

Universita Karlova v Praze  
Evangelická teologická fakulta

**Boží Trojice z feministické perspektivy**

Bakalářská práce ze systematické teologie

Jaroslava Kněžů

Vedoucí práce: doc. Ivana Noble, Ph.D.

Institut ekumenických studií: Teologie křesťanských tradic

Rok odevzdání: 2007

## **Poděkování**

Na tomto místě bych ráda poděkovala vedoucí práce Ivaně Noble za pomoc a podporu při hledání tématu a zpracování práce, Institutu ekumenických studií za názorovou otevřenost, knihovně Evangelické teologické fakulty, jmenovitě paní Daně Rücklové, a v neposlední řadě svému muži Vojtěchu.

### Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci Boží Trojice z feministické perspektivy zpracovala samostatně a výhradně s použitím citovaným pramenů.

V Praze dne 21.dubna 2007

*Jaroslava Kněžů*  
Jaroslava Kněžů

# OBSAH

ANOTACE.....	3
ÚVOD.....	4
1 Feministická dekonstrukce učení o Trojici.....	6
1.1 Imanentní a ekonomická Trojice a její důležitost pro feministickou teologii.....	6
1.1.1 Vztah imanentní a ekonomické Trojice v současném myšlení.....	6
1.1.2 Imanentní a ekonomická Trojice v pojetí feministické teologie.....	7
1.2 Feministická kritika latinské trinitární teologie.....	9
1.2.1 Kritika pojetí Boží Trojice u sv. Augustina.....	10
1.2.1.1 Sv. Augustin o Trojici.....	10
Pojetí vnitřních vztahů v Trojici u sv. Augustina.....	11
Trojice vtištěná do duše.....	12
1.2.1.2 Augustinova teologická antropologie.....	14
1.2.2 Kritika pojetí Boží Trojice u sv. Tomáše Akvinského.....	15
1.2.2.1 Vztah imanentní a ekonomické Trojice.....	15
Boží bytí.....	16
Boží vycházení a poslání.....	17
Poznání Boha a Boží jména.....	18
Boží vztah ke stvoření.....	18
Stvoření jako vztah.....	19
Proč stvoření?.....	20
Shrnutí učení o Boží Trojici u Tomáše Akvinského.....	20
1.2.2.2 Tomášova teologická antropologie.....	21
2 Feministický pokus o rekonstrukci metaforické řeči.....	22
2.1 Mnohost obrazů a metaforická řeč o Bohu.....	24
2.1.1 Mnohost obrazů o Bohu.....	24
2.1.1.1 Legitimita mnohosti obrazů o Bohu.....	24
2.1.1.2 Tři přístupy k revizi obrazů.....	25
Stopy ženství.....	25
Ženská dimenze Boha.....	26
Ženské a mužské obrazy Boha.....	27
2.1.2 Feministická reinterpretace atributů Boha.....	27
2.2 Metaforická řeč o Trojičním Bohu.....	30
2.2.1 Metafora Moudrosti.....	31
2.2.1.1 Trojice jako Moudrost Boží - Ta, která jest.....	31

2.2.1.2	Božské osoby v Trojici.....	32
	Duch-Moudrost .....	32
	Ježíš-Moudrost .....	33
	Matka-Moudrost.....	33
2.2.1.3	Rozšíření metafory moudrosti.....	34
2.2.1.4	Kritika metafory Moudrosti Boží - Ta, která je.....	34
2.2.2	Metafora Přátelství .....	35
2.2.2.1	Trojčinný vztah jako přátelství.....	35
2.2.2.2	Geometrie v Trojici .....	36
2.3	Perichoreze jako model inkuzivity.....	37
2.3.1	Perichoreze a latinská teologie .....	38
2.3.2	Perichoreze a feministická teologie.....	39
2.3.3	Kritika konceptu perichoreze.....	40
2.3.4	Parabola jako obraz extatického Božího pohybu.....	40
	SHRNUTÍ A ZÁVĚR.....	43
	SEZNAM LITERATURY .....	46

## ANOTACE

Bakalářská práce Boží Trojice z feministické perspektivy se pokouší načrtnout směr a základní kontury feministické obnovy metaforické řeči o svaté Trojici. Autorka vychází zejména z děl Cathryne M. LaCugna a Elisabeth A. Johnsonové. Cílem práce je zkoumat feministická východiska a inkluzivní obrazy jako prostředku oživení trojiční víry pro současnost. Dekonstrukce latinské trinitární teologie sv. Augustina a Tomáše Akvinského zaměřená na kritiku oddělení imanentní a ekonomické Trojice v jejich dílech je základem pro následnou feministickou rekonstrukci metaforické řeči o sv. Trojici v metaforách moudrosti, přátelství a perichoretickém vztahu.

## ABSTRACT

This paper God's Trinity from the Feminist Perspective is a try to draw direction and basic contours of feminist renewal of metaphorical speech about the Holy Trinity. The author draws especially from works of Cathryne M. LaCugna and Elisabeth A. Johnson. Target of the paper is to investigate feminist starting points and inclusive images as means of reviving trinitarian faith for present time. Deconstruction of Latin trinitarian theology of St. Augustine and Tomas Aquinas aimed at critique of detachment of immanent and economic Trinity in their works forms a basis for reconstruction of metaphorical speech on St. Trinity in metaphors of wisdom, friendship and perichoretic relation.

## ÚVOD

Tato práce chce předestřít problémy feministické kritiky latinské teologie Boží Trojice a pokouší se čtenáři nabídnout nový pohled a možnosti metaforické řeči o Trojičném tajemství Boha z feministické perspektivy. Feministická teologie svoji reflexi zkušenosti žen začíná vždy u ekonomické Trojice, tedy jak se nám Bůh dává poznat v dějinách spásy. Kritizuje přílišné oddělení imanentní a ekonomické Trojice v latinské teologii a ukazuje jeho důsledky na stavu trojičního učení a jejího významu pro současného věřícího a také na stavu společnosti, jenž vtělila patriarchální hodnoty a zpět je promítá do teologické reflexe. Proti tomu feministická teologie hledá nové způsoby metaforického vyjádření tajemství Boha s námi ve společenství, jenž by odrážela tradici vylučovanou ženskou zkušenost Boha a plné lidství a důstojnost žen na teoretické i praktické rovině.

Definici feministické teologie můžeme najít u Elisabeth A. Johnsonové:

„křesťanskou feministickou teologií míním reflexi o Bohu a všech věcech ve světle Boha, který je vědomě ve společenství se všemi ženami tohoto světa, jenž si jich zvláště cení pro jejich opravdové lidství, současně odhaluje a kritizuje přetrvávající tendenci světa k sexismu jako všudypřítomného paradigmatu nespravedlivých vztahů. Z hlediska křesťanského učení požaduje tato perspektiva plnost náboženského dědictví pro ženy jako lidské bytosti s jejich právy nezávisle na mužské identifikaci.“<sup>1</sup>

Feministická teologie se vyvinula na akademickém poli v šedesátých letech minulého století ve spojitosti s druhou vlnou feministického hnutí. Jak se domnívá Soskice, souvisí to s nespokojeností se stavem teologie jako „jednooké“ a „kulhající o jedné noze po tak dlouhou dobu.“<sup>2</sup> Žádná badatelka nečekala, že by se v tradičních textech nacházela obrana práv žen, ale ženy očekávaly více citlivosti k jejich lidské důstojnosti před Bohem a více citlivosti k textům o znásilněních, vraždách a zacházení s ženami. I v příbězích, kde hraje žena hlavní úlohu, zůstává bezejmenná.<sup>3</sup> Feministická

---

1 Johnson, Elisabeth. A.: *She Who Is*, Crossroad, New York 1996, str. 8

2 Viz Soskice, J.M., Lipton, D.: *Feminism and Theology*, Oxford University Press, Oxford 2003, str. 11-12

3 Viz Soskice, J.M., Lipton, D.: *Feminism and Theology*, str. 47

teologie není jednotný proud, spíše můžeme mluvit o feministických teologiích.<sup>4</sup> Nepředpokládejme, že když ženy mluví za sebe, mluví za všechny ženy světa. Jak upozorňuje Soskice, neexistuje nic jako „univerzální ženská zkušenost“. Tento univerzální pohled často znamenal pohled vzdělané bílé ženy střední třídy. Další a další úhly pohledu vznikají od Asie, přes Afriku až Latinskou Ameriku.<sup>5</sup>

Prvotním motivem k napsání práce byl zájem o vzájemnou závislost mezi způsoby a obsahy věření a vyznávajícím společenstvím. Při konkrétní aplikaci na téma o Boží Trojici mě pak zajímalo, jak učení o Boží Trojici jako paradigmatický model společenství formuje vyznávající společenství zahrnující ženy s jejich náboženskou zkušeností a jak toto společenství odráží Boží Trojici z hlediska plného lidství a důstojnosti ženy. Druhotným motivem práce bylo hledání odpovědi na otázku, zda Trojiční učení může být pro feministickou teologii zdrojem inspirace a snad i přínosem do celku teologie.

Pro svou práci jsem zvolila metodu dekonstrukce a rekonstrukce, proto je práce rozdělena na dvě hlavní kapitoly. V první kapitole se zabývám imanentní a ekonomickou Trojicí a její důležitostí pro feministickou teologii. Nicméně v hlavní části této kapitoly se pokouším podat hlavní body feministické kritiky trojiční teologie u sv. Augustina a sv. Tomáše Akvinského zejména z pohledu profesorky katolické teologie na universitě v Notre Dame Catherine Mowry LaCugna představeném v díle *God For Us*. Druhá kapitola je pokusem o rekonstrukci metaforické řeči o Bohu.<sup>6</sup> V této kapitole čerpám zejména z knihy americké katolické teoložky Elizabeth A. Johnsonové *She Who Is*. Zde se nachází klíčový pokus o znovuoživení metafor moudrosti a přátelství. Dále je zde vysvětleno, proč se feministické autorky vrací k řecké perichorezi a jakým způsobem je tento koncept pro feministickou perspektivu přínosný.

---

4 Viz Opočenská, J.: Zpovzdálí se dívaly také ženy, Kalich, Praha 1995, str. 9

5 Viz Soskice, Janet M., Lipton, D.: *Feminism and Theology*, str. 48

6 Metafora je slovo nebo slovní spojení, jenž je užito způsobem, který se liší od obvyklého smyslu, za účelem vytvoření zvláštního duševního obrazu nebo efektu (např. Bůh je farmář, který seje, třídí zrna od plevy a sklízí). Analogie je srovnání jedné skutečnosti s jinou, jenž má podobné rysy (Bůh je věčný, dokonalý). Symbol se od metafory liší tím, že zahrnuje také jiný než jazykový rozměr. V této práci užívám spojení metaforická řeč spíše než symbolická, jelikož se citované autorky k tomuto příklání. Viz Soskice, Janet M.: *Metaphor and Religious Language*, Clarendon Press, Oxford 1985, str. 55-66



# 1 FEMINISTICKÁ DEKONSTRUKCE UČENÍ O TROJICI

V první kapitole nejprve pojednám o snaze propojit imanentní a ekonomickou Trojici v současném teologickém myšlení, z něhož feministická teologie vychází. Dále se pokusím nastínit, jakým způsobem se feministické autorky snaží obrátit vztah mezi imanentní a ekonomickou Trojicí a proč je propojení obou pro feministickou teologii důležité. V části Feministická kritika latinské trinitární teologie se pokusím nastínit hlavní body feministické kritiky oddělení imanentní a ekonomické Trojice u sv. Augustina a sv. Tomáše Akvinského.

Jak uvidíme později, C.M.LaCugna se domnívá, že Augustinovo a Tomášovo spekulativní pojetí Trojice má za následek v současné době rozpoznatelnou odtažitost trojičního učení od života vyznávajícího společenství, jeho liturgie a praxe. Jako alarmující příklad autorka uvádí Schleiermacherovo prohlášení, že křesťanství a spása by mu dávaly větší smysl, pokud by se trojiční učení stalo stručným dodatkem.<sup>7</sup>

LaCugna klade teologickou příčinu do oddělení mezi imanentní a ekonomickou Trojicí, tedy oddělení reflexe toho, jak je Bůh o sobě a jak je Bůh k nám. Feministické autorky kritizují počátek teologické reflexe u Boha o sobě (*per se*) a se snaží o znovuprovázání Boží imanence a ekonomie jako jednoho aspektu Boží skutečnosti.

## 1.1 Imanentní a ekonomická Trojice a její důležitost pro feministickou teologii

V této části si nejprve ujasníme Rahnerův axiom, podíváme se na jeho mylné interpretace a pokusíme se určit, zda-li jej svými tvrzeními zmíněné autorky desinterpretují. Uvidíme, že tato dezinterpretace je autorce C.M.LaCugna přisuzována. E.A.Johnsonová imanentní Trojici neškrtná, ale zdůrazňuje, že jde o lidskou snahu vyjádřit zkušenost setkání se svatým tajemstvím.

### 1.1.1 Vztah imanentní a ekonomické Trojice v současném myšlení

V této kapitole se zmíním o všeobecně uznávaném Rahnerově axiomu.

---

<sup>7</sup> Viz LaCugna, Catherine M.: *Philosophers and Theologians on the Trinity*, in: Grenz, Stanley J.: *Rediscovering The Triune God*, Fortress Press, Minneapolis 2004, str. 148

Rahnerův axiom je tvrzení, že ekonomická Trojice je imanentní Trojicí a naopak. Neexistují totiž dvě ontologicky odlišné Trojice, nýbrž jen jedno tajemství trojičného Boha.<sup>8</sup> Je to snaha obnovit životaschopnost Trojiční nauky opětovným propojením imanentní Trojice s ekonomikou spásy, tedy Boha o sobě a Boha pro nás.

Walter Kasper rozpracovává Rahnerův axiom a shrnuje tři základní argumenty pro toto tvrzení.<sup>9</sup> Jednak je to zakotveno již v tradici o hypostatické unii,<sup>10</sup> dále argumentem, že lidskou spásou je Bůh sám,<sup>11</sup> a konečně že svobodná sebe-komunikace Boha je nám dána skrze Syna Božího milostí v Duchu svatém.<sup>12</sup>

Kasper upozorňuje na možné špatné interpretace Rahnerova axiomu. Za prvé, ekonomická Trojice nemůže být interpretována jako historická manifestace imanentní Trojice. Toho bychom se dopouštěli, pokud bychom nebrali vážně, že druhá božská osoba byla v dějinách skrze vtělení novým způsobem. Za druhé se můžeme naopak zmýlit, pokud bychom imanentní Trojici plně rozpustili v ekonomické Trojici, jakoby věčná Trojice začala existovat teprve v dějinách a skrze dějiny. Rozlišení božských osob by pak bylo modalistické a reálné pouze v dějinách. Konečně bychom špatně interpretovali Trojici, pokud bychom imanentní Trojici postavili na druhou kolej, popř. bychom ji nebrali vůbec v úvahu a omezili se pouze na úvahy o Trojici v ekonomii spásy. Ekonomie spásy má svůj smysl a význam, jen pokud je Bůh přítomný v dějinách spásy jako ten, kým je od věčnosti. Bůh nám sám sebe neukazuje jako Otce, Syna a Ducha v dějinách spásy, nýbrž Otcem, Synem a Duchem je již ve věčnosti.<sup>13</sup>

### 1.1.2 Imanentní a ekonomická Trojice v pojetí feministické teologie

Jak si ukážeme v následující části, feministická teologie kritizuje historické oddělení imanentní a ekonomické Trojice, které je patrné již u Augustina tím, že svou

---

<sup>8</sup> Viz Rahner, Karl: *The Trinity*, Herder and Herder, New York 1970, str. 50 a 99

<sup>9</sup> Viz Kasper, Walter: *The God of Jesus Christ*, Crossroad, New York 1999, str. 274-5.

<sup>10</sup> Ježíš Kristus jako druhá božská osoba, Logos a nikoliv Bůh obecně, se stal člověkem, a to ne jednoduše tak, že by v člověku Ježíši dlel, ale je hypostazí, ve které Ježíšovo lidství subsistuje. V člověku Ježíši Kristu je to Syn Boží, který jedná a mluví. Imanentní a ekonomická Trojice tvoří jednotu.

<sup>11</sup> Spásou nemůže být stvořený dar odlišný od Boha samého (*gratia creata*, stvořená milost). Boží jednání skrze Ježíše Krista v Duchu svatém je v pravdě Boží spásné jednání, jen pokud jde o Boha samého a pokud je zde pro nás.

<sup>12</sup> Podle scholastické teologie, jak bylo výše ukázáno, v tomto případě nemůžeme mluvit o osobním dlení Ducha svatého v křesťanech, nýbrž o dlení Boha jako takového, a tedy všech třech božských osob. Scholastika tuto vlastnost Duchu svatému následně připisuje podle učení o *appropriacích*.

<sup>13</sup> Viz Kasper, W.: *The God of Jesus Christ*, str. 276

teologii začíná u imanentní Trojice. U Tomáše je toto oddělení radikálnější. Proto se feministická teologie snaží o její opětovné provázání. Tak Bůh, o kterém spekuluje scholastická teologie na poli abstrakce, se stává Bohem pro nás v božském tanci se stvořením.

C.M.LaCugna o imanentní Trojici mluví jako o *theologia* a učení o svaté Trojici pro ni není učení o Bohu, ale učení o „Božím životě s námi a našem životě s druhými.“<sup>14</sup> Teologové by se měli zaměřit výhradně na *oikonomia*, chápané jako „konkrétní realizace tajemství *theologia* v čase, prostoru, dějinách a osobitosti.“<sup>15</sup> Trinitární teologie je v jejím pojetí objevováním dynamického pohybu Boha od stvoření k naplnění, pohyb *a Patre ad Patrem*, pohyb, který začíná a končí u Boha Otce, ze kterého všechno pochází a ke kterému se vše navrácí.<sup>16</sup> V této souvislosti někteří mluví přímo o „zajetí Boha v ekonomii spásy.“<sup>17</sup> Obávají se nebezpečí ztráty Boží svobody a redukce Boha lidskou zkušeností a zastření rozlišení Stvořitele a stvoření.<sup>18</sup> Nedomnívám se, že by tímto LaCugna ztratila ze zřetele Boží imanenci. V jejím pojetí jde ovšem o posun od absolutního bytí Boha o sobě a v sobě k tajemství osobního a vztahového Boha ve společenství. Tato vztahovost a osobovost je zakotvena již v Boží ontologii.

Feministické autorka Johnsonová se také pokouší převrátit vztah mezi imanentní a ekonomickou Trojicí a postavit ekonomickou Trojici na první místo. Podle Johnsonové vyvěrá učení o Trojici ze zkušenosti víry a spásy mužů stejně jako žen, a to nesmíme pustit ze zřetele, když spekulujeme o Trojičním Bohu. Hlavním zájmem učení o Trojici a trojičních doxologií je tedy soteriologický aspekt.<sup>19</sup> Dále se domnívá, že by bylo chybou o imanentní Trojici přestat zcela mluvit. „Nejde o doslovný popis vnitřního bytí Boha, jenž je mimo lidské chápání, nýbrž pokus o vyjádření svatého tajemství v důvěře a naději, že Bůh je milujícím a osvobozujícím Bohem, s nímž se setkáváme skrze Krista v Duchu“. Jde o pokus vyjádřit naši triadickou zkušenost božího tajemství. Jak autorka

---

<sup>14</sup> LaCugna, Catherine M.: *God for Us: The Trinity and Christian Life*, Harper Collins Publishers, San Francisco, USA 1991, str. 228

<sup>15</sup> LaCugna, C.M.: *God for Us*, str. 223

<sup>16</sup> Viz Grenz: *Rediscovering The Triune God*, str. 154

<sup>17</sup> Grenz: *Rediscovering The Triune God*, str. 160

<sup>18</sup> Viz Grenz: *Rediscovering The Triune God*, str. 160

<sup>19</sup> Zde Johnson parafrázuje Normana Pittengera, který to vyjádřil jako monotheistickou víru hledající vyjádření triadické zkušenosti. Viz Johnson: *She Who Is*, str. 198

píše, Bůh, jak jej poznáváme, jistě zcela koresponduje s tím, kým skutečně a v sobě jest.<sup>20</sup>

Shrňme, že z pohledu feministické teologie je Boží Trojice tajemství, jenž se můžeme pokusit vyjádřit, ale nemůžeme jej vysvětlit. Důvodem existence učení o svaté Trojici je soteriologie. Feministická teologie kritizuje spekulace o abstraktním Bohu, nýbrž se snaží o opětovné zakotvení učení v doxologii.

## 1.2 Feministická kritika latinské trinitární teologie

E.A.Johnson se domnívá, že klasický model Boží Trojice obsahuje jemnou subordinaci tím, že Otec je Původem a zdrojem božství celé Trojice. Otec plodí Syna a vydechuje Ducha. Zde vidí autorka neoplatonický vliv, kdy Syn a Duch jsou emanace Otce, jsou aspekty první božské osoby, obrazně jako dvě ruce Boha Otce vztažené ke světu. Božství druhé a třetí osoby je odvozeno z božství první osoby, je jaksi „umenšené“.<sup>21</sup>

Dále kritizuje hierarchický řád uvnitř Trojice. Otec dává vše a nedostává zpět nic, co by mělo ontologický význam. Duch přijímá vše a nedává nic, co by mělo ontologický význam. Vztahy uvnitř Trojice jsou tedy v klasickém pojetí asymetrické.<sup>22</sup> Odtud prakticky plyne nerovnost božských osob, jenž má za důsledek podporování patriarchálních struktur v církvi a ve společnosti.<sup>23</sup> Proto Johnsonová rozvíjí trojiční metaforu moudrosti, kterou rozvedu v druhé kapitole této práce.

V této části se zaměřím na feministickou kritiku latinské trinitární teologie reprezentované sv. Augustinem a Tomášem Akvinským ze dvou hledisek. Prvním hlediskem, ze kterého budu zkoumat pojetí Trojice u Augustina a Tomáše, je hodnocení vztahu imanentní a ekonomické Trojice. Druhým hlediskem je, jak se jejich pojetí následně odrazí v chápání ženy jako obrazu Boha (*imago Dei*).

Sv. Augustin začíná u imanentní Trojice spíše než u Boha (Otce), který k nám přichází skrze Kristu v Duchu svatém. Člověk je obrazem Trojice, v ženě je obraz Boží plně v páru s mužem. Na duchovní rovině sv. Augustin přiznává ženě rovné postavení s mužem.

Tomáš Akvinský vychází z Augustina, ale v jeho teologii je oddělení imanentní

---

<sup>20</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 200

<sup>21</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 194

<sup>22</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 196

<sup>23</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 197

a ekonomické Trojice radikálnější. Bůh je sám v sobě i k nám, ale již to dále v Trojičn<sup>í</sup> učení nerozvíjí. Jeho *analogia entis* je analogií mužské zkušenosti s bytím a je spojeno s tím, že je žena vyloučena z nebo podřadná v *imago Dei*.

### 1.2.1 Kritika pojetí Boží Trojice u sv. Augustina

Augustin se svojí teologií snaží rozpracovat obranu učení o Boží Trojici proti arianismu, eunomianismu a sabellianismu. Proto podtrhuje, že tři božské osoby jsou jedním Bohem, sdílí stejnou božskou podstatu a jejich působení je také jedním. V tomto bodě feministická teologie kritizuje nerozlišitelnost božských osob v dějinách spásy. LaCugna konstatuje, že imanentní Trojice je již u Augustina relativně oddělená od ekonomické Trojice.

Dalším bodem kritiky jsou Augustinovy psychologické analogie. Podle LaCugna jsou ve své podstatě osobní ekonomie spásy. Člověk cestou do svého nitra, jakoby v abstrakci od svých vztahů, hledá a poznává Boha. Proti tomu feministická teologie zdůrazňuje vztahovost Boží, ale i naší existence.

Augustinova teologická antropologie je vstřícnější, než u kappadockých otců. Augustin byl první církevním otcem, který zahrnul ženy do stvořitelského *imago Dei*. Podle Augustina jsme stvořeni k obrazu celé Trojice. Tímto padá androcentrické chápání stvoření člověka k obrazu Syna. Plným obrazem Boží Trojice je alegoricky pár muž-žena, čímž se také snaží roli ženy ve stvoření pozvednout.

#### 1.2.1.1 Sv. Augustin o Trojici

„Onou věcí, z níž se máme těšit, je Otec, Syn a Duch svatý, totožná Trojice, jediná skutečnost,... Jméno, jež by odpovídalo něčemu tak nevýslovnému, není snadné nalézt – leda snad můžeme říci, že tato Trojice je jediný Bůh, z něhož, skrze něhož a v němž jest vše. Tak Otec, Syn a Duch svatý jsou jeden každý Bohem a všichni dohromady jsou jediný Bůh, jeden každý z nich je celá podstata a všichni dohromady jsou jediná podstata... V Otci je jednota, v Synu vzájemná rovnost, v Duchu svatém soulad jednoty a vzájemné rovnosti, a toto trojí je vše jedním skrze Otce, vše je si navzájem rovno skrze Syna, vše je spolu spjato skrze Ducha svatého.“<sup>24</sup>

Augustinovo pojetí Trojice je hluboké a složité a jeho hodnocení se velmi liší. Těžiště jeho pojetí trojičn<sup>í</sup> teologie najdeme v díle O Trojici (*De Trinitate*), jež bylo napsáno někdy během let 399-419. Traktát lze rozdělit do dvou částí. V první části se

<sup>24</sup> Sv. Augustin: Křesťanská vzdělanost, Vyšehrad, Praha 2004, str. 50

pojednává o výskytu Trojičního Boha v Písmu a o teorii vnitřních vztahů v Trojici za použití Aristoteléské logiky. V druhé části Augustin rozvíjí reflexivní metody kontemplance Trojice a formuluje triadické obrazy Trojice vtištěné v duši.<sup>25</sup>

Hlavními cíly při psaní tohoto díla podle Mary T. Clark bylo demonstrovat kritikům nicejského vyznání, že božství a rovnost Otce, Syna a Ducha Svatého jsou založeny na Písmu, dále demonstrovat pohanským filozofům, že bez víry v božského prostředkovatele není možné vykoupení a konečně věřícím ukázat, že spása a duchovní růst jsou spojeny s pochopením sebe jako obrazu Trojičního Boha. Autorka jeho přístup charakterizuje jako víru hledající porozumění tajemství jednoho Boha jako Otce, Syna a Ducha svatého. Lidským rozumem můžeme poznat, že Bůh je a že je nejvyšší dobro, ale Bůh jako Trojice je nepochopitelným tajemství, jenž nám bylo zjeveno skrze Písma. Bůh jsou tři božské osoby takovým způsobem, že jsou jedno božské bytí, současně rozlišené jedna od druhé a dynamicky jedna v druhé (*circumincessio, perichoresis*).<sup>26 27</sup>

Co bylo jednoznačně nové v teologii Trojice předkládané Augustinem? A jakým způsobem nasměroval pozdější západní teologii k analýze lidského vědomí jako metody porozumění Trojici? Za prvé jde o vnitřní vztahy v Trojici, jež jsou pojaty jiným způsobem než v řecké teologii. Za druhé je to Augustinova trojiční psychologie, která určila směr pozdějších reflexí tajemství Trojice v latinské teologii.

### ***Pojetí vnitřních vztahů v Trojici u sv. Augustina***

Podle Olson a Hall začíná Augustin začíná tam, kde Kappadočané končí: na otázku tři bohové: proč ne? navazuje otázkou: tři co? Jeho zájmem je rozvinout rozlišení mezi třemi božskými osobami za předpokladu, že jsou jedním Bohem.<sup>28</sup>

Pro Augustina je Trojice přítomna ve všech theofaniích Starého i Nového zákona, pokud sám kontext nenaznačí konkrétněji.<sup>29</sup> Božská přirozenost či esence je sdílena rovnocenně všemi třemi osobami. Jak osoba tak esence jsou v Bohu absolutně, ale v jistém smyslu přirozenost či esence předchází osobě. Tři osoby jsou božské,

---

<sup>25</sup> Viz LaCugna: *God For Us*, str. 82

<sup>26</sup> Sv. Augustin to ilustruje na triádě mysl neboli rozumová duše, poznání, láska; in: *St. Augustine: The Trinity*, St. Paul Editions, Boston 1965, str. 173

<sup>27</sup> Viz Clark, Mary T.: *De Trinitate*, in: Stump Eleanor and Kretzmann Norman: *The Cambridge Companion To Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, str. 91

<sup>28</sup> Viz Olson, Roger E. a Hall, Christopher A.: *The Trinity*, William B. Eerdmann Publishing Company, Cambridge 2002, str. 45

<sup>29</sup> Viz *St. Augustine: The Trinity*, str. 53

protože sdílejí stejnou božskou esenci, přirozenost.<sup>30</sup> Protože tři sdílí stejnou esenci, také jejich činnost a působení musí být jedno. Otec, Syn a Duch svatý jsou jedním Principem, protože jsou jedním Stvořitelem, a jedním Pánem.<sup>31</sup> Vtělení je dovršeno Otcem, Synem a Duchem svatým v jednom neoddělitelném působení. Podle C. M. LaCugna se zde ovšem ztrácí pluralita božských osob v ekonomii spásy.<sup>32</sup>

LaCugna se domnívá, že mnoho tenzí v Augustinově teologii vychází z relativního oddělení teologie a ekonomie. Jeho preference myšlení, přemýšlení a mluvení o Bohu jako Trojici spíše než o Bohu (Otcí), který k nám přichází v Kristu a v Duchu, „defunkcionalizuje“ biblické a věroučné způsoby mluvení o Bohu. Jestliže Trojice má pouze jeden vztah ke stvoření, není potřeba hledat, jakou roli hrají jednotlivé božské osoby v dějinách spásy. Boží činnost ve stvoření je dílem svaté Trojice, jedné božské přirozenosti, jenž existuje (subsistuje) ve třech osobách, tedy Trojice tvoří, Trojice vykupuje, Trojice posvěcuje.<sup>33</sup> Autorka klade následující otázku: Jestliže je to ale Trojiční Bůh, který jedná v dějinách, jak je možné odlišit, co je pro jednotlivou božskou osobu charakteristické, jak je ji možno rozlišit?<sup>34</sup>

Doplňme ještě pohled autorky Mary T. Clark. Clark nenachází důkaz k tvrzení, že by Augustin preferoval jednotu božství před Trojicí nebo naopak.<sup>35</sup> Ale protože v té době vznikl odpor proti nicejskému vyznání, bylo jeho úsilím biblickým výkladem bránit jednotu božství a nalézt argumenty proti arianismu, eunomianismu a sabelliánskému modalismu.

### *Trojice vtištěná do duše*

Augustinovy psychologické analogie k Trojici nebylo novum, se kterým přišel

---

<sup>30</sup> Viz St. Augustine: The Trinity, str. 125

<sup>31</sup> Viz St. Augustine: The Trinity, str. 106

<sup>32</sup> Viz LaCugna, God For Us, str. 98

<sup>33</sup> Viz LaCugna, God For Us, str. 102

<sup>34</sup> Z tohoto důvodu latinská teologie rozvíjí „nauku o apropriacích“ jako kompenzaci, jež se snaží znovu spojit jednotlivé božské osoby se specifickými znaky v dějinách spásy. Apropriace znamená přisouzení nějakého atributu neboli vlastnosti (moudrosti) nebo aktivity, činnosti (stvoření) jedné z osob Trojice bez toho, aniž bychom popřeli, že lze danou vlastnost či činnost přisoudit všem třem z božských osob. Vlastnosti a činnosti nejsou přisuzovány libovolně, pouze na základě Písma, pokud indikuje, že nějaké jméno nebo činnost jedné z božských osob přísluší. Ostatní jména nebo činnosti přísluší božství, jelikož mají společnou substanci „božství“. Proto např. pokud vezmeme v úvahu trojici božských činností stvoření, vykopení a posvěcení, bylo by v souladu s Augustinovou teologií správné říci, že Trojice tvoří, Trojice vykupuje a Trojice posvěcuje. Také by bylo správné přisoudit stvoření Bohu Otcí, vykopení Synu a posvěcení Duchu.

<sup>35</sup> Viz Clark: De Trinitate, str. 91

Augustin, ale zabývá se jimi více než kdokoliv před ním. Podle W. Kaspera jsou plodem jeho vlastního génia, i když se mohl navázat na díla Tertulliana, Hilaria a Ambrože. V rámci celku Augustinovy teologie hrají spíše menší roli, nicméně jejich význam vrostl po té, co byly přijaty a umístěny do centra pozdější latinské teologie.<sup>36</sup>

Augustina prvotně zajímala spása člověka. Věřil, že kontempace obrazu Trojice v duši je prostředkem návratu k Bohu, jehož obrazem v člověku je duše. Tím, že duše dojde sebe-poznání, dojde poznání Boha. Augustinovou premisou je, že duše je stvořena k obrazu Božímu (Gn 1,26). V Augustinově pojetí, jak LaCugna poznamenává, je cesta duše cyklická.<sup>37</sup> Duše miluje Boha a hledá Boha, aby se k němu navrátila. Duše je k Bohu přitahována a navíc ji Bůh obdarovává pravým poznáním. Tedy pokud je Bůh Trojicí, pak se duše musí podobat tomu, co zobrazuje a k čemu se snaží navrátit. Racionální duše je zrcadlo, které reflektuje, i když nejasně, Boží skutečnost, kterou nakonec budeme vidět tváří v tvář. Jestliže duše pravdivě zná sebe samu tak, jak je, jestliže může objevit nejpravdivější obraz Boží v sobě samé, pak může být spojena s Bohem, kterého miluje.<sup>38</sup>

Nejnámějšími triádami duše jsou milující, milovaný a pouto lásky z osmé kapitoly traktátu. Nejde o dokonalou analogii Trojice, protože milující a milovaný jsou odlišné osoby, a konečně láska, aby mohla vystoupit k Bohu musí být očištěna od svých hříšných tužeb. V desáté knize rozvíjí triádu paměť, chápání a vůle. Analogie jsou nedokonalé, protože obraz Trojice v duši není identický s lidskou přirozeností, zatímco Trojice sama má božskou přirozenost. V duši paměť, chápání a vůle fungují odděleně, zatímco v Bohu tři osoby jednají neodděleně. V Bohu jsou tři osoby, zatímco člověk je jedna osoba.<sup>39</sup>

A čeho Augustinovy psychologické analogie mají dosáhnout? Shrňme spolu s W. Kasperem, že analogie nejsou důkazy ani demonstrace ve vlastním slova smyslu, nýbrž ilustrace, které předpokládají víru v Trojici. Jde o pokus postavit tajemství Trojice v jazyce našeho světa. Interpretují Trojici s ohledem na svět a zejména na

---

<sup>36</sup> Viz Kasper, W.: *The God of Jesus Christ*, str. 272

<sup>37</sup> Myšlenka duše jako obrazu Trojice, která se touží navrátit k Bohu, je blízká neoplatonismu. V druhé polovině traktátu *De Trinitate* lze podle LaCugna vysledovat cyklické schéma převzaté z Plotína (205-270), jež má tři aspekty: 1. cyklus emanace a návratu – duše je stvořena k obrazu Božímu a k Bohu se navrácí; 2. duše se vzpomíná, poznává a miluje sebe samu; 3. cyklus uvnitř Trojice – Bůh sebe poznává a miluje plazením Slova a vycházením Ducha. Viz LaCugna: *God for Us*, str. 82 a 96

<sup>38</sup> St. Augustine: *The Trinity*, str. 273

<sup>39</sup> Karfíková, Lenka: *Studie z patristiky a scholastiky, Oikúmené*, Praha 1997, str. 63



člověka, současně interpretují svět a člověka ve světle tajemství Trojice.<sup>40</sup>

LaCugna hodnotí Augustinovu teologii jako „osobní ekonomii spásy.“<sup>41</sup> Spása je umožněna tím, že my můžeme kontemplovat obraz Trojičného Boha v nás, být jím proměňováni v dokonalejší obraz a tak se sjednocovat se samotnou Trojicí. Podle autorky jsou Augustinovy analogie neadekvátní v tom, že se zaměřují na individuální duši: duše poznává sebe a tedy poznává Boha. Cestou dovnitř, což je cesta výše, duše hledá sebe a svého Boha. To může být podle autorky také interpretováno individualisticky: duše zná sebe odděleně od svých vztahů s druhými, duše poznává Boha odděleně od Boží ekonomie vykoupění. V tomto, jak se LaCugna domnívá, Augustinova „theo-psychologie“ selhává, jelikož vztahovost trojičného Boha není sebe-středná, nýbrž je vyjitím v dějinách spásy a vykoupění všeho stvoření.<sup>42</sup>

### 1.2.1.2 Augustinova teologická antropologie

S Augustinovým pojetím Trojice přímo souvisí i jeho teologická antropologie. Podle Borresen<sup>43</sup> byl Augustin prvním církevním Otcem, který tvrdil, že také ženy jsou stvořeny k obrazu Božímu, navzdory tomu, že jsou ženy.<sup>44</sup> Podle autorky je podstatné zdůraznit, že patristická exegeze rozumí textu 1 K 11,7<sup>45</sup> jako doslovné potvrzení toho, že výhradně muži jsou k obrazu Božímu. Augustin užívá alegorický výklad páru muž-žena jako plného obrazu Božího, čímž tento text neutralizuje.<sup>46</sup>

Podle Soskice se v otázce *imago Dei* Augustin vzdálil od tehdy akceptovaného názoru, že Syn je pravdivým obrazem Božím a člověk je stvořen podle tohoto – tedy mužského – obrazu. Augustin místo toho argumentuje, že lidé jsou obrazem nikoli Syna, nýbrž celé Trojice.<sup>47</sup> Jeden z důvodů byla snaha vyhnout se subordinacionismu, kdy Syn by byl pouhým obrazem. Dalším argumentem bylo, že si byl vědom, že z příliš

---

<sup>40</sup> Viz Kasper: *The God of Jesus Christ*, str. 273

<sup>41</sup> LaCugna: *God for Us*, str. 95

<sup>42</sup> Viz LaCugna: *God for Us*, str. 103

<sup>43</sup> Viz Borresen, Kari Elisabeth: „God's Image, Man's Image? Patristic Interpretation of Gen. 1:27 and 1 Cor. 11:7“, in: Borresen, Kari Elisabeth: *The Image of God: gender models in Judeo-Christian tradition*, Fortress Press, Minneapolis 1995, str. 199

<sup>44</sup> Ženina pravá existence byla ztotožňována s prvním hříchem. Viz také Loades, Ann: „Augustine and Aquinas“, in: *Feminist Theology: a reader*, SPCK, London 1990, str. 90

<sup>45</sup> 1 K 11,7: „Muž si nemá zahalovat hlavu, protože je obrazem a odleskem slávy Boží, kdežto žena je odleskem slávy mužovy.“

<sup>46</sup> Viz St. Augustine: *The Trinity*, str. 222

<sup>47</sup> Viz St. Augustine: *The Trinity*, str. 219

specifického důrazu na mužský obraz by mohlo být vyvozováno, že ženy nejsou plně k obrazu Božímu.<sup>48</sup>

### 1.2.2 Kritika pojetí Boží Trojice u sv. Tomáše Akvinského

V této části se v první řadě zaměřím na vztah mezi imanentní a ekonomickou Trojicí u Tomáše Akvinského. Podívám se konkrétně na problematiku Božího bytí, Božího vycházení a poslání, poznání a pojmenování Boha u Tomáše a konečně problematiku vztahu Boha a stvoření. V druhé řadě předestřu Tomášovu teologickou antropologii.

U Tomáše najdeme radikální oddělení imanentní a ekonomické Trojice. Nejen feministická teologie kritizuje rozdělení jeho teologické summy nejprve na traktát o Bohu, poté o Bohu v Trojici. V jeho zorném úhlu není prvotně Bůh Otec jako původ božství i veškeré existence, nýbrž je to esence božství, jenž nese celou Trojici.

LaCugna v učení o Trojici kritizuje Tomášovo vyvozování od *ad intra* k *ad extra*: vnitřní život Trojice je analogií pro Boží poslání i Boží vztah ke stvoření. Pojmenování Otec, Syn a Duch nepramení z Božího sebe-zjevení v dějinách spásy, nýbrž z vnitřního božího života. Feministická teologie se snaží říct, že my ve své mluvení o Bohu nikdy nemůžeme začínat u toho, jak je Bůh o sobě a v sobě, a svoji reflexi začíná u Boha, který se nám zjevuje v dějinách spásy.

S ohledem na Tomášovu teologickou antropologii můžeme říci, že stvořitelské *imago Dei* ženě neupírá. Nicméně vyzdvihuje muže, jeho tělesnou a potažmo mentální vybavenost a považuje jej za normu lidství.

#### 1.2.2.1 Vztah imanentní a ekonomické Trojice

Učení o Bohu u Tomáše Akvinského (1224-1274) je často považováno za paradigmatický případ oddělení imanentní a ekonomické Trojice. Karel Rahner kritizuje Tomáše a scholastiku obecně, že rozvíjeli učení o sv. Trojici zaměřené na vnitřní život Trojice s vyloučením rozlišení činnosti osob Trojice v rámci ekonomie spásy. Podle Rahnera k tomu došlo poprvé a plně u Tomáše, když ve svém díle *Summa Theologica* nejprve pojednává O jediném Bohu (*De Deo Uno*), poté O trojičním Bohu (*De Deo Trino*). Prvním tématem studia není tedy Bůh Otec jako původce božství

---

<sup>48</sup> Viz Soskice, Janet M.: „Trinity and Feminism“ in: Parsons, Susan F.: *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, str. 141

a skutečnosti, ale je to esence božství společná všem osobám v Trojici. Jak píše Rahner, tato metoda pak již navždy převládla.<sup>49</sup>

Tomáš napsal *Summa Theologica* v letech 1266-1273. Struktura díla je ovlivněna významným dílem té doby – knihou Sentencí Petra Lombardského, nicméně Tomáš své dílo přepracoval ovlivněn neoplatonismem (vše pochází od Boha a vše se k němu navrácí). V první části se zabývá povahou Boha a Božím dílem, v druhé části lidmi jako obrazy Božími a ve třetí části se zaměřuje na Krista, jenž v sobě spojuje božské s lidským a je cestou návratu k Bohu. Tomáš staví svou teologii za použití nástrojů aristotelské metafyziky (Bůh v sobě, Bůh a všechny věci, jež odkazují na Boha majíce v něm svůj počátek či konec). Pro Aristotela a potažmo pro Tomáše je Bůh předmětem zkoumání vědy nazývané metafyzika. Traktát je velmi filozofický a abstraktní a jen málo nás odkazuje k dějinám spásy. LaCugna shrnuje, že Tomáš vložil aristotelskou metodu do neo-platonského rámce. Tomášovu metodu hodnotí jako jednoznačné odvrácení od tradice Písma, rané věrouky, liturgie a řecké patristiky, jenž vždy začínají u Boha Otce, Původu-bez-původu, který k nám přichází v dějinách spásy v osobě Ježíše Krista. Je to ovšem také odklon od neo-platonismu, v němž Bůh je absolutně nepoznatelný a my jej můžeme poznávat jediné skrze prostředníky.<sup>50</sup>

### ***Boží bytí***

„Můžeme o Bohu věděti, zdali jest, ale nemůžeme věděti, co jest. Tedy totéž bytí Boží a jeho bytnost čili podstata čili přirozenost.... Bůh jest netoliko svá bytnost nýbrž také své bytí...pravíme, že Bůh jest první příčina účinná. Je tedy nemožné, aby v Bohu bylo něco jiného bytí a něco jiného jeho bytnost.“<sup>51</sup>

Tomáše obzvlášť zajímala božská esence, tedy podstata božího bytí, boží bytí o sobě. Podle Tomáše je Boží bytí o sobě, tedy co Bůh je, identické s Božím skutečným bytím, tedy že Bůh je. To znamená, že být Bůh je být Bytí. Přesto se LaCugna domnívá, že nemůžeme říci, že by Tomášova teologie byla statická. To byla spíše interpretace Tomášovy teologie v neoscholastice a v baroku. Můžeme ovšem říci, že Tomášova teologie je abstraktní. Dnešními očima máme tendenci dívat se na Tomášovu teologii tak, že Bůh, o kterém v traktátu pojednává, se o své stvoření nezajímá nebo je mu

<sup>49</sup> Viz Rahner: *The Trinity*, str. 16-17

<sup>50</sup> Viz LaCugna: *God For Us*, str. 146-8

<sup>51</sup> Akvinský, Tomáš: *Theologické summy svatého Tomáše Akvinského*, první část, Krystal, Olomouc 1937, ot. 3, čl. 4, str. 25

alespoň velmi vzdálený. Ve skutečnosti je ovšem Tomášova teologie bohatá a hluboká, plně zaměřena na Boží vztah se stvořením skrze milost.<sup>52</sup>

Tomáš dále pojednává o Boží jednoduchosti. Bůh je jednoduchý, protože se z ničeho neskládá, je čistým nesložený bytím. Božími atributy jsou dokonalost, dobrota, neproměnnost, nekonečnost a jednota.<sup>53</sup>

Otázkou je, jak to, že Bůh, který je jednoduché, nesložené bytí, existuje v trojiční osobovosti? V *De Deo Uno* Tomáš postuluje, že povaha Boha je být Bytí. V *De Deo Trino* ukazuje, že bytí Boha je bytí ve vztahu, je být vztažen. Tedy Bůh je jednoduché, nesložené, čisté bytí, a toto bytí je troj-osobní prostřednictvím rozlišení osob ve vztahu k sobě navzájem. Boží jednoduchost stanovená v *De Deo Uno* je v *De Deo Trino* základem pro nekonečnou vztaženost Boha ne jen na osoby v Trojici, ale také na stvoření.<sup>54</sup>

Vztahy v Bohu jsou založeny na imanentní činnosti, nikoli na základě stvoření: „...v božství se otcovství říká napřed, pokud je v něm poměr Osoby k Osobě, než pokud je v něm poměr Boha ke stvoření.“<sup>55</sup> Boží bytí je konstituováno čtyřmi vztahy: Zroditel ke Zrozenému (vztah Otec - Syn), Zrozený ke Zroditeli (vztah Syn - Otec), Vydechující k Vydechovanému (vztah Otec a Syn - Duch Svatý), Vydechovaný k Vydechujícímu (vztah Duch Svatý - Otec a Syn).<sup>56</sup>

### ***Boží vycházení a poslání***

Traktát *De Deo Trino* začíná myšlenkou Božího vycházení. Zdrojem vycházení je Otec, který je „Původ-bez-původu“ a nezrozený. V Bohu jsou dvě vycházení: vycházení Syna od Otce a Ducha od Otce skrze Syna.

Vrcholem traktátu je poslání Syna a Ducha do ekonomie, tedy ke spáse stvoření. Podle Tomáše být poslán znamená nový způsob být někde přítomen. Současně o Bohu platí, že odkud vychází, tam nepřestává být přítomen. Být poslán a být dán jsou časné, zakořeněné ve věčném vycházení a vydechování. Poslání se týká božské osoby, ne jen jejích účinků či darů. Jediným důvodem poslání je milost posvěcení stvoření.<sup>57</sup> Tento

---

<sup>52</sup> Viz LaCugna: God For Us, str. 150

<sup>53</sup> Viz Akvinský: Theologické summy, ot. 1, čl. 4-11

<sup>54</sup> Viz LaCugna: God For Us, str. 151

<sup>55</sup> Akvinský: Theologické summy, ot. 33, čl. 3, str. 311

<sup>56</sup> Viz LaCugna: God For Us, str. 153-4

<sup>57</sup> Viz Akvinský: Theologické summy, ot. 43, čl. 1, str. 391

důraz na milost je mostem ke všemu, co v Sumě následuje. Tím, že se přímo dotýkáme Boha a to, že se nás přímo dotýká, se příjemce milosti navrácí ke svému původu. Návrat stvoření k Bohu je umožněn Božím vycházením Syna a Ducha.<sup>58</sup>

### ***Poznání Boha a Boží jména***

V traktátu *De Deo Uno* Tomáš postuluje způsob, kterým Boha nazýváme, jenž musí korespondovat s tím, jak jej známe. A my jej poznáváme na základě analogie se stvořením. Poznat Boha předchází jeho pojmenování. V *De Deo Trino* je toto vyvození obráceno. Stvoření není základem pro poznávání Boha v jeho trojjedinosti, poznání na základě rozumu nepředchází pojmenování božských osob. Jména božských osob nejsou odvozena ze stvoření, ale z Boha samého, ze vztahů mezi božskými osobami. Zdrojem tohoto poznání je Písmo. LaCugna shrnuje, že Tomáš ekonomii předpokládá.<sup>59</sup>

Jméno Bůh Otec přináleží Bohu Otci na základě Otcova vztahu se Synem, ne na základě Otcova vztahu ke stvořením. Otec je Otcem ne proto, že je Nezrozený, jako u řecké patristiky, ale proto, že je Otcem Syna. Být nezrozený manifestuje Otcův „původ bez původu“ vzhledem k Synu, jenž je „původ z původu“. Být nezrozený tedy nekonstituuje osobovost Otce.

Syn je pojmenován Synem na základě jeho vycházení z Otce. Slovo je analogie pro vycházení Syna z Otce. Otec sebe poznává a vyslovuje se ve Slovu. Vyslovením Slova vyslovuje sebe a stvoření rozením Slova.

Duch je pojmenován na základě jeho vztahu k Otci a Synu vycházející z obou jako z jednoho původu sjednocující je do jednoty. Augustin popsal Ducha jako Lásku Otce a Syna. Tomáš považuje Lásku za osobní jméno Ducha stejně jako Slovo je jméno Synovo.

### ***Boží vztah ke stvoření***

„Bůh jest samo bytí ze sebe svébytné... všechna jiná bytí než Bůh nejsou své bytí, nýbrž mají podíl na bytí.“<sup>60</sup>

Jen Bůh jest. Vše ostatní existuje svou participací na Božím svébytném bytí. Protože Boha nemůžeme poznat přímo, poznáváme jej z jeho účinků: „...nemůžeme

---

<sup>58</sup> Viz LaCugna: *God For Us*, str. 158

<sup>59</sup> Viz LaCugna: *God For Us*, str. 156

<sup>60</sup> Akvinský: *Theologické summy*, ot. 44, čl. 1, str. 404

o Bohu vědět, co jest, ale v této vědě,... místo výměru užíváme jeho účinku, buď přirozeného nebo milosti.<sup>61</sup> Protože Bůh je v tom nepravdivějším slova smyslu svébytné bytí a existence, poznáváme Boha jen do té míry, že jest. Naše poznání je zprostředkováno skrze stvoření, které je božím účinkem. Bůh je nevýstižný a přesahuje naše poznání.<sup>62</sup>

Bůh a stvoření jsou ontologicky (ve svém bytí) odlišené, protože existence stvoření je charakteristická svojí potencialitou, zatímco Bůh je čisté bytí.<sup>63</sup> My můžeme hledat analogické tvrzení o Bohu prostřednictvím vzdálené podobnosti mezi Bohem a stvořením (*analogia entis*), ale musíme si být vědomi neadekvátností našich tvrzení.<sup>64</sup>

### ***Stvoření jako vztah***

„...Otec miluje Duchem Svatým nejen Syna, nýbrž také sebe a nás... Proto, jako Otec sebe a veškeré stvoření říká Slovem, které zrodil, ...tak sebe a veškeré stvoření miluje Duchem Svatým, pokud Duch Svatý vychází jako láska první dobroty, podle které Otec miluje sebe a veškeré stvoření. A tak je patrné, že i ve Slově i v lásce jest dán poměr ke stvoření jakoby podružně, pokud totiž božská pravda a dobrota jest původem rozumění a milování veškerého stvoření.“<sup>65</sup>

Otec a Syn se milují navzájem v Duchu. Boží láska k Bohu není egoistická, ale osobní, je to láska božích osob k sobě navzájem. Boží sebe-láska není egoistická také proto, že jako Otec vyslovuje sebe a stvoření rozením Slova, Duch Svatý vychází jako láska prvotní dobroty, což je motiv Otcovy vlastní lásky a lásky ke stvoření.

Tomáš ve vztahu mezi Bohem a stvořením vidí fundamentální asymetrii.<sup>66</sup> Stvoření je vztah ke Stvořiteli. Z pohledu Boha je stvoření emanace, sebe-komunikace, účinná příčinnost, tvoření z bytí. Z našeho pohledu je stvoření vztah závislosti. Stvoření je sféra konečnosti a potenciality, říše nejrůznějších bytí, jejichž podstata není identická s bytím (esence se nerovná existenci). Vztah stvořeného ke Stvořiteli je skutečný pro stvořené, konstituuje jej to jako stvoření. Ale tento vztah neplatí po Boha: Boží vztah ke stvoření nekonstituuje Boží bytí. Nazývat Boha Stvořitelem je říci něco

---

<sup>61</sup> Akvinský: Theologické summy, ot. 1, čl. 7, str. 9

<sup>62</sup> Viz Akvinský: Theologické summy, ot. 12, čl. 1, ad 3, str. 87

<sup>63</sup> Viz Akvinský: Theologické summy, ot. 12, čl. 1, str. 86

<sup>64</sup> Viz LaCugna: God For Us, str. 151

<sup>65</sup> Akvinský: Theologické summy, ot. 37, čl. 2, ad 3, str. 340

<sup>66</sup> Viz LaCugna: God For Us, str. 160

ne o Bohu, ale o nás samých ve vztahu k Bohu.<sup>67</sup>

### ***Proč stvoření?***

Důvodem pro existenci stvoření je u Tomáše Boží láska vlastní dobroty. Dobrota stvoření odráží Boží dobrotu. Stvoření je dobré, protože je a protože se podílí na Boží dobrotě. Ale stvoření nic k Boží dobrotě nepřidává.<sup>68</sup>

Ale proč tedy Bůh tvoří, když stvoření jako takové k jeho bytí nic nepřidává? Tomáš ukazuje, že tvořit náleží Boží bytnosti neboli Božímu bytí, což je totéž jako Boží podstata, a ta je všem třem osobám společná. Stvoření je tedy dílem celé Trojice. Až učením o apropiacích je stvoření připisováno Otcí, protože Otec z ničeho nepochází a nemá původ v ničem jiném, než je on sám.<sup>69</sup> Zde je tedy Tomáš nekonzistentní s biblickou tradicí, jež učí, že Bůh Otec tvoří skrze Syna. Tomáš stvoření připisuje božské přirozenosti a tím ji depersonalizuje. Tatáž logika věci vede Tomáše k závěru, že když v modlitbě oslovujeme Boha Otče Náš, slovujeme tím celou Trojici. Jak autorka dodává, ani tento vývod nelze doložit ekonomii spásy.<sup>70</sup>

### ***Shrnutí učení o Boží Trojici u Tomáše Akvinského***

Shrňme spolu s LaCugna Tomášovo vysvětlení, co u Boha znamená existovat ve vycházeních, vztazích a osobách. Za Prvé jména náležející k Trojici jsou odvozeny od božské přirozenosti, ne z božího sebe-zjevení v ekonomii. Jména Otec, Syn a Duch Svatý vyjadřují nikoliv boží zjevení ve stvoření, nýbrž vnitřní božské vztahy. Za druhé co platí v božství je implicitně svázáno s ekonomii do té míry, že vnitřní božská vycházení jsou základem vnějšího božího poslání. Boží vztah ke stvoření je založen na vnitřním božím životě. A konečně za třetí analogie pro vnitřní vycházení a vnější poslání se zakládá na duchovních činnostech poznání a lásky. Bůh zná a miluje sebe a veškeré stvoření Slovem a Duchem. Tento přístup dává Tomášovi silné propojení teologie s antropologií, což není totéž jako spojení teologie s ekonomii. Jak LaCugna kriticky poznamenává, pořadí vyvozování zůstává od *ad intra* k *ad extra*.<sup>71</sup>

Oddělení trinitárních vztahů a bytí ve vztahu, jímž je stvoření, přinutilo Tomáše

---

<sup>67</sup> Viz Akvinský: Theologické summy, ot. 44-45, str. 391-423

<sup>68</sup> Viz LaCugna: God For Us, str. 163

<sup>69</sup> Viz LaCugna: God For Us, str. 165

<sup>70</sup> Viz LaCugna: God For Us, str. 166

<sup>71</sup> Viz LaCugna: God For Us, str. 157

spekulovat o Boží Trojici na bázi jiné než spásně dějinné. Diskuze o stvoření jako bytí vztažené k Bohu chybí. Proč tomu tak je připisuje LaCugna rozdělení traktátu na *De Deo Uno* a *De Deo Trino* a dále tomu, že Bůh obecně je východiskem celého traktátu. Protože imanentní Trojice je jen slabě zakořeněna v ekonomii, pak je i oslaben její význam. Protože tvořivá moc Boží, která je sdílena celou Trojicí, zobrazuje jednotu božské přirozenosti a ne rozlišenost božských osob, stvoření je odřezáno od božských posláních, od ekonomie spásy, ve které se Bůh zjevuje skrze Krista a Ducha. Imanentní Trojice, *theologia*, je oddělena od ekonomické Trojice, *oikonomia*. Jedním z ovoce Tomášovy teologie byla marginalizace trojičního učení, s čímž by sám Tomáš jistě nesouhlasil.<sup>72</sup>

### 1.2.2.2 Tomášova teologická antropologie

K Tomášovu učení o Trojici doplňme jeho pojetí teologické antropologie. Ta se u něj zrcadlí dvojím způsobem. Obraz Boží se nachází v každém rozumové tvoru bez ohledu na pohlaví,<sup>73</sup> tedy i žena je Božím obrazem. Druhotně ovšem platí, že obraz Boží se nachází pouze v muži a ne v ženě, protože muž je počátek a konec ženy, stejně jako Bůh je počátek a konec všeho stvoření.<sup>74</sup> Podle Borresen Tomáš potvrzuje stvořitelství *imago Dei* v ženě s pseudo-augustinovským důrazem na přednost mužů před ženami.<sup>75</sup>

U Tomáše se odráží pojetí aristotelské socio-biologie.<sup>76</sup> Muž je považován za normu lidství; ženské mentální a tělesné charakteristiky jsou brány za nedokonalost této normy. Odtud Tomáš vysvětluje podřízenost ženy s ohledem na její slabší tělesnou konstituci. Z menší tělesné síly vyvozuje i menší mentální sílu. V muži se Boží obraz nachází zvláštním způsobem, protože jeho rozum je silnější. Obraz Boží je společný muži i ženě, ale pouze muž je Boží slávou.<sup>77</sup>

---

<sup>72</sup> Viz LaCugna: *God For Us*, str. 167

<sup>73</sup> Viz Akvinský: *Theologické summy*, ot. 93, čl. 4, str. 830

<sup>74</sup> Viz Akvinský: *Theologické summy*, ot. 93, čl. 4, str. 830

<sup>75</sup> Viz Borresen, Kari Elisabeth: „God's Image, Is woman excluded? Medieval Interpretation of Gen.1,27 and I Cor.11,7“ in: Borresen, Kari Elisabe: *The Image of God: gender models in Judeo-Christian tradition*, Fortress Press, Minneapolis 1995, str. 221

<sup>76</sup> Viz Loades: „Augustine and Aquinas“, str. 97

<sup>77</sup> Viz Akvinský: *Theologické summy*, ot. 93, čl. 4, str. 830



## 2 FEMINISTICKÝ POKUS O REKONSTRUKCI METAFORICKÉ ŘEČI

Navzdory tomu, že počátek rozvoje feministické teologie se kryl s obnovou teologického zájmu o učení o Trojici, tato teologie zaměřovala se na jiné oblasti zkoumání, např. biblická studia, ordinace žen v rámci eklesiologie, inklusivní řeč v liturgii. Nejožehavější téma pro feministickou teologii byla christologie, téma úzce spjata s učením o Trojici. Jak píše Soskice, doxologie a zejména křestní formule byly nahrazovány *ad hoc* zástupnými trojičnými označeními, aniž by byly řešeny teologické otázky, které stály za tím.<sup>78</sup> Od té doby se feministická teologie rozvinula do plurality názorů od radikálního post-křesťanského feminismu až po mírné reformní křídlo.

Učení o Trojici bylo vždy přehlíženo z důvodů její relativně pozdní formulace, slabého biblického a silného metafyzického základu. Feministická teologie kritizuje učení o Trojici a obviňuje je z idolatrických obrazů Boha. Nejkritičtější je hodnoceno učení z podporování mužství Boha, hierarchie a patriarchy.<sup>79</sup> Soskice píše, že to je paradoxní, protože prvotním motivem vzniku bylo podkopat myšlenku hierarchie v Bohu.<sup>80</sup>

Soskice se domnívá, že zde existuje konsenzus o tom, že nazývat Boha „otcem“ je metafora, ač v křesťanství centrální. Jde o figurativní řeč. Pro Tomáše Akvinského jsou titul Boha jako „otec“ a „král“ metaforickými tituly, jelikož implikují omezení. Tomáš Akvinský to, co můžeme o Bohu říci doslovně, omezuje na jen několik predikátů, jako Jeden, Dobrý, Bytí, atd. Podle něj tyto predikáty neobsahují omezení a proto je o Bohu můžeme užívat doslovně.<sup>81</sup>

Setkáme se s názorem, že připustit, že veškeré naše mluvení o Bohu je figurativní a metaforické, by znamenalo dopustit doplnění nebo dokonce náhradu mužské řeči o Bohu ženskými alternativami. To je pro konzervativní jedince nepřijatelné. Soskice náleží spíše do umírněného reformního křídla, kdy na základě Rahnera ukazuje, že metafora Boha jako Otce není ve Starém Zákoně centrální. Tam

<sup>78</sup> Viz Soskice: *Trinity and Feminism*, str. 136-7

<sup>79</sup> Viz LaCugna: *God For Us*, str. 268

<sup>80</sup> Viz Soskice: *Trinity and Feminism*, str. 138

<sup>81</sup> Viz Soskice, Janet M.: „Can a Feminist Call God „Father“?“, in: Kimel, Alvin F.: *Speaking the Christian God*, William B. Eerdmann Publishing Company, Michigan 1992, str. 83

vystupuje Bůh ne jako Otec, ale jako Bůh smlouvy, Bůh našich otců. Ani v Novém Zákoně nenalezneme Boha Otce, monarchu a patriarchu. Ježíš učí učedníky modlitbu „Otče náš“ máje sám intimní a bezprecedentně blízký vztah s Bohem, když jej nazývá Abba. Jak píše Soskice, toto označení je jádrem Ježíšovy eschatologie a jeho evageliaradostné zvěsti. Soskice cituje Ricoeura, který ukazuje na úryvku z Jr 3, 19-20,<sup>82</sup> kde Hospodin vystupuje jako Otec a současně jako choť izraelského lidu, že metafora otce není samozřejmá a neproměnná, nýbrž problematičká, neúplná a plná napětí.<sup>83</sup>

Soskice také předkládá názor J. Moltmanna na rozhodující metaforu Otce v křesťanství.<sup>84</sup> Jak argumentuje Moltmann, Bůh Otec není všemocný, věčný Otec, nýbrž „otec prvorozeného syna“, tedy jako ten, který Ježíše plodí i rodí. Pak již nejde o mužského otce, nýbrž o „mateřského otce“ jeho jednorozeného Syna a o „otcovského Otce“ jeho jediného zplozeného syna. Jedenáctý koncil v Toledu (r. 675) to vyjádřil slovy, že Syn nebyl stvořen z ničeho, ani z nějaké substance, nýbrž z lůna Otcova (*de utero Patris*), byl zplozen a zrozen z Otcova vlastního bytí.<sup>85</sup>

Feministické autorky kladou důraz na obrácení vztahu mezi imanentní a ekonomickou Trojicí do vzájemnosti, s jakou počítali řečtí církevní otcové. Patristické pojetí lze charakterizovat tak, že my se s Bohem setkáváme ve své zkušenosti, jak je Bůh k nám, setkáváme se tedy s ekonomickou Trojicí a skrze to poznáváme, jaký Bůh je. Toto naše poznání je vždy neseno metaforickou řečí. Hlavní kritika je zaměřena na výhradní užití mužských metafor a obrazů v mluvení o Trojici a jejich doslovné chápání. Feministická teologie se snaží nabídnout takový systém metafor, který ukazuje na rovnost, vzájemnost a reciproční dynamiku trinitárních vztahů čerpající ze zkušenosti dějin spásy.

V následující kapitole se pokusím vystihnout dva základní důrazy pro feministickou řeč o sv. Trojici. Za prvé je to důraz na mnohost obrazů o Bohu. Metaforická řeč o Bohu prostředkuje tajemství Trojice jako tajemství a nevysvětluje jej. Vrací se k řecké patristice, reinterpretuje Boží atributy a oživuje klíčové metafory moudrosti a přátelství. Za druhé se feministická teologie vrací k řecké perichorezi jako alternativě k oddělení imanentní a ekonomické Trojice, jež v sobě integruje mužskou

---

<sup>82</sup> „Domníval jsem se, že mě budeš nazývat Otcem a nebudeš se ode mne odvracet. Jako žena věrolomně opouští svého druha, tak věrolomně jste se zachovali vůči mě, dome izraelský.“

<sup>83</sup> Viz Soskice: „Can a Feminist Call God „Father“?“, in: *Speaking the Christian God*, str. 87-89

<sup>84</sup> Viz Soskice: „Can a Feminist Call God „Father“?“, in: *Speaking the Christian God*, str. 92-93

<sup>85</sup> Viz Moltmann, Jürgen: *The Trinity and the Kingdom of God*, SCM Press, London 1981, str. 165

i ženskou zkušenost.

## **2.1 Mnohost obrazů a metaforická řeč o Bohu**

Johnson se domnívá, že není nutné o Božím trojičním tajemství mluvit výhradně v mužských metaforách, tedy v metaforách otce, syna a ducha. Užíváním této terminologie v liturgii, katechismech a teologii napříč mnoha staletími jsme na tuto možnost prostě jen pozapomněli. Proto je potřeba „silná dávka“ výlučně ženských obrazů, abychom tento nevědomý vliv prolomili.<sup>86</sup> Toto shrnutí by se dalo nazvat jako programové prohlášení Johnson a potažmo feministické teologie o tajemství Trojičního Boha.

### **2.1.1 Mnohost obrazů o Bohu**

V této části nastíním argumenty pro legitimitu mnohosti obrazů o Bohu a jakými kroky se dá dosáhnout. Prvním krokem revize obrazů o Bohu je hledání stop ženství, druhým je hledání ženské dimenze Boha (feminizace Ducha) a konečně jediný Johnsonovou ceněný přístup jsou ženské a mužské obrazy v mluvení o Bohu ve vzájemné rovnováze.

#### **2.1.1.1 Legitimita mnohosti obrazů o Bohu**

E.A.Johnson přináší kritiku nadužívání a exklusivity mužských náboženských obrazů a jazyka a bere v úvahu zkušenost žen jako vhodný referenční bod pro mluvení o Bohu. Johnsonová je přesvědčena o tom, že pluralita mužských a ženských obrazů o Bohu je legitimní a nezbytná, a apeluje na obnovení této plurality. Teologická feministická kritika v pojetí Johnsonové směřuje přímo do jádra problému: jaký je náboženský význam, smysl a pravdivost androcentrického zobrazení Boha? V sázce je obvinění ze smilstva s jinými bohy za to, že v analogii pouze s mužskou zkušeností vytváříme normativní koncepty o Bohu. Dále se autorka ptá, proč lze zaznamenat takové rozpaky v užívání ženských feminních obrazů a zájmen o Bohu, když každý sofistikovaný myslitel popírá, že by mužské obrazy o Bohu by měly být brány doslova.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 212

<sup>87</sup> Viz Johnson, Elisabeth A.: „The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female“,

Raně křesťanský křestní hymnus v Gal 3, 28 vidí svět obnovený Boží vykupující láskou, kde již není rozdělení, pohlaví, rasy, třídy, ale všichni jsou jedno v Ježíši Kristu. Muži a ženy jsou si rovni ve své schopnosti být obrazem Boha. Nepochopitelnost Božího tajemství podle autorky přímo vyžaduje pluralitu, zmnožení obrazů a různost jmen, jenž mají fungovat jako korektiv proti tendenci kteréhokoli z nich být brán doslovně a výlučně. Obrazy o Bohu v ženských a mužských formách se mají být vzájemně v rovnováze, mají se vzájemně negovat a současně doplňovat. Její názor je, že ženské či feminní obrazy Boha odhalují relativní platnost mužských obrazů: „užitím označení Bůh-Ona ihned poukazuje na vtělenou neadekvátnost označení Bůh-On.“<sup>88</sup> Jen takto si ovšem podle ní můžeme uvědomit, že Boha nelze vměstnat do našich kategorií.

### 2.1.1.2 Tři přístupy k revizi obrazů

Zdrojem pro obnovu různorodých obrazů, metafor a jmen pro Boha jsou Johnsonové Písmo a tradice. Způsoby, jak této multiplicity obrazů a jmen dosáhnout, shrnuje jako hledání stop ženství, ženské dimenze Boha a vyvážení ženských a mužských obrazů o Bohu.

#### *Stopy ženství*<sup>89</sup>

Hledání stop ženství je podle Johnsonové prvním krokem k revizi patriarchálních obrazů Boha. Jde o integraci znaků tradičně přisuzovaných mateřské roli žen, korekci a doplnění obrazu, zatíženého stránkami mužsky orientované společnosti, jejímiž znaky jsou soutěživost, agresivita, touha po absolutní moci a kontrole, požadavek poslušnosti. Johnsonová se domnívá, že Bůh Otec jako centrální křesťanským symbolem může být revidován promítnutím něhy, jemnosti, bezpodmínečné lásky, péče o slabé a citlivost ke každodenním potřebám, učiníme jej více atraktivním.

Zápornou stránkou tohoto přístupu je podle Johnsonové to, že i takto Bůh zůstává uvězněn v maskulinním obrazu, nyní ovšem s ženskými charakteristikami. Bůh zůstává „On“, ale je zobrazován více holisticky, jako muž, jenž plně integroval svou ženskou stránku osobnosti. Centrální symbol je stále maskulinní, ženství slouží pouze k obohacení mužského obrazu, nikoliv naopak.

---

*Theological Studies*, vol. 45, no. 3, 1984, str. 442

<sup>88</sup> Johnson: „The Incomprehensibility of God“, in: *Theological Studies*, str. 443

<sup>89</sup> Viz Johnson: „The Incomprehensibility of God“, in: *Theological Studies*, str. 449-50

Johnson si v této souvislosti klade otázku, nakolik je legitimní stereotypizace v přisuzování jistých vlastností mužům a ženám. Podle jejího názoru jsou stereotypy silné, ale mylné, a nejsou ničím ospravedlnitelné. Jakým právem je bezpodmínečná láska a péče označována za ženskou spíše než lidskou vlastnost? A proč by měla racionalita, suverenita a síla být výhradním vlastnictvím mužů?

### *Ženská dimenze Boha<sup>90</sup>*

Druhý přístup nazývá Johnsonová hledáním ženské dimenze Boha. Hledání této dimenze v Boží ontologii je úzce spojeno s učením o Duchu svatém. Zvyk uvažovat o Duchu svatém v ženském rodě v teologii Západu podle jejího názoru oslabilo společně s obecným povědomím o Duchu svatém. Autorka cituje Heriberta Muehlena, který pozoroval, že když většina z nás řekne „Bůh“, Duch svatý nám nikdy v mysli nevytane ihned poté. Duch jako by byl doplňkem k učení o Bohu. To se podle Johnsonové zrcadlí i u Tomáše Akvinského, když napsal, že Duch svatý trpí nedostatkem v terminologii, takže vztah Ducha k Otci a Synu musí zůstat jistým způsobem nepojmenovaný.<sup>91</sup>

Johnson se snaží re-interpretovat Ducha svatého jako ženskou stránku Trojičního Boha: Duch svatý jako rovnocenná osoba v Trojici nezůstává skryta v „Boží domácnosti.“

„Ona je Bohem-ve-světě, pohybující se, zjevující se, přimlouvající se. Je ta, která povolává, posvěcuje a oživuje církev. Její je voda křtu. Je tou, kterou je smyt dluh hříchu. Ona je dárce života, jenž křísí z mrtvých. Ježíš odešel, aby ona, přímlovkyně, mohla přijít.“<sup>92</sup>

I po podání působivého obrazu se Johnson domnívá, že ani tento přístup není zcela uspokojující. Problémem zůstává neviditelnost třetí božské osoby, „beztvárnost“, jak Johnson cituje W. Kaspera, a samotné její „pořadí“ v Trojici, jenž by mohlo evokovat subordinaci. I tento přístup je podle Johnson zatížen stereotypizací a navíc

<sup>90</sup> Viz Johnson: „The Incomprehensibility of God“, in: *Theological Studies*, str. 450-52

<sup>91</sup> Johnsonová uvádí jako příklad současných pokusů o revizi učení o Duchu svatém J.Moltmanna a Y.Congara. U obou teologů se setkáváme s důrazem na Ducha svatého jako na ženský princip Božství. Congarovo znovuobjevení Ducha svatého jako mateřského daru a lásky jednak napomáhá dát do rovnováhy učení o Bohu, jednak podporuje lidskou hodnotu žen. Moltmann spojuje monoteismus s patriarátem, panteismus s matriarátem, kdežto jedině trinitarianismus (s Duchem svatým jako ženským principem) může vést k pravému a plnému společenství žen a mužů. Viz Johnson: „The Incomprehensibility of God“, in: *Theological Studies*, str. 451

<sup>92</sup> Johnson: „The Incomprehensibility of God“, in: *Theological Studies*, str. 451

jako takový nevyčerpává všechny možnosti, jež plnost a pluralita obrazů o Bohu s sebou přináší.

### ***Ženské a mužské obrazy Boha***<sup>93</sup>

Podle Johnsonové je jedině tento přístup adekvátní pro reinterpetaci učení o Bohu ve světle důstojnosti a svobody žen. Tento přístup začíná u toho, že Bůh jsou tři osoby. Bůh ale není osoba ve smyslu, jak ji známe či chápeme. Mluvení o osobách Trojice v nás evokuje jedinečnou tajuplnost, nemanipulativnost a svobodu Boha. Všechny osoby, co známe ze zkušenosti, jsou ženy či muži, jenže v Bohu toto rozlišení není. Bůh stvořil muže a ženu jako obraz Boží a je tedy zdrojem naplnění obou. Bůh tedy může být reprezentován rovnocenně dobře obrazy mužskými i ženskými. Ženy jsou schopné reprezentovat Boha. Současně tato dvojí reprezentace relativizuje důraz na pouze jeden z obrazů a poukazuje na jeho parcialitu.<sup>94</sup>

Johnson se domnívá, že výhradní mužské obrazy nejsou nezbytné pro pochopení vnitřních a vnějších vztahů Trojice. Takto tedy první osoba Trojice jako původ bez původu, stvořitel a zdroj života na zemi může být nazván Matkou stejně jako Otcem. Žádný z obou obrazů není dostatečný, ale oba jsou vhodné. Autorka cituje Moltmanna, který revidovaný obraz Boha Otce nazval „mateřský Otec „a „otcovská Matka.“<sup>95</sup> Johnson se domnívá, že v dnešní kultuře, kde již nechápeme mužství jako výhradní reprezentaci aktivního principu, je tento dvojí obraz Boha Stvořitele (Původ-bez-původu) srozumitelnějším.<sup>96</sup>

### **2.1.2 Feministická reinterpetace atributů Boha**

V této kapitole ukážeme, jak se feministická teologie v osobě C.M.LaCugna pokouší reinterpetovat klasické Boží atributy tak, aby si připravila půdu pro hledání nových vyjádření lidské zkušenosti s Božím tajemstvím.

Feministické teoložky se shodují v názoru, že klíčové obrazy božských vztahů

---

<sup>93</sup> Viz Johnson: „The Incomprehensibility of God“, in: *Theological Studies*, str. 452-4

<sup>94</sup> Jako příklad komplementárních obrazů Boha v mužském a ženském rodě autorka uvádí podobnost o ztracené ovci a o ztracené minci (Lk 15, 4-7 a 8-10). V obou příbězích Bůh hledá to, co je ztraceno a raduje se, když je to nalezeno. Obojí příběhy jsou legitimní reference o Bohu a současně obraz Boha takto vykreslený nemůže být zneužit k ospravedlnění kulturních stereotypů. Johnson: „The Incomprehensibility of God“, in: *Theological Studies*, str. 453

<sup>95</sup> Viz Moltmann: *The Trinity and The Kingdom*, str. 164

<sup>96</sup> Viz Johnson: „The Incomprehensibility of God“, in: *Theological Studies*, str. 453

jsou v židokřesťanském kontextu čerpány z rolí a vztahů mužů. Dále také, že mužská sebe-definice formovala metafyzický koncept Boha, jenž se zrodil ze střetu biblické tradice s řeckým filozofickým myšlením. Rozšířily se do klasického křesťanské učení o Bohu a do učení o Trojici.<sup>97</sup>

Řecká patristická teologie převzala z řecké filosofie klasické božské atributy a aplikovaly je na Boha vtěleného v Kristu. Vše, co náleží k ekonomii, Kristovy tituly, jeho zavržení, utrpení a smrt, je pro naše dobro a nemůže náležet k Bohu jako takovému. Řecké filosofické termíny zůstávají nedotčené místo toho, aby byly v souladu s živým Bohem Písma. LaCugna se domnívá, že s postupem dějin došlo k redukci Trojice na vnitro-božské vztahy a Boží atributy byly připisovány božské podstatě, nikoliv božským osobám.<sup>98</sup> Proto se pokouší o jejich reinterpetaci tak, aby křesťanské učení o Trojičním Bohu bylo opět založeno na ekonomii spásy. Tato reinterpetace je nahrazením metafyziky personální ontologií, neboli jde o posun predikátů o Bohu od substance k osobě.

Autorka vyvozuje, že pokud bude predikát neproměnnosti atributem osobovosti nikoli podstaty, pak Bůh bude neproměnně osobní. Podle autorky Bůh ani nemůže být nic jiného, než osobní, nemůže se stát ne-osobním či „před-osobním“. V konečném důsledku Bůh není substance, nýbrž osoba. To dokládá myšlenkou, že jestliže by Bůh přestal být Láskou, pak by Bůh a vše ostatní přestalo existovat, protože *ousia* je dokonale hypostatická. Bůh o sobě v každém momentu existuje v dokonalém společenství, *communiu*. Jen u Boha je možná dokonalá *kenosis*, aniž by Bůh přestal být Bohem. Boží neproměnnost není ochrana před utrpením, je to utvrzení pro nás, že Bůh bude stále Bohem Izraele, Bohem-pro-nás.<sup>99</sup>

LaCugna postupuje podobně při reinterpetace Boží nepochopitelnosti. Domnívá se, že je rozdíl říci, že Bůh je nepochopitelný, protože neznáme jeho podstatu, (jak je Bůh sám o sobě) a říci, že Bůh je nepochopitelný, protože je osobní. Kořenem prvního tvrzení je omezenost lidského poznání, kořen druhého leží v Bohu samém. Osoba je něco nedefinovatelného, nepopsatelného a jedinečného a zůstává pro nás vždy plně nepoznaná. A tak je to také s Bohem. To kým Bůh je, nám dává poznat skrze jednání

---

<sup>97</sup> Více viz LaCugna: God For Us, str. 18 a Johnson: „The Incomprehensibility of God“ in: *Theological Studies*, str. 441

<sup>98</sup> Viz LaCugna: God For Us, str. 300-1

<sup>99</sup> Viz LaCugna: God For Us, str. 301

s námi a skrze to, že je přítomen v ekonomii.<sup>100</sup>

Původ-bez-původu je pravděpodobně nejlepší překlad toho, co se myslí tím, když řekneme Bůh Otec. Znamená, že existence Boha Otce je zcela nepodobná oběma osobám v Trojici, ježto Syn a Duch mají svůj původ. Bytí bez původu je vlastností nikoliv boží podstaty, nýbrž božské osoby. Bytí bez původu je pro nás nepochopitelné, protože vše, co známe má svůj původ. Tímto učením o Trojici již ve 4. st. zajistilo, že bytí bez původu je přičítáno jedné z božských osob. LaCugna zde vidí přínos Kappadočanů svou obranou Božího jména Původ-bez-původu proti Eunomiovi.<sup>101</sup> V této souvislosti Boží osobovost je zdrojem a normou osobovosti božských osob a veškeré existence. „Bůh je Původ-bez-původu, jenž v hojnosti a plodnosti extaticky sebe-komunikuje Synu, Duchu a stvoření pravé božství Boha.“<sup>102</sup> Odtud musí být podle autorky patrné, že otec není doslovný biologický termín. Podle jejího názoru, metafora otce stejně jako matky naznačují původ, dokonce v mnoha ohledech vyjadřuje metafora matky mnohem lépe naprostý a hluboce fyzický svazek mezi Bohem a stvořením, mezi zdrojem a potomstvem.<sup>103</sup>

Nakonec se autorka pokouší reinterpretovat Boží netělesnost. Jestliže Bůh pravdivě je jako Ježíš Kristus, pak Bůh není netělesný. Bůh je tělesný, protože v Kristu na sebe vzal všechny podmínky tělesné existence (konečnost, potřeba, smrt). Nicméně Bůh je netělesný v tom smyslu, že Boží bytí Boha se ekonomikou nevyčerpává. Dále je netělesný, protože je Duch, kterého nemůžeme postihnout, nicméně se stává tělesným v *communio*, společenství lidí, jenž jsou Tělem Kristovým.<sup>104</sup>

C.M.LaCugna si je vědoma toho, že řecká i latinská tradice potvrzují společenství jako povahu Boží skutečnosti. Rozdíl mezi nimi ovšem leží ve způsobu, jak aplikují tuto ontologii na boží skutečnost. Západ podle ní vložil společenství tří božských osob do věčné boží skutečnosti a přiřazuje Boží vlastnosti Boží substanci.<sup>105</sup> Východ založit tajemství společenství božských osob do boží ekonomie. Řecká teologie vyzdvihuje osobu jako základní ontologickou kategorii spíše než substanci Boha.

---

<sup>100</sup> Viz LaCugna: *God For Us*, str. 302

<sup>101</sup> Viz LaCugna: *God For Us*, str. 302

<sup>102</sup> LaCugna: *God For Us*, str. 303

<sup>103</sup> Viz LaCugna: *God For Us*, str. 303

<sup>104</sup> Viz LaCugna: *God For Us*, str. 304

<sup>105</sup> Viz LaCugna: *God For Us*, str. 209



Z tohoto hlediska si LaCugna vysoce cení teologie Východu.<sup>106</sup>

## 2.2 Metaforická řeč o Trojičním Bohu

Po té, co feministická teologie osvětlí své argumenty pro důležitost hledání mnohosti vyjádření tajemství Boha a nově interpretuje klasické Boží atributy, pokusí se o rekonstrukci metaforického mluvení o Bohu.

Mluvení o Trojičním Bohu je podle Johnsonové vždy nepřímé, mající analogický, metaforický a symbolický charakter. Žádný model Trojice není adekvátní, bráno jak z lidských vztahů (otec a syn, vycházení, vydechování, vzájemné milování), tak ani abstraktní filozofické termíny jako osoba,<sup>107</sup> přirozenost a bytí jsou v řeči o Bohu užívány analogicky (Řehož Naziánský).<sup>108</sup> Trojice je symbol Boží vztahovosti, jenž zrcadlí teologickou reflexi křesťanské zkušenosti vztahu k Bohu. Naše mluvení o Bohu jako třech osobách je lidská konstrukce, která chce říci, že Bůh je jako Trojice, jako trojitý, trojnásobný vztah.<sup>109</sup> Jejím pojetí Trojice jako sekundárního konceptu, který se snaží artikulovat lidskou zkušenost s trojjediným Bohem, a pojetí Trojice jako analogie Boží vztahovosti, je kritizováno za to, že se jí nepodařilo neztratit imanentní Trojici ze zřetele.<sup>110</sup> Pak tedy Bůh, který se nám zjevuje jako Bůh Otec, Syn a Duch svatý, jakoby tímto Bohem skutečně a pravdivě ani nebyl.

Při mluvení o Trojičním Bohu si podle Johnsonové musíme být vědomi toho, že božské osoby Trojice transcendují naše kategorie mužského a ženského, současně však o nich můžeme mluvit v obrazech obojího. Nesmíme zneužívat omezující stereotypy o mužském a ženském a nezapomenout na radikální omezení všech našich obrazů o Bohu, včetně obrazů otce a syna.<sup>111</sup>

E.A.Johnsonová se domnívá, že alternativami k výlučnému užití mužských metafor obsahující jemnou hierarchizaci klasického modelu trojičního vztahu jsou

---

<sup>106</sup> Viz Grenz: *Rediscovering the Triune God*, str. 156

<sup>107</sup> Moderní teologické myšlení se liší v chápání osoby: Buď tři osoby jsou tři způsoby bytí či subsistence - boží jednota jako analogie s jedním jednajícím subjektem (Karl Barth, Karl Rahner), anebo tři osoby chápeme v moderním slova smyslu - boží jednota na bázi společenství, *koinonia* (Jürgen Moltmann a Leonard Boff) in: Johnson: *She Who Is*, str. 205

<sup>108</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 201

<sup>109</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 204

<sup>110</sup> Viz Grenz: *Rediscovering the Triune God*, str. 181

<sup>111</sup> Viz Johnson: „The Incomprehensibility of God“, in: *Theological Studies*, str. 454

metafory moudrosti a model trojičního vztahu přátelství.<sup>112</sup>

## 2.2.1 Metafora Moudrosti

Teologie E.A.Johnsonové je v zásadě feministickou teologií moudrosti a je dialogem biblické a klasické teologie s feministickým pohledem. Ve svém díle „Ta, která je“ (*She Who Is*) v označení Boha užívá výhradně zájmena rodu ženského. O trojičním Bohu mluví v jedné z posledních kapitol až po té, co popsala své důvody a metodu a pokusila se nově zobrazit či z nových úhlů vykreslit jednotlivé osoby Trojice. Její hledisko zůstává stejně jako u LaCugna prvotně soteriologické. Proto svůj projekt započíná u Ducha svatého jako Moudrosti Boží, Boha-ve-světě, jenž nás oživuje, obnovuje, posiluje a omilostňuje ke společenství s Bohem, společenství lidí navzájem a společenství lidí a země.<sup>113</sup> Bůh se v Ježíši z Nazareta stává člověkem a přichází do našeho lidství. Tak se Boží láska manifestuje v čase a prostoru a pozvedá lidskou tělesnost. Ježíš Kristus je Duchem pomazaný Boží Syn, Mesiáš, je dítě a prorok Boží Moudrosti, vtělená Moudrost.<sup>114</sup> Bůh je Bohem ještě jiným způsobem. Je absolutním tajemstvím, z něžž vše pochází, v němž má vše svůj původ a cíl. Johnsonová se domnívá, že stejně jako metafora otce, tak i metafora matky stejně dobře (dokonce lépe) naznačuje tento vztah. Proto jako feminní metaforu první božské osoby Trojice navrhuje metaforu Matka – Moudrost.<sup>115</sup>

Johnsonová definuje svou teologii jako teologii „zdola“, teologii trojičního Boha, jenž vychází ze zkušenosti Ducha. Její přístup k mluvení o Bohu je induktivní ze dvou důvodů. Jednak to podle autorky lépe odpovídá zkušenosti žen, jednak je tento přístup bližší dnešnímu myšlení.<sup>116</sup>

### 2.2.1.1 Trojice jako Moudrost Boží - Ta, která jest

Centrální metaforou Trojice je v jejím pojetí Moudrost. Bůh-Moudrost (*Sophia-God*) či Moudrost Boží je jeden Bůh v trinitární existenci, trojosobní Bůh v dynamickém vztahu se světem, jenž ukazuje na dynamiku vnitřních vztahů Trojice.

---

<sup>112</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 218

<sup>113</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 124-149

<sup>114</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 150-169

<sup>115</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 170-187

<sup>116</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 122-3

Nikoliv statický, izolovaný vládnoucí monarcha, nýbrž „vztahové, dynamické a trojosobní tajemství lásky“. Boží vztahovost ke světu je v tvořivé, vykupující a obnovující činnosti.<sup>117</sup>

Johnson podává obraz vnitřních vztahů v Trojici jako model vztahů, které jsou zcela rovnocenné a reciproční. Vše, co první božská osoba je, komunikuje druhé božské osobě; vše, co druhá božská osoba přijímá, dává zpět; třetí božská osoba je jejich vzájemný život, který sdílí, Duch lásky. Všechny božské osoby dávají, všechny přijímají, všechny sdílí jeden život. Stvořitel, Slovo a Duch jsou vzájemně jedním. A tento obraz, jak se domnívá Johnson, je také ideálním obrazem lidských vzájemných vztahů.<sup>118</sup>

### 2.2.1.2 Božské osoby v Trojici

Autorka se v knize *She Who Is* pokouší podat ženské metafory Moudrosti pro každou jednotlivou božskou osobu při platnosti teologického předpokladu, že každá z tří hypostazí Trojice transcenduje ženské a mužské kategorie. Autorka z hlediska rovnosti lidské důstojnosti žen argumentuje pro mluvení o každé z tří hypostazí v ženských metaforách za pomoci Písma a tradice.

#### *Duch-Moudrost*

Johnsonová charakterizuje Ducha-Moudrost dialektikou přítomnosti a absence tajemství Božího. Zkušenost Ducha-Moudrosti je prostředkována skrze zkušenost přirozeného světa (přírody a její krásy, křehkosti, zranitelnosti, síly, plodnosti). Dále na osobní a vztahové rovině v lásce, věrnosti a přátelství, v odpuštění, svobodě, atd.) a konečně na rovině „makrosystémů“ ve skupinách lidí, jenž usilují o změnu vědomí a vzorců vztahů (osvobození utlačovaných, boj za spravedlivější právo, boj proti chudobě, násilí, ničení životního prostředí).<sup>119</sup>

Činnost Ducha-Moudrosti je oživující, obnovující, posilující, transformující a omilostňující.<sup>120</sup> Duch-Moudrost může být nazvána metaforou přítelkyně (Př 7,27), jenž je podle autorky méně abstraktní než láska a dar. V Duchu-Moudrosti se stáváme Božími přáteli a Duch-Moudrost činí také ze světa svého přítele. Vzájemný vztah

<sup>117</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 192

<sup>118</sup> Viz Johnson: „The Incomprehensibility of God“, in: *Theological Studies*, str. 454

<sup>119</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 124-126

<sup>120</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 133-40

přátelství je charakteristický solidaritou, podporou a otevřeností vůči světu.<sup>121</sup>

### ***Ježíš-Moudrost***

Ježísovo vtělení jako muže je konstitutivní prvek jeho identity a musíme jej respektovat.<sup>122</sup> Problém autorka vidí v „oficiální androcentrické teologii a církevní praxi.“ Johnsonová se domnívá, že je obzvláště důležité o Ježíši Kristu mluvit v ženských metaforách, abychom překonali dualistickou antropologii, jež vyzdvihuje mužství proti ženství.<sup>123</sup> Proto je důležité mluvit o Kristu a jeho díle v metaforách personifikované moudrosti z knihy Přísloví. V 1 K 1, 24<sup>124</sup> najdeme přímou identifikaci Ježíše s Boží moudrostí.<sup>125</sup>

Činnost Ježíše-Moudrosti je kázání, shromažďování se, ale také konfrontace, umírání a vstávání z mrtvých.<sup>126</sup> Jak dále píše, „Kristus je pneumatologická skutečnost“, čímž se pojetí Krista rozšiřuje do eschatologické roviny (1 K 12; Gal 3, 28).<sup>127</sup> „Tvořivý a vykupující paradox Ježíše-Moudrosti ukazuje cestu ke smíření protikladů a jejich proměnu v osvobozující sjednocenou různost.“<sup>128</sup>

### ***Matka-Moudrost***

Johnsonová chce takto nazývat první osobu Trojice. Izaiáš a další bibličtí autoři jak píše Johnson, tuto metaforu užívají o silné a láskyplné mateřské péči Boha.<sup>129</sup> Bůh v Písmu vystupuje jako matka se vším, co to obnáší: těhotenství a dítě v lůně, sténání při porodu, porod, výživa, péče a chování, utěšování a shovívavost. Dále lze najít metafory s ženskými rolemi jako porodní báby, chůvy, hlavy domácnosti.<sup>130</sup> Činnost Matky-Moudrosti autorka vidí v mateřském vztahu ke světu, v milosti ve spravedlnosti.<sup>131</sup> Mateřské metafory o Bohu podle autorky vyjadřují sílu a povahu

---

<sup>121</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 144-46

<sup>122</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 152

<sup>123</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 153

<sup>124</sup> „...pro povolání, jak pro Židy, tak pro Řeky, je Kristus Boží moc a Boží moudrost.“

<sup>125</sup> Viz Johnson: „The Incomprehensibility of God“, in: *Theological Studies*, str. 452

<sup>126</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 156-61

<sup>127</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 162

<sup>128</sup> Johnson: *She Who Is*, str. 165

<sup>129</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 212

<sup>130</sup> Viz Johnson: „The Incomprehensibility of God“, in: *Theological Studies*, str. 453

<sup>131</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 179-85

vztahu Boha ke světu a klíčovou vlastnost první osoby Trojice jako Původ-bez-původu, zdroj a pramen všeho života.<sup>132</sup>

### 2.2.1.3 Rozšíření metafory moudrosti

Johnsonová se pokouší metafory ducha, moudrosti a matky vztáhnout na každou z osob Boží Trojice. Takto pak Stvořitel Bůh je Duch (J 4,24), stejně tak i Kristus (2 K 3, 17-18), tedy o všech osobách Trojice lze mluvit jako o Duchu. Dále cituje Augustina, jenž pracoval s méně personifikovanou Moudrostí: „a tak Otec je moudrost, Syn je moudrost a Duch svatý je moudrost, a společně nejsou tři, nýbrž jedna moudrost.“<sup>133</sup> Ani metafora matky není podle jejího názoru užívána výhradně jen o první osobě Trojice. Křesťané druhého století v Syrii mluvili o Duchu svatém v mateřských metaforách a také středověká mystická tradice v osobě Juliany z Norwich mluví i o Ježíši Kristu v mateřských obrazech.<sup>134</sup>

### 2.2.1.4 Kritika metafory Moudrosti Boží - Ta, která je

Johnson shrnuje svoji trojiční teologii moudrosti se silným feministickým zájmem do symbolu odvozeného ze svaté jména Božího zjeveného na Sinaji: YHWH - „Ta, která je.“ Domnívá se, že jde o lingvisticky možné jméno Boha, teologicky legitimní, nábožensky nutné, aby se zamezilo doslovnému chápání obrazů o Bohu, spirituálně to znamená, že také žena je imago Dei, politicky má dopad na nerovné sociální struktury a ekologicky znamená Boží vztaženost k celku stvoření, k lidem a zemi.<sup>135</sup>

Za svoji práci si Johnsonová zasloužila označení „Sophiina teoložka“ a mnohými teology je její práce vysoce uznávána. Kritika, která na její účet zazněla, byla prvotně o tom, zda její analýza náboženské zkušenosti žen je dostatečně kritická.<sup>136</sup> Domnívám se, že dlouhá staletí vylučováním žen z podílu na aktivní a tvořivé účasti na liturgickém slavení, je teologická tradice ochuzena. Proto se takto autorka pokouší o nalezení inkluzivního trojičního modelu. Dále se domnívám, že poznatky moderní psychologie o odlišnostech myšlení, chování, konfliktů a krizí, jimiž ženy a muži

<sup>132</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 185

<sup>133</sup> St. Augustin: *The Trinity*, str. 249

<sup>134</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 212, viz také Soskice: *Trinity and Feminism*, str. 143-6

<sup>135</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 242-44

<sup>136</sup> Viz Grenz: *Rediscovering the Triune God*, str. 178

v životě prochází a jakým způsobem je řeší, a jenž jsou také reflektovány na poli pastorální psychologie/teologie, je nutno promítnout do teoretické roviny, jak se o to feministická teologie pokouší.

Paul Molnar se obává, že tato revize symbolu Boha pro ideologické účely znamená, že jsme to my, kteří plní tento symbol obsahem, jenž má za následek záměnu Božího zjevení za ženskou zkušenost a tedy „kolaps teologie do antropologie.“<sup>137</sup> Tento závažný argument je možno odvrátit tvrzením, že je třeba si uvědomit, že naše teologické výpovědi si nemohou nárokovat absolutní platnost a objektivitu. Nemůžeme se stoprocentní určitostí říci, jak Bůh o sobě skutečně jest, i když naše logické vyvozování nás k jistým závěrům dovede. Na počátku a konci teologické reflexe stojí pokora a vědomí omezení lidského poznání.

Konečně Mary A. O'Neill se obává, že feministický zájem Johnsonové ji dovedl až k opuštění křesťanského Boha za Moudrost, jejíž ženská personifikace z Písma je jiná, než nám Johnson předkládá.<sup>138</sup> Podle mého názoru se Johnsonová společně s jinými feministickými autorkami pokouší o oživení teologie a liturgické řeči v reflexi toho, že postmoderní společenství zahrnuje ženy v nových, dříve pro ženu nepřijatelných či nezvyklých rolích, např. politička, ředitelka, farářka, akademička. Je snahou o vyjádření a potvrzení faktu, že Duch svatý působí ve světě i dnes a událost Božího vtělení v naplnění času (*kairos*) se neodehrála jednou před dvěma tisíci lety, ale děje se stále.

## 2.2.2 Metafora Přátelství

V této kapitole se podíváme na feministický pokus E.A. Johnsonové vyjádřit a ilustrovat radikální vztahovost Trojičního Boha metaforou přátelství.

### 2.2.2.1 Trojiční vztah jako přátelství

Radikální Boží vztahovost se Johnsonová pokouší charakterizovat modelem přátelství, v čemž navazuje na Sallie McFague.<sup>139</sup> Společně s ní se domnívá, že přátelství je nejsvobodnější, nejméně majetnický, nejvzájemnější vztah, jenž je

---

<sup>137</sup> Viz Grenz: *Rediscovering the Triune God*, str. 178

<sup>138</sup> Viz Grenz: *Rediscovering the Triune God*, str. 179

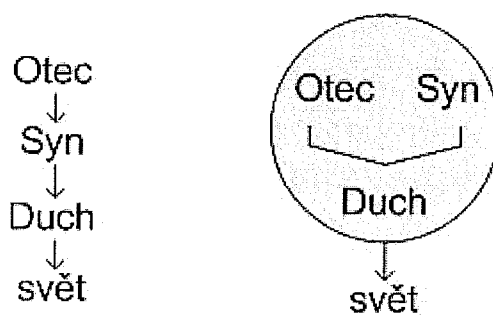
<sup>139</sup> Více o metafoře přátelství viz McFague, Sallie: *Models of God: theology for an ecological age*, Fortress Press, Philadelphia 1987, str. 157-67 a *Metaphorical Theology*, Fortress Press, Philadelphia 1982, str. 177-92

schopen překračovat společenské hranice. Je charakteristický vzájemnou důvěrou ve spolehlivost druhého, společným zájmem, radostí i sdílenou odpovědností. Zralé přátelství je také pohostinné a otevřené vůči druhým.<sup>140</sup>

Klasická teologie odmítá užití přátelství jako modelu pro trojiční vztah kvůli jeho přílišné vzájemnosti, jenž by smazala rozlišenost a rozdílnost božských osob od sebe navzájem.<sup>141</sup> Autorka se domnívá, že hebrejská a křesťanská tradice obsahuje hluboký smysl pro přátelství Boha se světem, a proto lze o trojičním tajemství Boží Moudrosti hovořit tímto způsobem. Autorka cituje Mt 15, 21-28 jako příklad toho, že Ježíš jako dítě a prorok Boží Moudrosti, se smilovává nad kananejskou ženou a uzdravuje její dceru, jenž jí slouží jako obraz otevřeného a přátelského společenství. Dále cituje J 15, 15 „Už Vás nenazývám služebníky, protože služebník neví, co činí jeho pán. Nazval jsem vás přáteli, neboť jsem vám dal poznat všechno, co jsem slyšel od svého Otce.“<sup>142</sup>

### 2.2.2.2 Geometrie v Trojici

Walter Kasper velmi názorně ilustruje řecké a latinské pojetí teologie Trojice. Řecké pojetí shrnuje jako „jeden Bůh ve třech osobách“, latinské jako „tři osoby v Bohu“. Geometricky lze řecké pojetí zobrazit jako linii od Otce, jenž plodí Syna a skrze Syna vychází Duch svatý, jenž transcenduje směrem ke světu. Latinské pojetí lze zobrazit jako trojúhelník či kruh: Otec plodí Syna a Duch svatý je poutem jejich vzájemné lásky.<sup>143</sup>



Obrázek 1: Řecké a latinské pojetí teologie Trojice<sup>144</sup>

<sup>140</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 216

<sup>141</sup> Viz St. Augustine: *De Trinitate*, 6.5.7, in: Johnson: *She Who Is*, str. 145

<sup>142</sup> Bible, Český ekumenický překlad, Česká biblická společnost, Praha 1995

<sup>143</sup> Viz Kasper: *The God of Jesus Christ*, str. 296-297

<sup>144</sup> Viz LaCugna, Catherina M.: „Trojiční Tajemství Boha“, in: Fiorenza, Francis S.: *Systematická teologie*, CDK Brno 1996, str. 184

Johnson navrhuje jinou geometrii trojičního vztahu, a to trojitou spirálu jako model trojičního tajemství života a přátelského vztahu Boží Moudrosti ke světu. Spirálu proto, že evokuje dvojistou spirálu, jenž je na počátku lidského života nositelem genetické informace. Spirála se otáčí a pohybuje v perichoretickém tanci zrození nového života. Trojitá spirála tento životodárný pohyb intenzifikuje.<sup>145</sup>

## 2.3 Perichoreze jako model inkluзивity

Do této doby, jak se domnívá C.M. LaCugna, bylo na učení o Trojici nahlíženo jako na skrytou příčinu existence patriarchálního náboženství. Současné feministické myšlení pohlíží na trojiční teologii jako na možnost, jak pluralitně vyjádřit společenství, vzájemnost a rovnost. Trojiční Bůh je obrazem dynamických vzájemných vztahů mezi lidmi ve společenství.<sup>146</sup> Proto si feministická teologie vysoce cení a znovu oživuje řecký koncept perichoreze.

Perichoreze byla původně užita v christologickém kontextu pravděpodobně Řehořem Naziánským (kolem 330-390) ke zdůraznění vzájemné provázanosti a závislosti dvou přirozeností v Kristu. Většího významu se jí ovšem dostalo v trojičním učení. Řecký teolog Jan z Damašku (+ 749) použil termín perichoreze, aby zdůraznil dynamický a vitální charakter každé z božských osob stejně jako jejich společnou či sdílenou existenci a přítomnost božské osoby v druhých dvou. Tím podle autorky shrnul dosavadní řeckou teologii ve snaze sjednotit božskou jednotu a pluralitu, osoby a podstatu.<sup>147</sup> Myšlenka perichoreze měla nahradit dřívější patristické pojetí, kde jednota Boha náležela osobě Boha Otce (Otec je principem jednoty). Základ Boží jednoty se stále více chápal v perichorezi (vzájemné a provázané závislosti).<sup>148</sup>

Do latiny byl překládán dvojím způsobem. Jedna jako *circumincessio* z *circum-incedere* pohybovat se kolem, jenž zachycuje aktivní smysl perichoreze. Tento překlad byl užíván Bonaventurou. Druhý překlad je *circuminsessio* z *circum-in-sedere* sedět kolem. Tento překlad sděluje pasivní smysl perichoreze a byl užíván Tomášem

---

<sup>145</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 221

<sup>146</sup> Viz LaCugna: *God For Us*, str. 268-9

<sup>147</sup> Viz LaCugna: „Trojiční tajemství Boha“, in: Fiorenza: *Systematické teologie*, str. 182

<sup>148</sup> Viz LaCugna: *God For Us*, str. 270



Akvinským.<sup>149</sup>

Perichoreze je snaha o vyjádření myšlenky, že božské osoby vzájemně existují jedna v druhé, jsou zdrojem života jedna pro druhou, jsou tím, co jsou ve vztahu jedna k druhé, jsou bytí jedna v druhé. Jak autorka poukazuje, každá jednotlivá božská osoba neexistuje sama ze sebe, ani neodkazuje k sobě samé. To by znamenalo počet a tedy oddělení v Trojici. Každá božská osoba je neodolatelně přitahována k druhé, sdílí s ní její existenci a zahrnují druhou osobu v sobě samé a současně sebe samou do druhé božské osoby vlévá. V tomto společenství lásky, ve kterém každá z božských osob vyjadřuje jednak to, co je, a tím i to, co jsou druhé dvě božské osoby, a jednak to, co je Bůh: extatický, dynamický, vztahový, živoucí společenství božských osob. Modelem perichoreze se podle autorky vyhneme jak umístění božské jednoty do božské podstaty (latinská teologie), tak výlučně do osoby Boha Otce (Boží monarchie).<sup>150</sup>

### 2.3.1 Perichoreze a latinská teologie

Latinská trojiční teologie je pro feministickou teologii zdrojem v pozitivním tvrzení, že žádná z osob Trojice není méně důležitá než jiná. Otec, Syn a Duch svatý jsou rovnocenní, protože jsou tím stejným, jsou Bohem. Žádná osoba není nadřazena jiné, žádná božská osoba není důvodem existence jiné božské osoby, každá božská osoba je rovnocenně vzájemně závislá na každé druhé osobě. Božské osoby jsou spojeny láskou, jejímž dokonalým vyjádřením je Duch svatý, který je poutem lásky mezi Otcem a Synem. Podle LaCugna je tento model atraktivní pro ty, jejichž lidství bylo poníženo hierarchizací a nerovnostmi. Implikuje, že takového vzorce jsou ne-božské a kontrastují s životem Trojice.<sup>151</sup>

Jiný důraz latinské teologie je autorkou LaCugna pojímán naopak jako negativní, a to její „neekonomická metodologie,“ jak bylo ilustrováno v dřívější kapitole. Na druhou stranu je perichoreze teologickým ospravedlněním hodnot vzájemnosti, rovnosti a vzájemného dávání, a tyto hodnoty se uskutečňují v rovině božství, *in divinis*, v rovině intra-trinitárních vztahů. Rovnost, vzájemnost a vzájemné dávání jsou ve svém účinku atributy božské substance pojímané jako dynamické a vztahové, nikoliv jako osobní charakteristiky (*idiomata, propria*), jenž by odkazovaly

---

<sup>149</sup> Viz Kasper: *The God of Jesus Christ*, str. 284

<sup>150</sup> Viz LaCugna: *God For Us*, str. 271

<sup>151</sup> Viz LaCugna: *God For Us*, str. 273

na reálnou rozlišenost každé z božských osob.<sup>152</sup>

### 2.3.2 Perichoreze a feministická teologie

Podle autorky je zřejmé, proč feministickou teologii a potažmo teologii osvobození přitahuje termín perichoreze. Je to myšlenka rovnosti lidí navzájem založená na konceptu Boha, jenž je třemi rovnocennými osobami. Pro Wilson-Kastnerovou, jak LaCugna píše, je perichoreze také základem etiky, jenž vyzdvihuje tři hodnoty jako centrální: inkusivita, společenství, svoboda. Tyto způsoby vztažení se jsou typické znaky božského života a měly by také charakterizovat vzorec lidských vztahů ve vzájemném společenství. Inkuzivita přijímá druhého ve světle našeho vlastního společného lidství. Společenství poukazuje na vzájemnou vztahovost na každé úrovni reality. K pravému společenství patří také svoboda a odpovědnost jako její důsledek. Perichoreze s důrazem na inkusivitu, společenství a svobodu je tedy obrazem lidského společenství, které odráží život Trojice.<sup>153</sup>

Perichoreze se podle C.M.LaCugna dá dobře ilustrovat metaforou „božského tance“. Tradiční analogie nesdělují dynamiku a tvořivost pohybu božských osob v sobě navzájem. Navíc je většina starověkých trinitárních obrazů neosobních a domnívá se také statických (pramen, proud, řeka; kořen, kmen, koruna; světla lamp v domě; parfém vstříknutý do vzduchu). Autorka před námi roztáčí božský tanec a popisuje trojiční choreografii, jenž předpokládá partnerství a symetrii v pohybu osob, vyjádření a současně naplnění božské osoby směrem jedna k druhé. „V božském tanci není lídrů ani následovatelů, jenom věčný pohyb vzájemného dávání a přijímání, opětného dávání a opětného přijímání. Bůh je věčně plodící a věčně plozený, vydechující a vydechovaný. Božský tanec je personální a inter-personální a vyjadřuje podstatu a jednotu Boha.“ Jak autorka shrnuje, Bůh v božském tanci není Bůh soliterní. Božský tanec je možností pro nás vstoupit do života Boha.<sup>154</sup>

Také Johnson vysoce cení řeckou perichorezi v jeho dynamickém pojetí jako zdroj inspirace pro současnou teologii. Model perichoretického pohybu vzájemné a sdílené lásky v přátelském společenství v různosti podle ní dobře ilustruje myšlenku tří od sebe odlišných božských osob ve vzájemném vztahu jako modelu lidského

---

<sup>152</sup> Viz LaCugna: God For Us, str. 273

<sup>153</sup> Viz LaCugna: God For Us, str. 272

<sup>154</sup> Viz LaCugna: God For Us, str. 272

společenství.<sup>155</sup>

### 2.3.3 Kritika konceptu perichoreze

C.M.LaCugna se domnívá, že centrální požadavek feministické teologie může být mnohem lépe a přesvědčivěji vyjádřen „návratem k ekonomii spásy a zjevení Ježíšem proklamovaných konkrétních forem lidského společenství jako charakteristik Božího království.“ Výchozím bodem ekonomie vykoupení ve srovnání s pojetím *in divinis* je umístění perichoreze ne do Božího vnitřního života, ale do tajemství *communia* všech lidí, božského i lidského. „Božský tanec“ je vhodným obrazem lidí ve společenství jako obrazu Božího života, který všechno stvoření sdílí, kterého se všechno stvoření účastní a ze kterého všechno stvoření doslova je (má z něj své bytí). Lidství bylo učiněno partnerem v božském tanci. *Exitus a reditus*, tedy že všechno pochází od Boha a všechno se k němu zase navrácí skrze Krista v Duchu svatém, je choreografií božského tance, jenž se koná od věčnosti a manifestuje se v každém okamžiku stvoření. Jak LaCugna poukazuje, neexistují dvě *communia* – jedno mezi božskými osobami a jedno mezi lidmi jako jeho replika. Je jen jediná perichoreze, jedno tajemství společenství, jenž zahrnuje Boha a lidství jako milované partnery v tanci.<sup>156</sup> „...aby všichni byli jedno jako ty, Otče, ve mně a já v tobě, aby i oni byli v nás, aby tak svět uvěřil, že ty jsi mě poslal.“<sup>157</sup>

### 2.3.4 Parabola jako obraz extatického Božího pohybu

LaCugna konceptualizuje extatický pohyb trojičního Boha v ekonomii jako parabolickou trajektorii, jako pohyb směrem dolů a od Otce skrze Syna a Ducha ke stvoření (*exitus*) a pak postupující nahoru skrze Ducha a Syna zpět směrem k Otci (*reditus*).<sup>158</sup>

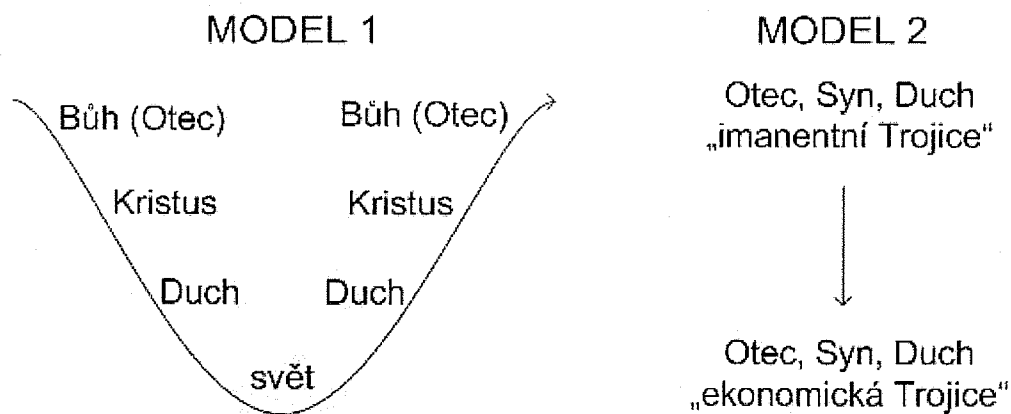
---

<sup>155</sup> Viz Johnson: *She Who Is*, str. 221

<sup>156</sup> Viz LaCugna: *God For Us*, str. 274

<sup>157</sup> J 17, 20-21

<sup>158</sup> Viz Grenz: *Rediscovering The Triune God*, str. 154



Obrázek 2: Vztah imanentní a ekonomické Trojice<sup>159</sup>

„Parabolický model vyjadřuje jediný extatický Boží pohyb, kterým všechny věci vznikají u Boha a k Bohu se zase navracejí. Tento model nepřijímá novopalamitské ani novoscholastické dělení na „Boha“ a „Boha, který je pro nás“. Tento jediný dynamický Boží pohyb, *a Patre ad Patrem* (od Otce k Otci), v ekonomii vtělení a zbožštění (deifikace) je předmětem trojiční teologie. Není důvod vyčleňovat kterýkoli bod, jakoby byl upevněný nebo zamrzlý v čase. Christologie není o nic přednější než pneumatologie, stejně jako imanentní Trojice, pojatá jako skutečnost oddělená od ekonomie spásy. Imanentní teologie Boha je spíše teologií ekonomie, ale z hlediska její vnitřní logiky nebo jejího věčného základu.“<sup>160</sup>

Druhý model zobrazuje nadčasového Boha odděleného od ekonomie spásy. Jde o imanentní Trojici jako ontologickou skutečnost. Teologie pak zkoumá vnitřní vztahy v Trojici nezávisle na ekonomii spásy, což je podle autorky neobhájitelné. „Pokud trojiční teologie epistemologické rozlišení, ať už v latinské nebo v řecké verzi, změní na ontologické, ztratí tak svůj základ v dějinách spásy. Jediné legitimní ontologické rozlišení existuje mezi *theologia* (definované jako učení o Božím životě s námi a našem životě s druhými, vlastní pozn.) a *oikonomia* (jako konkrétní realizace *theologia* v čase, prostoru, dějinách a osobitosti, vlastní pozn.), ne mezi imanentní a ekonomickou Trojicí.“<sup>161</sup>

*Existus a reditus* je extatický Boží pohyb, cesta slávy Božího vyjití ke světu a zpět skrze dějiny. Tato cesta je trojiční, vede od Boha skrze Krista v Duchu a zpět v Duchu skrze Krista k Bohu. Boží chvála je náš způsob návratu k Bohu, jehož obrazem je Boží *extasis*. *Extasis* je zkušenost jednoty člověka s Bohem, opouštění sebe směrem

<sup>159</sup> Viz LaCugna: „Trojiční tajemství Boha“, in: Fiorenza: Systematické teologie, str. 188

<sup>160</sup> LaCugna: „Trojiční tajemství Boha“, in: Fiorenza: Systematické teologie, str. 188-9

<sup>161</sup> Viz LaCugna: „Trojiční tajemství Boha“, in: Fiorenza: Systematické teologie, str. 189

k druhým a k Bohu.<sup>162</sup>

Jednota ekonomie a teologie znamená, že existuje pouze jeden extatický pohyb. Ten má ovšem dva aspekty. První je věčné extatické plození Syna a vydechování Ducha. Plodnost a dynamický život Boha obsahuje věčná vycházení lásky z lásky, Syna a Ducha z Původce (Otce) ve společenství lásky dokonale vydávané a přijímané. Tento pohyb božského života se konkretizuje v čase a dějinách jako Boží vtělení a deifikace, věčný Boží dar.<sup>163</sup> Plozením Syna se manifestuje Boží plodnost, jenž se současně dokonává vydechováním Ducha a jenž se realizuje v dějinách spásy. Metafory plození a vydechování vyjadřují plodnost Boha, který je živý od věčnosti jako dynamický styk osob sjednocené láskou.<sup>164</sup>

Extatický pohyb je také metaforou, jak vyjádřit plodný a dynamický charakter osob, božských i lidských, jenž se setkávají a sjednocují ve slávě. Duch svatý zde hraje jedinečnou úlohu, neboť přináší pravé společenství mezi Bohem a stvořením, umožňuje naši jednotu s Bohem skrze Krista. Pneumatologie je teologie božské *extasis*, jenž se setkává s lidskou extatickou odpovědí na Boží lásku a milost v modlitbě.<sup>165</sup>

---

<sup>162</sup> Viz LaCugna: God For Us, str. 350

<sup>163</sup> Viz LaCugna: God For Us, str. 353

<sup>164</sup> Viz LaCugna: God For Us, str. 354

<sup>165</sup> Viz LaCugna: God For Us, str. 355-6

## SHRNUTÍ A ZÁVĚR

Prvním východiskem této práce je posouzení vztahu imanentní a ekonomické Trojice. Pokusila jsem se ukázat, že nejen z feministického hlediska nelze uvažovat o imanentní a ekonomické Trojici odděleně, protože imanentní Trojice je ekonomickou Trojicí a naopak, jsou to dva aspekty Boží skutečnosti. Druhé východisko spočívá ve feministické teologii apelující na převrácení vztahu imanentní a ekonomické Trojice. Feministická teologie opětovně zakotvuje učení o Trojici v dějinách spásy a svoji reflexi náboženské zkušenosti začíná vždy u ekonomie spásy. Z tohoto ekonomického a soteriologického hlediska feministické autorky kriticky nahlíží na sv. Augustina a Tomáše Akvinského. Hlavním bodem kritiky je počátek jejich teologické reflexe u Boží imanence.

U sv. Augustina nacházíme relativní oddělení imanentní a ekonomické Trojice. Důvodem je Augustinův důraz na esenci božství jako jednotícího principu všem božským osobám společný, jenž je dán historickým kontextem. Autorka LaCugna shledává nedostatečné provázání vztahovosti Boha směrem k nám a naší vztahovost k Bohu. V otázce, zda žena zrcadlí obraz Boží (*imago Dei*), se Augustin v konzistenci s jeho metodou hledání stop Trojice ve stvoření (*vestigias trinitatis*) liší od tehdy rozšířeného názoru, že člověk je stvořen podle obrazu Syna. V jeho pojetí jsou muž i žena obrazem Trojice.

Další část práce představuje teologii Tomáše Akvinského a jeho kritiku Karlem Rahnerem, jenž u sv. Tomáše shledává paradigmatické oddělení imanentní a ekonomické Trojice způsobené nejprve pojednáním O jednom Bohu (*De Deo Uno*) a následně O Trojičném Bohu (*De Deo Trino*). Na tuto kritiku dále navazuje feministická teologie. Tomáš pojednává o Boží podstatě, až poté jej zajímá Bůh trojičně vztážený. Nebere jako první v úvahu Boha Otce jako zdroj a pramen veškeré skutečnosti, nýbrž esenci božství. Tímto se ztrácí rozlišení osob Trojice v ekonomii spásy, jenž scholastika následně napravuje naukou o apropriacích. Dále se feministická kritika zaměřuje na Tomášovo vyvozování z vnitřních vztahů v Trojici na vnější činnost Boží Trojice – Boží poslání a Boží vztah ke stvoření (od *ad intra* k *ad extra*). Takto jsou Boží jména dána na základě vnitřních vztahů v Trojici, nikoli na základě vztahu ke stvoření. Jeho *analogia entis* (analogie bytí) jsou analogií mužské zkušenosti s bytím, a to se odráží v teologické antropologii. Muž je normou lidství, žena je jejím

nedokonalým vyjádřením.

Feministická teologie se staví proti výhradnímu užití mužských metafor. Znovuobjevováním v tradici a hledáním nových metafor se snaží o obnovení mnohosti obrazů Boha a plurality vyjádření nepochopitelnosti Božího tajemství, jenž by toto tajemství nevysvětlily, ale otevřely jako tajemství. Nové obrazy jsou chápány jako korektiv proti doslovnému chápání jakéhokoliv z tradičních obrazů. Zde vidím základní přínos feministické teologie.

Podle E.A.Johnsonové nejlepším způsobem obnovení obrazů by byla rovnováha v užívání mužských a ženských obrazů, jenž klade na feministickou teologii tvořivý a badatelský nárok, kterému bude muset teprve dostát. Feministická teologie se také vrací ke klasickým atributům Boha a snaží se je aplikovat nikoliv na podstatu, nýbrž na osobu Boha. Bůh je pak neproměnně osobní, nepochopitelný, protože osobní, je netělesný, protože je osobní. První osoba v Trojici - Bůh Otec, jenž dává život - je v tradici nazýván Původem bez původu. V analogii s lidskou zkušeností je ovšem matka dárkyně života. Proto se C.M.LaCugna domnívá, že metafora matky je nedoceněná.

E.A.Johnsonová navrhuje metafory trojiční moudrosti jako alternativu k centrální křesťanské metafoře otce, syna a ducha. V jejím pojetí Bůh v Trojici je Moudrost Boží - Ta, která je, kterou rozvíjí v trojiční obraz Ducha-Moudrosti, Ježíše-Moudrosti a Matky-Moudrosti. Johnsonová se domnívá, že metafora matky mnohem lépe vyjadřuje láskyplný a současně ne pouze duchovní, nýbrž i fyzický vztah Boha se stvořením. Metafora moudrosti splňuje požadavky feministické kritiky na inkluzivitu obrazů o Bohu, současně je pevně zakotvena v tradici. Proto se domnívám, že tvořivé uchopení metafory moudrosti E.A. Johnsonové je hlavním přínosem feministické teologie.

Metafora přátelství je snahou nově vyjádřit radikální Boží vztahovost na bázi rovnosti a reciprocity. Trojitá spirála je vyjádřením tajemství života Trojiční Moudrosti Boží a jejího přátelského vztahu se světem v dynamice a tvořivosti. Feministická teologie navazuje na koncept perichoreze jako vzájemnosti a provázanosti osob Trojice. Božský tanec je jejím dynamickým vyjádřením. Perichoreze v tradičním pojetí je vlastností božské podstaty. V novém pojetí ji LaCugna umísťuje do tajemství *communia* božského a lidského a umocňuje ji do parabolického pohybu Trojičního Boha v ekonomii pohybem *a Patre k ad Patrem*, od Otce skrze Syna a Ducha k stvoření a zpět skrze Ducha a Syna směrem k Otcovi. Je obrazem společenství Boha a stvoření, jenž se setkávají a sjednocují v pneumatologické skutečnosti.

Při srovnání přístupu LaCugna a Johnsonové lze říci, že každá přistupuje k učení o Trojici z jiného úhlu pohledu, ale dochází k podobnému závěru. LaCugna dochází od ekonomické Trojice k důrazu na absolutní Boží vztahovost, jenž je přítomná v naší vztahovosti nejen na mezilidské rovině, ale také k celku stvoření. Johnsonová se pokouší o mnohost obrazů o Bohu, a protože je trinitární víra pro křesťanství konstitutivní, rozvíjí trojiční metafory. Vztahovost Moudrosti Boží naplňuje či zakládá naše vztahy, ty se odráží v moudrém (a přátelském) vztahu ke stvoření. Domnívám se, že jejich teologickému myšlení je společný značný ekologický rozměr. Zde je další návaznost na téma ekofeminismu.

Metoda dekonstrukce a rekonstrukce umožnila dát do souvislosti současné feministicko-teologické hledání a tradici. Otázkou je, zda-li lze centrální křesťanské obrazy, zejména metaforu otce, nahradit. Nejedná se pak pouze o náboženství inspirované křesťanstvím? Alternativou se může stát metoda re-interpretace, jenž LaCugna demonstruje na klasických Božích attributech, Johnsonová na ohrazení se proti kulturně podmíněné stereotypizaci rolí a jejich následném promítnutí do Božího trojiční vztahovosti.

Feministická teologie se od dob R. R. Ruether posunula od příkrých výroků o patriarchalismu, androcentrismu a sexismu ve společnosti a v církvi na pole vpravdě teologické, tj. reflexe náboženské zkušenosti žen. V pojetí Soskice, LaCugna a Johnsonové si nenárokuje právo na jediný správný pohled, ale jejím programem je obnovit pluralitu vyjádření zkušenosti s Boží transcendencí. Domnívám se, že hlavním apelem feministického bádání o Boží Trojici je vědomí naprosté provázanosti Boží a naší skutečnosti: jakou řečí a v jakých obrazech o Bohu mluvíme, takové společenství jsme.



## SEZNAM LITERATURY

AKVINSKÝ, Tomáš: Theologické summy svatého Tomáše Akvinského, první část, Krystal, Olomouc 1937

St. AUGUSTINE: The Trinity, St. Paul Editions Boston 1965

Sv. AUGUSTIN: Křesťanská vzdělanost, Vyšehrad, Praha 2004

BIBLE, Český ekumenický překlad, Česká biblická společnost, Praha 1995

BORRESSEN, Karin Elisabeth: God's Image, Man's Image? Patristic Interpretation of Gen. 1,27 and I Cor.11,7. str.187-209 In: The Image of God: gender models in Judeo-Christian tradition, edited by Kari Elisabeth Borresen, Fortress Press, Minneapolis 1995

BORRESSEN, Karin Elisabeth: God's Image, Is Woman Excluded? Medieval Interpretation of Gen.1,27 and I Cor.11,7. Str. 210-235. In: The Image of God: gender models in Judeo-Christian tradition, edited by Kari Elisabeth Borresen, Fortress Press, Minneapolis 1995

CLARK, Mary T.: De Trinitate, in: The Cambridge Companion to Augustine: edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann, Cambridge University Press, 2001

GRENZ, Stanley J.: Rediscovering The Triune God, The Trinity in Contemporary Theology, Fortress Press, Minneapolis 2004

JOHNSON, Elisabeth A.: She Who Is, The Mystery of God in Feminist Discourse, Crossroad, New York 1996.

JOHNSON, Elisabeth A.: The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female, Theological Studies, vol. 45, no. 3, 1984, pp 441 – 465

KARFÍKOVÁ, Lenka: Studie z patristiky a scholastiky, Oikúmené, Praha 1997

KARFÍKOVÁ, Lenka: Studie z patristiky a scholastiky II, Oikúmené Praha 2003

KASPER, Walter: The God of Jesus Christ, Crossroad, New York 1999

KIMEL, Alvin F.: Speaking the Christian God, The Holy Trinity and the Challenge of Feminism, W.B.Eerdmans Publishing, Leominster, England 1992

LACUGNA, Catherine Mowry: God for Us: The Trinity and Christian Life  
Harper Collins Publishers USA 1991

LACUGNA, Catherine Mowry: Trojiční tajemství Boha, in: Systematická  
teologie I, římskokatolická perspektiva, uspořádali S. Fiorenza a J.P.Galvin, CDK  
Vyšehrad Brno 1996, str. 167

LOADES, A.: Feminist Theology: a reader, SPCK, London 1990

MCFAGUE, Sallie: Metaphorical Theology Fortress Press, Philadelphia 1982

MCFAGUE, Sallie: Models of God: theology for an ecological age, Fortress  
Press, Philadelphia 1987

MOLTMANN, Jürgen: The Trinity and the Kingdom of God, SCM Press,  
London 1981

OLSON, Roger E., HALL Christopher A.: The Trinity, William B. Eerdmann  
Publishing Co, Cambridge, 2002

OPOČENSKÁ, Jana: Zpovzdálí se dívaly také ženy, Kalich, Praha 1995

RAHNER, Karl: The Trinity, Herder and Herder, New York 1970

RUETHER, Rosemary Radford: Sexism and God-Talk, Towards a Feminist  
Theology, Beacon Press Boston, 1993

RUTH C. Duck: Gender and the Name of God, The Trinitarian Baptismal  
Formula, The Pilgrim Press, New York 1991

SOSKICE, Janet Martin: Metaphor and Religious Language, Clarendon Press,  
Oxford 1985

SOSKICE, Janet Martin: „Can a Feminist Call God „Father“?“, in: Kimel, Alvin  
F.: Speaking the Christian God, William B. Eerdmann Publishing Company, Michigan  
1992

SOSKICE, Janet Martin: „Trinity and Feminism“ in: Parsons, S. F.: The  
Cambridge Companion to Feminist Theology, Cambridge University Press, Cambridge  
2002

SOSKICE, Janet Martin and Diana Lipton: Feminism and Theology, Oxford  
Readings in Feminism, Oxford University Press, Oxford 2003