém vycházení existují dva protikladné vztahy: jeden z nich je vztah vycházejícího (principiátu) z principu, a druhý je vztah samého principu.[228]

Vycházení Slova se nazývá plozením, stejně jako ve stvořeném světě otec plodí syna, vznikají tím vzájemné a protikladné vztahy otcovství a synovství. Vycházení na způsob Lásky je odpovědné za vztah dýchání (vztah principu k principiátu) a inverzní vztah vycházení. Otec je principem Syna a ti potom oba jsou principem Ducha svatého. V případě vycházení na způsob Lásky neznáme ve stvořeném řádu obdobný případ takového vycházení, proto pro vztah, který se podle něj bere, nemáme speciální jméno a sv. Tomáš užívá pojmů spiratio či processio, i když termín processio značí původ.

Protože jsou v Bohu dvě vycházení, která implikují dva protikladné vztahy, je zřejmé, že jejich celkový počet bude čtyři; dva podle činnosti plození a dva podle činnosti dýchání. Tedy jediné reálné vztahy v Bohu jsou: otcovství – synovství

224 SVOBODA, Metafyzika vztahů, s. 52.
225 Srov. ST I, q. 28, a. 3, arg. 1.
226 ST I, q. 28, a. 3, ad 1.
227 Činnosti, jimiž z Boha vychází něco vnějšího, jako stvoření, zakládají vztahy v Bohu jen pomyslné, neboť samotnému Bohu stvoření nic reálně nepřidává a jedná se o jinou ratio ordinis. Viz ST I, q. 13, a. 7.
228 ST I, q. 28, a. 4, co.

a dýchání – vycházení (pasivní dýchání). Vztah otcovství však není v protikladu k dýchání stejně jako synovství, k čemuž se vrátíme později.

4.4. Božské osoby (q. 29, 40)

Nyní Tomáš přistoupí k tématu osoby v Bohu. Nejdříve vymezí pojem osoby, tedy uvede její definici, kterou potom aplikuje na Boha (q. 29, a. 1-3). Když obhájí tuto svou snahu, začne vypracovávat jeho originální příspěvek teologii: božská Osoba je subsistující vztah (q. 29, a. 4; q. 40). Jedná se o dvě kvestie, které budeme zpracovávat společně. Má to dvé odůvodnění: první jsme již zmiňovali, a to že Tomáš chápe božské Osoby jako subsistující vztahy, což už je námětem posledního artikulu kvestie 29 a dále celá kvestie 40; druhý důvod je, že tyto vztahy jsou kořenem rozlišení Osob a tedy jejich mnohosti, a tak vnímáme jako vhodné nejdříve vysvětlit toto, než se pustíme do kvestií, kde je mnohost Osob jejich vlastním tématem.

4.4.1. Definice osoby

Tomáš přejímá Boethiovu definici osoby: *individuální substance rozumové přirozenosti* (naturae rationabilis individua substantia).[229] Není to však jediná definice osoby, která by byla užívána scholastiky. Ti navrhují i jiné definici, ze kterých je vhodné představit tu, která je používána Františkánskou tradicí: osoba je „hypostáze vyznačující se nějakou vlastností náležející k důstojnosti.“[230] Otázkou je, zda tyto definice osoby jsou vhodné i pro Osoby božské. Richard od sv. Viktora proto nabízí definici, kterou jsme již zmínili v kapitole o emanační teorii: Osoba je nesdělitelná existence Boží přirozenosti. Tomáš se však přidržuje definice Boethiovy, avšak důmyslně její význam upřesňuje, takže bude vhodná k užití i pro Osoby božské a to tak, že jim toto slovo osoba bude náležet *proprie* a nejen metaforicky. Nyní představíme pojmy v definici postupně, abychom mohli vidět, jak s ní Tomáš nakládá v případě reality Boha.

Substance

Substance (úsia) je věc, které náleží být o sobě (per se) a nikoli v jiném (in alio). Substance je věc, jejíž esenci náleží být nikoli v jiném.[231] Na druhé straně jsou jsoucna, která nemají bytí o sobě ale v jiném a ty nazýváme akcidenty. Substanci myslíme jednak jako základní esenci, jako subjekt akcidentů, druhak jako to, co je o sobě neboli subsistuje.[232]

229 ST I, q. 29, a. 1.
230 ST I, q. 29, a. 3, ad 2.
231 SVOBODA. Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského, s. 97.
232 GREDT. § 101. s. 95.

Existuje základní dělení substance podle její (ne)závislosti na aktu bytí. Je to dělení na substanci kategoriální čili takovou, která má omezenou nezávislost na bytí na rozdíl od té, která má neomezenou nezávislost na bytí a tím není jiná substance nežli nestvořená substance Boha. Jinak řečeno jde tu o substance složené na jedné straně a na straně druhé substance nesložené.[233]

Dále můžeme pojem substance chápat dvěma způsoby; rozlišujeme první substanci a substanci druhou.[234] První substance značí *tuto přirozenost* jakožto subsistující individuálně (čili hypostáze) a druhá substance značí přirozenost (natura) rodu absolutně v sobě, tj. druhový nebo rodový pojem. První substanci charakterizují tři vymezení: je to individuální věc (hoc aliquid), která subsistuje o sobě (per se) a je oddělená v tom smyslu, že je odlišná od všech ostatních věcí a nesdělitelná mnohým věcem.[235] Čili rozdíl spočívá v rozlišení jednotlivosti (první substance) a obecnosti (druhá). Slovo substance se však vypovídá předně a principiálně o partikulární substanci (čili první substance).[236] Neboť nejčastěji bude o substanci řeč ve spojení s pojmem osoby, která podle Boethiovi definice je *individuální substance*, je zřejmé, že budeme mít na mysli substanci spíše ve smyslu první substance, což nám napovídá právě ono slovo individuální.[237] I když pojem substance budeme chápat takto, je dobré mít na zřeteli to, co je společné první i druhé substanci.

Přirozenost / esence / kvidita

Přirozenost (natura) označuje esenci, tedy to, *co* daná věc je, z hlediska k činnosti jí vlastní. Je to vnitřní princip pohybu, inklinace dané substance k takové činnosti, která jí náleží.[238] Tak je například přirozeností člověka býti živočichem rozumovým. Všimněme si, že ‚živočich rozumový', jakožto definice člověka tedy pojmově vymezený termín je jeho costí (quidditas). Takto tyto tři pojmy (přirozenost, esence, kvidita a popřípadě forma) vyjadřují totéž, odkazují na nějakou stejnou realitu, nicméně rozdíl je co do pojmu, jaké ‚konotace' máme zrovna na mysli. „Protože esence každé věci se dovršuje formou, esence každé věci – označená její definicí – se obecně nazývá přirozenost."[239]

233 Nesloženou substancí zde rozumíme jen substanci Boží, složené potom i tzv. separované substance, neboť i když nejsou složeny z látky a formy, jsou přece nějak složeny; z formy a actu essendi.

234 De potentia, I, co.

235 SVOBODA, Metafyzické myšlení Tomáše Akvisnkého, s. 92.

236 EMERY. Aristotle in Aquinas, s. 9.

237 Srov. ST I, q. 29, a. 1, ad 2.

238 ST I, q. 29, a. 1, ad 4: „…est hoc nomen [natura] ad significandum pricipium intrinsecum cuiuccumque motus."

239 Ibidem.

V Boethiově definici osoby, se kterou sv. Tomáš v Sumě teologické pracuje, se slovo přirozenost (natura) nebere v jejím původním významu, jako princip pohybu, ale jako označující specifickou diferenci, tedy ve smyslu esence.[240]

Individuum

Individuum je „to, co je samo v sobě nerozdělené, ale od jiných oddělené".[241] Tato nerozdělenost individua je nerozdělenost v absolutním smyslu. Nerozdělenost jsoucna je však jednota. A tak mu náleží tato jednota jako reálnému jsoucnu – na rozdíl od jednoty obecného.[242] Individuum na rozdíl od obecného nemůže být přijato v mnohých subjektech.[243] To je uskutečňováno dvěma způsoby. V řádu složených substancí z materie a formy tak, že nějaká entita nemůže být přijata v mnohých jako subjektech proto, že je přijata v individuálním subjektu, který zabraňuje jejímu dalšímu dělení a sdílení s něčím podřazeným.[244] Takovéto materiální individuum není individualizováno samo sebou, ale akcidentálně (materií, kvantitou). Na druhé straně jsou však individua, která jsou individualizována samy sebou; jsou to subsistující separované formy (andělé) a Bůh.

Individuum pojaté jako samo o sobě co do esence a co do existence, je stav, vymezení, který nazýváme první intencí. Je první, neboť předchází té druhé, která je charakterizována jako vymezení objektivně přítomna v rozumu; tedy jako to, co mají věci pouze pomyslně díky tomu, že jsou předmětem našeho myšlení.[245] Poznatelnost následuje po bytí, tak poznané bytí následuje po bytí, které náleží věci o sobě.[246]

Toto rozlišení první a druhé intence je vhodné k pochopení, v jakém smyslu máme rozumět slovu *individuální* v Boethiově definici osoby. Slovo individuální je chápáno ve smyslu druhé intence, tj. že neoznačuje onu jednotlivou substanci, nýbrž intenci singularity. Tomáš přejímá střízlivý Aristotelův názor, že esenciální rozdíly věcí jsou nám často skryty, a tak abychom je dokázali nějak označit, užíváme akcidentálních rozdílů.[247] Naše poznání počíná od smyslů, a tak kolikrát nepostřehneme esenci věci bezprostředně, ale díky jejím akcidentálním projevům. Takto je třeba chápat termín ‚individuální' obsažené v definici osoby jako druhou intenci. Slovo

240 Srov. EMERY, Aristotle in Aq. s. 9.
241 ST I, q. 29, a. 4, co: „Individuum est, quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum.
242 GREDT. § 90. s. 87.
243 SVOBODA, Metafyzické myšlení Tomáše Akviského, s. 211.
244 Srov. Ibidem s. 212.
245 NOVÁK a DVOŘÁK, Úvod do logiky aristotelské tradice, s. 68.
246 Srov. GREDT § 13.
247 ST I, q. 29, a. 1, ad 3; EMERY, Aristotle in Aquinas, s. 10.

‚individuální' v definici neodkazuje na nějakou zde jsoucí individuální věc, ale na *individuální modus essendi* či *modus subsistendi*.[248]

Nyní se pojďme věnovat blíže termínu *osoba (persona)*. Je vhodné, že individua substance mají zvláštní jméno, tj. *hypostáze* neboli *první substance*. Jak jsme zmínili výše, Tomáš chápe osobu jakožto substanci individuální. Ono slovo individuální se nedodává nadbytečně, i když termín osoba chápaná jako první substance neboli hypostaze již v sobě implicitně vylučuje ideu všeobecnosti. Tím, že se do definice přidává slovo ‚individuální' je zřejmé, že se jedná o první substanci. [249]

Dále Andělský doktor upozorňuje, že v rozumových substancích jsou individua ještě něco speciálnějšího a dokonalejšího a takto si vysloužila i mezi ostatními substancemi speciální jméno – osoba. Pojem rozumový (rationalis) však v kontextu trinitologie nelze chápat jako moc diskurzivního poznávání, tak jak poznáváme my. Naopak se zde musí chápat jako Boží schopnost poznávání; Bůh jedním jednoduchým aktem chápe vše, co je poznatelné. Scholastikové tak rozlišovali rozum a intelekt (ratio et intellectus). Ratio označuje poznávání diskurzivní, intelekt je schopnost rozumového poznání obecně. V případě nauky o Bohu je nutno chápat ono ‚rozumové přirozenosti' jako ‚přirozenost intelektovou'.[250] Osoba je schopna konat sama od sebe, konat svobodně: „mají vládu nad svými úkony a nejsou hýbány k činnosti, ale jednají samy od sebe."[251] To je vyjádřeno právě v pojmu *rationalis*. Když tedy Tomáš mluví o rozumové přirozenosti, má tím také na mysli všechny schopnosti s pojmem osoby spojené. Intelektualita implikuje vůli a svobodu. Takto je osoba definována tím, že existuje skrze sebe samu (subsistence) naprosto jedinečným způsobem (individuální) se svobodou jednání, která je dána její esencí (rozumová přirozenost). Tyto všechny vlastnosti činí základ důstojnosti osoby.[252]

Neboť takto pojatou osobu Tomáš vnímá jako to, co je v celé přírodě/přirozenosti (natura) nejdokonalejší, protože je to to, co subsistuje v rozumové přirozenosti, nemá problém jí o Bohu vypovídat, byť je potřeba dbát analogie. Zde znovu narážíme na

248 ST I, q. 29, a. 1, ad 3.
249 Viz ST I, q. 29, a. 1, ad 2.
250 Srov. SVOBODA, Metafyzika vztahů, s. 73.
251 ST I, q. 29, a. 1, co.
252 Srov. EMERY, Trinitarian Theology of St Thomas, s. 104-106.

‚způsob označování'. Tedy že v našem jazyku způsob označování je spojen se způsobem, jakým chápeme dokonalosti, nakolik jsou ve stvořených věcech.[253]

Na jazykové rovině můžeme rozlišit samotnou dokonalost, kterou to či ono slovo označuje a potom způsob označování, který se váže na naše uchopování dokonalostí. O někom říkáme, že je moudrý, protože se tak (v subjektu) projevuje akcident moudrosti. Takto o Bohu vypovídat věci nemůžeme, neboť Bůh je moudrost sama, není v Něm nijakého složení ze subjektu a akcidentu z důvodu naprosté jednoduchosti, a tak je moudrost totožná s jeho esencí. Vypovídat však o něm můžeme moudrost prvním zmíněným způsobem. Tím, že odkazujeme na dokonalost moudrosti, která jaksi nemůže být ani plně vyjádřitelná naším nedokonalým nástrojem – jazykem. Ba dokonce tímto způsobem se taková slova na Boha dají aplikovat lépe než na tvory. Neboť to, co značí, patří Bohu opravdověji než tvorům; vždyť ony dokonalosti od Něho pochází.

Podobně pokud o božské Osobě chceme vypovídat pojem substance, nemůžeme tím myslet substanci v plném rozsahu, tak jak označujeme substance složené. Substance je v tomto případě pasivní potencí, kterou zdokonalují akcidenty. To je v Bohu vyloučeno. Avšak lze vypovídat o božské Osobě pojem substance v tom smyslu, že její způsob bytí je analogicky podobný tomu, jak existují stvořené substance; subsistuje, existuje sama o sobě. Tomáš to shrne:

> Jméno hypostaze [individuální substance] nenáleží Bohu, pokud jde o původ tohoto jména, protože Bůh není subjektem akcidentů. Ale náleží mu, pokud jde o to, co má označovat, totiž to, co subsistuje.[254]

Tím, že říkáme ‚božská Osoba' něco vyjadřujeme a chápeme, nicméně způsob bytí božské Osoby v úplnosti je pro nás neuchopitelný nekonečně převyšující způsob bytí osoby stvořené. Bůh nemůže být definovaný (vymezený) jmény, ale pojem osoby v tom, co definice tohoto jména znamená, Bohu přísluší. Využíváme tak *via eminentiae*; slovo osoby neříkáme o Bohu stejným způsobem, jako se připisuje tvorům, ale způsobem vyšším, jako se Bohu přisuzují i jiná jména, která připisujeme tvorům.[255] Stručně Tomáš shrne chápání Boethiovy definice v případě Boha v posledních větách třetího artikulu 29. kvestie:

253 Srov. ST I, q. 29, a. 3, co.
254 ST I, q. 29, a. 3, ad 3.
255 ST I, q. 29, a. 3, co.

> Lze říci, že Bůh má „rozumovou přirozenost“, jestliže se rozum nechápe jako diskurzivní myšlení, ale obecně jako rozumová přirozenost. „individuum“ nemůže Bohu náležet, neboť principem individuace je látka; ale může mu náležet, pokud znamená nesdělitelnost. „Substance“ náleží Bohu, pokud znamená existovat o sobě.[256]

Tomášovi tedy nepřijde nevhodná Boethiova definice a dochází k názoru, že slovo osoba náleží Bohu v největší míře. Obhajuje to také na základě pozice těch, kteří definují osobu jako ‚hypostázi vyznačující se nějakou vlastností náležející k důstojnosti‘. Protože hypostáze tedy subsistence rozumové přirozenosti má velkou důstojnost, plyne z toho, že každému individuu takové přirozenosti náleží býti osobou. A neboť Boží přirozenosti náleží největší důstojnost, náleží mu jméno osoba v nejvyšší míře.[257] Vidíme, že definici osoby založenou na důstojnosti Tomáš nepopírá, neboť je jaksi implicitně přítomná v definici Boethiově, kterou však Tomáš důmyslně hájí, takže je aplikovatelná i na Boha.

4.4.2. Osoba jako vztah

Kruciální bod nauky o Trojici Andělského doktora je chápání božské Osoby jako subsitující vztah. Uvidíme, že tento závěr naprosto vyplývá z dříve řečeného o pojmu osoba (v kontextu nestvořeného řádu).

Osoba značí jistou hypostázi odlišnou od ostatních ale samu v sobě nerozdělenou. Je pochopitelné, že pokud mluvíme o lidské osobě, vždy tím zároveň myslíme tohoto materií individualizovaného ‚někoho‘ v dané přirozenosti. Nicméně samotný obecný pojem osoby tuto individuaci materií nezahrnuje. Stejně jako je člověk definován jako živočich rozumový, v obecném pojmu ‚živočich‘ však ono rozumový obsaženo není. Tomáš, vědom si různé míry obecnosti termínů, píše:

> Je něco jiného ptát se na význam slova živočich a něco jiného se ptát na jeho význam, je-li tímto živočichem člověk. …ve významu méně obecného termínu může být obsaženo něco, co není obsaženo ve významu více obecného termínu.[258]

Je tedy rozdíl ptát se na význam pojmu osoba obecně a něco jiného ptát se na jeho význam v případě člověka, anděla či Boha. To, co nám obecně pojem osoby definovaný jako ‚individuální substance rozumové přirozenosti‘ říká, je, že se jedná o to, co je

256 ST I, q. 29, a. 3, ad 4.
257 Srov. ST I, q. 29, a. 3, ad 2.
258 Obě citace ST I, q. 29, a. 4, co.

v dané přirozenosti odlišné (a v sobě nerozdělené), nikoli však, že má tyto svaly, tyto kosti a tuto duši, i když to tak je v případě osoby lidské.

Pokud je Bůh troj-osobový, znamená to, že v Něm musí být tři od sebe odlišné a samy v sobě nerozdělené hypostáze v dané přirozenosti, protože osoba takto znamená odlišnost od jiných. Zde přichází zásadní poznatek: jediná možnost, kde v Bohu vidět nějakou rozdílnost je přece pouze dána vztahy původy, tedy vztahy vzájemné, a tedy vztahy protikladné. A protože vztah v Bohu není na způsob akcidentu v subjektu, ale je totožný se samotnou Boží esencí, plyne z toho, že vztah v Bohu subsistuje stejně tak, jako subsistuje Boží esence. Zde už může být bystrému čtenáři jasné, co stojí na druhé straně této rovnice: božská Osoba je samotný subsistující vztah, vztah na způsob substance.

> Tedy jako Božství je Bůh, tak Boží otcovství je Bůh Otec, který je božská Osoba. Tedy božská Osoba znamená vztah jakožto subsistující, tj. znamená vztah na způsob substance, a takový vztah je hypostáze subsistující v Boží přirozenosti, i když tím co subsistuje v Boží přirozenosti, je Boží přirozenost.[259]

Tedy ‚osoba' v Bohu neznamená jednoduše vztah jako vztahovost, ale vztah jako subsistující, na způsob substance. Slova relace a osoba stále značí to či ono podle svých rozdílných povah. Tomáš si je vědom způsobu, jak náš jazyk označuje podle věcí složených; tak vztah označuje formu, tj. ohled k jinému a Osoba značí konkrétní subjekt, subsistenci.[260]

4.4.3. Vztah jako Osoba

Porovnáním vztahu a osoby se Tomáš dále zabývá v kvestii čtyřicáté. Ukáže, že vztah je totéž, co osoba, že osoby jsou rozlišeny vztahy, a dokonce že tyto vztahy konstituují osoby takovým způsobem, že když bychom od nich mentálně abstrahovali vztahy, už bychom nebyli s to samotné osoby postřehnout (jako samostatné).

Nejdříve náš autor ukázal, že v Bohu je vztah (reálný) totéž co Osoba. Svůj závěr zakládá na dvou argumentech zakládajících se na naprosté Boží jednoduchosti. První zní, že cokoli je v Bohu, je totožné se samotnou Boží esencí. Pokud je tedy „vztah něčím v Bohu, je totéž, co božská esence, a protože … esence je totéž co Osoba, vztah

259 ST I, q. 29, a. 4, co.
260 Srov. EMERY, Trinitarian Theology of ST Thomas, s. 117.

je nutně totéž, co Osoba.“[261] Samozřejmě uvažuje na ‚rovině‘ reálné, nikoli pomyslné. Pomyslně toto rozlišení můžeme dělat a také ho děláme, neboť takto náš diskurzivní rozum (ratio) pracuje.

V druhém argumentu se pracuje se vztahy pojaté jakožto formy. Forma je *to, čím (id quo)* je to a ono takové či onaké. Čím je Otec Otcem? Jedině na základě vztahu otcovství, tedy formou otcovství. Tato forma je to, co sv. Tomáš nazývá také jménem vlastnost (proprietas). Když se mluví o vlastnosti božské Osoby, myslí se tím onen vztah, který činí tu či ono Osobu tou či onou. Proto i v názvu artikulu stojí „O Osobách ve srovnání se vztahy neboli vlastnostmi.“[262]

Druhý argument stojí na premise, že cokoli v realitě Boha míníme konkrétními jmény, se reálně neliší od toho, co značíme jmény abstraktními; Bůh je své božství. Tedy když něco označujeme konkrétně, v Bohu je to totožné s tím, o čem mluvíme ve formě abstraktní. Osoba v Bohu jako konkrétní jméno, je totožná s abstraktním jménem, tj. vlastností / vztahem:

> … vlastnosti jsou v Bohu ovšem označeny abstraktně, jako určité formy Osob. A proto, ježto v povaze formy je, že je v tom, čeho je formou, je nutno říci, že vlastnosti jsou v Osobách, a že přece jsou Osoby, jako říkáme, že esence je v Bohu, a přece je Bůh.[263]

Připomínáme, že je důležité si uvědomit, že tato pojednání se netýkají (pouze) reality tří Osob v jejich božské transcendenci, ale musejí se týkat i věcí spojených se schopností naší mysli pochopit ony osoby a také způsobů označování našeho jazyka.[264] Proto si náš autor uvědomuje jisté nesnáze plynoucí z naší neschopnosti postřehnout Boží jednoduchost v plné míře. Vysvětluje, že jsou „dva typy reálné totožnosti v Bohu mezi věcmi, které se v tvorech liší.“ [265] První jsme již zmínili; v Bohu je abstraktum a odpovídající konkrétum reálně totéž. Jejich reálná totožnost plyne z Boží jednoduchosti, kdežto rozlišení plyne z našeho způsobu uvažování, které počíná od stvořených věcí, kde si všímáme složení z látky a formy.

Druhý typ totožnosti v Bohu je založen na námi vnímaném složení ze subjektu a akcidentů. Když o Bohu tvrdíme, že je moudrý, vypovídáme sice moudrost na způsob akcidentu, nicméně co do věci je tato moudrost totožná se samotnou Boží esencí.

---

261 ST I, q. 40, a. 1, co.
262 ST I, q. 40.
263 ST I, q. 40, a. 1, co.
264 Srov. EMERY, Trinitarian Theology of ST Thomas, s. 120.
265 ST I, q. 40, a. 1, ad 1.

Oba dva typy totožnosti jsou v Bohu důvodem totožnosti vlastností a Osob. Osobní vlastnosti jsou totožné se samotnými Osobami, podle prvního typu; abstraktum je totéž co konkrétum, jak jsme řekli výše. Neosobní vlastnosti jsou totéž, co osoby podle druhého typu. Vše, co o božské Osobě vypovídáme, je totožné s Boží esencí. Takto s andělským doktorem můžeme říci, že osoba a vlastnost/vztah jsou reálné totožné, ale liší se pojmově:

> Pro tento dvojí typ totožnosti jsou v Bohu vlastnosti totéž co Osoby. Osobní vlastnosti jsou totéž co Osoby proto, že abstraktum a konkrétum jsou v Bohu totéž. Jsou totiž samy subsistující Osoby, jako otcovství je sám Otec a synovství je sám Syn, a vycházení Duch svatý. Neosobní vlastnosti jsou totéž co Osoby podle druhého typu totožnosti, na jejímž základě je všechno, co je přisuzováno Bohu, jeho esence. Tak společné dýchání je totéž co Osoba Otce a Osoba Syna, ne proto, že společné dýchání by bylo jedna Osoba subsistující o sobě, ale jako jedna esence je v obou Osobách, tak je v obou Osobách i jedna vlastnost.[266]

Vlastnosti neboli vztahy jsou samy božské Osoby. Podle našeho způsobu označování jsou vlastnosti v Osobách jako forma v supozitu.[267] Tak vztahy jako formy jsou to, čím jsou rozlišeny Osoby, ne však jediná Boží esence. Ze strany esence zde není žádný reálný rozdíl či protiklad, který by měl být zodpovědný za její zmnožení, o čemž však pojednáme v následující kapitole.

Přikročme spolu s Tomášem k dalšímu kroku, ve kterém obhajuje tvrzení, že Osoby jsou rozlišovány vztahy. Na začátku stojí zřetelný předpoklad: „Je-li ve více věcech něco všem společného, je nutno hledat princip rozlišení.“[268] Inu Boží esence tímto principem být nemůže, neboť je společná všem Třem. Esence je spíše principem jednoduchosti. Zbývají dvě možnosti, ve kterých lze rozpoznat princip rozlišení božských Osob. Jednou možností je vidět ho v původu (origo), druhou je vztah (relatio). Tak jak to už bývá, v Bohu jsou původ i vztah reálně totožné, ale liší se způsobem označení. „Původ je označen na způsob úkonu, jako *plození*, vztah zase na způsob formy, jako *otcovství*.“[269]

Vylučovací metodou Tomáš dospěje k závěru, že principem rozlišení božských Osob jsou vztahy. Původ jím není ze dvou důvodů. Nejprve původ jím nemůže být, protože

266 Srov. Ibidem.
267 ST I, q. 40, a. 1, ad 2.
268 ST I, q. 40, a. 2, co.
269 Ibidem.

původ není něco vnitřního (intrinsecum). Abychom mohli dvě věci rozlišit, je k tomu třeba, „aby jejich rozlišení vyplývalo z něčeho, co je oběma vnitřní: ve stvořených věcech například z látky nebo formy.“[270] Avšak původ není něco vnitřního, ale znamená jakousi cestu *(via)* od něčeho k něčemu; od plodícího k zplozenému. Původ není formálně s to vysvětlit rozdílnost Osob, neboť značí jen určitý úkon tedy proces z principu ke konečnému výsledku. Plození tak znamená úkon vycházející z Otce a směřující k zakončení v Synu; nic nevypovídá o tom, jaký je Syn, jen značí úkon.[271]

Vztah na druhé straně, protože znamená vnitřní princip na způsob formy, je schopen rozlišit Otce od Syna. Otcovství exkluzivně přísluší Otci, synovství Synu. Vztahy neboli vlastnosti jsou to, co rozlišuje a konstituuje božské Osoby.

Další důvod, proč Tomáš odmítá uznat původ jako ustanovující rozlišnost božských Osob, není nepodobný od prvního. Jelikož původ značí něco na způsob činnosti, a činnost můžeme nahlížet jak ze strany principu nebo principiátu, tak i původ můžeme nahlížet aktivně nebo pasivně. I když původ jakožto úkon, by měl předcházet vlastnostem, jak to vidíme v řádu stvořeném (relatio consequitur actum), v Bohu paradoxně původ chápaný aktivně znamená vycházení z již subsistující Osoby, tedy ji předpokládá. A původ chápaný pasivně jako zrození znamená cestu k subsistující Osobě, a ještě ji tedy nekonstituuje (agere sequitur esse).

V stvořených věcech se vztah zakládá na již vzniklé odlišnosti, tedy vztah předpokládá rozlišení (relatio praesupponit distinctionem). Takto to platí o vztahu akcidentáním. Jinak je to však v případě vztahu subsistentního:

> Je-li vztah subsistentní, nepředpokládá rozlišení, ale nese je s sebou. Neboť když se říká, že vztah znamená ‚mít zřetel k druhému‘, slovo ‚druhý‘ znamená korelativum, a to není co do přirozenosti dřívější, ale současné.[272]

Věci současné co do přirozenosti jsou věci, které lze ze sebe navzájem odvodit, ale tak že první není příčinou druhé. Jsou to vztahy vzájemně se podmiňující. Otec nemůže být bez syna, syn nemůže býti bez otce. Ani jeden vztah zde není dřívější. Vztahy původu značí čistý řád věcí vztažených.

Výsledek je vlastně již obhájená teze, že Osoby v Bohu jsou subsistující vztahy. Jediný rozdíl v Bohu je dán vztahy na základě jejich vzájemných relačních protikladů,

270 Ibidem.
271 Srov. EMERY, Trinitarian Theology of ST Thomas, s. 123.
272 ST I, q. 40, a. 2, ad 4.

k čemuž se ještě dostaneme hned v další kapitole. Vztahy neboli vlastnosti rozlišují a konstituují hypostáze, pokud jsou samými subsistujícími osobami. Takto konkrétní jméno Otec, ježto stejné jako jméno abstraktní tedy otcovství, neznačí pouze vlastnost, ale i hypostázi, na rozdíl od jmen jako ‚ploditel' nebo ‚plodící', které označují toliko jen vlastnost.[273]

Je dobré si každopádně všimnout, že k závěru corpusu tohoto artikulu, svatý Tomáš Akvinský píše:

> Proto je lepší říkat, že Osoby se rozlišují vztahy spíše než původem. Protože i když se rozlišují oběma způsoby, přece podle našeho způsobu uvažování se rozlišují nejprve a hlavně vztahy.[274]

Je lepší říkat… Používá komparativ z nám známých historických důvodů. Diskuze o tom, co konstituuje Osoby, byla mezi teology rozdělena převážně na dva tábory. Jedni zastávali teorii původu, druzí vztahu. Tomáš předkládá svůj postoj, nicméně respektuje i postoj opačný, proto ono *je lepší říkat*. Jejich postoj není neodůvodnění. Podle těch, kteří zastávali teorii původu, nejdříve pojmově postřehneme, že božské Osoby jsou rozdílné díky původu, a až potom postřehneme vztahy mezi osobami. Podle nich jsou vztahy čili vlastnosti projevem Osob již konstituovaných a odlišených původem. Tak je pro ně nutné uznávat, že činnost – známkový úkon (plození, dýchání) je pojmově dřívější než vztahy.

Kdežto Akvinský předkládá, že Osoby jsou rozlišeny vztahy, tedy že pojmově předchází původu vycházení. To je dáno tím, že Tomáš chápe právě vztahy jako to, čím jsou Osoby konstituovány, že to jsou samotné subsistující vztahy. Tedy pokud chápeme vztah označený na způsob hypostáze, vyplývá z toho, že je vztah pojmově dřívější než úkony, které z ní vychází. Onen úkon je jen nutnou podmínkou, ne však příčinou; Otcovo plození Syna je podmínka toho, aby byl Otec Otcem, ale je to vztah otcovství, chápaný jako subsistující, který je zodpovědný za ustanovení Osoby Otce. Plození není příčinou ustanovení Osoby Otce, za to je zodpovědný reálný vztah v protikladu ke vztahu Syna. Zde je patrné ono rozlišení složek *ratio* a *esse* vztahu.

> „… osobní vlastnost Otce může být chápána ve dvojím smyslu. Zaprvé jako vztah, a tak opět pojmově předpokládá známkový úkon, neboť vztah jako takový se zakládá na úkonu. Zadruhé jako konstituující

273 Srov. ST I, q. 40, a. 2, co.
274 ST I, q. 40, a. 2, co.

Osobu. A tak je vztah nutně pojmově dřívější než známkový úkon, jako působící Osoba je pojmově dřívější než činnost.“[275]

Jinými slovy vztah rozlišuje Osobu (hypostázi) nakolik je vztahem (ratio ad aliquid), ale hypostázi konstituuje nakolik je chápán jakožto subsistující (esse) tedy jakožto totožný s Boží esencí (agere sequitur esse).

Když jsou tedy božské Osoby subsistující vztahy, které konstituují individualitu Osob neboli hypostazí, je zřejmé, že pokud bychom mentálně abstrahovali tyto konstituující (osobní) vlastnosti od Osob, nezůstaly by nám v mysli ani hypostáze. V mysli nám zbude pouze to, co je společné všem Třem čili esence. (Proto když by nám nebylo zjeveno, že jsou tři, nemohli bychom k tomu poznaní rozumem dojít.) Tím se chce vlastně prokázat, že Osoby nejsou nic jiného než právě samy vztahy. Relace odlišuje a konstituuje Osobu, činí ji individuální. Hypostaze znamená individuální substanci. Tedy pokud odstraníme to, co činí hypostazi individuální, což je vztah neboli vlastnost, zůstane nám v mysli leda to, co je společné.

Jinak to bude u vlastností neosobních. Abstrahujeme-li od Otce to, že je nezrozený nebo dýchající, hypostaze Otce nám zůstane. Onu ‚formu‘ otcovství jsme přece neabstrahovali. Takto je to v případě, když abstrahujeme na způsob abstrakce formy od látky, byť v Bohu takové složení reálně není, „ale pokud jde o způsob našeho označování, je v Bohu určitá podobnost těchto věcí.“[276]

Pokud bychom chtěli získat abstrahovanou hypostázi, nesměli bychom od Osoby abstrahovat vlastnosti, nýbrž bychom museli abstrahovat rozumovost od přirozenosti. Individuální substance rozumové přirozenosti je ona opakovaná Boethiova definice osoby. Pokud abstrahujeme rozumovost, tedy vlastně rozumovou přirozenost, zůstane nám individuální substance, což je hypostaze. Rozumová přirozenost zde plní funkci specifického rozdílu. Pokud od člověka definovaného jako živočich rozumový abstrahujeme specifický rozdíl, zbyde nám rod živočicha. Obdobně to platí i s osobou a hypostazí.

275 ST I, q. 40, a. 4, co.
276 ST I, q. 40, a. 3, co.

4.5. Mnohost a jednota v Bohu

V dalším oddílu pojednáme o mnohosti Osob v Bohu, který je jeden. Už víme, že v Bohu jsou dvě dvojice vztahů stojící v protikladu (otcovství – synovství; dýchání – vycházení). Řekli jsme také, že božské Osoby jsou vztahy na způsob substance, tj. subsistující. Pokud jsou čtyři vztahy, budou také čtyři božské Osoby? Pokud vztahy rozlišují a konstituují Osoby, a tak jsou mnohé, neruší tato mnohost Osob jednotu esence, takže bychom nemluvili o jednom Bohu ale o vícero bozích? Jak může být mnohost v Bohu, který je naprosto jednoduchý a jeden? Kdy a jak můžeme užívat pojmu jednoty či mnohosti při popisu Boží reality?

Ukážeme, jak svatý Tomáš vysvětluje, že čtyři reálné vztahy v Bohu jsou postačující k tomu, aby ukázali, že božské Osoby jsou právě tři, zatímco stále jeden Bůh, a tak umožňují racionálně osvětlit to, co církev věří: jeden Bůh, tři Osoby. Potom představíme pojmy *jednoty* a *mnohosti* a uvidíme, jak je možné s nimi pracovat v realitě Boha. Nejdříve však menší jazykové vysvětlení, ve kterém spolu s Tomášem upřesníme, jakých pojmů bude nejlépe užívat. Půjde zde (znovu) o analýzu jazyka, která je pro scholastiku typická. Obzvláště potom, když jde o takové výsostné téma jako tajemství Trojice, by se jeden měl vystříhat omylů:

> Ze slov chybně užitých vzniká hereze, jak říká Jeroným, a proto, když mluvíme o Trojici, musíme si počínat opatrně a se skromností, protože, jak říká Augustin, „nikde není omyl zhoubnější, zkoumání namáhavější a nalézání plodnější“. Ale v tom, co říkáme o Trojici, je třeba se vyvarovat dvou opačných omylů a pohybovat se opatrně mezi nimi - totiž omylu Ariova, který zastával Trojici Osob a Trojici substancí, a omylu Sabelliova, který zastával jedinost esence a jedinost Osoby.[277]

Jak si čtenář již jistě uvědomil, a jak jsme předesílali na začátku, legitimní nauka o Trojici se pohybuje na pomyslném hřišti, kde na jedné straně je mantinel hereze Ariovy čili popření jednoty esence a její rozdělení, a na druhé straně mantinel hereze Sabelliovy, tedy popření mnohosti Osob v Bohu. Proto náš autor velice váží slov, která užívat a která naopak ne, aby neimplikovala špatné interpretace a pochopení.

V případě trojiční nauky Tomáš nerad užívá slov jako *odlišnost (differencia)* či *různost (diversitas)*; hrozí zde, že bychom upadli do Ariovy hereze. Když chceme mluvit o mnohosti Osob v Bohu, a přitom zachovat jednotu esence, je vhodnější užít

277 ST I, q. 31, a. 2, co.

slova *rozdílnost (distinctio)*, neb toto slovo na rozdíl od prvně zmíněných neimplikuje dělení věci na části, což v Bohu, jelikož je naprosto jednoduchý, zkrátka býti nemůže.

Jinak a přesně řečeno slovo „*differentia* implikuje rozdílnost ve formě,“[278] což naznačuje rozdílnost v přirozenosti či esenci božských Osob. Slovo *diversitas*, neboť „vyžaduje rozdíl v substanci ve smyslu esence“[279], indikuje odlišnost esence. Z těchto důvodů nás autor nabádá, abychom používali slova *distinctio*. Toto slovo nenaznačuje rozdíl esence či substance a je vhodné k vyjádření *alterity* Osob sdílející jedinou esenci.[280]

4.5.1. Mnohost božských osob

Když bylo ukázáno, že v Bohu jsou Osoby, a že tyto Osoby jsou samy subsistující reálné vztahy, přikročí Tomáš k otázce počtu Osob. Protože je v Bohu více reálných vztahů, o čemž jsme se již přesvědčili, plyne z toho, „že v Boží přirozenosti je také více skutečností subsistujících v Boží přirozenosti. A to znamená, že je v Bohu více osob.“[281] Mnohost Osob v Bohu, který je naprosto jediný a jednoduchý, být může z důvodu, že Osoby jsou chápány jako vztahy (relativa), a nikoli jako absolutní vlastnosti (absolute dicta).

V jedné z námitek je citován Boethius, který uvádí: „opravdu jedno je to, v čem není žádný počet.“[282] A tedy pokud je božských Osob více, je v Bohu počet, což odporuje Boží jednotě a jednoduchosti. Na to Tomáš odpovídá, že Boží jednota a jednoduchost „vylučuje veškerou mnohost absolutních věcí *(absolute dictorum)*, ne však mnohost vztahů.“ [283] Vztahy se vypovídají o něčem *relativně* k jinému, jde o zaměření k druhému. Vztahy ze své podstaty neimplikují nějakou složenost toho, o kom se vypovídají, a tak neruší jednoduchost Boží esence.

Dále absolutní vlastnosti (moudrost, dobrota) se v Bohu nijak reálně neliší, protože nejsou navzájem v protikladu. [284] I když subsistují, není to více subsistujících skutečností, ale je to sama Boží jediná esence. Oproti tomu vlastnosti relační v Bohu jak

278 ST I, q. 31, a. 2, ad 2.
279 ST I, q. 31, a. 2, ad 1.
280 Srov. EMERY, Trinitarian Theology of ST Thomas, s. 136.
281 ST I, q. 30, a. 1, co.
282 ST I, q. 30, a. 1, arg. 3.
283 ST I, q. 30, a. 1, ad 3.
284 Můžeme nicméně vidět rozdíl pomyslný (secundum rationem).

subsistují, tak se i navzájem reálně liší.[285] Důvodem je tomu relační protiklad. A tento je také důvodem mnohosti Osob v Bohu.

Tomáš pokračuje, že právě relační protiklad stojí nejen za nějakou neurčitou mnohostí božských Osob, ale stojí také za tím, že jich není více ani méně než právě tři. Na základě činností podle rozumu a vůle jsou v Bohu dvě dvojice protikladných vztahů; otcovství – synovství a dýchání – vycházení. Jak bylo řečeno, toto jsou jediné reálné vztahy v Bohu. Ne však všechny čtyři reálné vztahy jsou subsistujícími osobami. Osoba je individuální substancí, tedy musí být něčím rozlišena od jiných. Tento rozlišovací princip je opozice těchto vzájemných božských vztahů. Svatý Tomáš předkládá určité pravidlo, podle kterého je třeba postupovat:

> Reálný rozdíl mezi božskými vztahy je dán pouze relačním protikladem. Tedy dva protikladné vztahy náleží ke dvěma Osobám. Jestliže však některé vztahy nejsou protikladné, nutně patří téže Osobě.[286]

Otcovství čili sama Osoba Otce stojí v relačním protikladu k synovství čili Osobě samotného Syna. Takto jsou konstituovány Osoby Otce a Syna. V druhé dvojici protilehlých vztahů (dýchání a vycházení), tomu však není tak, že by oba vztahy konstituovaly další dvě Osoby. Tyto dva vztahy nejsou v protikladu ani ke vztahu otcovství ani ke vztahu synovství, ale protože jsou protikladné navzájem, není možné, aby patřily jedné Osobě. Vztah vycházení ovšem nemůže náležet ani Synu ani Otci, neb by z toho plynulo, že rozumové vycházení (plození) by samo pocházelo z vycházení na způsob Lásky (volní vycházení), a tedy by plodící a plozený pocházeli z dýchající Osoby,[287] což odporuje *řádu vycházení*, jak jsme o tom pojednali výše.[288] Vycházení podle intelektu přece implikuje vztahy založené na plození, tj. otcovství a synovství, a vycházení podle vůle vztahy jiné, tj. dýchání a vycházení.

Podívejme se na vztah dýchání. Tento vztah není v relačním protikladu ani k otcovství ani synovství. Tedy nemůže býti tím, čím je Osoba rozlišena neboli konstituována a patří tak jak osobě Otce, tak i osobě Syna, oba *dýchají*. A tak je již zřejmé, že vztah, který nám zůstává, je vztah *vycházení* a tento náleží právě a jen třetí Osobě, jež je tímto vztahem konstituována. Vztah vycházení je vlastností Ducha svatého; Duch svatý je subsistující vztah vycházení. Duch svatý je vycházející Láska.

285 ST I, q. 30, a. 1, ad 2.
286 ST I, q. 30, a. 2, co.
287 Ibidem.
288 Kapitola 4.2. *Vycházení*; ST I, q. 27, a. 3; a. 4.

V Trojici je, jak jsme viděli, když jsme pojednávali o vycházení v Bohu, určitý řád; tento řád Tomáš zve řád přirozenosti *(ordo naturae)*, který neimplikuje nic jako antecedenci ani posterioritu mezi božskými Osobami, ale čistě jen vztah původu.[289] Je nutné, aby dvě Osoby vycházející z Otce, k sobě měly nějaký řád tak, že nebudou „splývat" v jednu.

Osobě Otce náleží dva vztahy; jedním je vztažen k Synovi a druhým k Duchu svatému, a protože ty vztahy nejsou v relačním protikladu, mohou náležet jedné Osobě a nekonstituují Osoby dvě.[290] Přesto nazýváme Otce podle vztahu otcovství, protože to je vztah (na způsob formy), který náleží právě a jen jemu. Abychom mohli o Synu a Duchu svatém říci, že to jsou dvě Osoby, musí být mezi nimi vztahy protikladné. I kdyby se totiž Syn a Duch vztahovali k Otci každý jedním vztahem, kterým by se od Otce rozlišovali, přece by se ničím nerozlišili mezi sebou, a tedy by nutně museli být Osobou jednou. Syn by se k Otci měl vztahem synovství a Duch svatý vztahem vycházení, ale tyto dva vztahy nejsou v protikladu, tudíž nejsou s to rozlišit Osoby, a tedy by se jednalo o jednu Osobu.

Z toho důvodu je třeba, aby se Syn a Duch svatý k sobě měli v relačním protikladu. Protože v Bohu nemohou být jiné protikladné vztahy než vztahy původu, nabízí se první dvě možnosti: buďto se Syn a Duch mají k sobě jako dvojice vztahů vycházející na způsob slova nebo jako dvojice vztahů vycházející na způsob vůle. Podle řádu vycházení (imanentních činností), volní vycházení následuje vycházení rozumu, neboť toužíme po něčem, co jsme prvně museli poznat. Tedy pokud Slovo vychází na způsob rozumu, neboli je plozen, Duch svatý vychází na způsob vůle jako Láska, pro kteréžto vycházení nemáme speciálního jména, ale slovo *vycházení* je nejobecnějšího významu, pokud chceme vyjádřit vztah jakéhokoli původu. Proto i tohoto slova užíváme, jak jsme se dohodli dříve. A tak byv Duch svatý poznán Slovem, je jím také chtěn. Mezi nimi je tedy vztah na způsob lásky.

Znovu můžeme vidět dvě možnosti, tentokrát z hlediska aktivity a pasivity: buďto Syn vychází z Ducha svatého nebo Duch ze Syna. První možnost se příčí výrokům Písma i Tradici Církve a nikdo to takto neučí. Stejně tak to odporuje i vnitřní logice Tomášovy nauky, kdy chtěné musí být nejdříve poznáno. Duch svatý tedy vychází ze Syna, který ho dýchá:

289 Srov. EMERY, Trinitarian Theology of ST Thomas, s. 288.
290 ST I, q. 36, a. 2, co.

> Tento závěr se shoduje se způsobem jejich vycházení. Shora bylo řečeno, že Syn vychází na způsob rozumu jako Slovo. Duch svatý pak na způsob vůle jako Láska. Avšak láska nutně vychází ze slova, neboť milujeme jen to, co postihujeme pojetím mysli. Tedy i podle toho je zřejmé, že Duch svatý vychází ze Syna.[291]

A tak je Otec a Syn jedním principem Ducha svatého, neboť „jsou jedno ve všem, v čem je neodlišuje protiklad vztahu.“[292] Můžeme nicméně říkat, že Duch vychází od Otce skrze Syna, neboť to jaksi není nic proti ničemu.[293] Řád mezi Otcem a Synem je vztah původu Syna od Otce. Na rovině osobních činností se tak vyjadřuje autorita příslušící Otci, tj. vyjádření Otcovy legitimní pozice v Trojici jako zdroje.[294] O Otci sv. Tomáš hovoří jako o „principu nikoli z principu“, kdežto o Synu zase jako o „principu z principu.“[295]

> Tedy protože Syn má od Otce, že z něho vychází Duch svatý, lze říkat, že Otec vydechuje Ducha svatého skrze Syna, nebo že Duch svatý vychází z Otce skrze Syna, což je totéž.[296]

Nyní už můžeme lépe vnitřní soudržnosti Tomášovy trojiční nauky. Jediné rozlišnosti v Bohu jsou dány relačními protiklady založených na vztazích původu plynoucích z vycházení Slova a Lásky a jejich řádu. Otec je vztah otcovství a Syn synovství. Duch svatý je vztah vycházení, kterým se rozlišuje od Otce i Syna, kterým je společný vztah dýchání. A protože jim je tento vztah dýchání společný, není to vztah, který konstituuje Osobu, protože když některé vztahy nejsou protikladné, nutné náleží téže Osobě.

Přestože se to takto dá rozumově osvětlit, mějme na paměti, že jakékoli argumenty nemohou dokázat mnohost božských Osob, ježto je to pravda zjevená vírou a lidský rozum přesahující. Lidským rozumem tuto pravdu víry nelze ‚vynalézt‘. Každopádně z toho křesťanský teolog vychází a obhajuje vnitřní nerozporuplnost; pokud je v Bohu více reálných vztahů, a jsou navzájem protikladné a pokud chápe božské Osoby jako subsistující vztahy, nezůstává jiná možnost, než že je v Bohu více Osob. A že jich není méně ani více než právě tři.

291 Ibidem (q. 36)
292 ST I, q. 36, a. 4, co.
293 Otázku filioque zde nebudeme hlouběji rozebírat, neboť je to téma historicky rozsáhlé a přesahuje předmět této práce. Proto se zde uskromňujeme jen na zásady Tomášovy nauky představené v ST.
294 Srov. EMERY, Trinitarian Theology of ST Thomas, s. 290.
295 ST I, q. 33, a. 4, co.
296 ST I, q. 36, a. 4, co.

4.5.2. Pojem jednoty a mnohosti

Jednotou se myslí *nerozdělenost* čili jedno je to, co je nějakým způsobem nerozdělené. Mnohost je potom naopak rozdělení. Mnohé je to, co je rozdělitelné nebo rozdělené.[297] *Jedno* nepřidává jsoucnu něco pozitivního, ale přidává k jsoucnu pouze něco negativního; je negací rozdělenosti. Nicméně jednota jako vlastnost jsoucna nespočívá v této negaci, ale ve jsoucnu, nakolik je základem této negace rozdělenosti.[298] Každá jednota tedy vyjadřuje dvojí: nějakou entitu a její nerozdělenost.[299]

Můžeme uvažovat různé typy jednoty podle různých způsobů nerozdělenosti. Zásadní pro nás bude rozdíl mezi jednotou trancendentální a ne-transcendentální. Transcendentální je nerozdělenost *jsoucna jakožto jsoucna*, ne-transcendentální, je nerozdělenost určitého *jsoucna jako takového (tale ens)*. Transcendentální jednota musí náležet každé jsoucí věci. Každé jsoucno je jedno, neboť každé jsoucno je nerozdělené; žádné jsoucno není rozděleno na jsoucno a ne-jsoucno.

Transcendentální jednota je buď jednota jednoduchosti, nebo jednota složenosti. Jednota jednoduchosti je jednota jsoucna, které nemá žádné části; takové jsoucno je tedy nejen nerozdělené, ale také nerozdělitelné. A taková je jednota Božího bytí. Na druhé straně jednota složenosti je jednota jsoucna, které se skládá z částí; pokud jsou tyto části od sebe oddělené, samotné jsoucno neexistuje (nemá bytí). Tak například hromada kamení existuje pouze tehdy, když jsou kameny poskládány dohromady.[300]
Nerozdělenost *jsoucna jakožto takového (ens tale)* čili ne-transcendentální jednota, může být reálnou, pokud se týká jsoucen v reálném světě, anebo jde o jednotu pomyslnou tedy jednotu závislou na abstrakční činnosti rozumu.[301] V rámci reálné jednoty rozlišujeme jednotu formální a numerickou. Formální jednota „pochází ze substanciální formy věci, je to nerozdělenost reálného jsoucna co do druhového nebo rodového vymezení.“[302] *Numerická jednota* je „nerozdělenost reálného jsoucna, které není rozdělené žádným možným způsobem rozdělení a není sdělitelné něčemu podřazenému.“ [303] Buď je to jednota o sobě existujících duchových entit (Bůh a subsistující separované formy), nebo jednota (složených) substancí a akcidentů

297 ARISTOTELES, Metafyzika X, c. 3 (1054a22).
298 GREDT, § 525; Viz SVOBODA, SOUSEDÍK, Tomášovo pojetí čísla, in: Organon F 1/2010, s. 56-57.
299 SVOBODA, Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského, s. 197.
300 GREDT, § 524.
301 Taková pomyslná jednota je jednota univerzální, kterou lze dále rozdělit na jednotu rodu a druhu. Viz Svoboda, s. 154.
302 SVOBODA, Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského, s. 154.
303 SVOBODA, Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského, s. 197.

(materiální jednota). Dále si přiblížíme první zmíněnou jednotu, tj. numerickou jednotu Boha.

Boží esence (přirozenost) je numericky jedna. Akvinský to dokazuje mj. tím, že samo subsistující bytí, tedy věc, která je své bytí, může být pouze jedna, protože takové bytí vylučuje jakýkoli způsob zmnožení, přidání.[304] Další argument zakládá na Boží naprosté jednoduchosti.[305] Dokonalá jednoduchost vyžaduje, „aby v Bohu nebylo žádné složení z kvantitativních částí, ani složení z formy a látky, ani složení přirozenosti a supozita nebo esence a bytí, ani složení z rodu a druhového rozdílu nebo složení subjektu a akcidentu.“[306] Takto je zřejmý rozdíl mezi numerickou jednotou Boha a (materiální) jednotou složených substancí; tyto totiž mohou sdílet jednu přirozenost ve více subjektech, které se stávají jedním akcidentálně; totiž skrze akcident kvantity. Boží přirozenost je však jedna sama sebou. Jiná argumentace o jedinosti Boží esence vychází z nekonečnosti, z Boží dokonalosti; kdyby existovalo více bohů, museli by se odlišovat různými dokonalostmi, které by jiní bohové neměli čili ani jeden by nemohl být naprosto dokonalý. Z toho plyne, že není možné, aby bylo více bohů.[307] To však nebrání vypovídat o numericky jedné Boží esenci pojem transcendentálního jedna. Jsou to dva aspekty téhož.

Mnohost *(multitudo)* je naopak rozdělené (nebo rozdělitelné) jsoucno. Tedy podobně jako je transcendentální jedno nerozdělené jsoucno, tak transcendentální mnohost je rozdělené jsoucno *(ens divisum)*. Mnohost tak znamená mnohost jsoucen, z nichž každé je jednotou. Mnohost tedy předpokládá jednotu jako svůj princip. Jedno je princip mnohosti, jímž se mnohost poznává.[308]

Transcendentální mnohost není něco odlišného od samotných jsoucen, ale jsou to sama jsoucna pojatá společně. Transcendentální jednota je samo nerozdělené jsoucno; a tedy tam, kde je mnoho jsoucen, je transcendentální množství. Formálně jsou rozdělena všechna jsoucna, nakolik totiž jedno jsoucno není jiné jsoucno, z čehož plyne transcendentální mnohost. Z materiálního rozdělení plyne mnohost kvantitativní (diskrétní či přetržitá kvantita).[309] Kvantitativní jednota je něco vyplývajícího v kvantitě

304 Viz De ente et essentia, cap. 5.
305 ST I, q. 11, a. 3, co.
306 SVOBODA, Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského, s. 201.
307 ST I, q. 11, a. 3, co.
308 ARISTOTELES, X Metaph., lect. 4: in SVOBODA, Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského, s. 184.
309 SVOBODA, Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského, s. 217-222.

ze samotného spojení částí, takže tam, kde se navzájem spojují části kvantity, vytvářejí jedno. Ale jsou-li odděleny, vytvářejí více jednotek neboli *počet (numerus)*. Trancendentální počet však nepatří ke kvantitě, ale k duchovním věcem. „Tento druh množství se nachází pouze v nehmotných věcech.“[310]

Jednota a mnohost nejsou v kontradiktorním protikladu, jak by se mohlo zdát. Ani nejsou v relačním protikladu, „protože oba termíny se vypovídají v absolutním smyslu a nikoli vzhledem k jinému.[311] Není ani protikladem privativním, ale jde o určitý typ protikladu kontrárního.[312]

Klíčem k rozlousknutí zdánlivého protiřečení jednoty a mnohosti tkví v pojmu *rozdělenosti*. Tomáš si uvědomuje, že protiva k jednotě není mnohost ale rozdělenost a podobně je protiva k mnohosti nerozdělenost. Pojem jedna stejně jako pojem mnohosti předpokládá a zahrnuje pojem (ne)rozdělení. Jednota tedy zkrátka je nerozdělenost a nikoli není ne-mnohost. Mnohost tedy není dobré vnímat, jako rozpad jednoty. Pro Staré byla božská pouze jedinost, mnohost byla něčím sekundárním, vznikala rozpadem jednoty, čili vznikala zde jakási dualita.[313] Toto překonává právě víra v křesťanského Boha, který se snaží být osvětlován i světlem lidského rozumu. Budiž spravedlivé poznamenat, že ačkoli je teorie jednoty a mnohosti založena na Aristotelově Metafyzice, myšlenka transcendentální mnohosti je vlastní Tomášovi.[314]

Mnohost je tam, kde je rozdělitelnost. Tak je tomu v případě složených (sekundárních) věcí, že jsou rozdělitelné na věci jednoduché (primární); dvě je složeno z dvou jednotek. Čili takové (složené) věci předpokládají mnohost jednoduchých (primárních) věcí. Takže první rozdělení vychází z afirmace či negace (bytí a ne-bytí). Jestli je tedy nějaká jinakost/alterita mezi věcmi, je to proto, že negace jedné je nějakým způsobem zahrnuta i v druhé. Vysvětlení jinakosti/alterity stvořených věcí je spojena s reflexí na bytí a ne-bytí, na rozdělenosti, různosti.[315]

Tato mnohost ve stvořených věcech je tedy založena na nějakém akcidentáním členění, konkrétně na kvantitě. Tu však v Bohu musíme vyloučit. Jak je to potom s číselnými termíny? Stejně jako rozlišujeme *jedno* jako číselný princip a *jedno* jako

310 ST I, q. 30, a. 3, co.
311 SVOBODA, Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského, s. 183.
312 Viz Ibidem, s. 183-187.
313 Srov. RATZINGER, Úvod do křesťanství, s. 123.
314 EMERY, Aristotle in Aquinas, s. 20; SVOBODA, Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského, s. 158.
315 EMERY, Trinitarian Theology of St Thomas, s. 132.

konvertibilní se jsoucnem, tak bychom měli rozlišovat i *mnohost*, která vyplývá z kvantity a *mnohost*, která zahrnuje každý rod čili mnohost transcendentální.[316]

> … veškerá mnohost je důsledkem dělení. Ale dělení je dvojí. Jedno je materiální – je to dělení kontinua a vyplývá z něho počet, který je druhem kvantity. Počet v tomto smyslu se proto nachází jen v materiálních věcech, které mají kvantitu. Jiné dělené je formální – je způsobeno protikladnými nebo rozdílnými formami a vyplývá z něho množství, které nepatří k žádnému rodu, ale je transcendentální (multitudo secundum quod est transcendens).[317]

Transcendentální tedy počet nepatří ke kvantitě, ale k duchovním nemateriálním věcem. O Bohu vypovídáme číselné termíny (počet), které se neodvozují od počtu jakožto druhu kvantity (to by šlo jen v metaforickém smyslu), ale které se odvozují od množství v transcendentálním smyslu.[318] Elementární důvod, proč mnohost je vypověditelná o Bohu je, že termínem mnohost nemíníme negaci jednoty; negace jednoty je rozdělenost, jak jsme viděli výše. Pokud o něčem říkáme, že je jedno, znamená to, že je to jsoucno nerozdělené:

> A tak když říkáme, že esence je jedna, termín *jedna* znamená nerozdělenou esenci. Když říkáme, že Osoba je jedna, znamená to nerozdělenou Osobu.[319]

V tomto duchu Akvinský přistoupí k transcendentálnímu množství Osob v Bohu:

> „A stejně tak když mluvíme o mnoha věcech, množství takto chápané znamená, že každá z těchto věcí je v sobě nerozdělená. … Když říkáme, že Osob je více, znamená to ony Osoby a nerozdělenost každé z nich, protože k pojmu množství patří, že se ‚skládá' *(constet)* z jednotek *(unitates)*.[320]

Transcendentální množství Osob spočívá v potvrzení každé jedné Osoby a jejich rozdílnosti, tedy že každá Osoba je nerozdělená, a že není nikým jiným. Takto je rozumově zajištěno vyznání víry v mnohost Osob v Bohu jediném. „*Jedno* nevylučuje množství, ale rozdělení … a *množství* nevylučuje jedno, ale rozdělení každého z individuí, z nichž se množství ‚skládá' *(constat)*."[321]

316 Srov. EMERY, Trinitarian Theology of St Thomas, s. 140.
317 ST I, q. 30, a. 3, co.
318 Srov. ibidem.
319 ST I, q. 30, a. 3, co.
320 ibidem.
321 ST I, q. 30, a. 3, ad 3.

Tedy když se mluví o tom, že Bůh je jeden nebo Otec je jeden, slovo jeden znamená transcendentální jedno, tj. jedno konvertibilní se jsoucnem. Podobně, když se mluví o trojiční mnohosti, má se tím na mysli mnohost transcendentální.[322]

4.5.3. Jeden či tři bohové?

Jedna esence – tři Osoby. Jaký je však jejich vztah? O tom, jaký vztah mají mezi s sebou Osoby, jsme si již spolu se sv. Tomášem vyjasnili, ale jak se má např. Osoba Otce k (jeho) božské esenci? Má se k ní stejným způsobem jako Osoba Syna a Osoba Ducha svatého? A samozřejmě jak o tom správně mluvit? To je téma nejrozsáhlejší kvestie (q. 39) z De Trinitate Sumy teologické, i když to už sv. Tomáš předeslal v kvestii 28. V ní řešil, zda vztah v Bohu je reálně totožný s Jeho esencí. Nyní však není předmětem zkoumání to, jak se k sobě má vztah a esence, nýbrž Osoba a esence. Pozornému čtenáři jistě už je závěr poměrně jasný, pokud si uvědomí Tomášův koncept subsistujících vztahů.

Již zmiňovaný Gilbert de la Porrée vnímal vztahy v Bohu jako něco přilehlého, podobně jak je tomu ve stvořených věcech, a tak tím chtěl zachovat jednotu Boží přirozenosti. To Akvinský vyvrátil a ukázal, že vztahy v Bohu jsou reálně totožné se samou Boží esencí. Tedy že vztahy neboli vlastnosti v Bohu jsou subsistující a nic tedy nebrání zachování jednotě esence. Jak to tedy bude v případě božských Osob? Je Osoba odlišná od božské esence?

Jedna drobná odbočka nebude na škodu. Tomáš v jedné odpovědi na námitku upřesňuje, že je lepší užívat termínu esence než termín přirozenost, protože termín esence je vzat od *esse* (být), a tak lépe vystihuje skutečnost, že nějaké věci mají jedno bytí.[323] Přirozenost vyjadřuje jednotu spíše jen co do principu činnosti a bylo jí lépe užívat v definici osoby, kdy zastávala roli specifické diference.[324] Když chceme mluvit o tom, *co* je Bůh, neboli co dělá Boha Bohem, je přece jen lepší užívat termínu esence pro lepší přiléhavost slova, i když je možné mluvit o jedné přirozenosti.

Jak víme, esence je to, čím je to či ono tím či oním. Tedy označuje abstraktní formu, božskou esenci, tedy to, čím je Bůh Bohem. Na druhé straně je však nějaké reálné konkrétum, tj. Bůh. Stejně tak můžeme mluvit o konkrétní osobě např. Osobě Otce a jeho vztahu neboli vlastnosti otcovství; tedy to, čím je Otec Otcem. Avšak tento rozdíl

322 ST I, q. 30, a. 3, ad 2; Srov. též EMERY, Aristotle in Aquinas, s. 19.
323 ST I, q. 39, a. 2, ad 3.
324 ST I, q. 29, a. 1, ad 4.

nesmíme v Bohu chápat jako nějaký rozdíl reálný, neboť „božská esence není jen *to, čím* je Bůh Bohem, ale je to Bůh sám.“[325] Důvodem je naprostá jednoduchost Boha. A ze stejného důvodu ani rozdíl mezi božskou osobou a esencí nesmí býti co do věci (secundum rem):

> … ve stvořených věcech jsou vztahy jako jejich akcidenty, kdežto v Bohu jsou sama božská esence. Z toho plyne, (a) že v Bohu není esence co do věci něco jiného než Osoba, a (b) že se Osoby přesto od sebe reálně liší. Shora jsme totiž řekli (q. 29, a. 4), že Osoba znamená vztah jakožto subsistující v božské přirozenosti. Ale vztah se v poměru k esenci neliší reálně, ale pouze pomyslně. A v poměru k protilehlému vztahu se na základě protikladu liší reálně. A tak zůstává jedna esence a tři Osoby.[326]

Co do věci se Osoba, která je sám subsistující vztah, nijak neliší od samé esence, liší se jen co do pojmu (secundum rationem). Ale i když všechny tři Osoby jsou reálně totožné s esencí, neznamená to, že by se mezi nimi stíral rozdíl. Jak jsme řešili v otázce vztahů v Bohu, princip tranzitivity zde nelze snadno uplatnit, neboť i když jsou věci co do věci totožné, co do pojmu tomu tak není. Je to dáno právě relačním protikladem, že se „věci“ uvnitř jedné reality liší. Vztahy zajišťují mnohost Osob a jednotu esence. Bůh je sám jeho esence a taktéž samy božské Osoby jsou touto esencí.

Počet Osob je nám znám. Má se říci, že tři Osoby mají jednu jedinou esenci? Na koncilu v Nikai toto již bylo rozhodnuto proti tvrzení ariánů užitím slova *homoúsiuos*. Toto slovo znamená, že jsou jedné esence či podstaty. Touto esencí však nemyslíme jednu druhovou přirozenost, tak jako více lidských osob sdílí jednu lidskou přirozenost, která se chápe jako forma a kde princip individuace je látka. V Bohu se však esence nezmnožuje Osobami; Osoby jsou zde *numericky* jedné esence. Podle našeho způsobu označování pocházejícího z věcí smyslových však uvažujeme Boží esenci jako formu. Tedy *to, čím* je Bůh Bohem, jako formu tří Osob tedy to, čím je Otec Bohem, Syn Bohem a Duch svatý Bohem.

Máme tedy říkat, že jsou to tři bohové? Vždyť jsme teď uvedli tři různé Osoby a o každé z nich řekli, že je Bůh. Jde o to, zda můžeme vypovídat esenciální vlastnost o třech Osobách v singuláru. Neboli jinak řečeno, jestli je pravdivý výrok, že tři Osoby jsou tři bohové, když termín *Bůh* značí *jeden mající božství*, podobně jako je člověk *jeden mající lidství*. V případě svrchovaně (numericky) jedné esence Boha tomu je jinak než v případě esence druhové, jako je lidství, a to zmnoženo ve více lidských

325 ST I, q. 3, a. 3; Viz EMERY, Trinitarian Theology of St Thomas, s. 141-145.
326 ST I, q. 39, a. 1, co.

supozitech. Klíč ke správnému vyjadřování o této „neobvyklé“ skutečnosti bude v gramatické analýze:

> Ve tvorech neexistuje jedna forma ve více supozitech, leda jako jednota řádu, například jednota uspořádaného množství. Proto jsou-li jména označující takovou formu substantiva, vypovídají se o mnohých v singuláru, ne však, jsou-li to adjektiva. Tak říkáme, že mnozí lidé jsou spolek nebo vojsko nebo lid, ale říkáme, že mnozí lidé jsou společení.[327]

Můžeme označovat esenci buď substantivem, nebo adjektivem. Esence Boha je numericky jedna a označuje se jako forma. Proto pokud klademe esenciální termín do pozice substantiva, užíváme ho v singuláru, neboť esence je jedna. Samotný název *substantivum* už napovídá, že se bude jednat o něco na způsob substance neboli esence a ta je jedna. Čili správně užíváme množného čísla pro označení esence v řádu stvořených věcí, jako když říkáme, že „Sókratés a Platón a Cicero jsou *tři lidé*“, protože „ve třech supozitech lidské přirozenosti je troje [individuální] lidství“. Ale neříkáme, že „Otec a Syn a Duch svatý nejsou *tři bohové*, ale jeden Bůh“, neboť v těch „třech Osobách je jedna božská esence.“[328]

Pokud však užíváme adjektiva (nebo přívlastky) k označení esence, bude tento výraz o třech Osobách v plurálu, neboť singularita nebo pluralita adjektiv (jednotné nebo množné gramatické číslo) závisí na supozitech (substancích). „Adjektiva totiž označují něco na způsob akcidentu, který inheruje v substanci, …, a jako akcidenty mají bytí *(esse)* v subjektu, tak mají jednotu a mnohost ze subjektu.“[329] Tak pokud je subjektů mnoho, užíváme množného čísla. Ze stejného důvodu, jako když říkáme, že Sókratés a Platón a Cicero jsou moudří, nebo existující, protože jde o tři supozita, říkáme také o třech božských Osobách, že jsou „tři *existující* nebo tři *moudré* bytosti nebo tři *věčné* a *nestvořené* a *nesmírné* bytosti… Ale chápeme-li je jako substantiva, říkáme *jeden nestvořený, nesmírný a věčný*.“[330]

Takto za pomoci analýzy jazyka můžeme lépe vidět, že to, co dělá Osoby v Trojici mnohé, není esence, ježto je jedna, ale osobní vlastnosti neboli vztahy chápány jako jakési „principy individuace“ božských Osob.

Co když užijeme esenciálního jména *Bůh* ve spojení se známkovými termíny, jako třeba výrok *Bůh plodí*. Víme, že Bůh Otec plodí Syna, a že božská Osoba je s božskou

327 ST I, q. 39, a. 3, co.
328 Všechny citace ST I, q. 39, a. 3, co.
329 Ibidem.
330 Ibidem.

esencí reálně totožná. Je tím myšleno, že Boží esence plodí esenci? Nadto také říkáme, že je Bůh, který neplodí, jako například Syn. Existují tedy dva bohové? Jeden, který plodí a druhý který ne?[331]

K tomu je potřeba upozornit na následující: Tomáš rozlišuje na jedné straně to, co dané slovo znamená, a na druhé straně *supozici* tohoto slova. Supozice je užití slova ve větě za určitou věc. Význam daného slova je to, co *formálně* označuje, naproti tomu v našem jazyku můžeme jisté slovo často užívat jako zástupný symbol nebo může být užito, aby něco reprezentovalo.[332] Supozice slova se různí, a mění se podle užití slova ve větě. Např. slovo *člověk* má různou supozici ve větách: člověk je biologický druh. Člověk je substantivum mužského rodu. Petr je člověk.[333]

Je rozdíl, když vypovídáme o lidech, že jeden člověk plodí a druhý nikoli, a tak jsou to dva lidé, ačkoli sdílejí jedno lidství. Toto *lidství* je totiž esence druhová a reálně rozdělená mezi různá supozita, a tak jméno *člověk* suponuje za osobu samo o sobě (per se). Jednota či obecnost lidské přirozenosti není jednota reálná, ale pouze pomyslná. Proto termín *člověk* nesuponuje za obecnou přirozenost, ledaže to vyžaduje něco k němu přidaného, jako když řekneme *člověk je druh*.[334] Když říkáme *člověk*, chápeme tím „automaticky" nějakou lidskou osobu, individuum rozumové přirozenosti.

V případě Boha je tomu však jinak, neboť Boží esence je jedna a společná reálně. Bůh je nadto prost složení ze subjektu a esence, která je charakteristická pro tvorstvo. Tedy:

> … jméno *Bůh* suponuje samo o sobě (per se) za společnou přirozenost, ale něčím k němu [ke slovu *Bůh*] přidaným je jeho supozice určena k Osobě. Proto když řekneme *Bůh plodí,* jméno Bůh suponuje za Osobu Otce, protože jde o známkový úkon. Naopak když řekneme *Bůh neplodí*, nepřidává se nic, co určuje toto jméno Osobě Syna, a tak tato věta znamená, že plození odporuje božské přirozenosti. Ale když přidáme něco, co náleží Osobě Syna, pak tato věta bude pravdivá – jako bychom řekli *plozený Bůh neplodí*.[335]

Není tedy správné říkat, že plodí esence, ale že plodí Osoba, i když silou této esence.[336] Plození či vycházení náleží jejich subjektu neboli Osobě, nikoli esenci:

331 Srov. ST I, q. 39, a. 4, arg. 3.
332 EMERY, Trinitarian Theology of St Thomas, s. 149.
333 Srov. ŠPRUNK, Poznámka v pracovním překladu č. 26, kvestie 39.
334 ST I, q. 39, a. 4, ad 3.
335 Ibidem.
336 Viz kapitolu 4.5.2. o rovnosti moci.

> Neboť jméno Bůh znamená božskou esenci jakožto existující v tom, kdo ji má, a proto na základě svého způsobu označení může přirozeně suponovat za Osobu. … Naproti tomu jméno esence nemůže na základě svého způsobu označení suponovat za Osobu, protože znamená esenci jakožto abstraktní formu [božství]. A proto věci, které jsou vlastní Osobám a jimiž se navzájem odlišují, nemohou být přisuzovány esenci. Znamenalo by to, že existují různé božské esence, tak jako existují různé Osoby.[337]

Zkrátka pojem označený na způsob abstraktní formy, tj. božství, nelze suponovat za Osobu. Abstraktní pojem označuje pouze část, kterou jsme z celku (konkrétní pojem, který se označuje formu s jejím subjektem) získali pomocí abstrakce. Tím se však nechce ani naznačit, že by esence byla jakási čtvrtá věc vedle tří božských Osob. V realitě Boha není esence nic jiného než božská Osoba. Boží esence je Trojice nebo také jinak řečeno Bůh je tři Osoby.[338] Tak je tomu tak, jelikož esenciální jméno stojí na pozici substantiva, jinak je tomu v případě v pozici adjektiva, jak bylo řečeno výše.

Nicméně jsou zde také činnosti, které náleží Trojici společně. Jako je kupříkladu stvořitelská činnost. Proto lze, aby jméno Bůh suponovalo i za esenci. Jde o to, aby gramatický přísudek náležel podmětu na základě formy, kterou označuje:

> Jméno *Bůh* někdy suponuje za esenci, jako když řekneme *Bůh tvoří*… Někdy však *Bůh* suponuje za Osobu – buď jen za jednu, jako když říkáme *Bůh plodí*; nebo za dvě Osoby, jako když říkáme *Bůh vydechuje*; nebo za tři Osoby, jako když se říká: *Králi věků, nepomíjejícímu, neviditelnému, jedinému Bohu buď čest a sláva na věky věků*.[339]

Výrazem *jedinému Bohu* v posledním případě se tedy nemyslí esence, ale všechny tři božské Osoby – Trojice. Přestože Osoba a esence jsou stejná realita, naše příslušné pojmy pro ně nejsou naprosto totožné. Tyto nesnáze jsou dané způsobem označování v našem jazyku, jak jsme již kolikrát zmínili. Tomáš nicméně tomu přikládá takovou váhu, že to sám připomíná téměř v každém artikulu 39. kvestie.[340] „Při uvažování o Bohu je nutno se vyvarovat všeho, co by se mohlo zvrátit v omyl ve víře,“[341] a proto „pro pravdivost výroků musíme brát v úvahu nejen označené věci ale také způsobu označování.“[342]

337 ST I, q. 39, a. 5, co.
338 Srov. ST I, q. 39, a. 6, co.
339 ST I, q. 39, a. 4, co.
340 Viz ST I, q. 39, a. 2; a. 3; a. 4; a. 5; a. 7.
341 ST I, q. 39, a. 7, arg. 1.
342 ST I, q. 39, a. 5, co.

4.6. Vzájemné charakteristiky Osob

Tomáš pojednal o tom, co je božským Osobám vlastní tedy čím se odlišují jedna od druhé, a způsobu, jakým se o nich vyjadřujeme, nicméně zde pojednání o Trojici nekončí. Protože osoby neexistují a nejednají odděleně, přikračuje k pojednání o jejich společných charakteristikách (esenciálních atributech). Tedy o jejich vzájemném společenství, rovnosti a posílání (missio) a nakonec i stvořitelská činnost, kterou jsme již načali v minulé kapitole.

4.6.1. Bytí v

V 42. kvestii padne dotaz týkající se vzájemného *bytí* v (esse in) božských Osob. Sv. Tomáš radši odkazuje na Aristotela a neužívá pojmu *perichoreze,*[343] který užívali i jeho současníci (např. sv. Bonaventura), ani jeho latinských překladů.[344] Tomáš raději užívá spíše biblického výrazu *býti v*.[345] Každá osoba *je v* osobě druhé a vice versa.

Podle Aristotelovy Fyziky je osm modů, podle kterých může být o nějaké věci vypovídáno *bytí v*. Jsou to mody: jako je celek v jeho částech; jako jsou části v jejich celku; jako je rod v jeho druhu; jako je druh v jeho rodu; jako je nějaká věc v prostoru; jako je forma v materii; jako jsou věci v tom, co jimi hýbe (principu); a jako je něco ve svém cíli. Je jisté, že je Tomáš znal, ale přesto je nevypisuje.[346] Tomáš si vystačí s konstatováním, že žádný z těchto modu *esse in* se nevypovídá o božských Osobách. Podle těchto modů Otec nemůže být v Synu a Syn nemůže být v Otci. Nicméně uznává, že určitým způsobem je užívat můžeme, ale leda za pomoci jakési redukce podobnosti (per quamdam similitudinis reductionem).[347] Takto je možno trinitární spolu-imanenci ve smyslu jednoty esence chápat ve smyslu rodu v druhu, nicméně ne zcela vhodným způsobem.

Tomáš však dále tvrdí, že modus, který se nejvíce se blíží realitě, je ten, „podle něhož je něco v principu svého původu (esse in principio originante),“[348] až na to, že taková jednota esence principu a toho, co od něho vychází, jako je tomu v případě božských

343 *Perichoreze* označuje to, že každá osoba Trojice přebývá v druhých dvou bez smíšení a vice versa. Viz POSPÍŠIL, s. 392.

344 Termín *perichoreze* z díla Jana Damašského do latiny přeložil Burgundio z Pisy ve 12. století jmény *circumincessio* a *circuitio*. Srov EMERY, Trinitarian Theology of St Thomas, s. 301.

345 J 14, 10-11.

346 ST I, q. 42, a. 5, arg. 1.

347 Ibidem, s. 19.

348 ST I, q. 42, a. 5, ad 1.

Osob, se ve stvořených věcech nenachází. Podle Emeryho[349] je viditelná přítomnost Aristotela v tématu společného *esse in* božských osob krásným dokladem toho, že nám ukazuje, jak může být přirozená filozofie užitečná, ale také jak se ukazují její limity v teologii: „To, co je v tvorech, nepředstavuje dostatečně to, co je v Bohu.“[350]

Jaký způsobem je tedy Syn či Duch svatý v Otci neboli jedna Osoba v jiné? Osoby musí být od sebe jiné, zároveň však jedné esence a přesto nesmíšené. Tomáš uvádí tři aspekty, ve kterých každá Osoba je v druhých. Píše, že „v Otci a Synu je třeba uvážit tři věci: esenci a vztah a původ. A v každé z nich je Syn v Otci a Otec v Synovi…. A totéž platí o Duchu svatém.“[351]

První je zmíněná esence. Osoby sdílejí numericky stejnou esenci v její plnosti, nikoli tak, že by Otec předával při plození jen část esence Synovi. „U člověka při plození část substance plodícího přechází do plozeného, ale božská přirozenost nemůže být rozdělena na části.“[352] Tedy božská Osoba Slova není plozena z části Otcovi esence, ale ani není plozen z ničeho, nýbrž je plozena ze substance Otce. Kdyby totiž Syn vycházel z Otce jako existující z ničeho, nebyl by opravdu a ve *vlastním smyslu (proprie)* syn, protože by měl k Otci stejný vztah jako tvor ke svému stvořiteli,[353] což je vztah založený na činnosti tranzitivní a nadto ještě jiného řádu.

Plozený Syn však dostává numericky tutéž přirozenost, jakou má plodící Bůh Otec. Nikoli tak, jak je tomu u tvorů, kde to, co je plozené nedostává numericky totožnou přirozenost plodícího, ale dostává „přirozenost numericky odlišnou, která v něm začíná nově existovat plozením a přestává existovat zánikem.“[354] V tvorech je plození určitá proměna z potence do aktu. Ale božská přirozenost je dokonalá, je *actus purus*, a tak také skrze plození má plozený dokonalost přirozenosti plodícího.[355] Syn Boží se zrodil z přirozenosti Otce, nakolik přirozenost Otce, sdělená Synovi plozením, v něm subsistuje.[356]

A protože Bůh je naprosto jednoduchý, tak kdekoliv je Otcova esence, je i Otcova osoba a stejně tak to platí u dalších dvou Osob:

349 EMERY, Aristotle in Aquinas, s. 19.
350 ST I, q. 42, a. 5, ad 1.
351 ST I, q. 42, a. 5, co.
352 ST I, q. 41, a. 3, co.
353 Viz ibidem.
354 ST I, q. 39, a. 5, ad 2.
355 Srov. ST I, q. 42, a. 4, co.
356 Srov. ST I, q. 41, a. 3, ad 2.

> Pokud jde o esenci, Otec je v Synu, protože Otec je svou esencí a sdílí esenci Synovi – ale ne nějakou změnou na své straně. Z toho plyne, že Otec je v Synovi, protože v Synovi je esence Otce. A podobně protože Syn je svá esence, plyne z toho, že Syn je v Otci, v němž je jeho esence.[357]

Otec ne že jen má esenci, ale je esencí. Tedy pokud Syn sdílí tutéž celou esenci, je také touto esencí, tedy i vším, co „má" Otec, při zachování rozdílu co do původu, tj. kromě vztahu otcovství. Ten je přece v relačním protikladu k synovství. Tak se dostáváme k druhému aspektu, ve kterém *jsou* Osoby navzájem *v*. Tím je vztah.

K tomu Tomáš píše jen jednu stručnou větu: „Pokud jde o vztahy, je jasné, že jedno z opozit vztahu je v pojmu druhého."[358] V povaze jména otcovství je přítomný příslušný korelát – synovství. Relativa v jejich vlastním významu značí to, co odkazuje k jinému (ad aliud). Korelativa tak vzájemně implikují své opozita. Jeden z korelátů je obsažen v druhém. Otec nemůže býti otcem bez syna. „Relativum nemůže být bez svého korelátu."[359] Takto jsou koreláty naprosto současné, nemůže být jeden bez druhého a vice versa. Tak je Otec jakožto subsistující vztah otcovství „závislý" na svém Synovi, samotném subsistujícím vztahu synovství. A stejně tak to potom platí v případě dýchání a vycházení Ducha svatého.

Dále se můžeme ptát, zda je způsob *bytí v* Syna v Otci stejný jako Otce v Synu? Syn je v Otci přesně v tom, že se vztahuje k Otci jako jeho Syn, kdežto Otec je v Synu tak, že je jeho Otcem. Otcovství a synovství jsou tedy dva odlišné způsoby vzájemného přebývání. Z hlediska jednoty esence Otec je v Synu a Syn v Otci stejným způsobem; tedy skrze identitu esence. „Otec a Syn jsou v protikladu podle vztahů, nikoli podle esence."[360] Nicméně z hlediska vztahů, společné přebývání Osob odhaluje vlastní způsob vztahu, který je nezaměnitelný.[361] Odpověď na otázku, zda způsoby *přebývání v* jsou stejné, musí být tedy záporná, neboť Otec je v Synu jako princip ve svém principiátu. (A obdobně v případě Ducha svatého.)

S tím také souvisí třetí aspekt čili aspekt původu neboli vycházení. Vycházení v Trojici je na způsob činnosti imanentní, která zůstává uvnitř:

357 ST I, q. 42, a. 5, co.
358 Ibidem.
359 De Potentia, q. 8, a. 1, arg. 10.
360 ST I, q. 42, a. 5, ad 3.
361 Srov. EMERY, Trinitarian Theology of St Thomas, s. 305.

> Pokud jde o původ, je rovněž jasné, že vycházení inteligibilního slova není něco vnějšího, ale zůstává ve vyslovujícím. A to, co se slovem vyslovuje, je obsaženo ve slově.[362]

Je zde přítomná nám již známá analogie vycházení rozumu a vůle, kdy poznávaná věc zůstává v poznávajícím a milovaná věc v milujícím. Slovo vychází od Otce a v něm zůstává.[363] A jako dojem lásky vychází z milující vůle, zůstává v Otci i Synu Duch svatý a oni v Něm jakožto Jeho principy.

Nicméně vztah principu a principiátu předpokládá nějaký řád. V případě Boha takový řád sv. Tomáš nazývá řádem přirozenosti (ordo naturae).[364] Je správnější však říkat, že je to řád přirozenosti nežli esence, i když božská přirozenost je božská esence. Je to z důvodu, že „přirozenost jistým způsobem implikuje pojem principu“[365] na rozdíl od pojmu esence. Přirozenost přece označuje esenci z ohledu na její činnost, tudíž pojem přirozenosti se více hodí pro vyjádření tohoto řádu, který je postaven na vycházení.

Tomáš hájí názor, že v Bohu je řád co do původu bez priority, protože „slovo princip neznamená prioritu, ale původ.“[366] Prvenství zde nemá místo. Stačí uvažovat samy vztahy příčiny a účinku nebo principu a principiátu jako takové a bude zřejmé, že „relativa (věci ve vztahu) jsou současné pojmově i co do přirozenosti, pokud je jedno [relativum] součástí definice druhého.“ A protože božské Osoby jsou samy subsistující vztahy v jedné přirozenosti, „jedna Osoba nemůže být dřívější než druhá ani po stránce vztahů, ani po stránce přirozenosti.“[367]

Z toho je jasné, že Syn, jakožto vycházející od svého principu – Otce, je s ním souvěčný. Otec plodí Syna svojí přirozeností nikoli vůlí, leda pokud *vůlí* vyjadřujeme pouze doprovodné okolnosti a nikoli jako princip nějakého díla.[368] Plození však i vycházení Ducha svatého se děje božskou přirozeností, a tak se zachovává její jednota:

> Účinek vůle není podobný činiteli, ale je takový, jaký činitel chce, aby byl. …vůle je principem věcí, které mohou být tak či jinak, kdežto přirozenost je principem věcí, které mohou jen takové, jaké jsou. … to, co může být tak či jinak, je velmi vzdáleno božské přirozenosti, ale patří to k přirozenosti

362 ST I, q. 42, a. 5, co.
363 Srov. ST I, q. 42, a. 5, ad 2.
364 ST I, q. 42, a. 3.
365 ST I, q. 42, a. 3, ad 4.
366 ST I, q. 33, a. 1, ad 3.
367 Obě citace ST I, q. 42, a. 3, ad 2.
368 Srov. ST I, q. 41, a. 2, co.

tvora, protože Bůh je *per se* nutné bytí, kdežto tvor je stvořen z ničeho. … musíme říci, že Otec zplodil Syna přirozeností, nikoli vůlí.[369]

Stejně tak i Duch svatý vychází od Otce a Syna přirozeně, i když jeho činnost vycházení je na způsob imanentní činnosti podle vůle. Nicméně „vůle nakolik je určitá přirozenost, také chce něco přirozeně, tak jako vůle člověka přirozeně směřuje k blaženosti.“ Duch svatý tedy „vychází přirozeně, i když vychází na způsob lásky.“[370] Tak Bůh přirozeně poznává sám sebe, čímž dává vyjít Slovu a přirozeně chce a miluje sám sebe, a tak vychází Duch svatý jako Láska. Chce být takový, jaký je a je takový, jaký chce být.

Inu, jelikož je přirozenost Otce čili *principu bez principu* od věčnosti dokonalá, je i činnost plodící a dýchající věčná. Syn je ‚nepřetržitě‘ plozen a Duch svatý dýchán. A dále když „věčnost vylučuje princip trvání, nikoli princip původu,“[371] plyne z toho, že „Syn existoval, kdykoliv existoval Otec…. Syn je souvěčný s Otcem a podobně Duch svatý je souvěčný s oběma.“[372]

4.6.2. Rovnost

Tomáš neopomine ani otázky týkající se rovnosti božských Osob (aby se vyvaroval omylů jako např. toho Eunomiova).[373] Odpověď na otázku, zda božským Osobám náleží rovnost, je již z výše řečeného předpověditelná, nicméně se v ní nachází určitá vyjasnění

Pokud dvě věci sdílejí jednu esenci neboli substanci, jsou stejné, pokud kvalitu, jsou si podobné a pokud kvantitu jsou si rovné (aequales), jak je patrno z Aristotelovy Metafyziky.[374] Je potřeba však vysvětlil, jak může být kvantita vypovídána o Bohu, když chceme o božských Osobách vypovídat rovnost. Když Tomáš užívá této definice,[375] nemá na mysli kvantitu rozměrovou (quantitas dimensiva), která přísluší jen tělesným věcem, ale má na mysli kvantitu síly (quantitas virtutis/virtualis), což je míra

369 ST I, q. 41, a. 2, co.
370 ST I, q. 41, a. 2, ad 3.
371 ST I, q. 42, a. 2, ad 2.
372 ST I, q. 42, a. 2, co.
373 Eunomius, biskup v Kyziku ve 4. století, zastával krajní formu arianismus, kdy Syn nebyl Otci soupodstatný ani nijak podobný, jak to chápal Arius.
374 ARISTOTELÉS, Metafyzika V, 15 (1021a11-12).
375 ST I, q. 42, a. 1, arg. 1: Aequalitas enim attenditur secundum unum in quantitate.

dokonalosti nějaké přirozenosti nebo formy (takto mluvíme například o ‚velikosti' duchové formy), nebo jako účinek určité formy.[376]

Lépe však pochopíme rovnost (aequalitas) z jiného textu z Metafyziky[377] užitého v ST: „*rovnost znamená popření většího a menšího.*"[378] Jinými slovy rovné je to, co není ani větší ani menší. Touto definicí začíná Tomáš, neboť nám zkrátka lépe dovolí vyloučit jakoukoli nerovnost mezi božskými Osobami, a také identifikovat rovnost Osob s jejich jedinou esencí.[379] A takto budou božské Osoby rovné v přirozenosti, věčnosti (aeternitas) či moci (potestas).

Tomáš hájí kladnou a pravověrnou odpověď s pomocí Aristotelovy poučky, ve které stojí, že „rovnost znamená popření většího a menšího."[380] Na druhé straně ale také Filozof říká, že „rovnost znamená jednotu [shodu] v kvantitě."[381] Ale ta se přece v Bohu nenachází. Nachází se zde však kvantita síly *(virtus)*, což „je míra dokonalosti nějaké přirozenosti nebo formy."[382] Tento smysl kvantity máme na mysli, když říkáme o nějaké věci, že je např. velmi teplá podle míry dokonalosti v teple (forma tepla).

Aby však byly věci rovné, musí mít numericky stejnou kvantitu.[383] Cokoliv je v Bohu, je totožné s jeho esencí, tedy i kvantita *virtus* není něco odlišného od jeho esence. Když říkáme, že *Bůh je velký* (kvantita), nebo *Bůh je spravedlivý* (kvalita), mluvíme o Boží substanci, tedy predikace je esenciální.[384] Kdyby si božské Osoby nebyly rovné (měly by různou ‚velikost'), nemohly by být jeden Bůh čili sdílet jednu ‚formu kvantity'. Rovnost je založena na kvantitě (velikosti), která „v Bohu znamená dokonalost přirozenosti a patří k esenci"[385] a vztahuje se tedy k esenciálním atributům, a ne ke vztahům – osobním vlastnostem.

Vztah totiž nekonstituuje rovnost či nerovnost, ty jsou přece založená na kvantitě, která je něco absolutního (ne-vztahového) a tedy patří k esenci. Proto nemůžeme říci, že Otec je větší, či důstojnější od Syna, i když Synovi nenáleží býti Otcem, tedy mu nenáleží všechna důstojnost Otce. Nesmíme zaměňovat esenciální jména za jména

376 ST I, q. 42, a. 1, ad 1.
377 ARISTOTELÉS, Metafyzika X, 5 (1056a22-23).
378 ST I, q. 42, a. 1, co:
379 EMERY, Aristotle in Aquinas, s. 18.
380 ARISTOTELÉS, Metafyzika V, 15, 16, 17 in I, q. 42, a. 1, co.
381 ARISTOTELÉS, Metafyzika V, 20 in I, q. 42, a. 1, arg. 1.
382 ST I, q. 42, a. 1, ad 1.
383 ST I, q. 42, a. 1, co.
384 Srov. FRIEDMAN, Medieval Trinitarian Thoughts, s. 14.
385 ST I, q. 42, a. 4, ad 2.

relační, abychom tak potom mohli říct, že když má Otec otcovství, má ho i Syn. Přesto všechny božské Osoby sdílejí tutéž esenci:

> … tatáž esence, která je v Otci otcovství, je v Synovi synovství, tak tatáž důstojnost, která je v Otci otcovství, je v Synovi synovství…. Neboť Otec i Syn mají tutéž esenci a důstojnost, ale v Otci je na základě vztahu dávajícího, v Synovi na základě vztahu přijímajícího.[386]

Takto můžeme o Osobách v Bohu říci, že jsou si rovny na základě své jediné společné přirozenosti; jsou si rovny co do bytí tak co do činnosti přirozenosti. Vidíme, že „sama povaha (ratio) božského otcovství a synovství vyžaduje, aby Syn byl rovný Otci ve velikosti, tj. v dokonalosti přirozenosti.“[387] „Neboť Boží velikost není nic jiného než dokonalost jeho přirozenosti.“[388] Žádná z božských Osob není menší či větší než další dvě, žádná není dřívější, ani mocnější nebo důstojnější; vždyť přebývají jedna v druhé.

Dobré je si povšimnout, že rovnost je určitý vztah. Nicméně v Bohu je tento vztah rovnosti pouze pomyslný. Z hlediska esence je to zřejmé, protože vztah věci k sobě samé není vztah reálný (vztah identity). Z hlediska vztahů je nemožné, aby dva vztahy měli mezi sebou ještě třetí reálný vztah. „Když říkáme, že otcovství je protikladem synovství, protiklad není vztah mezi otcovstvím a synovstvím, protože oběma způsoby by se vztah zmnožoval do nekonečna.“[389] Přece však *rovnost* implikuje jak rozlišení, tak jistou společnou vlastnost. Dva jsou si rovni co do velikosti, přece ale musí být dva. V Bohu tedy (paradoxně) rovnost

> implikuje rozlišení Osob, protože o ničem se neříká, že je rovno samo sobě, a implikuje jedinost esence, protože Osoby jsou si navzájem rovné tím, že mají tutéž esenci…. A proto rovnost a podobnost v božských Osobách není reálný vztah odlišný od osobních vztahů, ale ve svém pojmu zahrnuje jak vztahy rozlišující Osoby, tak jednotu esence.[390]

Pokud jsou si božské Osoby rovny ve velikosti (tj. v dokonalosti přirozenosti), jsou si rovny i v moci. Znamená to, že má Syn či Duch svatý stejnou moc plodit jako Otec? Než na to odpovíme, je třeba si vyjasnit, co termínem *moc* myslíme.

386 Ibidem.
387 ST I, q. 42, a. 6, co.
388 ST I, q. 42, a. 4, co.
389 ST I, q. 42, a. 1, ad 4.
390 Ibidem.

Potentia (dynamis) má více významů. Rozlišujeme potenci aktivní, pasivní. Aktivní potencí chápeme schopnost být činný, mít moc něco konat. Je buď stvořená, nebo nestvořená. Nestvořená aktivní potence je čirý akt. Stvořená aktivní potence je určitý druh kvality, např. rozum či vůle. Pasivní potencí myslíme moci něco trpět, tedy být schopný něco přijmout, a tak se něčím stát.

Aktivní potence chápaná jako schopnost působit navenek se nazývá také ‚moc'. Bohu takovou schopnost můžeme připsat, jelikož je první příčina stvořených věcí. Tato Boží moc je nekonečná, dokonalá, je to všemohoucnost (omnipotentia). Nicméně zde ani tolik nejde o moc Boha konat něco navenek, ale o moc uvnitř Boha. Zda Bohu Otci náleží moc plodit, a spolu se Synem moc dýchat Ducha.

Pasivní potenci Bohu přisoudit nelze, neboť nemůže býti subjektem nějaké změny. Bůh je čirý akt. Nelze mu ani připisovat potenci ve významu možnosti bytí, jako v případě nějakého nahodilého jsoucna. Aktivní potenci však vyloučit hned nemusíme.

Tomáš, na základě studia Aristotela, definuje *moc* jako princip toho, co je produkováno činností.[391] Všímá si nicméně, že moc (síla) ne vždy něco produkuje, protože jsou zde činnosti, které nedávají vzniku něčemu vnějšímu, nějakému produktu (imanentní činnosti). Proto moc je obecněji řečeno „princip nějakého úkonu (činnosti).“[392] Tedy je to to, čím konající koná (to odkud pochází činnost), tedy to, čím plodící plodí. Pokud Otec plodí, musíme mu přiznat tuto sílu plodit. A Otci a Synovi potenci k dýchání Ducha svatého.[393]

Tato potence plodit/dýchat však sama ještě neznamená nějaký vztah plodícího a plozeného. Spíše to znamená určitou podobnost mezi nimi. Potence je jen to, čím je činitel činný. A „všechno, co něco produkuje svou činností, produkuje něco, co je mu podobné co do formy, jíž je činné.“[394] Plozené je podobné plodícímu ve formě, podle níž je plodícím. Činnost plození je „produkování“ individua na způsob podobnosti, a to podobnosti přirozenosti. Tak jako je zplozené hříbě podobné plodícímu v jeho koňské přirozenosti, jejíž silou může kůň plodit koně a ne člověka. „Tedy plodící potence [v plodícím] je to, v čem se zplozené podobá plodícímu.“[395]

V čem je Syn podobný Otci? Nebo ještě zřetelněji řečeno: v čem tkví to, že jsou jeden Bůh? Odpověď je vcelku zřejmá: v esenci neboli přirozenosti. Plodící potence

391 Srov. De potentia, q. 2, a. 2.
392 ST I, q. 41, a. 4, co.
393 Srov. ST I, q. 41, a. 4, co.
394 ST I, q. 41, a. 5, co.
395 Ibidem.

v Otci je tedy sama božská esence stejně jako je v Otci i Synu potence vydechovat Ducha. To vede Tomáše k tomu, že souhlasí s Petrem Lombardským, že „potence plodit znamená hlavně božskou esenci, a ne pouze vztah," jak se někteří domnívali.[396] Pokud je potence ztotožněna se vztahem, nemůže zároveň znamenat esenci. Protože, i když vztah/vlastnost znamená formu, např. otcovství znamená formu Otce, tato forma je (analogicky) ve stejném postavení jako je individuální forma ve stvořených věcech, tedy *to, čím* je dané individuum takovým či oním. Kdyby však individuální forma měla „na svědomí" plození, plodící by plodil sám sebe, (Sókratés by plodil Sókrata) což je nemožné, tzn. „individuální forma" otcovství není tím, čím plodící plodí:

> A tedy otcovství nemůže být chápáno jako to, čím Otec plodí, ale jako to, co konstituuje Osobu plodícího, jinak by Otec plodil Otce. Ale to, čím otec plodí je božská přirozenost, v níž se mu Syn podobá…. A tak potence plodit znamená přímo božskou přirozenost, nepřímo vztah.[397]

Když teda znamená esenci, může znamenat *in obliquo* vztah. Kdyby znamenala vztah *in recto*, těžko by znamenala i (společnou) esenci, a tudíž by Otec plodil Otce, což je nemožné. Otec plodí. Avšak neříkáme, že otcovství plodí, neb by plynulo, že plodí pouze Otce. Plození, potažmo všechny známkové úkony, jsou tedy dílem přirozenosti chápané jako na způsob druhové formy; tak Bůh plodí Boha. Ale protože

> … božské plození je nejdokonalejší, to, čím plodící plodí, je společné zplozenému i plodícímu, a to numericky, nejen druhově, jako ve věcech stvořených. Tedy když říkáme, že božská esence je principem, jímž plodící plodí, neplyne z toho, že se božská esence liší od zplozeného – jak by to vyplývalo, kdybychom řekli, že plodí božská esence.[398]

I když se Otec jakožto princip od Syna jakožto principiátu od sebe liší vztahy původu, to, čím plodící plodí, je společné zplozenému i plodícímu a v případě Boha tomu musí být na nejvyšším dokonalém stupni; tedy sdílejí (numericky) jednu přirozenost v dokonalosti. Neplodí esence, ale přece říkáme, že je principem plození; Otec plodí silou esence. Otec je však reálně totožný s esencí, přesto náš způsob označování vyžaduje určité formulace, abychom neupadli do hereze. Přesto je esence společná všem Třem, a nikoli chápaná jako esence Otce. Tak také potence plození je společná. Chápaná jako potence, ale ne jako (výlučně) potence (k aktivnímu) plození.

396 ST I, q. 41, a. 5, co.
397 ST I, q. 41, a. 5, co.
398 ST I, q. 41, a. 5, ad 1.

Božská přirozenost reálně totožná s potencí však není něco čtvrtého v Bohu, jako by v Bohu byla čtveřice, kde přirozenost je ona síla, jež stojí za potencí plodit, dýchat či tvořit. Esence chápaná jako potence je principem známkového úkonu, ale „nikoli ve smyslu, v němž se principem nazývá činitel, ale ve smyslu, v němž se principem nazývá to, čím je činitel činný.“[399] Je reálně společná všem božským Osobám, které jsou s ní dokonale totožné. Bůh Otec dokonale předává dokonalým plozením Bohu Synu svoje božství, celý se mu dává. Jediný rozdíl mezi nimi je v tom, že jeden je dávající a druhý přijímající, tedy rozdíl ve vztahu původu. Obdobně tomu je v případě Ducha svatého, kdy se Bůh Otec s Bohem Synem dokonale dávají Duchu svatému, a jediný rozdíl je opět ve vztahu původu.

K tomuto malou odbočku. Duch svatý je dáván i nám lidem, proto ho můžeme také nazývat Darem. Daruje se zdarma, čehož důvodem je láska. A něco dáváme zdarma, protože obdarovanému přejeme dobro, a „tedy jako první mu dáváme lásku, kterou mu chceme dobro.“[400] Tak vychází Duch svatý jako dar, protože vychází jako Láska. A tak je Darem i uvnitř Trojice, neboť je totožný s esencí, která je dávána na způsob lásky. Syn vychází na způsob Slova, jehož přirozeností je být podobností svého principu, proto je také nazýván jako *obraz* (imago). Duch svatý je také podobný Otci, nicméně vychází na způsob Lásky, a proto je vhodně nazýván *Dar*, i když Syn je také dáván.[401] Za tímto dáváním stojí předávající se božská esence v naprosté dokonalosti, proto ji také každá osoba dokonale vlastní.

Potence v Bohu je tedy společná každé Osobě, nicméně zaměřena podle jejich vlastností. Aby nedošlo k tomu, že můžeme říci, že Syn má stejnou potenci plodit jako Otec a tedy, že Syn také plodí, je třeba podle sv. Tomáše zohlednit čtyři důvody.[402]

První je založena na konceptu subsistujících vztahů. V Bohu by mohlo být více otců či synů pouze tehdy, kdyby bylo v Bohu více vztahů otcovství či více synovství, tak jak to vidíme u stvořených věcí. Nicméně zde je množství otců dáno jejich materiálním rozdílem, což je v Bohu vyloučeno. Plyne z toho, že v Bohu je jen jedno subsistující otcovství, atd…

Druhý důvod je založen na způsobu vycházení (ex modo processionum). V Bohu jsou dvě vycházení; jedno Slova a jedno Lásky. A protože Bůh „poznává a chce

399 ST I, q. 41, a. 5, ad 1.
400 ST I, q. 38, a. 2, co.
401 ST I, q. 38, a. 2, ad 1.
402 ST I, q. 41, a. 6, co.

jediným a jednoduchým úkonem, … může být jen jedna Osoba vycházející na způsob Slova, jíž je Syn, a jen jedna Osoba vycházející na způsob Lásky, jíž je Duch svatý.“[403]

Třetí důvod stojí na způsobu, jak se vycházení děje (ex modo procedendi). Božské vycházení se děje přirozeností (naturaliter), která vede k jednomu účinku, podle své formy, skrze niž má bytí. (Agere sequitur esse.) A jaké to bytí je, takové jsou jeho účinky.[404] Tedy je jeden „účinek“ plodícího a jeden „účinek“ dýchajících.

Poslední důvod se opírá o naprostou Boží dokonalost. Boží Syn je dokonalý, „protože je v něm obsaženo celé božské synovství, a protože je jen jeden Syn. A totéž je nutno říci o druhých dvou osobách.“[405]

Syn má tedy potenci, kterou má jeho Otec, ale ne pokud se slovo *plození* chápe aktivně. „Podobně jako Otec i Syn sice mají totéž bytí, přece však Synu nenáleží být Otcem.“[406] Moc plodit chápaná aktivně náleží Otci, Synu náleží moc plodit chápaná pasivně, tzn. *být plozen*.[407] Potence je tím principem, kterým je činitel činný, tedy potence plodit je potence, jíž je někdo plozen.[408] Tedy i když tuto potenci Syn má, neznamená to, že by byl neschopný plodit, ale nečiní tak, pro vznešenost božské přirozenosti, ve které je určitý řád (ordo naturae). Kdyby Syn plodil jiného Syna, mohl by tento proces pokračovat do nekonečna, což nemůže už z uvedených čtyř důvodů. Tedy proto, že Syn neplodí, ještě neznamená, že by neměl stejnou moc jako Otec:

> Jako tatáž esence je v Otci otcovství a v Synu synovství, tak je tatáž moc, jíž Otec plodí a jíž je Syn plozen. A tak je jasné, že cokoliv může Otec, může Syn. Z toho však neplyne, že Syn může plodit, protože se při této argumentaci přechází od substance ke vztahu, neboť plození znamená vztah v Bohu. Tedy Syn má tutéž moc jako Otec, ale s jiným vztahem: Otec má tuto moc jako dávající, a to se vyjadřuje, když říkáme, že může plodit. Naproti tomu Syn má tuto moc jako přijímající, a to se vyjadřuje, když říkáme, že může být plozen.[409]

Jak jsme viděli, z důvodu imanentních vycházení jsou Syn a Duch svatý (ze) stejné esence jako Otec, jelikož takto nevycházejí jako nějaký účinek *ven*, ale zůstávají *uvnitř* Boha. Potence, kterou Otec plodí Syna, je označena jako sama božská přirozenost

403 Ibidem.
404 ST I, q. 41, a. 2, co.
405 ST I, q. 41, a. 6, co.
406 ST I, q. 41, a. 6, ad 1.
407 Pasivita je však jen co do gramatického vyjadřování (solum grammatice loquendo).
408 ST I, q. 41, a. 6, ad 1.
409 ST I, q. 42, a. 6, ad 3.

v Osobě Otce. V případě Ducha svatého je to tatáž moc, jíž Otec a Syn dýchá a Duch svatý vychází.

4.6.3. Posílání Osob (q. 43)

Tradičně je traktát O Trojici uzavřeno 43. kvestií tedy pojednání o posílání (missio) božských Osob; zda jim přísluší býti posílány, zda se tak děje v čase, zda je posílání viditelné či neviditelné a ke komu je určeno. Ne náhodou Andělský doktor tuto kvestii řadí hned za pojednání o rovnosti božských Osob, neboť posílání Osob vnímá jako zkoumání Osob v porovnání navzájem mezi sebou.[410] V posílání Osob je určitý řád. Ne každá Osoba může být poslána, podobně jako ne každá Osoba v Trojici vychází.

Uvidíme, že posílání Osob je podepřeno jejich vycházeními a jsou jejich logickým vyústěním ve vztahu k tvorstvu. Je to tedy výchozí bod pro uvažování o tom, co nazývá *ekonomií*. Dosud jsme se spolu s Andělským doktorem zabývali skutečností v oblasti *theologie*, tedy toho, jakým způsobem jsou Tři božské Osoby v jejich ‚intimním životě'. I když *ekonomie* a *teologie* pojednávají o jedné a téže realitě, jejich tematické motivy jsou různé. „Jsou jako desky diptychu, které tvoří ucelený obraz, i když každá z obou desek má své vlastní téma."[411] V Otázce 43 pomalu svatý Tomáš přistupuje ke společnému působení Trojice *navenek* ke stvořeným bytostem, kterou jsou božskou mocí (milostí) ovlivňovány bez toho, aby sám Bůh byl ovlivněn či měněn.[412] Tedy z oblasti věčné přicházíme k té časově vymezené, tak jak ji vnímáme my lidé. Téma *missiones* jsou svého druhu most, který spojuje *teologii* a *ekonomii*.[413]

Fakt, že je nějaká božská Osoba poslána, je dán vírou, která je podepřena autoritou Písma i Tradice. V Písmu se pasáže o poslání nějaké Osoby mluví hlavně v Pavlovské a Janovské tradici.[414] Tomáš se v první řadě ptá, co to vycházení obecně vlastně znamená a jak může příslušet božské Osobě. Přistoupí k pojmu *poslání* jako takovému analyticky, všímá si, že poslání vyjadřuje dvojí vztah:

410 Srov. ST I, q. 42, proem.

411 MOHELNÍK, Od teologie k ekonomii, Poslání Božských Osob podle Sumy teologie sv. Tomáše Akvisnkého, Salve 16, 2006, č. 3-4, s. 103.

412 Vztah Boha k tvorstvu je podle Tomáše pomyslný a ne reálný. Tvor se k Bohu má vztahem reálným jako ke své příčině. Tedy tvor je na boží moci závislý, kdežto obráceně tomu tak není. Viz ST I, q. 13, a. 7, co.

413 Srov. MOHELNÍK, Od teologie k ekonomii, s. 106.

414 J, 8,16; 10,36; Gal 4,4; Ř, 5,5 aj.

> Pojem poslání zahrnuje dvě věci: Jednou je vztah poslaného k tomu, kým je posílán. Druhou věcí je vztah posílaného k cíli, k němuž je poslán. ‚Být poslán' implikuje určité vycházení poslaného od posílajícího. … ‚Být poslán' také implikuje vztah k termínu, k němuž je poslán…[415]

Co se týče první věci, tedy vztah poslaného a posílajícího. Je zde vlastně řeč o principu tohoto posílání neboli to, od koho nebo kým je někdo poslán. Může se tak dít z různých důvodů. Někdo může být vyslán na rozkaz svého nadřízeného, nebo na radu někoho moudřejšího, nebo „na základě původu, jako když se říká, že strom vysílá květy."[416] Jelikož v Bohu jsou si všechny Osoby rovny ve všem kromě vztahu původu, je jasné, že posílání božských Osob se děje jedině na základě původu. Posílající zde není nijak větší, neboť v Bohu se vycházení děje pouze na základě původu, který nerovnost neimplikuje, a nikoli tak, že Osoby vycházejí jedna od druhé nějakým posíláním na rozkaz čili z vůle někoho většího či moudřejšího.[417]

Druhá věc se týká termínu neboli cíle poslání. Když je *někdo* někam poslán, začíná tam onen *někdo* nějakým způsobem být přítomen. Může být jeho cílem dojít někam, kde předtím vůbec nebyl (tedy jde o místní pohyb), nebo „tam začíná být přítomen *způsobem*, jímž tam dříve nebyl."[418] Je to tedy otázka modality *bytí v*. První možnost musíme vyloučit, protože Bůh je všudypřítomný, je ve všech stvořeních přítomný přinejmenším svou esencí jako příčina ve svém účinku.[419] Posílání božské Osoby se děje bez oddělení posílajícího a poslaného, protože „božská Osoba ani nezačíná být tam, kde dříve nebyla, ani nepřestává být tam, kde byla."[420] Ale nový způsob existence v někom však božské Osobě může náležet. Toto božské posílání nevyžaduje nijakou rozluku Osob, ale jen rozlišení co do původu.

> Tedy poslání přísluší božské Osobě, pokud implikuje na jedné straně vycházení na základě původu od posílajícího, a na druhé straně nový způsob existence v někom. Tak říkáme, že Syn byl poslán Otcem na svět, pokud začal být přítomen na světě přijatým tělem, a přece dříve na světě byl, jak se praví.[421]

Termín tohoto nového způsobu *bytí v* se však již netýká samotných božských Osob v jejich věčném recipročním přebývání, ale týká se jich v poměru ke světu stvořenému

415 ST I, q. 43, a. 1, co.
416 Ibidem.
417 ST I, q. 43, a. 1, ad 1.
418 Ibidem.
419 Srov. ST I. q. 43, a. 3, co.
420 ST I, q. 43, a. 1, ad 2.
421 ST I, q. 43, a. 1, co.

a časnému. Proto je na místě se ptát, zda je posílání věčné, stejně jako je věčné vycházení božských Osob.

Je třeba rozlišovat jména, která vyjadřují původ božských Osob. Jméno, které vyjadřuje pouze vztah k principu v nejobecnějším významu, je *vycházení*. Můžeme však tuto obecnost zúžit přidáním nějakého termínu k tomuto vztahu. Tak lze užívat jmen *plození* a *dýchání* ve smyslu vycházení vyjadřující termín *věčný*; neboť to jsou činnosti, na kterých jsou založeny vycházení (původ) božských Osob; plozením Syn, dýcháním Duch, kteří jsou od věčnosti. Dále jsou však slova, která odkazují na vztah k principu s termínem *časným* jako je právě *poslání* nebo i *dávání*. Důvod, proč je něco posíláno, je, aby to bylo v něčem. Pro božskou Osobu toto ‚být v něčem', znamená být tam nějakým novým způsobem. A být v tvoru novým způsobem existence pro ni znamená něco časného.[422]

Posílání tedy z důvodu časného termínu neboli časného cíle má také samo význam časný. Plození a dýchání na druhé straně jen význam věčný. Vycházení má však v Bohu význam věčný i časný. „Ve skutečnosti je pouze jediné vycházení, ze kterého vyplývají dva termíny."[423] Časné vycházení znamená věčné vycházení přidružující si účinek, skrze který je božská Osoba přítomna novým způsobem existence ve světě.[424]

> Posílání nejen implikuje vycházení z principu, ale určuje také časný termín vycházení. Proto je poslání jen časné. Anebo zahrnuje věčné vycházení a něco k němu přidává, totiž časný účinek. Neboť vztah božské Osoby k jejímu principu je nutně věčný. Proto vycházení může být nazváno dvojí vycházení, totiž věčné a časné, ne proto, že by existoval dvojí vztah k principu, ale proto, že existuje dvojí termín, věčný a časný.[425]
>
> Syn jakožto Bůh vychází od věčnosti, ale pokud je také člověk, vychází v čase vycházením viditelným, nebo pokud je v člověku, vychází neviditelným.[426]

Bůh je věčný a naprosto dokonalý, nepodléhá žádným změnám. Jakákoliv změna plynoucí z poslání božské Osoby se týká termínu poslání a nikoli Osoby poslané.[427]

Tomáš zde užívá pojmů *viditelné* a *neviditelné* posílání. Viditelné poslání je takové, které se viditelným způsobem projevilo v dějinách, jako je manifestace Syna ve vtělení nebo Ducha svatého ve fyzických znameních (charismatech). Neviditelné posílání je

422 ST I, q. 43, a. 2, co.
423 MOHELNÍK, Od teologie k ekonomii, s. 106.
424 Srov, EMERY, Trinitarian Theology of St Thomas, s. 368.
425 ST I, q. 43, a. 2, ad 3.
426 ST I, q. 43, a. 2, co.
427 Srov. MOHLENÍK, Od teologie k ekonomii, s. 108.

posílání božské Osoby do srdcí věřících milostí posvěcující. Jejich propojení a důvod uvidíme níže. Nyní se zaměříme na to, kterým Osobám přísluší být posílány a kým jsou posílány.

Protože „poslání ve svém pojmu implikuje vycházení od jiného a v Bohu to znamená vycházení co do původu," tak jedině Otci, který „není od jiného, nenáleží býti žádným způsobem poslán."[428] Býti poslán přísluší jen Osobě Syna a osobě Ducha svatého, neboť ty jsou vycházející od principu. Je intuitivní, že posílající je Otec jakožto princip bez principu.

Poslání pasivně myšleno, nepřísluší každé Osobě, je jedna Osoba, která není poslána. Mohli bychom tedy říci, že Otcovo ‚nebýt poslán' je jeho známkou, když přece jediné, co náleží jedné osobě a zároveň nenáleží všem, jsou známky (notiones), podobně jako nezplozenost. Avšak, předtím Tomáš udal právě jen pět známek a býti poslán nebyla mezi nimi. A tak protože to není žádná známka, proto by se mělo týkat každé Osoby, i Otce.[429] Poslání není žádná výjimka, a přece býti poslán Otci nepřísluší. Tomáš vysvětluje, že je to dáno tím, že „poslání, nakolik implikuje vycházení od posílajícího, zahrnuje ve svém významu známku, ne sice známku speciální, ale známku obecně, nakolik *být od jiného* je společné dvěma známkám."[430] Tedy pojem posílání v sobě nenese určitou známku z oněch pěti, ale nese s sebou obecné rysy, které jsou pro známky vlastní, tj. vztah původu. Tak jako *moc plodit* je stejná všem Třem, a přece ne všichni Tři plodí, podobně je to i v případě posílání.

Zde je nicméně potřeba uvážit, že posílání má ony dva rysy: vztah vyslaného k posílajícímu a vztah ke stvořenému účinku, kvůli kterému je ono posílání uskutečňováno čili k termínu tohoto poslání. Proto je třeba rozlišovat:

> Jestliže ten, kdo posílá, je chápán jako princip osoby, která je posílána, pak neposílá kterákoliv Osoba, ale jen Osoba, jíž přísluší být principem oné Osoby. Tak je posílán jen Syn Otcem, Duch svatý Otcem a Synem. Jestliže však Osoba, která posílá, je chápána jako princip účinku, pak Osobu, která je posílána, posílá celá Trojice.[431]

Vidíme, že je to velmi podobné vnitřnímu vycházení v Bohu. Zde se však vycházení projevuje kvůli časnému termínu (účinku) i navenek do světa (ad extra), tedy probíhá posílání, a přestože nepřísluší každé osobě býti poslán či aktivně posílat, je v termínu

428 ST I, q. 43, a. 4, co.
429 Srov, ST I, q. 43, a. 4, arg. 3.
430 ST I, q. 43, a. 4, ad 3.
431 ST I, q. 43, a. 8, co.

tohoto posílání čili ve stvořeném účinku přítomna Trojice jako princip posílání. Je to dáno oním dvojím vztahem posílání, tedy že ho lze nahlížet ze dvou aspektů. První je ten, který se děje na poli ‚vnitro-božského' vztahu původu tak, že můžeme říci, že jedna Osoba posílá druhou: Syn jakožto Osoba věčně vycházející je poslán Otcem a spolu posílají Ducha svatého jakožto věčně vycházejícího. Druhý pohled je nahlížený z termínu posílání, tedy z pohledu účinku posílání: tak Otec, Syn a Duch svatý společně činí, že Duch přebývá v termínu čili cíli, ke kterému je poslán,[432] a kde přebývá novým způsobem existence. A kdekoliv je Duch svatý, je Syn a i Otec. Navenek ke stvoření je činná celá Trojice svou esencí, jež je všem Třem společná.

Jak jsme zmínili výše, Bůh je v každém stvoření přítomný svou esencí jako příčina ve svém účinku a všemu tvorstvu dává bytí (esse) jakožto první stvořený efekt participovat na jeho bytí nepodmíněném.[433] Avšak jsou tvorové, kteří mají podíl na božství ve větší míře. Tím jsou tvorové rozumoví (anděl, člověk) neboli osoby. V nich mohou božské Osoby přebývat novým způsobem, kterým tam dříve nebyly (skrze milost).

> Ale vedle tohoto obecného způsobu [jako příčina v účincích] existuje způsob zvláštní, který přísluší rozumové přirozenosti, v níž Bůh je jako poznané v poznávajícím a milované v milujícím.[434]

Určitě si čtenář povšiml podobnosti vycházení Slova a Lásky v Bohu bez toho, aby se oddělily a způsobu jejich přijímání v rozumu a vůli. Tak jako je řád ve vycházení, je i řád v posílání. Tak jak jedno vycházení nemůže být bez druhého, tak i „posílání nemůže být bez druhého" a přece „se poslání Syna odlišuje od poslání Ducha svatého stejně jako plození a vycházení," pokud se poslání bere z hlediska původu. Také pokud se bere z hlediska termínu poslání, mají poslání Syn i Duch svatý „společný kořen milosti, ale odlišují se v účincích milosti – těmi jsou osvícení rozumu a roznícení lásky."[435] Jsou tedy stejnou mocí činní, ale každý svým specifickým účinkem.

Když je někomu poslán Syn a Duch svatý v jeho poznání Boha a lásce k Němu, je takto připodobněn k Bohu, ve kterém Slovo a Láska vychází. Syn je „Slovo vydechující Lásku,"[436] a tak když je tvor rozumové přirozenosti pozná a začne i milovat, bude v něm přebývat celá Trojice, neboť i když jsou božské Osoby od sebe rozdílné, přece

432 Srov. EMERY, Trinitarian Theology of St Thomas, s. 371.
433 Viz ST I, q. 8, a. 1-3; q. 44.
434 ST I, q. 43, a. 3, co.
435 ST I, q. 43, a. 5, ad 3.
436 ST I, q. 43, a. 5, ad 2.

nejsou a nemohou být samotáři. A tímto přebýváním božských Osob ve stvořeném subjektu, je tento subjekt (za přičinění účinku – milosti) připodobňován Bohu a Bůh v něm přebývá.

Jak lze však Boha poznat, abychom ho mohli milovat? K tomu nám bylo potřeba viditelného poslání božských Osob; vždyť víme, že tajemství Trojice je lidskému rozumu svou vlastní silou nepřístupno:

> … způsob, který odpovídá přirozenosti člověka, je, aby byl k neviditelným věcem veden skrze věci viditelné. Proto bylo třeba, aby neviditelné věci byly člověku vyjevovány skrze věci viditelné. Tedy jako Bůh lidem skrze viditelné tvory v určitých znameních ukázal sám sebe a věčné vycházení božských Osob, tak bylo vhodné, aby skrze některé viditelné tvory byla vyjevena také neviditelná poslání božských Osob.[437]

Tak byl neviditelný Syn poslán na svět viditelně a stal se člověkem. A potom jakožto princip z principu Ducha svatého seslal jako *dar* a *znamení*. Jako mají poslané Osoby své specifické účinky v srdci věřícího (neviditelné poslání), mají stejně tak své specifické viditelné projevy (viditelné poslání). Přesto se však samy Osoby nemění, mění se jen jejich způsob bytí daný termínem poslání, kterým jsou stvořené přirozenosti rozumové, schopné poznání a lásky tedy osoby stvořené. Poslání (především viditelné) je vnějším (ad extra) projevem vnitřního (ad intra) života Trojice. Jsou důvodem, že můžeme mluvit o Bohu, jak je sám o sobě (*theologia*). Poznat poslané a vtělené Slovo je pro lidský intelekt dřívější než Slovo chápané jako od věčnosti přítomné v Bohu.[438] Poslání jsou oním mostem, pojítkem, ve kterém se ukazuje dokonalý Bůh stvořeným osobám, které svojí nedokonalostí nemohou pojmout jeho dokonalost. Je však jejich cíl dojít blaženosti, která tkví v patření na svatou Trojici, a právě poslání božských Osob je to, co je k oné blaženosti přivádí.[439]

Missio je časným projevem věčného *processio* božských Osob. Poslání v sobě nese věčné vycházení poslané Osoby. Obsahuje nestvořenou osobu podle jejího vztahu, který ji věčně konstituuje. Řečeno jinak, poslání božské Osoby není esenciálně (essentialiter)

437 ST I, q. 43, a. 7, co.

438 ST II-II, q. 189, a. 1, ad 4: „Prius nutritus lacte, quod est verbum caro factum, ut sic crescerem ad panem Angelorum, idest ad verbum quod est in principio apud Deum."

439 ST II-II, q. 2, a. 8, ad 3: „…summa bonitas Dei secundum modum quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi absque Trinitate personarum. Sed secundum quod intelligitur in seipso, prout videtur a beatis, non potest intelligi sine Trinitate personarum. Et iterum ipsa missio personarum divinarum perducit nos in beatitudinem."

jiné od věčného vycházení, ale jen přidává jistý ohled (respectum) k časnému účinku.[440] Poslání je vztah božské Osoby k tvorovi, kterému se božská Osoba zpřítomňuje novým způsobem. Věčné vycházení božských Osob v časném projevu (missio) logicky ústí do tvořitelské činnosti Trojice.

4.6.4. Stvořitelská činnost: obraz Trojice se promítá do stvoření

Pojednání o Trojici sice končí 43. kvestií, nicméně celá Tomášova teologie je prodchnuta trojiční optikou. V prvních řádcích kvestie 44 sv. Tomáš uvádí, že po tom, co bylo pojednáno o božských Osobách, zbývá pojednat o vycházení tvorů od Boha.[441] Doposud bylo pojednáváno o imanentním Božím bytí (*theologia*) a následují kvestie, jež se zabývají Bohem v jeho stvořitelské a spásné funkci ve světě neboli *ekonomii*. Ve stručnosti zde představíme Tomášovo trojiční chápání stvoření.

Tomáš jasně uvádí, že dílo stvoření je dílem celé Trojice, která je tak činná jako jedna příčina.[442] Společné *bytí v* Osob naznačuje, že nejednají samostatně, nýbrž společně. Podobně jako osoby nemůžou existovat odděleně, tak také jednají neoddělene.[443] Tvořiti náleží k esenci, která všem Třem společná, tak tvoří jako jeden. Tři rozdílné božské Osoby však mají zásadní ‚podíl' na obrazu stvoření. Tomáš, uznávaje jednotu činnosti Osob *ad extra,* však zároveň podtrhává, že vycházení božských Osob je příčina a důvod vycházení tvorů.[444] Koncept vycházení Slova a Lásky je zde zásadní. Vycházení jako imanentní činnost (ad intra) je zdrojem činnosti tranzitivní (ad extra), tj. vycházení tvorů, stvoření. Věčné vycházení božských Osob je příčina a důvod (*causa et ratio*) tvoření tvorů. Vycházení osob je *origo, principium et exemplum* vycházení tvorů.[445]

> … úkon stvoření přísluší Bohu z hlediska jeho bytí, tedy jeho esence, která je společná třem Osobám. Z toho plyne, že stvoření není vlastní činností nějaké Osoby, ale společnou činností celé Trojice. Přece však mají božské Osoby podle povahy svého vycházení příčinnost vzhledem ke stvoření věcí. Jak bylo ukázáno výše v pojednání o Božím vědění a vůli, Bůh je příčinou věcí prostřednictvím svého rozumu a vůle, podobně jako je řemeslník příčinou svých výrobků. Řemeslník jedná skrze slovo pojaté v mysli a skrze lásku své vůle vztahující se k danému objektu. Bůh Otec tedy učinil tvory svým

440 Srov. EMERY, The vision of the Mystery of Trinity in Thomas Aquinas, s. 15.
441 ST I, q. 44, proem.
442 ST I, q. 45, a. 6, co: „…creare non est proprium alicui personae, sed commune toti Trinitati."
443 Srov. EMERY, Trinitarian Theology of St Thomas, s. 309.
444 Srov. ST I, q. 45, a. 6; a. 7, ad 3.
445 ST I, q. 45, a. 6, ad 1: „processiones divinarum personarum sunt causa creationis."; Srov. EMERY, s. 343.

Slovem, kterým je Syn, a svou Láskou, kterou je Duch svatý. Tak vycházení božských Osob je vzorem pro způsobování tvorů, nakolik zahrnují esenciální atributy vědění a vůle.[446]

Otec tvoří všechno jeho Slovem a jeho Láskou. Slovo Boží je vzor všeho, co Bůh dosahuje svojí moudrostí; Duch svatý je důvod všeho, co Bůh dosahuje štědrostí své lásky. Stvořitelská činnost náleží k božské esenci, ale důvod této činnosti tkví ve vycházení Slova a vycházení Ducha. Vycházení jsou exemplární, účinná a finální příčina vycházení tvorů.[447] Trojiční vycházení jsou odůvodněním Božího tvořitelského aktu. Veškerenstvo má jako svou příčinu trojiční vztahy původu. Osobní vztahy nakolik jsou samy božskými Osobami, jsou původem rozdílnosti a mnohosti tvorů. Mnohost tvorů nachází své opodstatnění v distinkci Osob jejich vztahy.[448]

Bůh poznáním sám sebe poznává i každého tvora a toto poznání se neděje jinak než jediným dokonalým úkonem ‚uvnitř' skrze Slovo. Bůh poznává jediným úkonem sebe i všechny věci, a proto jeho jediné Slovo vyjadřuje nejen Otce, ale také tvory.[449] Ale Boží vědění je nejen akt poznání, ale je také akt operativní. Tím, že Otec poznává Slovo, skrze Slovo poznává i stvoření a tvoří jej. Také, jak jsme viděli nahoře, Slovo není jen nějaké slovo, ale Slovo vydechující Lásku. Tak Bůh miluje sebe a všechno stvoření Duchem svatým, nakolik Duch svatý vychází jako Láska prvotní dobroty, jíž Otec miluje sebe a všechno stvoření.[450] Boží dobrota je důvodem bytí mnohosti tvorů, neboť jeden tvor by nestačil k jejímu znázornění (repraesentari) a tak celek vesmíru lépe znázorní tuto nesmírnou a v Bohu naprosto jednoduchou dobrotu. Rozdílnost potom jednotlivých stvoření je dána Boží moudrostí – Logos.[451]

Tak skrze Boží Slovo a Lásku vylévá svoji dobrotu i směrem ke tvorstvu, *ad extra*. Je to dar Boha samotného, který je samo subsistující bytí. A tak dává věcem odlišným od samotného Božího subsistujícího bytí na bytí participovat. Když říkáme, že Bůh tvoří skrze Slovo a Lásku, tedy skrze svou moudrost a dobrotu, vyznáváme, že Bůh netvoří

446 ST I, q. 45, a. 6, co. (český překlad in: MACHULA, T., O stvoření, s. 31).
447 Srov. ST I, q. 44.
448 Viz EMERY, Trinitarian Theology of St Thomas, s. 344; EMERY, Thomistic essays, s. 529.
449 ST I, q. 34, a. 3, co.
450 ST I, q. 37, a. 2, ad 3.
451 ST I, q. 47, a. 1, co: Unde dicendum est quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia, nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem, et repraesentat eam, totum universum, quam alia quaecumque creatura. Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiae.

svět z nutnosti své přirozenosti. „Ale když v něm uznáme existenci vycházení Lásky, ukazujeme, že Bůh nevytvořil tvory z nějaké potřeby, ani z nějaké jiné vnější příčiny, ale z Lásky ke své dobrotě.“[452] Pro lásku k druhým osobám uvnitř Trojice vylévají Trojice lásku i směrem ven, ad extra. Kdyby byl Bůh mono-personální, veškerá moudrost i dobrota vůle by byla totožná s jeho mono-personální esencí. Plynulo by z toho, že i rozhodnutí stvořit svět by bylo naprosto totožné s jeho bytím, a tak by svět musel existovat stejně, jako Bůh sám nutně existuje. Z trojiční optikou chápaného stvoření plyne i esenciální odlišnost Boha a tvorstva, ale také určitá podobnost, analogie. Tak vylučujeme panteismus, ale zároveň ponecháváme světu svou hodnotu.

Bůh tedy tvoří svět svou jedinou esencí, ale ta je sdílena v Třech, kteří jsou rozdílní na základě svých vztahů, které do této činnosti jedné esence vstupují jako „odůvodnění“ stvoření. Otec tvoří skrze Syna a Ducha svatého. Syn tvoří jakožto Bůh zrozený; to, že je Syn příčinou stvoření, má od Otce, neboť takový je jeho vztah k Otci, že je od Otce. Podobně v případě Ducha svatého, který má Otce a Syna býti příčinou stvoření. Netvoří jen esence absolutně chápaná, ale tvoří trojice božských Osob, které jsou stejné jediné esence, která je bytí samo; osoby jsou vztahy subsistující. Vycházení Osob jsou důvody stvoření, nakolik zahrnují esenciální atributy, které jsou vědění a vůle.[453] Takto se nakonec koncept stvoření mono-personálním Bohem bez vztahů založených na vycházení stává nepochopitelným.[454]

Stvoření, jakožto účinek svojí příčiny, v sobě nese určité stopy (vestigia), které tuto svou příčinu – Boha reprezentují.[455] Mějme na paměti, že tyto stopy, které tu Trojice božských Osob jakožto příčina věcí zanechala, jsou stále nedostačující k tomu, abychom ze samotného stvoření mohli Trojici poznat či dokázat, i když nyní, poučeni trojiční naukou, tak stvoření vidíme. Můžeme však těchto podobností stop či obrazů nalezených ve stvoření užívat k objasnění božských Osob.[456]

Jak jsme na začátku spolu s Andělským doktorem ukázali, bylo poznání božských Osob nutné ze dvou důvodů: abychom správně chápali stvoření, které se děje Slovem, a abychom „správně chápali spásu lidského pokolení, která se uskutečňuje skrze

452 ST I, q. 32, a. 1, ad 3.
453 ST I, q. 45, a. 6, co.
454 Srov. EMERY, Essentialism or Personalism on the Treatise on God in Saint Thomas Aquinas, in. Trinity, Church, and the Human Person, Thomistic essays, s. 527.
455 ST I, q. 45, a. 7, co.
456 Srov. ST I, q. 39, a. 7, co.

nestvořeného Syna a darem Ducha svatého.“[457] Toto je pro Tomáše základní smysl trinitární teologie. Jako jsme byli skrze Slovo a Ducha stvořeni, jsme srze Slovo a Ducha posvěcováni. Jako jsme skrze Slovo a Ducha od Otce vyšli, jsme skrze Ducha a Slovo zpět přivedeni k Otci. Trojice je důvodem vycházení tvorů od Boha a stejně tak důvodem jejich přivedení k Bohu. Trinitární teologie je srdcem nauky o stvoření a o člověku, který byl stvořen k obrazu Božímu a o jeho spáse.[458]

457 ST I, q. 32, a. 1, ad 3.
458 Viz ST I, q. 93, a. 8.

Závěr

Spekulace nad Tajemstvím Trojice v Teologické sumě sv. Tomáš měla za úkol předložit argumenty, které by ukazovaly bezrozpornost křesťanské nauky o třech božských Osobách a jediné přirozenosti. Zvláště Kapadočtí Otcové východu a sv. Augustin západu mu byli inspirací v hledání řešení v pojmu vztahu. Tomášova metafyzika mu posloužila v rozlišení *esse* a *ratio* vztahu, což mu umožnilo zachovat jedinost bytí a zároveň spatřit princip distinkce Osob. Tak na základě filozofického a teologického dědictví Andělský doktor vypracovává závěr, že v Bohu jsou reálné vztahy, které vyvěrají z vycházení Slova a Lásky, a nadto že božské Osoby jsou těmito vztahy konstituované, ba že božské Osoby samy jsou subsistující vztahy. Těžko myslet některou Osobu bez náležitého vztahu, vztahovosti. Boží bytí je bytí ve vztahu. Tuto vztahovost však Tomáš aplikoval explicitně jen na Osoby božské, nicméně rozvinutí tohoto námětu dává vzniknout chápání osoby jako takové jako bytí ve vztahu.[459] Svatý Tomáš se přidržel Boethiovy definice osoby, která zůstává na úrovni substance, což je důvod, proč je pro některé nedostatečná.[460] Nicméně jsme mohli vidět, že svatý Tomáš tuto definici rozvíjí inovativním způsobem tak, že v ní je patrná známka vztahovosti na základě pojmu *rozumový*, i když definici samotnou nijak nemění. Pokud je božská Osoba vztah a slovo osoba se o Bohu vypovídá dokonalejším způsobem než v případě osob stvořených, je v těchto stvořených osobách vztahovost vyloučena? S určitostí můžeme říci, že je vyloučena v tak dokonalém stupni jako v případě Boha.

Dalším důležitým prvkem jeho nauky bylo aplikování aristotelovského rozlišení činnosti imanentní a tranzitivní. Takto byl Tomáš s to vysvětlit soupodstatnost božských Osob a rozdílnost Boha a stvoření. Rozlišení činnosti *ad intra* a činnosti *ad extra*. Rozlišení toho, jak je Bůh ve svém imanentním bytí a toho, jak jedná s tvorstvem, tj. ekonomií. Svatý Tomáš pojednával o jediném Bohu z různých úhlů pohledu, které jsou nastaveny naším způsobem poznávání a označování. Ekonomie božských Osob má svůj neodmyslitelný vzor a původ v jejich imanentním přebývání. Začíná pojednání věčným vycházením božských Osob a jejich poslání je v tomto věčném vycházení začleněno. Jedná se o jedinou skutečnost. Dnes je již obvyklé formální rozlišení imanentní a ekonomické Trojice započaté jedním z největších teologů 20. století jezuitou Rahnerem. Je však nutné jejich rozlišení a následné pokusy o jejich sjednocení?

459 CLARKE, N. W. Osoba a Bytí, Praha: Krystal OP, 2007.
460 RATZINGER, The notion of person in theology, s. 448.

Tomášova nauka o posílání (missio) dávajících se božských Osob, chápané jako ‚součást' vycházení věčného, tomuto rozlišení předchází. Takto spolu s předním specialistou Gillesem Emerym máme za to, že Akvinského trinitární nauka je silnou alternativou k dnes již zažitému (nikoli zaslému) schématu iminantní a ekonomické Trojice.[461]

Protože Suma teologická je dílo teologické, záměr byl pojednat o Bohu Trojjediném. Pokud však její autor vzal v úvahu náš způsob uvažování, bylo vhodné uvážit různých úhlů pohledu. Tak jako bylo dobré rozlišit mezi ekonomií a theologií, bylo pro Tomáše vhodné rozlišit náhled na jedinou skutečnost Boha-Trojici. Tak pojednal nejdříve o Bohu podle toho, co náleží k jeho esenci, resp. o tom, co k ní nenáleží, tedy o společných charakteristikách. Kromě důvodu vyplývajícího z tradiční obrany víry proti ariánské herezi, byl tento přístup vhodný, protože podle Tomáše nejdříve postřehneme, že nějaká věc je a až poté usuzujeme na to, jaká je. Tedy nejdříve pojednáme o tom, že Bůh je a potom pojednáme o tom, jaký je. Slovo esence pochází od slova esse (být), tedy v našem chápání předchází to, že Bůh *je,* tomu, že je ve třech Osobách, které mají svoje vlastnosti (proprietates). Nejdříve tedy pojednal o Bohu pravém a živém podle jeho bytí, které je dokonale jedno a poté přistoupil k tomu, co je každé osobě v tomto jediném bytí vlastní. Viděli jsme, že společné charakteristiky Boha podle našeho způsobu uvažování předcházejí těm, které jsou vlastní, neboť tyto jsou v těch společných zahrnuty. Pokud pozdější tradice zjednodušila tento přístup na pouhé O Bohu Jednom a Trojím, pak to však není Tomášovo přičinění. Pokud stvoření vnímá Trojici jako jediný princip, není tím však myšleno, že jen jedna osoba-bůh je tvůrčí.

Jak jsme upozorňovali v úvodu, nebylo cílem této práce zodpovědět na výše zmíněné otázky, spíše se pozastavit nad samotným původním textem, který je určitým katalyzátorem těchto otázek. Ve vší pokoře si je autor této skromné snahy o historickou práci vědom jejích nedokonalostí, které by znovu stáli o přepracování, leč tato přepracování by nebrala konce. S jistotou lze nicméně potvrdit, že Tomášova nauka Bohu Trojjediném není jen výborným logickým cvičením, ale je cvičením duchovním, byť je k tomu potřebná určitá filozofická průprava. Tomáš a potažmo celá scholastika je názornou ukázkou, jak může být i filosofie jakkoli pohanská (pokud je opravdu zaměřená na pravdu) užitečná i nauce o Bohu křesťanském. Na závěr mi dovolte jeden

461 Viz EMERY, The vision of the Mystery of Trinity in Thomas Aquinas, s. 16.

Chestertonův citát, který tuto skutečnost krásně vystihuje: „svatý Tomáš nesmířil Krista s Aristotelem; smířil Aristotela s Kristem.“[462]

462 CHESTERTON, G. K., Sv. Tomáš Akvinský, Praha: Universum, 1947, s. 24.

Seznam literatury

PRAMENY

Akvinský, Tomáš

Quaestiones disputatae de potentia In: Pession, P. M. (ed.): Quaestiones disputatae II. Turin: Marietti, 1950.

Quaestiones disputatae de veritate. Opera Omnia XXII, 1 – 3 (ed. Leonina). Romae, 1976.

De ente et essentia, Opera Omnia XLIII (ed. Leon.), Romae 1979.

Summa theologiae. Opera Omnia IV-XII (ed. Leonina), Romae.1888-1906.

Scriptum super libros Sententiarum I-IV ed. P. Mandonnet, M. F. Moos, Paris, 1929-1947.

Summa contra Gentiles, Opera omnia XIII-XIV (ed. Leonina), Romae 1918-1913.

Aristotelés

De anima, in: Člověk a příroda. 1. vydání. Praha, Svoboda, 1984.

Metafyzika, 3. vydání. Praha: Petr Rezek, 2008. Přeložil a poznámkami opatřil Antonín Kříž.

Fyzika, 2. vydání. Praha: Petr Rezek, 2010. Přeložil a poznámkami opatřil Antonín Kříž.

LITERATURA

BROWN, Stephen F. & FLORES, Juan Carlos. The A to Z of Medieval Philosophy and Theology. Scarecrow Press, Inc. 2007.

CHESTERTON, Gilbert Keith. Sv. Tomáš Akvinský, Praha: Universum, 1947.

CLARKE, W. Norris. Osoba a Bytí, Praha: Krystal OP, 2007.

DENZINGER, Heinrich. Enchyridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Friburgi Brisgoviae, 1911.

EMERY, Gilles. Aristotle in Aquinas‘s Theology, Oxford University Press, 2015.

EMERY, Gilles. The Trinitarian Theology of St Thomas Aquinas, Oxford University Press, 2007.

EMERY, Gilles. Trinity in Aquinas, Sapientia Press, 2008.

EMERY, Gilles. Trinity, Church, and the Human Person, Thomistic essays, Sapientia Press, 2007.

FRIEDMAN, Russell L. Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham, Cambridge, 2013.

GREDT, Joseph. Základy aristotelsko-tomistické filozofie, Praha: Krystal OP, 2009.

MACHULA, Tomáš. „Filosofické aspekty nauky o stvoření (ST I, q. 44-49)“, in: Tomáš Akvinský, O stvoření, Praha: Krystal OP, 2008.

NOVÁK, Lukáš a DVOŘÁK, Petr. Úvod do logiky aristotelské tradice, Praha: Krystal OP, 2011.

PIEPER, Josef. Scholastika, Praha: Vyšehrad, 1993.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.

RAHNER, Karl. The Trinity, translated by Joseph Donceel, New York: Herder and Herder, 1970.

RATZINGER, Joseph. Úvod do křesťanství, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.

SOUSEDÍK, Stanislav. Jsoucno a bytí, Praha: Křesťanská akademie, 1992.

STÖRIG, Hans Joachim. Malé dějiny filozofie, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.

SVOBODA, David. Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského, Praha: Krystal OP, 2012.

SVOBODA, David. Metafyzika vztahů, Praha: Krystal OP, 2017.

ŠIMANKO, Václav. O Bohu jednom v bytnosti a trojím v osobách, Výklad Summy theologické sv. Tomáše Aquinského, Praha: Cyrillo-Methodějské knihtiskárny, 1891.

TORRELL, Jean-Pierre. Aquinas‘s Summa: Background, Structure & Reception. The Catholic University of America Press, 2005.

TORRELL. Jean-Pierre. Svatý Tomáš Akvinský: osoba a dílo. 1. vyd., Praha: Krystal OP, 2017.

ČLÁNKY

EMERY, The Vision of the Mystery of the Trinity in Thomas Aquinas, Doctor communis 2014, Pontifical Academy of St.Thomas Aquinas, Vatican City, s. 39-56. dostupné online http://doc.rero.ch/.

MOHELNÍK, Tomáš. Od teologie k ekonomii, Poslání Božských Osob podle Sumy teologie sv. Tomáše Akvinského, Salve 16, 2006, č. 3-4, s. 103-121.

POSPIŠIL, Ctirad Václav. Současná česká trinitologie, Salve 16, 2006, č. 3-4, s. 181-191.

RATZINGER, Josef. Concerning the notion of person in theology, Communio 17, (fall) 1990, s. 439-454.

SVOBODA, David a SOUSEDÍK, Prokop. Tomášovo pojetí čísla, in: Organon F 1/2010, s. 53-70.

JINÉ

ŠPRUNK, Karel. Pracovní překlad De Trinitate opatřen poznámkami.

BIBLE, Český ekumenický překlad.

OPTATAM TOTIUS, dostupné online: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_cs.html.

FIDES ET RATIO, dostupné online: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/la/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html.

SEZNAM POUŽITÝCH ZKTRATEK

SCG	Summa contra gentiles
ST	Suma Theologiae
Super Sent.	Scriptum super Sententiis
De Veritate	Quaestiones disputatae de veritate